

TAMARA
TENENBAUM



Ariel

“Este es un libro sobre el deseo. Es un viaje que narra como una joven porteña, de clase media y perteneciente a una comunidad judía ortodoxa, se animó a perseguir su propio deseo por fuera de los libretos escritos por siglos de culturas patriarcales que han moldeado nuestros destinos. Tamara traza una línea transgeneracional y situada en el corazón del Once, en la que abuelas, madres y jóvenes repiten un esquema del cual ella decide desviarse en busca de su propio deseo: ir al cine, comer jamón, bailar cumbia con los chicos de la parroquia, estudiar, trabajar, escribir, salir con chicos no judíos, etc. En ese viaje se encuentra con un nuevo universo de estructuras heteronormadas, mucho más sutiles que las que conocía, pero no por ello menos limitantes. Frente a esto se anima, una vez más, a trasgredir. En ese acto experimenta y genera sus propios marcos de referencia para construir al feminismo como herramienta para entender el mundo y sobrevivir con alegría en el. Tamara entiende que eso no es un asunto meramente individual, sino que tiene una impronta colectiva: ‘Se trata de tomar una decisión y hacerse responsable, pero también de conversar, y de construir y destruir de a muchas para desarmar los discursos y las estructuras que nosotras mismas estamos repitiendo y alimentando, esos con los que disciplinamos a otras y a nosotras mismas.’

Gracias infinitas por incorporar este libro a nuestra conversación constante.”

SABRINA CARTABIA

Abogada feminista elegida por la revista *Time* como “líder del futuro” (2018)

“Se quejan algunas personas en este Buenos Aires de 2019 de que las mujeres estamos monotemáticas. Todo deriva de la cuestión feminista. Mi manera de consolarles: tu generación podría haber sufrido una guerra, calmate. Ahora le agregaré: relajá y leela a la Tenenbaum en su visión generacional e intimista sobre el momento mas caótico del amor en siglos.”

MALENA PICHOT

Actriz

“Tamara Tenenbaum va del ensayo a la autoficción y de la autoficción al ensayo con una naturalidad asombrosa que atrapa al lector desde las primeras líneas. Con mirada lúcida, humor, experiencia y lecturas, desarma conceptos como el amor o la maternidad, mientras nos cuenta la entrañable historia de una niña que lejos de quedar atrapada en la comunidad en la que nació, salió a pelear su lugar en el mundo.”

CLAUDIA PIÑEIRO

Escritora

“Tamara es mi colega, pero por edad podría ser mi hija. ¿Las madres feministas hemos facilitado el acercamiento sin temor a la exploración de la sexualidad y el deseo? Mi generación exploró esos temas en otros contextos; y la incertidumbre no se lleva bien con las recetas, salvo para las prohibiciones. Construir libertades es un trabajo intergeneracional y político del feminismo, un sol sobre el que armamos nuestros itinerarios personales. Con un cruce entre el periodismo, el ensayo y la biografía, Tamara Tenenbaum nos abre un mundo de interrogantes que –incluso en el feminismo– forman parte del diálogo entre pares (pero no del intergeneracional). Parece que no le hacemos estas preguntas a nuestras madres y menos a nuestras hijas: ¿Cómo encontrarnos en el amor

y en el sexo, los cuerpos y los deseos? ¿Cómo amar y confiar en una cultura masculina de la violación?

Aprender a desear libremente, liberar la expresión del deseo, abandonar el sentido represivo del sexo como devaluada moneda femenina en el mercado masculino, constatar que la tecnología y la deconstrucción de los géneros multiplica las posibilidades, pero el encuentro profundo y amoroso sigue siendo un misterio... De eso se trata.”

DIANA MAFFÍA

Filósofa

“Tamara Tenenbaum traza una cartografía del deseo y las relaciones en tiempos en que el amor romántico sigue vigente pero con las cadenas oxidadas. Se sumerge en la incomodidad que supone ser feminista habiendo sido criada en las bases del patriarcado, con la mirada puesta en un género (el masculino) que ya no puede ostentar sus privilegios del mismo modo que hace diez o veinte años. Porque como ella dice, ‘las leyes de los cuerpos’ no son modas pasajeras sino el material del que está hecha nuestra subjetividad. ¿Quiénes somos ahora que la marea verde no tiene vuelta atrás como novias, amantes y amigas? ¿Se puede ser heterosexual y relacionarse con una generación de varones en crisis sin enloquecer en el intento?

Un ensayo urgente sobre la intimidad de quienes ya no pueden ni quieren volver sobre sus pasos pero están creando, mientras este libro se publica, nuevos modos de amar, desear y vivir la amorosidad.”

FLOR MONTFORT

Periodista

“En épocas donde las conversaciones sobre el amor, las relaciones y la sexualidad son (por suerte) cada vez más frecuentes, es necesario entender de dónde venimos, de qué hablamos y hacia dónde vamos para construir y cambiarlo todo desde otros lugares. Crecimos viendo un entorno distinto al de ahora pero mucho más distinto lo era antes. Los conceptos de qué es el querer, la normalización de ciertas violencias que se hacían pasar por amor –pero que ya no más– y el sexo dejando de ser algo tabú donde solo algunas personas pueden disfrutar o explorar están en conversación y exposición constante en nuestras cabezas, charlas con amigxs y medios de comunicación. En un momento en el que las mujeres, lesbianas, travestis y trans nos estamos adueñando cada vez más de nuestra sexualidad y de lo que queremos, ¿cómo nos enfrentamos a todo esto? Este libro puede ayudarnos a seguir conversando y a intentar entender un poco más.”

MARÍA RIOT

Trabajadora sexual y militante de AMMAR

EL FIN DEL AMOR

TAMARA TENENBAUM

EL FIN DEL AMOR

QUERER Y COGER

Índice de contenidos

Prólogo. Una extraña llega al pueblo

Capítulo 1. La versión femenina de James Dean

Capítulo 2. Siempre se puede estar mejor

Capítulo 3. Los exploradores del amor

Capítulo 4. El mercado del deseo

Capítulo 5. La chica del otro lado del teléfono

Capítulo 6. Espejito, espejito

Capítulo 7. La cultura del consentimiento

Capítulo 8. La última pregunta

Epílogo. Volver a empezar

Tenenbaum, Tamara
El fin del amor / Tamara Tenenbaum. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Ariel, 2019.
Libro digital, EPUB
Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-3804-96-0
1. Relaciones de Pareja. I. Título.
CDD 155.643

Diseño de cubierta: Departamento de Arte de Grupo Editorial Planeta S.A.I.C.

Ilustración de cubierta: Julieta Farfala

Todos los derechos reservados

© 2019, Tamara Yael Tenenbaum

© 2019, de todas las ediciones:

Editorial Paidós SAICF

Publicado bajo su sello ARIEL®

Independencia 1682/1686,

Buenos Aires – Argentina

E-mail: difusion@areapaidos.com.ar

www.paidosargentina.com.ar

Primera edición en formato digital: abril de 2019

Digitalización: Proyecto451

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del “Copyright”, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

Inscripción ley 11.723 en trámite

ISBN edición digital (ePub): 978-987-3804-96-0

Tu amor no tiene boleto de primera.
CELESTE CARBALLO

PRÓLOGO

UNA EXTRAÑA LLEGA AL PUEBLO

Hay un barrio en Brooklyn que, para quien nunca haya ido a Israel, parece un pedazo de Israel en Brooklyn. Los carteles de la calle están escritos en algo que parece hebreo pero en realidad es *ídish*, que se escribe con los mismos caracteres. Los protagonistas de los afiches publicitarios en la calle son hombres de barba y sombrero. Todas las mujeres que se ven, además de estar tapadas casi de pies a cabeza, tienen las mismas medias canchán, las mismas, en blanco, gris o negro. Está prohibido usar medias de colores que se parezcan al color de la piel; hay carteles en el barrio que lo anuncian. Supongo que para ahorrarse el problema de tener que decidir si son parecidas o no al color de sus piernas, las mujeres solo se compran medias en el local del barrio, que vende unas que están permitidas. Por eso todas tienen las mismas. “Mirá”, me dijo mi mamá la primera vez que anduvimos cerca del barrio ese y nos cruzamos a algunos de sus habitantes, “las mujeres caminan detrás de los hombres. En Argentina casi no nos quedan de esa secta tan ortodoxa”, me mostró, tratando de no señalar demasiado, y fracasando.

Mi mamá, mis hermanas y yo nos criamos en una comunidad judía ortodoxa, lo que se conoce como *ortodoxia moderna*. En Buenos Aires se puede ver por la calle mucha gente de nuestro tipo: chicas que tienen la cabeza cubierta pero usan polleras de jean, varones que no usan sombrero grande ni tienen “rulitos” a los costados pero sí barba y kipá. Nací en 1989 en el Once y viví allí hasta los 23 años, cuando me mudé con una amiga. En términos metafísicos, por suerte me fui antes, aunque, en otro sentido, una no se va nunca. Los jasídicos de Nueva York con sus mujeres cubriéndoles la retaguardia me sorprenden, pero no tanto. Mi mamá, que es médica y sigue trabajando en el barrio, tiene pacientes así, o más o menos así. Casi todas mis compañeras de la primaria están casadas y van por el segundo, tercero o cuarto hijo. Las compañeras de mis hermanas menores también.

En un documental que se llama *One of Us* dos hombres y una mujer de mi edad cuentan lo difícil que les resultó abandonar la comunidad jasídica a la que pertenecían, esa misma que vi en Nueva York. Yo la saqué bastante barata, pero mirando el documental en Netflix me sentí identificada, particularmente con dos motivos que se repetían en los relatos que, en realidad, son un poco el mismo. El primero es la ignorancia más absoluta de todo lo que pasa en “el mundo real”. A veces cuesta explicar que, aunque una viva ahí, en una ciudad

enorme en el medio de todos, en el medio de cualquiera, incluso aunque tenga tele e Internet (yo tenía; los chicos del documental no), es como si vivieras en otro planeta. Hasta los 12 años yo no solamente no había probado jamón; ni siquiera sabía cómo se veía, si parecía un chanco o un bife (nunca llegué a sospechar que era un fiambre: los judíos casi no tenemos, solo pastrón, así que es un concepto que no está muy a mano para nosotros), ni con qué se comía normalmente. A las empleadas domésticas se les dice *shikse*; es un término despectivo pero no quiere decir ni “negra” ni “esclava”; significa “no judía” (para un judío ortodoxo, esas son las únicas chicas no judías que conoce). Tanto es así que una noche que mi mamá se dio cuenta de que yo me moría de ganas de transgredir el *shabat* y de jugar a ser normal le pidió a la chica que trabajaba en mi casa que me sumara a una salida al cine que ella había armado con dos amigas (veo que al menos no fue ni tan racista ni tan clasista mi infancia, ahora que pienso en esta historia). Creo que vimos una película de Adam Sandler y de lo que estoy segurísima es de que comimos pochoclo, porque nunca antes había probado pochoclo en el cine. Estaba fascinada con la intrepidez de Juana y sus amigas, la manera en que se movían entre las cosas, comían y charlaban y se subían a un colectivo y hablaban de un hombre o de otro.

Aunque la película me haya interesado menos que todo lo demás esa noche, el segundo motivo del documental que se repite también en mi vida es la importancia de la cultura, en el sentido más amplio que se pueda imaginar, desde las novelas de Cris Morena, un libro de Vargas Llosa que encontraba en la biblioteca del *living* o las entradas de sexualidad de la *Enciclopedia británica*, todo lo que te habla del mundo más allá de tu casa y de tu barrio te lo devorás con pasión: lo que habla de sexo, ante todo, sí, pero también de amistades, de plata, de trabajo, de casas, de ropa, de comida. Uno de los pibes cuenta en el documental que descubrir Wikipedia fue uno de los mejores momentos de su vida. Yo ya era un poco más grande que el chico del documental cuando Wikipedia se hizo conocida en Argentina, pero entendí perfectamente el vértigo de, de pronto, sentir que se te abre una ventana secreta a todo eso de lo que hablan los demás, una ventana en la que podés espiar lo que no entendiste de una conversación sin que nadie te mire, así no se dan cuenta de que no sabés qué es una morcilla o una tanga.

Decía que la saqué barata: en primer lugar, porque mi comunidad no era tan cerrada como la de los chicos de *One of Us*. En la escuela teníamos enseñanza oficial (aunque no educación sexual) y a casi todos mis amigos y a

mí nos dejaban ver televisión e ir al cine. En mi casa, además, la educación y la cultura eran muy importantes, una tradición *askenazi*, supongo: aunque mi mamá no era muy “del palo del arte”, le importaba llevarnos a museos y fomentarnos el hábito de la lectura, y no controlaba demasiado lo que leíamos. En algún sentido era un arma de doble filo. Algunos chicos tenían muy en claro que eso que veíamos en la ficción era un exotismo en relación con nuestra propia vida. “No es para nosotras”, decía una amiga de mi hermana sobre la vida que hacían las chicas de las novelitas de Cris Morena, con mucha naturalidad y sin explicar por qué. Algunas nos veíamos seducidas por ese otro universo que parecía estar muy cerca, que sucedía en barrios por los que pasábamos, frente a shoppings que conocíamos, y a la vez imposiblemente lejos. Por esos azares de la vida, terminé llegando ahí. Mi papá falleció cuando yo, que soy la mayor, tenía 5 años y, a medida que con mis hermanas fuimos creciendo, mi mamá nos empezó a permitir relajar las normas, puertas adentro de casa al menos, aunque manteniendo ciertas apariencias en el Once. Con los años abandonamos también eso. Supongo que no era cómodo sostener tantas reglas haciendo malabares con tres nenas tan chicas; no sé cómo nos hubieran entretenido sin encender la televisión en *shabat* cuando mi mamá hacía guardias todos los sábados. Tampoco nadie tenía ganas de prohibirnos más cosas que las que era estrictamente necesario negarnos: yo no me daba cuenta pero los primeros años de viudez de mi mamá fueron difíciles emocional y económicamente. Para cuando empecé a entender algo ya estábamos mejor, en ambos sentidos, y con un pie entero afuera de la religión.

Aunque veníamos saliendo de a poco, yo fui pionera en la familia cuando le dije a mi mamá que quería ir a “un buen colegio”, de esos que te preparan bien para ir a la universidad, y ella accedió. En eso también tuve suerte: no necesité pelearme a muerte con nadie ni fugarme de mi casa para hacer una vida nueva y convertirme en otra persona. Fui la primera que probó el jamón, que tuvo amigos no judíos y que se compró una musculosa para usar en la calle, sin saquito ni nada. Tampoco fue todo risas: mi mamá se puso a llorar una vez que le dije que quería ir a un baile de egresados del Guadalupe, donde una compañera mía del curso de ingreso al ILSE estaba terminando la primaria. “Yo entiendo que vayas a un colegio laico, pero ¿a bailar cumbia con los chicos de la parroquia?”, decía como en una parodia de *idishe mame* pero con tono melodramático de película italiana. A ese baile no fui, pero terminó siendo menos grave de lo que me pareció en ese momento.

Cuando llegué al nuevo colegio, entonces, me encontré con un abismo: era

evidente que yo no conocía las reglas de nada. Había acumulado un cierto bagaje de conocimiento, creía yo, pero estaba basado enteramente en las ficciones que lograba consumir y ahora empezaba a dudar de qué tanto me podría servir para manejarme en el mundo real: ¿desde qué edad había que decir que te dabas besos en la boca? ¿Qué tipo de interacción hay que sostener con los varones en la vida diaria? ¿A los varones se los saluda siempre con beso o solo si los conocés? ¿El uso de minifaldas debe administrarse con cuidado o puedo usarlas todos los días? ¿Perder la virginidad antes del matrimonio es tan común como en las películas? Estas son preguntas que yo me hacía constantemente, de forma explícita, cada vez que me tocaba participar en una conversación o ir a una fiesta de cumpleaños de mis nuevas amigas o, sencillamente, cuando estaba sola en casa y tenía un rato para pensar y organizar mis ideas sobre el tema. Aclaro, por si no es obvio, que en el mundo del que yo venía (del que yo vengo) todas estas cuestiones tenían una respuesta única. Los judíos ortodoxos tenemos reglas claras para todo: la comida, la ropa, el modo de conducirse con el sexo opuesto, incluso acerca de cómo administrar la menstruación. La mayoría están escritas en alguna parte de la Torá o del Talmud y, si existe alguna duda, se consulta al rabino, que seguro tiene algún precedente como respuesta. En el mundo que yo empezaba a habitar, la clase media urbana del siglo XXI, no había libros sagrados; y, empecé a pensar, tal vez tampoco hubiera demasiadas reglas.

La parte de las relaciones humanas fue la que más me costó. Fui buena alumna y el apetito que me daba la curiosidad de mi vida recluida fue en gran parte responsable, creo, de que siempre me hubiera gustado mucho leer. Pero no había libros que explicaran todo lo que yo no entendía, y ni siquiera había gente que pudiera aclarármelas: jamás me habría animado a preguntar y, además, creo que son esa clase de cosas que la gente ni siquiera sabe que sabe. Decidí, entonces, dedicarme a mirar y a escuchar: a intentar derivar principios o conceptos de las historias que me contaban los demás, de lo que decían sobre los matrimonios de sus padres o sobre los chicos que les gustaban. A ver si, efectivamente, lo de saludarse con un beso les parecía un gesto erótico (como a mí, dado que en mi barrio estaba prohibido) o si era una rutina que ya había perdido todo sentido afectivo. A ver si también se les erizaban los pelos del brazo cuando un varón las abrazaba para una foto. A preguntar si sabían si sus hermanas cogían o si sus tías eran infieles.

Y entonces sobrevino un segundo descubrimiento: no es que no hubiera reglas, porque cualquier cosa no se podía hacer. Eran menos rígidas y más

invisibles, más confusas, pero existían: había cosas que eran de puta, cosas que eran de tonta, cosas que eran de ridícula y cosas que eran de loca. Y un tercer descubrimiento: el resto de la gente, en particular, el resto de las chicas, no tenían todo tan claro como yo pensaba. Todas tenían miedo de hacer las cosas mal; todas sentían en algún momento que en efecto las estaban haciendo mal. Todas tenían tantas ganas de entender las leyes de los cuerpos como yo; me llevaban ventaja con algunos temas, pero de los besos en el cachete y la botellita para arriba estábamos más o menos todas igual de perdidas y angustiadas. Y eso no cambió con los años. Cuando ya entendías lo de los besos, llegaba el sexo; cuando ya entendías los noviazgos, empezaba el tema de los hijos. Siempre te estaban corriendo la línea de llegada. Ninguna de mis amigas diría que hoy entiende algo sobre el amor y sobre el sexo o sobre todo lo que hay en el medio y a los costados. Las más sabias ya no aspiran a entender nada.

Este libro sale de esta historia, de esta compulsión que me quedó por escuchar, leer, investigar y pensar sobre los vínculos humanos. Estudié Filosofía porque me gusta sistematizar lo que aprendo de lo que escucho, leo, me cuentan y me pasa; especialmente, sobre los problemas que más se resisten a organizarse en sistemas. Sé que una vez que salís de los límites del Once ya no hay manuales sobre cómo menstruar o cómo coger, y no aspiro a que existan: la libertad siempre será así de angustiante y le apuesto a cualquiera que me desafíe, porque recuerdo muy bien la vida de ese lado de Córdoba, que es mejor que la otra opción. Sin embargo, creo que pensar en estas cosas tiene mala prensa: se considera que lo que se escribe sobre estos temas es autoayuda berreta antes que crítica social; que son pavadas que no le importan a nadie o, al menos, a nadie que valga la pena; que son problemas burgueses, como si la gente más pobre que una no deseara, cogiera, amara y se sintiera sola también, o que pensar tanto en esto es obsesivo y no demasiado sano. Para las que no sabemos “dejarnos llevar”, me parece, pensar y escribir sobre estas cuestiones es una forma de acompañarnos.

Mi mamá sigue viviendo en el Once y trabajando allí. Creo que ya no queda nadie religioso en mi familia; no vamos al templo, aunque nos juntamos para las fiestas como cualquier familia judía no observante. Nuestras comidas son muy atractivas para los extraños: todavía hacemos las versiones enteras de las ceremonias de Pesaj y Rosh Hashaná, con partes que la mayoría de la gente no conoce, como esos “Detrás de escena” de las películas en DVD que incluían cortes diferentes y entrevistas a los actores.

Llevo más de quince años de inmersión en el mundo occidental. Fui a la universidad pública, estudié Filosofía y terminé trabajando como periodista; no son tiempos fáciles para el oficio pero suelo tener trabajo así que no me quejo. Doy clases en la facultad y, a medida que me alejo de la edad de mis alumnos, me resulta cada vez más necesario y vital ese espacio. Me fui de la casa de mi mamá a la misma edad que el resto de mis amigas no judías; cogí y me drogué como cualquier otra de mis compañeras de colegio, menos que algunas, más que otras. Ya no tengo miedo de despertarme un día y que me consigan un marido para volver al Once, una pesadilla que tuve hasta los 20. Me sigo encontrando todos los días con cosas que no entiendo sobre la vida laica —eso creo que nunca va a dejar de pasarme—, pero considero que haber estado del otro lado me da algunas ventajas: a pesar de que no ingresé a un universo libre de mandatos, puedo apreciar los privilegios enormes y las libertades que tengo. Cuando mis amigos de la facultad se quejan de que les pagan poco y de que a los 18 pensaban que, cuando tuvieran casi 30, estarían parados en otro lugar yo me río: para mí poder elegir vivir sola, ser económicamente independiente y estar con quien quiero cuando quiero es una suerte inmensa, algo por lo que agradezco todos los días y que deseo con fervor que pronto sea la realidad de todas las mujeres del mundo.

Escribo siendo consciente de mi situación de mujer latinoamericana e hija de un hogar monoparental, pero también de mi privilegio de clase media porteña y de las limitaciones que suponen mi propia experiencia heterosexual. Este libro no es un tratado de ciencia social. Eso implica, por supuesto, ciertas limitaciones a la hora de pretender pensar por fuera de mí misma. Pero me inserto, con modestia y ambición feminista, en una tradición larga y rica de escritoras que con sus historias personales (desde Virginia Woolf hasta Laurie Penny, de Virginie Despentes hasta Remedios Zafra) contribuyeron a generar conversaciones que fueron mucho más allá de ellas. No es ninguna garantía, pero hay buenos precedentes.

Una aclaración necesaria: este libro investiga fundamentalmente la especificidad del vínculo heterosexual. Creo que las relaciones *queer* tienen su propia historia, sus propias conversaciones y sus propios problemas teóricos; no alcanza con cambiar los pronombres para hablar de “todos los vínculos”. Utilizo, en muchos casos, bibliografía y conceptos *queer*; también me valgo del aprendizaje que implicó para las comunidades LGTTBI esa historia que construyeron al margen de la norma. Supongo que muchas cosas que escribo pueden servir también para pensar relaciones de todo tipo, pero

creo que, justamente, hay algo peculiar en la heterosexualidad que es su relación con la norma y con un tipo específico (no biológico, sino social e histórico) de asimetría. Esta asimetría tiene efectos que probablemente no se vivan de la misma manera en otras relaciones y no espero que lo que digo en este libro sea generalizable sin más hacia esas otras relaciones.

La otra limitación por la que necesito disculparme, si bien atañe a todo el pensamiento filosófico, nunca está de más: inevitablemente, en un libro como este aparecen frases sobre “las mujeres”, “los varones”, “las chicas de mi generación” y demás ejemplos y formulaciones por el estilo. Las generalizaciones son un problema, pero son necesarias si queremos trascender la individualidad y hablar de lo que tenemos en común con otras personas de nuestro mismo género, procedencia, edad o clase social. Jamás supongo que lo que digo aplique a todos los casos del primero al último y, más importante aún, en ninguna instancia de este libro estoy hablando de destinos inmodificables, determinismos biológicos o entelequias atemporales. Uso el término “mujer” (y también “varón”) en el sentido que reivindica la feminista marxista Silvia Federici en su libro *Calibán y la bruja*: como una categoría cultural pero también económica. En definitiva, en el sentido de una clase histórica que señala una posición social antes que una identidad inmutable o ligada a algún tipo de constante biológica.

Quise usar mi propia historia como punto de partida porque, aunque parezca peculiar, es en realidad la historia de cualquiera: todos llegamos como extranjeros al mundo del deseo y sentimos que nunca vamos a terminar de aprender el idioma. Este libro no es un diccionario ni un manual de comportamiento como esos que les daban sus madres a nuestras abuelas, pero quizás, o al menos eso espero, pueda funcionar como una bitácora de viaje.

CAPÍTULO 1

LA VERSIÓN FEMENINA DE JAMES DEAN

La religión de las chicas laicas que conocí en el secundario era el amor. De ascendencia cristiana, judía o incluso budista en algún caso, a casi ninguna le habían enseñado a seguir tantas normas arbitrarias como a mí en la ortodoxia judía. Las habían criado en lo que yo interpretaba como libertad total, lo cual nunca dejaba de sorprenderme. Si querían dejar de comer brócoli, lo dejaban; si no querían ir al paseo familiar dominguero, no iban (la mayoría ni tenía “paseo familiar dominguero”); si no querían que sus hermanas menores las acompañaran en la salida del viernes a la noche, no las llevaban. Disponían libremente de su dinero; no era una cuestión de riqueza sino de idiosincrasia. Cobraban mensualidades como en las películas y tenían gastos que sus padres no conocían. A mí me daban lo que pidiera, pero todo tenía que pedirlo. Sus padres no abrían la puerta del baño mientras se bañaban y sus hermanas no podían sacarles ropa sin aviso; cualquiera que haya conocido una casa verdaderamente judía sabe que la privacidad es un principio que no manejamos: según mi mamá, por ejemplo, “toda la ropa era de todas”. Cuando a mí me preguntaban qué iba a hacer al terminar el colegio no se me ocurría ninguna otra respuesta más que “ir a la universidad” (y me sentía bastante afortunada por no tener que decir “casarme, tener doce hijos y criarlos en el camino de la Torá”). Ellas hablaban de viajes al extranjero, de mochilas, de tocar la guitarra, de tomarse un tiempo y después ver. A mí nadie me había dicho que era legítimo dedicarle tiempo al placer o a no hacer nada, que la vida no era un tablero en el que siempre había que avanzar al siguiente casillero. Por todo esto, me costó años entender que ellas no eran pura liberación y porvenir: ellas también tenían un sistema de creencias heredero de una larga tradición sobre sus espaldas, solo que funcionaba distinto.

Mis compañeras de secundario eran chicas brillantes. Las vi crecer y convertirse en politólogas, ingenieras, actrices, médicas. Cuando pensaban que nadie las veía eran ingeniosas, divertidas y hablaban de cualquier cosa. A pesar de eso, una parte importantísima de nuestro tiempo se iba en el tema novios: se hablaba más de novios que de política, de libros, de ropa o de televisión. No nos medíamos entre nosotras, como los varones, por nuestras aptitudes deportivas o cuánto sabíamos de bandas de rock de los setenta. Nos

preguntábamos si teníamos novio, si habíamos tenido novio o a qué edad habíamos tenido nuestro primer novio. Las que nunca habíamos tenido, mentíamos; no lo confirmé, pero confío en que yo no era la única.

Poco a poco, yo también me fui convirtiendo a la religión del amor, pero en un principio, aunque me costara ponerlo en palabras, esa visión del mundo me producía mucho desconcierto. No es que yo hubiera nacido Simone de Beauvoir, sino que en el judaísmo ortodoxo la pareja como entidad independiente de la familia no existe. Cuando desde el feminismo hablamos de la necesidad de deconstruir (1) el “amor romántico” y la “familia tradicional”, a veces parece que pensáramos que son parte de lo mismo, pero la historia de estas dos instituciones es más compleja: investigarla me hizo entender un poco más no solamente mi propio camino personal, sino también por qué a las mujeres del siglo XXI nos cuesta mucho más sacarnos de encima al primero que a la segunda.

Eso que hoy consideramos amor de pareja o amor romántico (la idea de que una pareja debe estar fundada solamente en la atracción mutua y libre de dos personas que son, la una para la otra, las más importantes del mundo, o casi, digamos, exceptuando a los hijos) es una institución jovencísima comparada con su institución madre, abuela o tatarabuela: el matrimonio. Por supuesto que estas dos formaciones sociales están íntimamente relacionadas y que no podría haber aparecido una sin la otra; sin embargo, eso que hoy nos parece el rasgo definitorio de la pareja, el amor entre dos personas, fue durante siglos una especie de complemento simpático en el matrimonio, algo que no formaba parte central de su definición.

En su libro *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el matrimonio*, (2) Stephanie Coontz reconstruye los devenires de la institución matrimonial en todo momento y en todo lugar. Su recorrido tiene un hilo conductor, incluso un objetivo: demostrar hasta qué punto la idea de casarse “por amor” es una novedad histórica. Coontz lo explica muy bien en el primer capítulo: no es que, como a veces se entiende, el amor sea necesariamente un invento nuevo. En muchas sociedades física y temporalmente muy distantes de la nuestra se habla de amor en términos similares a los nuestros; sin embargo, la idea de que un sentimiento tan cambiante y caprichoso sea una buena razón para casarse, o *la* razón para casarse, era, para quienes formaban parte de esas sociedades, una ridiculez.

Durante mucho tiempo el matrimonio fue pensado más que como la unión entre dos personas como una unión entre dos familias que se asociaban para

producir renta juntas y ayudarse mutuamente. El modo en que se dio este camino que culmina en la pareja contemporánea no fue lineal: Coontz explica que, a medida que los seres humanos se fueron volviendo sedentarios y acumularon cada vez más excedentes productivos, las diferencias económicas entre las familias se acentuaron y así los jóvenes (mujeres, pero también varones) perdieron el poder de decidir con quién emparejarse, que debió haber sido mayor para los jóvenes de las generaciones previas a que se generalizara el sedentarismo. Esta potestad recayó en las autoridades de la familia que eran las que determinaban qué matrimonio era mejor para el colectivo. Las mujeres eran consideradas prendas de cambio o ramas de olivo: para sellar una alianza comercial o limar una enemistad con otra familia, nada mejor que nuestras hijas.

Esto funcionó en muchas civilizaciones diferentes hasta hace poco menos de doscientos años y en algunos lugares sigue siendo así. (3) Coontz cita algunos casos algo estrambóticos para ilustrar hasta qué punto la unión de las dos personas importaba menos que la de las dos familias: en China y en Sudán, por ejemplo, si dos familias querían unirse y solo una tenía hijos vivos solteros “en edad de merecer”, podía organizarse un casamiento entre una joven y un espíritu o fantasma. A principios del siglo XX, las chicas que querían dejar contentas a sus familias pero no tenían ganas de vivir con un hombre buscaban estas bodas fantasma: la mayoría de los padres no permitía que más de una de sus hijas permaneciera soltera. Evidentemente, la descendencia tampoco era el objetivo principal de los casamientos: los hijos, al menos para estas familias, eran menos importantes que los cuñados. Los “fantasmas” escaseaban a tal punto que, cuando un joven fallecía, se convertía en un espíritu codiciado por todas las solteras que buscaban el agujero de la norma para vivir sus vidas solas y tranquilas.

Salvo por el “detalle” de los hijos, que para el judaísmo ortodoxo son muy importantes, la vida en el Once es como la vengo relatando. Si una familia objeta un casamiento (no todos los matrimonios religiosos son 100% arreglados: en las ramas más modernas de la ortodoxia, sobre todo, es común que los chicos se conozcan solos en algún ámbito común y que las familias se limiten a autorizar la unión), no lo hace porque tenga algún problema con el chico o la chica, cuyas cualidades son más bien irrelevantes. El verdadero parámetro para medir la deseabilidad o no de un matrimonio es la familia de origen de cada interesado. De hecho es relativamente común el caso contrario, típico de princesa desgraciada: padres que obligan a una chica a casarse con

un muchacho poco agraciado, poco inteligente o poco amable en virtud de que viene de una buena familia. Es difícil de explicar, pero no lo hacen por maldad. El judaísmo ortodoxo, como toda sociedad basada en valores tradicionales o premodernos, no cree en la idea del individuo, que es uno de los pilares conceptuales del amor romántico moderno: (4) si no pensáramos que todas las personas son únicas, especiales e irrepetibles, enamorarse de alguien en particular no tendría sentido. De modo que incluso si se han oído rumores negativos sobre el candidato en cuestión, si viene de una buena familia, el supuesto tácito en el Once es que en el fondo ese chico es una buena persona o que, al menos, en términos objetivos es una buena idea casarse con él. Los términos subjetivos no existen en universos de este tipo: un “buen partido” lo es para cualquiera, no exclusivamente para vos.

En consecuencia, en la crianza de las mujeres judías ortodoxas se idealizan la familia, el cuidado de los hijos y las “tareas del hogar”, pero no el marido ni el amor ni la pareja. Yo no recuerdo haber escuchado la palabra “pareja” antes de empezar el secundario, ni nada sobre “problemas de pareja”: a nadie en el Once le importa este subtipo particular de problemas si no escalan a niveles que perturben al resto de la familia o la unión *entre* familias. Si bien un marido y una mujer deben respetarse (por supuesto de forma asimétrica), nadie espera que se amen locamente. Quizás ni siquiera sea beneficioso que lo hagan, por el bien de la paz familiar y del equilibrio a corto, mediano y largo plazo. Nadie necesita un príncipe azul; un hombre que traiga el pan a la mesa y sea bueno con sus hijos y con una es bendición suficiente.

Todo esto tal vez suene estrambótico y poco occidental, pero Occidente era parecido a lo que cuento hasta hace no demasiados años. Muchas abuelas todavía hablan de “buenos partidos” o de “matrimonios convenientes”; la única diferencia es que sus hijas (nuestras madres) ya no les hicieron caso. Es esa pequeña subversión lo que separa el mundo que habitamos de las sociedades tradicionales: en esa distancia entre la conveniencia y el deseo, entre lo familiar y lo personal, entre el matrimonio como unión de dos colectivos y la pareja como vínculo entre dos seres humanos nace eso que hoy llamamos *amor romántico*.

* * *

* *

*

Hay una continuidad entre la historia de la familia como concepto y la del amor romántico, pero fundamentalmente hay una ruptura: una ruptura que necesitamos pensar para entender que liberarnos de una no significa sacarnos de encima al otro. Son movimientos distintos, con costos distintos y con dudas también distintas. Si bien el relato del amor romántico se relaciona con el desarrollo de la Modernidad y del pensamiento moderno, y con las ideas de individualidad y libertad, sus pilares conceptuales, la consolidación de estas formas de pensar y de pensarse no fue rápida ni lineal, y por ende tampoco lo fue la aparición del amor romántico.

El emblema del amor en Occidente es la tragedia de Romeo y Julieta. Es curioso pero, sin duda, no es casual que la vigencia de esta historia, publicada en 1597, haya superado por mucho tanto la de casi cualquier otra tragedia shakespeariana como la de muchas historias de amor posteriores. Ninguna otra ha sido tan versionada y reversionada como esta, y no hablo solo de las adaptaciones explícitas, sino también de la infinidad de relatos contruidos sobre la estructura del amor prohibido, desde *Titanic* hasta la *Muñeca brava*, la novela protagonizada por Natalia Oreiro. La idea del amor como una fuerza erótica desatada que puede más que la convención, la tradición y las estructuras socioeconómicas está de hecho en la base de un género masivo, popular en todo el mundo pero quizás especialmente en América Latina: el melodrama.

A las centennials (las nacidas después de 1994 o de 2000, según las definiciones) tal vez les resulte un poco ajeno, pero las millennials nos devoramos las clásicas telenovelas de Thalía y muchas otras más —como nuestras abuelas se devoraron radioteatros, películas y novelas de Corín Tellado— basadas en la misma premisa: un mundo con divisiones de clase social bien rígidas que el amor viene a transgredir. El individuo enamorado se recorta del grupo social al que pertenece y el amor produce el reconocimiento del individuo como tal. Ese individuo ya no vale por la cultura a la que representa, por la familia en la que ha nacido o por los valores que se le han enseñado; nada de eso importa. “El amor sobre toda diferencia social”, como cantaba Rodrigo, “el Potro”. Lo único que importa es que esa persona se convierte en individuo porque otra la eligió para lo más fundamental y libre del mundo: el amor. Ninguna pertenencia, ninguna institución puede ser más trascendental que eso. El amor romántico es un efecto de la subjetividad moderna, pero no solo eso: podríamos decir que la produce y la refuerza, al cuestionar las instituciones tradicionales, como la familia, el clan o la patria.

El amor tiene el potencial de volvernos mucho más especiales y distintos que nuestros apellidos o procedencias: une, pero también divide; nos separa de aquello que se suponía que éramos o debíamos ser. El esquema de Romeo y Julieta es el paradigma del amor moderno y por eso no podemos parar de consumirlo. (5) La lectura de estas historias refuerza una de las ideas de la Modernidad que más nos importa conservar: que somos más que nuestra raza, nuestra clase social, nuestro país o nuestras familias; que, a pesar de que estamos condicionados por todas esas intersecciones, somos más que la mera suma de ellas: hay algo que nos hace únicos e irrepetibles que no está cubierto por ninguna de esas categorías y, si alguien se enamora de nosotros, se enamora de eso.

En toda historia de amor imposible, son los hijos y las hijas, los adolescentes o jóvenes como Romeo y Julieta, los que se desprenden de la familia y sus valores para vivir el amor. El matrimonio puede aparecer como algo forzado o fingido (los padres imponen sus candidatos “convenientes” por sobre los elegidos por el corazón), pero el amor no es en estos relatos una imposición social, como lo es armar una familia, sino todo lo contrario: es una forma de rebeldía, propone una transgresión respecto de la familia (al menos en principio). Poco a poco, cultura mediante, el amor se fue cimentando conceptualmente como *la forma específicamente femenina de la rebeldía*.

* * *

* *

*

Aunque los héroes de la Modernidad hayan sido mayormente los varones, el arquetipo de la mujer que desafía a la sociedad en defensa de su amor es clave en la construcción de un tipo particular de subjetividad moderna que todavía nos interpela. En estos relatos se hace evidente un rasgo definitorio de la sociedad moderna que es la autonomización de la esfera de lo privado. En el barrio en el que yo nací, que entre el rabino y tu mamá te eligieran novio no se considera una invasión porque, como ya dije, casarse no se considera una decisión “privada”. El rabino también puede recomendarle a una pareja tenga más o menos hijos sin que nadie piense que es un entrometido. La idea de la libertad no cumple un rol tan central y, además, se entiende que las decisiones que conciernen a casarse y a formar una familia son eminentemente económicas y que afectan al futuro matrimonio en cuestión pero también, y más que nada, a sus familias.

Nuestras heroínas de la Modernidad son, ante todo, poco prácticas, y en eso reside su encanto: no las mueve el dinero ni ningún motivo terrenal, y sus amores representan una protesta contra el tedio de esas vidas prudentes y lógicas que les propone la moral burguesa. Corren descalzas con el pelo suelto desatendiendo lo que se supone que deben hacer pero más como niñas que como revolucionarias. Simone de Beauvoir estudia la versión de la segunda mitad del siglo XX de este arquetipo en “Brigitte Bardot and the Lolita Syndrome” (Brigitte Bardot y el síndrome Lolita). (6) Ser despreocupada como una nena que todavía no tiene que arreglárselas con los asuntos prosaicos de la vida no es una característica más de la enamorada ideal de los años ‘60 (heredada por la enamorada ideal del siglo XXI, la llamada *Manic Pixie Dream Girl*): (7) es una parte esencial de su subjetividad y del relato del amor que ella viene a representar, en oposición a la idea de “la buena esposa” que enseñaban las madres y los manuales de comportamiento desde hacía varios siglos. Estas heroínas contemporáneas vienen desprovistas del castigo moral que acompañó a sus antecesoras de los siglos anteriores (en general no terminan muertas, al menos) pero conservan de ellas una herencia fundamental: el desdén por el mundo material y el compromiso con una forma puramente desinteresada de amor.

El amor verdadero dicen, y decimos todavía, no tiene nada que ver con el dinero: esta es una de las ficciones más poderosas del amor romántico. Al afirmar que el amor no sabe de alquileres ni de presupuestos (en contraste con la imagen del ama de casa frígida que hace cuentas para alimentar a toda la familia) lo que se oculta es eso que saben las madres del Once: que a una hija hay que casarla no porque no pueda ser feliz sola, sino porque alguien la tiene que mantener. Parte del trabajo de deconstrucción que hay que hacer sobre el amor romántico implica visibilizar que esta disociación entre amor y economía, y amor y política es una ficción ideológica en el sentido más literalmente marxista del término: una ficción que oculta las relaciones de poder subyacentes.

Cuando las economistas feministas dicen que “eso que llaman amor es trabajo no pago”, en referencia a las tareas de cuidado que recaen sobre todas las mujeres (sean casadas aburridas o amantes apasionadas), están hablando de esto. La mujer que se sacrifica por amor no lo hace en el vacío: lo hace en un contexto en el cual —aparentemente— el amor es el único camino posible que tiene hacia una vida con sentido, hacia la trascendencia. El varón puede trascender a través de su creación, de su trabajo productivo, de su poder de

conquista; la mejor oportunidad que tiene la mujer es protagonizar un gran amor: ser “la gran mujer detrás del gran hombre”, la que le cuida los hijos al autor de la historia. Una mujer puede hacer infinitas cosas pero, si no tienen un amor, socialmente será reconocida como vacía, como sujeto incompleto. Como si esto fuera poco, el amor romántico demanda que, si esa mujer efectivamente desea ser amada, no puede pretender quedarse con nada. Debe darlo todo —su tiempo, su fuerza de trabajo, su disponibilidad emocional— porque cualquier cosa que sea menos que eso es nada. Pero al varón no se le exige esa misma entrega: no es obligatorio para él (ni deseable, porque un hombre que lo da todo no es un enamorado; es un pollerudo, un castrado) vaciarse para verificar su amor. Las que nos habíamos entregado por amor imaginábamos que dándole a un hombre toda nuestra energía y nuestro tiempo, abandonando a nuestras amigas y nuestras pasiones por uno que nos revolvía las entrañas estábamos haciendo algo completamente distinto de lo que hicieron las mujeres que se casaron por conveniencia o por obligación. Pensábamos que hablábamos solo de entregar algo inmaterial, etéreo e inasible: los intercambios materiales, económicos y políticos quedan escondidos en un efecto de lenguaje, en una especie de truco de magia.

Por otra parte, la rebelión de la enamorada, tal como la propone el relato del amor romántico, es profundamente individual. Ni Julieta, ni las princesas de los cuentos de hadas que desafían a sus padres, ni las adúlteras como Emma Bovary o Ana Karenina ni ninguna heroína de telenovela aspira a cambiar las reglas, ni siquiera las que, en algún punto, se saben oprimidas. Ellas se elevan por encima de las hipocresías de la moral burguesa a través del sentimiento y del sacrificio, no mediante el cuestionamiento ni la destrucción. De hecho, la única destrucción que vemos en sus historias es la de ellas mismas. Y esto quizás sea lo más curioso: a las mujeres, el amor romántico ni siquiera les promete la felicidad eterna. Muchas de estas historias tienen un final feliz, pero no son pocas las que terminan mal para la mitad femenina de la ecuación; así y todo, rara vez esos relatos le quitan a alguien las ganas de vivir un amor apasionado hasta las últimas consecuencias. Es como si funcionaran al mismo tiempo como incitación y como advertencia: el mundo va a castigarte por amar demasiado, que no te quepan dudas, pero ninguna otra forma de vida vale la pena ser vivida. Los relatos terminan con la penitencia, la muerte, la pérdida de la voz, de la libertad, de todo: no podemos decir que, en ese sentido, nos mientan. Y, así y todo, la promesa funciona.

* * *

* *

*

La pregunta callada por el lugar del amor romántico y su relación con el deber ser aparece por todas partes. En las revistas, los radioteatros, la música y las películas que consumían nuestras bisabuelas y abuelas, desde *Lo que el viento se llevó* hasta los boleros del trío Los Panchos, pasando por las páginas de revistas como *Vosotras*, *Para Ti* y las demás publicaciones femeninas que circularon en la Argentina a partir de los años treinta, que alcanzaron su pico de popularidad entre las décadas del cincuenta y el sesenta. Pasé varios meses leyendo e investigando revistas femeninas viejas para prepararme para contestar un consultorio sentimental en el diario *La Nación*. Conseguirlas no fue tarea fácil: fueron históricamente consideradas tan irrelevantes que ni siquiera hay buenos archivos de estas revistas, con la excepción de *Para Ti* porque era producida por editorial Atlántida. Las demás hay que perseguirlas en librerías de viejo y en Mercado Libre, nunca de a más de un par de ejemplares; es engorroso (y caro), pero vale la pena. Desde una perspectiva feminista podemos reivindicar la importancia de estos espacios: es cierto que están plagados de estereotipos y preconcepciones, pero no más que otros productos periodísticos considerados “serios e importantes” por el ojo machista. Los consultorios sentimentales, por el tipo de pacto de lectura que proponen —salían firmados con seudónimo y las cartas solo con los nombres de pila— les permitían a las periodistas poner sobre la mesa temas y ansiedades que quizás no se hubieran animado a publicar en notas firmadas. Lejos del tono más científicista de las notas de tapa sobre temas de familia y matrimonio —que solían citar a psicólogos o médicos varones que repetían relatos heteronormados sin fisura—, da la sensación de que en las columnas de consejos y consultas las mujeres podían hablar, aunque sea solo un poquito más, “a calzón quitado”.

Leyendo estos consultorios, entonces, pude ver que las transformaciones en los discursos sobre el amor fueron lentas, con idas y venidas: que en épocas de cambio convivían dos discursos, a primera vista contradictorios, como el del matrimonio “correcto”, aprobado por la familia, y el del amor desbocado como modelos de felicidad posibles. Después de revisar una buena cantidad de ejemplares, desde los años cuarenta hasta los tardíos setenta, empecé a intuir algunas tendencias. A partir de mediados de los años cincuenta el relato del amor romántico aparece ante todo en la ficción (en los cuentos o

novelas por entregas que incluían las revistas), mientras que en los consultorios sentimentales o en las notas firmadas predominaba todavía el discurso sobre la armonía familiar. “Nadie tiene la obligación de tolerar sus permanentes crisis que, además de saturar, obligan a proceder con energía, como en el caso de su marido”, contesta el consultorio sentimental de Helena en una *Vosotras* de los sesenta; en el mismo número se incluye una versión ficcionada de la historia de Wallis Simpson, la mujer divorciada por cuyo amor el rey Eduardo VIII de Inglaterra decidió abdicar al trono en la década del treinta. Una mujer como ella, cuya historia estaba mediada por la distancia de la fama y del pasado, podía producir una crisis constitucional en nombre del amor y a pesar de eso su protagonista era celebrada como una heroína. Las mujeres *comunes*, en cambio, las que escribían a *Vosotras*, tenían que portarse bien y evitar generar demasiadas preocupaciones a sus maridos. El amor apasionado era, así, la fantasía, el deseo, pero no estaba todavía del todo legitimado como una opción real para una muchacha “de bien”.

Mi sensación (8) es que a medida que avanza la década del sesenta, y mucho más a partir de los setenta, esas fisuras se hicieron más profundas, especialmente en espacios destinados a las “jóvenes modernas” como la revista *Claudia*, (9) fundada en 1957. Las periodistas que contestaban los consultorios sentimentales empiezan a usar frases en la línea de “escuche a su corazón”, cuando se trata de decisiones románticas, en lugar del antes invariable “escuche a su madre”. Y, más aún, la “entrega por amor” (o la idea de “prueba de amor”) empieza a aparecer como autorización para la sexualidad prematrimonial, horadando los discursos antes inquebrantables sobre la importancia de llegar virgen al matrimonio. Aún falta mucho para que se empiece a hablar abiertamente en los medios masivos del deseo y el placer femeninos, pero no es menor el hecho de que el relato del amor romántico haya funcionado para las mujeres de esa época como un discurso legitimador de un ejercicio más libre de su sexualidad: incluso si esa sexualidad está pensada solo en términos de ofrecerle algo a un hombre (algo que hoy no nos suena ni muy moderno ni muy feminista), no es extraño que mujeres criadas en valores que hoy suenan anticuados hayan vivido estas ideas del amor y la pasión como liberadoras y subversivas.

¿Qué sucede con los hombres? En los melodramas ellos también se enfrentan con sus familias para unirse a la chica de sus sueños y, sin embargo, las imágenes de libertad masculina corren por otros carriles. Intuyo que eso tiene que ver con una importante diferencia: el amor romántico les proveyó a

muchas mujeres un lenguaje para hablar de y actuar, aun de forma velada y heteronormativa, su propio deseo. Los varones no necesitaban nada de eso: el ejercicio libre de su sexualidad estaba autorizado sin más antes del matrimonio, por fuera de él y en todo momento, de modo que no tenían por qué vincular (como sí hicieron las mujeres) la búsqueda del amor con la libertad o —como también hicieron las mujeres— con el coraje.

Mientras que la valentía masculina está asociada culturalmente a la guerra, al deporte o la política, la femenina aparece en el imaginario popular vinculada con el coraje de amar a un hombre. Sobran los ejemplos, pero uno reciente son las canciones de Gilda, especialmente las más explícitas como “No me arrepiento de este amor” o “Corazón valiente”. Esta última dice así:

Desde el primer día supe que te amaba,
y llora en secreto mi alma enamorada,
tu amor vagabundo no me da respiro,
porque sé que nunca, nunca serás mío.
Bebí tu veneno y caí en la trampa,
dicen que lo tuyo no es más que una hazaña,
que para mí tienes solo sufrimiento
que voy a caer en lo profundo del infierno.
Y no me importa nada porque no quiero nada,
tan solo quiero sentir lo que pide el corazón.
Y no me importa nada, porque no quiero nada,
y aprenderé cómo duele el alma con un adiós.
Porque tengo el corazón valiente
voy a quererte, voy a quererte,
porque tengo el corazón valiente
prefiero amarte y después perderte.

En la película *Gilda, no me arrepiento de este amor* (2016) dirigida por Lorena Muñoz y protagonizada por Natalia Oreiro, Gilda deja su trabajo de maestra jardinera para frecuentar bailantas a pesar de las resistencias (módicas) de su marido, de quien se termina separando para seguir haciendo lo que le gusta: cantar. No es que enamorarse no sea valiente, pero Gilda hizo muchas más cosas (más) valientes además de enamorarse que no están en ninguna de esas canciones hermosas que seguimos bailando. Más allá de las convenciones estilísticas de la cumbia, creo que es obvio que miles de mujeres en todas las épocas hicieron cosas tanto o más valientes que luchar por amor: criaron hijos solas, se pelearon con sus familias para seguir sus

deseos o para tener su propia plata, se escaparon de sus casas para vivir en sus propios términos. Pero la rebelión que el mundo les dejó contar y cantar fue esa: la de tener un corazón valiente, amar y perder. O, en otras palabras, la libertad de entregarse a un varón.

* * *

* *

*

Cuando dije que la religión de mis amigas, en el momento en que las conocí desde mi judaísmo recién abandonado, era el amor estaba hablando de todo esto porque el aparato conceptual del amor romántico goza de excelente salud. Sus problemas y adversarios hoy son otros que los de los años sesenta—revolución sexual, revolución del consumo mediante, por no hablar de Internet— pero, a pesar de todo, el amor romántico (su fantasma) seguía y sigue vivo y circulando entre nosotras y en nuestras fantasías. Mientras los varones desafiaban a los adultos agarrándose a trompadas o drogándose, nuestras formas preferidas de transgresión tenían que ver con el sexo y los hombres, especialmente con los “incorrectos”, algo que, en una época que ya nos prohibía mucho menos que a las generaciones anteriores, la mayoría de las veces solo significaba vincularse con tipos un poco inconvenientes o más grandes. No digo que todas nuestras relaciones fueran así. Ni siquiera todas las que yo tuve lo fueron y no me arrepiento de muchas que sí lo fueron, aunque algunas violencias me las podría haber ahorrado o, al menos, las podría haber reconocido como tales en lugar de reivindicarlas en nombre del deseo de vivir “un amor intenso” con “un chico intenso”. Pero no es una escena violenta la que me viene a la cabeza ahora, sino una más bien gris: mi mamá recomendándome que saliera con mis amigas un día que yo quería quedarme en casa porque—no sé si ella sabía o sospechaba— estaba esperando el llamado de un chico (era el año 2004, yo todavía no tenía celular). Mi mamá, que para que yo me integrara en el secundario laico se había tragado bien rápido toda su crianza y la moralina en la que la habían educado, había conservado intacta una intuición (que yo tardaría tanto en entender): los hombres no pueden importar tanto en la vida. Habían pasado varias horas de la señalada cuando las chicas me escribieron para ir al cine del MALBA a ver una película que hacía mucho queríamos ver, pero yo estaba segura de que mi mamá no entendía nada sobre el amor, que era mentira que si un tipo te dejaba clavada en tu casa era porque no le importabas; “él es

artista”, “se cuelga”, “vive sin horarios”, “los hombres que valen la pena son así”. Esa noche no me peleé con mi mamá para irme a bailar sino para quedarme encerrada en mi cuarto, mirando el techo y comiéndome las uñas a la espera de la manifestación del deseo del otro.

A finales de los noventa la fotógrafa neoyorquina Justine Kurland sacó una serie de fotos de adolescentes que dio la vuelta al mundo. Yo las vi en 2018, en una nota de la revista *The New Yorker*, y me sorprendió que fueran viejas: todo en la energía de esas chicas intrépidas pertenecía al feminismo de las chicas que se sacan fotos en tetas en Instagram y se tapan los pezones para que no se las bajen de la app. En una se ve a dos chicas en un callejón detrás de una juguetería enorme: tienen muecas de impaciencia en sus caras y una botella adentro de una bolsa de papel madera. En otra, tres chicas conversan en lo que parece el baño de un colegio; una, sentada arriba del lavatorio, fuma; las otras dos la miran: una no tiene remera, otra no tiene pantalones. Hay más fotos: en rutas, en montañas, chicas tratando de hacer pis en el medio del bosque. Cuando pienso en el denominador común, en qué tienen de especial, me doy cuenta de que esas imágenes son inusuales: estamos acostumbrados a ver varones en esas situaciones, en esa actitud de rebelde sin causa, de desafío, de cierta violencia. El prototipo del vagabundo, del bohemio, es históricamente masculino: no tenemos, al menos no en la cultura de circulación masiva, en la *pop culture*, una versión femenina de James Dean. Y no es que no hayan existido esas figuras: Janis Joplin, por ejemplo, podría haber cumplido ese rol. Pero la mujer que se descontrola es, para el sentido común, una reventada. Y la reventada, a diferencia del reventado, no es un objeto de deseo: es un objeto de lástima. En el imaginario popular, la rebelde que sí vale, la glamorosa, la sensual, es otra: la que va agarrada de la cintura del pibe de la moto.

1. Hablaré con más detalle de este concepto en el capítulo 7.

2. Coontz, Stephanie (2009): *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el matrimonio*, Madrid, Gedisa.

3. Los matrimonios arreglados (que no son lo mismo que los matrimonios forzados: en un matrimonio arreglado suele haber alguna forma de consentimiento entre ambas partes) siguen siendo relativamente comunes en la India y en los sectores más ortodoxos de las religiones judía y musulmana, por mencionar algunos ejemplos conocidos.

4. Sobre la relación conceptual entre Modernidad y amor romántico, una buena fuente es Illouz, Eva (2012): *Why Love Hurts*, Cambridge, Polity Press.

5. Kottman, Paul A. (2012): “Defying the Stars: Tragic Love and the Struggle for Freedom in Romeo and Juliet”, *Shakespeare Quarterly*, vol. 63, n° 1, primavera, pp. 1-38.

6. De Beauvoir, Simone (1959): “Brigitte Bardot and the Lolita Syndrome”, *Esquire*, 1°

de agosto; disponible en: <classic.esquire.com/article/1959/8/1/brigitte-bardot-and-the-lolita-syndrome>.

7. La MPDG (que algunos lo traducen como “chica hada maniaca de ensueño”) es un arquetipo de la cultura pop. El crítico de cine Nathan Rabin, quien acuñó el término después de ver a Kirsten Dunst en la película *Elizabethtown* (2005), la describe como “esa criatura cinematográfica burbujeante y superficial que solo existe en la febril imaginación de escritores-directores sensibles para enseñar a los jóvenes graves y pensativos a abrazar la vida y sus infinitos misterios y aventuras”. Son personajes que supuestamente son chic y queribles pero no tienen personalidad ni verdaderos intereses propios: existen solamente para satisfacer al protagonista masculino (y a los espectadores varones), y para enseñarle a disfrutar la vida y alcanzar sus sueños y aspiraciones. Véase Rabin, Nathan (2007): “The Bataan Death March of Whimsy Case File #1: *Elizabethtown*”, *AV Film*, 25 de enero; disponible en: <www.avclub.com/articles/my-year-of-flops-case-file-1-elizabethtown-the-bat,15577>. En todos los casos de fuentes en inglés las traducciones son mías.

8. Para afinar estas intuiciones (e informarme sobre el paisaje de las revistas femeninas argentinas en décadas pasadas) me fue muy útil conversar con la historiadora uruguaya Isabella Cosse, investigadora del CONICET y especialista local en historia de la familia.

9. Cosse, Isabella (2011): “*Claudia*: la revista de la mujer moderna en la Argentina de los años sesenta (1957-1973)”, *Mora*, vol. 17, n° 1; disponible en: <www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2011000100007>.

CAPÍTULO 2

SIEMPRE SE PUEDE ESTAR MEJOR

Durante la primera década que pasé en el mundo laico, de los 12 a los 22 años, no esperaba nada del futuro. Todavía vivía en la casa de mi mamá en el Once y no terminaba de saber hasta qué punto iba a poder desviarme de lo trazado, de lo que se suponía que me correspondía. Mis compañeras de la primaria habían seguido todas ese camino y funcionaban como una especie de advertencia permanente: ese mundo estaba ahí afuera, todo alrededor, y en cualquier momento, si tiraba demasiado de la cuerda, podía tener que volver a él como en una pesadilla. Las veía casarse con chicos a los que conocían desde hacía tres meses y a los que jamás habían besado. Las veía embarazadas un año y embarazadas de nuevo al año siguiente y al siguiente también, ya con la espalda a la miseria de cargar panzas, bebés y cochecitos. Las escuchaba hablar de recetas de cocina y formas de sacar manchas, con la vida completamente decidida a los 19 años. Para bien o para mal, ellas ya no esperaban nada nuevo: solo criar hijos y verlos reproducir sus historias, eso era todo.

Cuando me las cruzaba y les contaba sobre el colegio nuevo o la facultad, ellas me miraban con algo de lástima, como si les estuviera hablando de una adicción peligrosa, y me preguntaban si al menos seguía yendo a algún templo. Yo respondía que sí y seguía mi camino. Algunas parecían genuinamente contentas con las vidas que llevaban; otras no. En el fondo eso ocurre con cualquier estilo de vida, y ya no las juzgo como lo hacía en esa época ni presumo que sé todo sobre sus psicologías. Pero puedo hablar de mí: yo tenía claro que lo que quería era salir corriendo de ahí y estaba dispuesta a pagar lo que fuera necesario para lograrlo.

Hoy pienso que es por eso que tardé tanto en advertir el machismo presente en mi nueva vida, aunque desde adolescente leí todo lo que pude conseguir sobre feminismo y me autoproclamé *feminista*. Simplemente no lo veía. Sé que esa ceguera no tiene que ver solo con algo mío, de mi experiencia personal: uno de los rasgos más sofisticados y perversos de la opresión hacia las mujeres es que la violencia y el placer quedan muy imbricados en nuestra educación, en nuestra socialización y en nuestra experiencia sexual, y separarlos es el trabajo de una vida. En su artículo “El sexo de las supervivientes” la escritora peruana Gabriela Wiener (1) lo explica muy bien: una amiga suya vivía angustiada porque las historias de violaciones que leía

en las redes sociales la horrorizaban, pero también la excitaban. Le preguntó si creía que era un monstruo y Wiener le contestó que no, que así habíamos sido criadas; que lo mismo que nos hace sentir violentadas nos hace sentir deseadas, porque esa es la imagen del sexo que nos vendieron y conocemos, incluso si nunca nos violaron. Reconozco a mi yo adolescente en ese relato: recuerdo no saber cómo sentirme cuando un tipo me seguía durante quince cuadras, tener miedo de que, si continuaba caminando detrás de mí, llegáramos hasta la puerta de mi casa y, al mismo tiempo, sentirme halagada por que él me encontrara lo suficientemente linda como para *tomarse el trabajo* de seguirme. Recuerdo haber pensado, la vez que un hombre de traje de alrededor de 30 años me arrinconó a la salida del colegio, en la zona de Tribunales, que me tenía que tragar el pánico que sentía porque yo había pedido que me dejaran subirle el dobladillo a la pollera del uniforme y porque, en el fondo, me encantaba mostrar las piernas. No es que me autoculpara: no creía que fuera culpa mía ni de nadie. “Son las consecuencias de vivir en un mundo libre y sexuado; si no te gustan, te podés volver al Once”, me decía. Por supuesto que no quería eso, así que solo me quedaba una opción: endurecerme, relajar la mandíbula y sonreírle al señor mientras me apoyaba. *Gracias por su interés, vuelva pronto.*

No sé si fue la edad o la seguridad de que ya nadie me podía hacer volver a mi vida anterior, pero a los 22 algo en mí hizo clic. Más allá de mí, hubo un cambio de época. En 2011, se creó la versión de Buenos Aires del blog *Hollaback!*, que ya existía en muchos lugares del mundo: grupos de mujeres autoconvocadas en distintas ciudades habían decidido empezar a contar sus historias de acoso callejero e invitaban a otras mujeres a enviar las suyas. Leí sobre ellas en “Las 12”, el suplemento de *Página/12*, y a partir de ese momento me inicié en la blogósfera feminista, que ya llevaba varios años en marcha. No eran Virginia Woolf ni Simone de Beauvoir ni ninguna de las grandes filósofas que yo venía leyendo en papel, sino chicas comunes, como yo, reconociendo en historias, que yo consideraba normales y aceptables, situaciones de violencia. Ya no pensaba solamente en las anécdotas puntuales; una vez que empecé a leer, sentí que había visto algo que iba mucho más allá y de lo que no había vuelta atrás. La violencia que sufríamos desde chicas en la calle y en cualquier parte implicaba que las mujeres desarrollábamos una relación completamente peculiar con el espacio público, con la noche, con el mundo. Los espacios que para un varón eran un parque de diversiones para nosotras eran un campo minado, y hasta que esa conversación no se empezó a

dar en la web, muchas sencillamente lo dábamos por hecho, como si fuera un accidente geográfico inevitable.

Al año siguiente entré a trabajar en la Fundación para el Estudio e Investigación de la Mujer (FEIM), una ONG feminista comandada por una militante de la vieja guardia, Mabel Bianco. Yo las asistía a ella y a otra militante unos años mayor que yo, las acompañaba a reuniones y tomaba notas, corregía o redactaba proyectos de ley o pedidos de información que después se presentaban junto con otras organizaciones, y también ayudaba a organizar eventos que se realizaban con activistas adolescentes y jóvenes de todo el país. Mabel debía andar cerca de los 70 años y tenía varias décadas de militancia encima, pero se sentaba a conversar de igual a igual con chicas de mi edad o incluso más jóvenes. Yo al principio no la entendía: era muy estricta, pero no quería que yo hiciera mi trabajo y me callara; todo lo contrario. Muchas veces me llamaba y yo iba con pánico de haber hecho mal un informe, pero Mabel solo quería mostrarme algo que estaba escribiendo o leyendo y preguntarme qué me parecía. Si íbamos a una reunión con legisladoras (recuerdo particularmente una con María José Lubertino), donde yo era la más joven e inexperta, siempre en algún momento me preguntaba en voz alta qué pensaba, como si mi opinión valiera lo mismo que la de cualquiera de las presentes. No importaba lo que tuviera que hacer: cuando nos visitaban activistas adolescentes de las provincias, chicos y chicas que arriesgaban su integridad física yendo al único boliche gay de su ciudad a repartir preservativos, se hacía un rato para escucharlos en silencio. Para Mabel las jóvenes no eran “población objetivo”, como en los formularios que completábamos para la Unesco; eran compañeras, colegas, soldadas que trabajaban en un campo de batalla que ella quería conocer mejor.

Uno de los objetivos centrales en el que trabajamos el año que pasé en FEIM era la concientización sobre “noviazgos violentos”, el modo en que las adolescentes y jóvenes experimentábamos en general la violencia de género, a diferencia de las imágenes de mujeres algo mayores que evocan términos como “violencia doméstica” o “violencia familiar”. Las campañas, actividades y materiales de difusión que generábamos se orientaban a dejar en evidencia cómo ciertas actitudes que se perciben como aceptables —por ejemplo, que quiera revisar tu celular, que te hable mal de tus amigas, que te pida “pruebas de amor”, que no quiera usar preservativo— son en realidad signos de relaciones violentas. En general, los textos se orientaban a desarmar los aparatos más clásicos del amor romántico, a correrse del paradigma de la

entrega total y de que era lícito que un hombre quisiera ocupar el 100% de tu vida. Al leerlos y conversar con otras activistas reconocí muchas situaciones, varias parecidas a algunas que yo había vivido y otras a historias de amigas, pero, aunque muchas chicas de mi edad y mi generación se reconocieran en esas narrativas sacrificiales, yo tenía la sensación de que muchas habíamos tolerado malos tratos o situaciones violentas sin adscribir a la idea más tradicional del amor romántico y la entrega total e incluso rechazando ese marco de manera explícita. Todas teníamos otras cosas en la vida: trabajábamos o estudiábamos, algunas chicas tenían hijos, todas teníamos amigas; de palabra, todas decíamos que nuestras amigas eran muy importantes, que queríamos ser independientes, que sabíamos que no merecíamos el maltrato. Los mensajes de “vos valés más” que leía en los folletos me resultaban obvios y redundantes: era algo que ya sabía y, aun así, yo repetía muchas de las situaciones que veía ahí catalogadas como violentas. Por ejemplo, había hecho muchas cosas que no estaba segura de haber querido hacer para que mi novio no me dejara, aunque no me hubiera amenazado con abandonarme (si el patriarcado no se soluciona a escala individual es también por esto: la amenaza individual puede no estar y alcanza con que la mujer haya aprendido “el mensaje” disciplinar para que se sienta disciplinada, para que sepa que es una posibilidad que la dejen de querer por decir “no” y que tiene que actuar en consecuencia). Me había dejado maltratar por tipos en los boliches y (esta parte me da vergüenza) me había burlado de las chicas que se resistían, que sufrían o que no se dejaban porque —haciéndome carne con la cultura patriarcal— las consideraba blandas, porque no tenían calle, porque eran nenitas (lo peor que te podía pasar). Yo no creía que los hombres tuvieran que ser el centro de mi vida ni que valiera la pena entregarle todo mi ser a uno (y mucho menos a uno solo), pero aun así me encontraba eligiendo siempre salir con un tipo antes que con mis amigas (y arrepintiéndome muchas veces), acostándome con tipos que no me terminaban de gustar solo para que me siguieran llamando (¿qué podía importarme que dejáramos de vernos si ni siquiera me gustaban tanto?) y aguantando situaciones horribles solo para que otros tipos me felicitaran, aunque la mayoría de las veces no conseguía ni siquiera eso. No se trataba solamente de violencia, sino también de decisiones con las que no me sentía del todo cómoda pero de las que no sabía cómo correrme.

Hace poco una chica leyó en un taller de escritura al que voy un cuento en el que contaba que a los 22 o 23 años se acostaba con un tipo que no le

gustaba sin que mediara violencia de ningún tipo. A todos los varones presentes les pareció rarísimo, como si hubiera algo que corregir, una incoherencia en la historia, pero todas las chicas entendimos porque es algo que sucede bastante seguido, aunque ninguna pueda poner en palabras por qué.

En mi memoria están unidos dos momentos, dos cosas de las que me di cuenta juntas. Primero, que mi palabra valía, que la que tenía que sentarse a pensar la forma novedosa, específica y única en que las construcciones en torno al amor nos oprimían hoy era yo, éramos nosotras, aunque no fuéramos ni Simone de Beauvoir ni Virginia Woolf, y que Mabel no me escuchaba para hacerme un favor sino porque, efectivamente, el patriarcado siempre se recicla y todo el tiempo tenemos que pensar todo de nuevo. Segundo, que el relato clásico del amor romántico tenía fuerza todavía pero que, en los albores del siglo XXI, no me alcanzaba para explicar por qué para mis amigas y para mí era tan importante estar con un tipo, sentir su mirada y su aprobación, demostrarle al mundo que éramos mujeres capaces de conseguir que un hombre nos deseara y mantuviera su atención en nosotras a toda costa. Entrando en la segunda década del siglo XXI, la imagen de la mujer como ama de casa eterna y abnegada madre de familia que me habían enseñado en el Once parecía salida de la ciencia ficción para mis amigas laicas; por otra parte, la versión más sacrificial del relato del amor romántico, incluso si la habíamos comprado en la adolescencia, ya nos sonaba anticuada, infantil y ajena. Y, sin embargo, la idea de que atraer y conservar a un hombre era más o menos imprescindible para la felicidad de una mujer sobrevivía entre nosotras, renovada y siempre fresca.

* * *

* *

*

A medio siglo de la revolución sexual de la década del sesenta, el mandato de la pareja monógama de largo alcance (tipo conejito de Duracell) como camino que garantiza la felicidad sigue vigente sobre todo para las mujeres. En las grandes ciudades cada vez más gente vive sola, (2) pero todavía existe un estigma muy fuerte asociado a la mujer soltera: cualquier mujer sin pareja que esté rondando los 30 puede dar fe. Como escribió una chica al consultorio sentimental del diario en el que trabajo:

Tengo 25 años y cada reunión con amigos o familiares es un suplicio. A los 18 años tuve mi primer noviecito con el que corté la relación a los seis meses. Después

de eso conocí algunos chicos que en diferentes medidas me atraían y/o gustaban para algo más. Con todos era la misma historia: nos veíamos, la pasábamos bien juntos, pero ninguno quería algo más conmigo, simplemente era “la buena onda”.

Pasé mucho tiempo planteándome si la del problema soy yo o qué. Yo me siento linda y estoy cien por ciento segura de todo lo que tengo para dar pero parece que a nadie le interesa verlo...

Caí mil veces en la idea de que capaz es que accedo “muy rápido” a tener relaciones, que me tendría que hacer la difícil... porque culturalmente eso es lo que está bien si querés que alguien te respete y quiera algo con vos. Pero no soy así y no siento que reprimir el deseo sexual tendría que hacerme mejor o peor.

Volviendo al principio... En cada reunión me preguntan por qué no tengo novio Y me genera una impotencia enorme, porque siento que un “novio” no se consigue en el súper (aunque para evitarme las preguntas me gustaría hacerlo) y además porque no tengo la respuesta. Lo peor es que tengo que escuchar frases como: “Siendo así no vas a conseguir novio” y yo no siento que sea muy diferente a la gente que está en pareja... tengo carácter, pero no soy un ogro, suelo ser más simpática que mucha gente que conozco, y al parecer eso no califica para que una persona se enamore de mí.

Tengo miedo de quedarme sola para siempre... No solo porque sienta la presión de tener que tener una pareja sino porque me gustaría volver a enamorarme y sentir que es recíproco y sincero... nada más lindo que eso.

¿Cómo calmar las ansiedades de los que me rodean, y un poco las mías?

¡Saludos!

La Soltera Eterna (25)

La hipocresía de los discursos sexoafectivos no es nueva, pero sí lo es el modo en que estos relatos se articulan en relación con los sujetos y, por lo tanto, la forma en que nos percibimos o no regidas por ellos. Algo de eso se lee en la manera en que esta “soltera eterna” da vueltas para nombrar lo que le pasa, negando que se trate de una presión externa (al mismo tiempo que reconoce que las reuniones familiares son un suplicio) y dando por hecho que “las ansiedades de los que me rodean” y “las mías” son problemas desconectados y diferentes.

Nadie —o casi nadie— diría hoy que es “obligatorio” tener una pareja con la que sacarse fotos para Instagram riendo hacia la nada entre sábanas blanquísimas o comiendo tostadas con palta: nadie dice que es inmoral no hacerlo ni que tu familia te va a dejar de hablar si no lo hacés (como puede suceder en mi barrio natal si decidís desviarte de la norma), del mismo modo que nadie te pone una pistola en la cabeza para obligarte a ser flaca y exitosa. Nuestras madres no nos hablan de cómo ser una buena novia, esposa o mujer. Como nada de esto sucede, tendemos a pensar que somos absolutamente libres

y que, si sentimos que no lo somos, es por una debilidad propia: que si empezamos a “pensar distinto” vamos a dejar de sufrir por ser gordas, estar solteras o ganar poca plata. Tengo buenas y malas noticias: 1) no estás sola, todo eso que pensás que es culpa tuya no está bajo tu control (más que en apariencia); 2) el “problema” no se soluciona con un “cambio de cabeza”: lo que hay que cambiar es el mundo.

Que nadie nos esté amenazando con un arma para que nos pongamos de novias no significa que no haya mecanismos que nos condicionen; mecanismos que no prohíben pero que hacen que una elección sea mucho más costosa que otra, en términos que pueden ser económicos pero también simbólicos o emocionales. Aunque las leyes que regulan, por ejemplo, las licencias de maternidad y paternidad favorecen una distribución desigual de las responsabilidades para con los hijos, es difícil sostener que solamente son las normas escritas las que determinan esa distribución desigual; de hecho, no hay ninguna ley que propicie que las mujeres se dediquen más a tareas hogareñas como la limpieza o la cocina y, sin embargo, esa suele ser la norma en todo el mundo. (3) Las construcciones simbólicas sobre la mujer no están solamente en nuestra imaginación: son conceptos pero tienen consecuencias reales y materiales. En *La mística de la feminidad*, el clásico de 1963 que para muchos inauguró la segunda ola feminista, Betty Friedan (4) llama *mística de la feminidad* a esa construcción de un ideal de mujer que limita las opciones de las mujeres reales. Con este libro, el feminismo inaugura un procedimiento que hoy es imprescindible recordar y actualizar: denunciar el modo en que el patriarcado no solamente prohíbe sino que también *seduce*.

Las feministas de la primera generación habían colocado el acento en las restricciones explícitas que enfrentaban las mujeres: lo que Friedan y sus compañeras pusieron en evidencia es que las diversas formas en que el patriarcado propone modelos de identificación y de felicidad (por ejemplo, que ser esposa y madre es el único camino para una buena vida, y que cualquier otro propósito es distractivo y poco valioso para una mujer) son tan importantes a la hora de pensar la libertad de las mujeres como las prohibiciones escritas, aunque a veces sean más difíciles de ver y, por eso mismo, también de desarmar. El patriarcado no se mete solamente con nuestras conductas; se mete también con nuestros deseos, con nuestros sueños y con nuestras aspiraciones. Y así, como explica la filósofa del derecho Silvina Álvarez, (5) socava nuestra autonomía: la forma en que se nos educa y socializa condiciona las opciones que vemos como posibles para nosotras.

Que sea legal ir a la universidad, por ejemplo, no es suficiente para que alguien *vaya* a la universidad: tienen que estar dadas las condiciones materiales, pero también las simbólicas. En mi infancia esto lo vi clarísimo: el Once, a pesar de todo, queda en la Argentina. Más allá de ciertos obstáculos (como tener que cursar los sábados o arreglárselas para comer algo *kosher* en el recreo), es legal y posible que una chica como mis compañeras de primaria, judía ortodoxa de clase media esforzada, hija de un comerciante y una ama de casa, estudie una carrera universitaria. ¿Por qué casi ninguna lo hace? No es que se lo prohíban (aunque, si alguna se lo propusiera, no tendrían problema en hacerlo); es que jamás nadie lo menciona, no hay modelos a seguir, no existen referentes que habiliten el deseo femenino en esa dirección.

Es menos evidente, pero nuestro Occidente posmoderno y liberal también funciona así y en algún sentido es un mecanismo que en los últimos años está exacerbado. En una cultura como la nuestra, saturada de imágenes y discursos, lo que no se muestra ni se menciona no existe, con una particularidad que tiene algo de perverso: esas personas que te venden su pareja perfecta en tu pantalla preferida no son *celebrities*, profesionales de la figuración; son tus propios amigos e incluso podés ser vos, en una tarde de felicidad o de inseguridad. Somos nosotros mismos los que elegimos mostrarnos bellos, enamorados, exitosos, glamorosos; quienes decidimos convertir porciones de nuestras vidas en algo espectacular (de *espectáculo*) y digno de ser mirado, y también los que determinamos que hay formas o momentos de la vida que no vale la pena recordar y los pasamos al olvido. Todos sabemos que Instagram no es la realidad y que todos “editamos” nuestra experiencia, pero esa es la letra chica: en efecto, consumimos esas ficciones sin reticencias y nos las terminamos creyendo. La única vida con problemas que conozco es la mía y la de mis verdaderas amigas; de los demás solo veo perfiles ideales, cenas románticas, besos apasionados en playas paradisíacas. ¿Solo yo peleo con mi novio? ¿Solo yo paso semanas enteras sin coger, sin siquiera tener ganas de coger? ¿Solo yo tengo problemas para dormir porque tengo miedo de perder mi trabajo? En lo más profundo sé que no puedo ser la única. Pienso también en la Soltera Eterna, cuatro años más joven que yo. Su Instagram debe estar poblado de parejas en el Camino del Inca, pares de pies descalzos en Villa Gesell o chicas bailando en boliches que, “al menos”, están disfrutando la soltería mucho más que ella. Necesito que alguien le diga la verdad: que los del Camino del Inca a veces no se soportan, que los que están en Gesell cada tanto se preguntan cómo será volver a salir de vacaciones el uno sin el otro, y

que esas chicas que bailan felices en nuestros muros también, cada tanto, se sienten solas e insatisfechas.

* * *

* *

*

¿Cómo es y cómo funciona hoy el ideal de la monogamia? ¿Qué lo diferencia del ideal de los cincuenta que quisieron sacarse de encima las feministas de la segunda ola? ¿Y por qué, con todo lo que pasó en el medio, sigue vivo y aún es válido para tantas mujeres? Tanto en las investigaciones de filósofas, sociólogas e historiadoras como en las conversaciones con mis amigas y las cartas que leo en el consultorio sentimental aparecen estas preguntas que se resisten a encontrar respuestas prolijas. Lo más íntimo, lo más arraigado y lo más invisible se me escapa cada vez que una oración me parece clara y verdadera. Pero, parándome sobre los hombros de gigantes, quiero perder el miedo a equivocarme y hacer un esfuerzo por ser explícita.

En sus peores versiones, la pareja ideal de nuestra época es mucho más parecida a la de las décadas anteriores de lo que creemos. Como muchos en las grandes urbes, paso gran cantidad de tiempo en Internet leyendo lo que se espera de mí: qué tengo que hacer, qué tengo que amar, qué debo comer; en resumen, un montón de contenido sobre *lifestyle* que en un amplísimo porcentaje sigue siendo dirigido a mujeres, las guardianas de la vida privada. Primera evidencia: llevar una vida pública (laboral, comunitaria, de participación política, social o económica en una unidad más amplia que la propia casa) es imposible si una se toma en serio todo lo que hay que hacer para tener un buen *estilo de vida*. Vivir bien requiere mucho dinero (aunque parezca imposible ganar ese dinero si debemos ocupar el día entero esforzándonos en “vivir bien”), mucho tiempo y mucho trabajo. Tiempo para cocinar, para decorar tu casa, para hacer ejercicio, para meditar, para tener el placar siempre ordenado, como dice Marie Kondo, para reciclar, para conectarse con la naturaleza y, cómo no, para dedicarte a tu pareja. Segunda obviedad: en las sociedades de consumo urbanas contemporánea la pareja es una tarea más. En el sitio *Goop* (la web de *lifestyle* de Gwyneth Paltrow, una de las biblias de nuestros días), la sección “relaciones” está bajo la pestaña “trabajo”. Mientras que el primer descubrimiento apunta a lo similar que es nuestro universo con el de las chicas que escuchaban radioteatros mientras bordaban, el segundo habla de una novedad específica de nuestra época: la

pareja como un trabajo entre los muchos que requiere la vida en una sociedad capitalista urbana. La pareja, se nos explica, es un esfuerzo enorme, aunque nunca se cuestiona si ese esfuerzo vale la pena ni cómo se distribuyen en términos de género las cargas de ese esfuerzo.

Para nuestros abuelos, y en alguna medida para nuestros padres (dependiendo de la edad, ya forman parte de una generación de transición), el trabajo era el trabajo y la familia era la familia. La preocupación por “la pareja” es un fenómeno reciente: las revistas femeninas argentinas de los cincuenta o los sesenta pueden hablar del matrimonio, pero no de “pareja” (si bien a veces aparece la palabra como sinónimo de matrimonio, jamás figura en un título, por ejemplo), y, así y todo, los consejos para sobrellevar “problemas matrimoniales” no aparecen tanto como en la prensa de los ochenta y noventa. En el medio pasaron muchísimas cosas: la revolución sexual, la pastilla anticonceptiva, la incorporación masiva de las mujeres al mercado de trabajo, la legalización y aceptación masiva del divorcio vincular. Antes, cuando ni separarse ni ser soltera eran opciones socioeconómicamente válidas, a nadie se le ocurría hablar de los problemas de la monogamia, cómo sobrellevar el peso de la rutina o transitar una infidelidad ajena o propia: eran temas vergonzosos e inmorales que, además, no tenían solución. Una vez que el divorcio empieza a aparecer como alternativa viable (no solo legal y posible, porque la separación de hecho ya existía y hasta era común, sino también simbólica y económicamente aceptable), la pareja y la familia son pensadas como entidades diferentes: no desvinculadas, pero sí con cierta independencia. Las formas aceptables de pareja también se vuelven diversas: parejas que conviven sin casarse o que no tienen hijos ya no causan motivos de lástima o vergüenza. El sexo prematrimonial deja de ser un tabú para volverse estándar de normalidad: los noviazgos se alargan y profundizan una transformación que venía dándose desde hacía décadas. Ya no son solamente preludeo del matrimonio, sino una entidad con peso propio; de hecho, hoy, la mayoría de las notas sobre parejas dirigidas a mujeres jóvenes hablan de “tu pareja”, “tu novio” o “tu chico” y no de “tu marido” o “tu futuro marido”.

Por otro lado, la libertad tiene una influencia directa sobre nuestras expectativas. Todos (mujeres, varones y quienes no se reconocen en esas palabras) le pedimos mucho más a la pareja de lo que le exigían las generaciones anteriores. No se trata únicamente del divorcio: las nuevas conversaciones sobre sexualidad, la ampliación, para las mujeres, de las posibilidades de buscar placer y sentido en otros espacios (profesionales,

educativos, artísticos, políticos) por fuera de la familia y la idea cada vez más generalizada (impulsada históricamente por espacios alternativos y luego también por medios masivos y la sociedad de consumo) de que la búsqueda de placer y diversión es una aspiración razonable y no un impulso pecaminoso que debe ser resistido confluyeron en este proceso de “ampliación” de nuestras ambiciones. Algunos conflictos matrimoniales de los que hoy hablamos existieron siempre en una vergüenza silenciosa conformando un tabú social y otros aparecieron a partir de estos cambios. La pregunta acerca de cómo evitar la rutina en una pareja monógama (a la que las revistas femeninas responden a coro: ¡con el sudor de tu frente!) parece una muestra clara de esto: un problema característico de una sociedad que ha reconocido (¡por suerte!) el placer y la diversión como aspiraciones legítimas de todos y que, a la vez, pretende resolverlo sin retornar a las viejas desigualdades (el varón ejerce su sexualidad libre por fuera del matrimonio, la mujer se aguanta las ganas y mira para otro lado) ni presionar demasiado a la pareja y a la familia burguesas. Así, las nuevas parejas nacen exactamente al mismo tiempo que sus nuevos problemas.

Esta libertad no se distribuyó de manera uniforme o, al menos, no tuvo (ni tiene hoy) las mismas consecuencias para todas. Una vez que entra en juego la maternidad, las elecciones amorosas de una mujer quedan profundamente limitadas por sus ingresos. La disponibilidad material y simbólica de proyectos de vida alternativos al rol de madre y de esposa también está muy vinculada con el nivel socioeconómico. Sin embargo, eso no significa que el ideal de la pareja perfecta solo opere en la clase media y media alta; la aspiracionalidad, justamente, no se limita a quien en efecto puede llegar a realizar eso a lo que se aspira, sino que se establece como meta general para todos. (6) Si bien todavía queda mucho por investigar empíricamente sobre ese entrecruzamiento y, en particular, acerca del modo en que se da en América Latina, en general, y en la Argentina, en particular, sin duda opera de manera diferente y en cada contexto y estrato social estos ideales se experimentan de formas específicas.

Aunque mi experiencia personal viene de la clase media urbana, no es cierto que la dificultad para cumplir con los ideales epocales del amor, la pareja y la familia sea un problema exclusivo de ese estrato social. Son muchas las que aspiran a tener una pareja perfecta con la que hacer escapadas a Cancún y un bebito divino para lucir en Instagram, incluidas las que no tienen pareja, ni útero, ni plata para pagar el pasaje. No es cierto que las

chicas de menos recursos no estén para estas “pavadas” porque tienen que llevar el pan a la mesa: en general, les toca ocuparse de las “pavadas” y de las cosas importantes a la vez, sin descanso ni tregua, lo cual termina siendo, una vez más, otra manera —especialmente cruel— de captura sufrida por esas subjetividades deseantes.

El discurso de la pareja como trabajo está en todas partes y nos alcanza de maneras diversas a mujeres muy distintas en términos socioeconómicos. Una pareja ya no es algo dado que se hace y se sostiene solo: hay que mantener la pasión, hay que comunicarse, hay que compartir cosas, hay que buscar tiempo aunque una esté cansada o superada por otras actividades (necesarias o impuestas, la mayoría de las veces, para la supervivencia), trátase del cuidado de los hijos, de obligaciones laborales o de ambas (cuestiones como las amistades y el ocio ni siquiera entran en esta ecuación, puesto que son poco importantes para ser una mujer “completa”). Hay algo en este discurso que es válido y responde a un sinceramiento y —también— a la experiencia de la primera generación que se divorció de forma masiva: en efecto, sostener una pareja no es fácil. Pero hay un supuesto detrás de esta forma de pensar que rara vez se explicita: la idea de que nuestra felicidad se encuentra bajo nuestro control y que depende de nuestra voluntad y de nuestras decisiones. Si una se pone el disfraz de conejita dos veces al mes, invierte doce horas semanales de su vida en el gimnasio y un 20% de su sueldo en tratamientos o maquillaje para “no dejarse estar”, se desloma para pagar esa escapada romántica de fin de semana, lee los suficientes libros sobre inteligencia emocional, en síntesis, si una “hace la tarea”, esto de la pareja no puede salir mal. El capitalismo, entonces, ya no nos habla de esa idea tan cristiana del sacrificio femenino por el hogar o incluso por el amor (claro que existen enclaves donde todavía circulan esos discursos, pero en términos epocales dejaron de tener relevancia); de lo que se nos habla es del esfuerzo, del trabajo y hasta del mérito. Sostener una pareja en el siglo XXI es un mérito, algo que logramos “las mejores”. Por supuesto, como todo en el camino de la meritocracia, requiere tiempo y dinero: muchos incluso hablan de “invertir”: mantener el fuego en la pareja es una inversión, como si se tratara de la bolsa. Cada dos o tres meses alguna nota nos cuenta que los millennials tenemos menos sexo que la generación anterior, que nuestros vínculos son fríos y que todos nos vamos a morir solos: la culpa es de Internet o de la Posmodernidad o de la crisis de la moral, según quien escriba. No recuerdo haber leído sobre la dificultad de mantener la libido en el contexto de precariedad laboral en el que vivimos,

con mil millones de changas, alquileres que pagar y ninguna garantía para dormir tranquilas y, también, desear tranquilas. Tampoco sobre cómo la descomposición de los viejos lazos familiares y comunitarios (opresivos, sin duda, pero también contenedores) pone una presión enorme sobre la pareja, uno de los pocos puntos de apoyo que quedan en pie, en un contexto en que el *ethos* competitivo y cruel que nos enseña el capitalismo contemporáneo no alienta la construcción de nuevas redes de cuidado.

Tu pareja, de pronto, debe satisfacer todas tus necesidades: tiene que ser tu mejor amigo, tu confidente, tu semental, tu compañero de viaje. No hay cosas que no puedas hablar con él (o ella), ni lugares a los que prefieras ir con otra persona, ni acontecimientos que no quieras compartir con él (o ella): es todo tu universo. Vivo rodeada de personas que se autodefinen como “progresistas” y, aun así, cuando elijo ir a un evento con una amiga en lugar de hacerlo con mi novio, cuando “dejo” que mi novio vaya a bailar solo a una fiesta con sus amigos o cuando acepto gustosa un viaje profesional o académico que me impone estar varias semanas lejos de él, siento miradas recriminatorias sobre mis espaldas. Transgresiones como esas a la idea de pareja-mundo generan reacciones que en días de autoestima baja, me hacen dudar de mi amor por mi compañero. Entiendo que a algunas personas esa forma tan total de vivir la pareja les funcione, pero ¿por qué debería funcionarnos a todas, sin excepción? ¿Y por qué, si no me funciona, tengo que pensar que estoy haciendo las cosas mal, que mis amores se quedan a mitad de camino porque no estoy “trabajando” lo suficiente?

Comprar la idea de que con esfuerzo todo es posible y nadie puede detenerte es fácil: la alternativa, aceptar que en el amor existen demasiados factores (materiales, económicos y políticos, pero también personales o azarosos) que no dependen ni de tu dieta ni de tu coeficiente emocional es más angustiante. Pensar que si le dedico los recursos suficientes a construir una pareja *tiene* que funcionar es esperanzador. Sobre todo en un mundo para el que, todavía, una buena pareja es sinónimo de éxito y una mujer que no “logra” armar una, como la chica que me escribía al consultorio sentimental, es un fracaso.

La armonía conyugal, que antes era un mandato moral, se recicló como parámetro de éxito. Por supuesto que el ideal cambia: los roles de género hoy aparecen algo más velados —aunque en la práctica la división sexual del trabajo siga existiendo— y ya no se trata solo de criar hijos lindos en una familia de buenas costumbres; aparecen las demanda de placer (una pareja

debe tener muy buen sexo y, dentro de lo posible, y sin descuidar las formas, eso se tiene que notar) y de la recreación (en el sentido de consumo de experiencias: viajar, comer afuera, ir al cine, al teatro, o a ver al equipo de preferencia). No obstante, algunas cosas, como la monogamia, quedan intactas: las parejas abiertas con acuerdos sexuales diversos o más de un miembro permanente sin duda existen, pero siguen siendo una rareza exhibida en las páginas de los suplementos sobre tendencias y novedades.

Una vez que se debilita la idea de sostener un matrimonio como deber moral, la importancia del componente “felicidad”, entendida como un estado de placer y alegría sin pausa, se vuelve hiperbólica. Si tu pareja no te hace feliz 24/7, no sirve y tenés que descartarla como un vaso de plástico usado; si tenés dudas, momentos de hartazgo o de aburrimiento, estás desempeñándote de manera subestándar en esto del amor. Nadie vive así, pero como es lo único que suele exhibirse en las redes sociales y en las conversaciones con conocidos, la sensación es que todo el resto sí lo hace y que, quizás, “vos también podés conseguir algo mejor”. Eva Illouz (7) explica, sin hacer una referencia explícita a las redes sociales (pero sí a los *dating services* muy populares en los Estados Unidos), cómo esta idea de que “puedo encontrar algo mejor” característica del mundo contemporáneo conspira contra la felicidad en una pareja: todo el tiempo nos encontramos comparando a nuestra pareja no solo con las parejas que conocemos o creemos que conocemos sino, también, con una especie de candidato ideal inmejorable que podría estar esperándonos “allá afuera”. Para Illouz, esta es una de las múltiples consecuencias de la desregulación de lo que ella llama *mercado del amor*: una vez que se relajan las reglas sobre con quién puede emparejarse una persona (un hombre puede casarse con su secretaria sin que el “menor rango social” de ella genere murmullos; la inversa, por supuesto, sería mucho más difícil), los “peces en el mar” se multiplican de forma exponencial. Illouz tiene razón, claro, pero en el siglo XXI este mantra de que “siempre se puede estar mejor” se enmarca en una narrativa más amplia que va más allá del amor y la pareja.

En los últimos diez años, al menos, el bienestar se convirtió en una especie de competencia salida de *Los juegos del hambre*. Charlando con mujeres de la generación de mi mamá o más grandes que yo, me doy cuenta de que hay algo del fenómeno que es reciente: la preocupación por la salud no era lo que es hoy (son incontables las mujeres de esa generación que fuman aunque en los ochenta ya tenían bastante claro que hacía muy mal); es cierto que se mataban con las dietas, pero sin disimular que las padecían y tampoco

disimulaban el hecho de que estar casada es difícil, divorciarse es difícil, trabajar todo el día y volver a casa a cuidar hijos es difícil, básicamente, que todo es difícil. Si bien la mayoría (las disidentes, por supuesto, existían) no cuestionaba ese deber ser, al menos no lo negaba. Leo este mismo espíritu en *Having it All: Love, Success, Sex, Money. . . Even if You're Starting with Nothing* (Tenerlo todo: amor, éxito, sexo, dinero... incluso si empezás con nada), el libro que la editora de *Cosmopolitan*, Helen Gurley Brown, publicó en 1982 con sus consejos para la vida. “Quizás tengas que darte un toquecito de anorexia nerviosa para mantener un peso ideal... no un caso grave, ¡uno chiquito nada más!”, escribe Gurley Brown en una prosa que recuerda la de la serie *Sex and the City*. (8) Suena un poco cruel, pero al menos es más sincera que las instagrammers del bienestar que con sus abdominales duros como piedras me dicen que si dejo las harinas voy a sentirme mucho mejor y convertirme en una diosa igualita a ellas, es decir, sin demasiados esfuerzos ni padecimientos extraordinarios.

Por un lado, cada vez más partes de nuestras existencias (incluyendo nuestras vidas sexoafectivas) se vuelven públicas, como si de pronto todos fuéramos *celebrities* que presentan a sus parejas en sociedad y anuncian sus separaciones en declaraciones solemnes a la prensa. Por el otro, la industria del *wellness* hace su negocio al convertir todo en una competencia, en algo que siempre se puede mejorar. Ahora, ni siquiera el ocio, el sexo o la amistad son espacios libres de obsesión por la medición y la productividad: hay que aprovechar el tiempo de relax y no hacerlo es una especie de inmoralidad, un *desperdicio* imperdonable que se paga con culpa y angustia. Ninguno de estos dominios, además, aparece como un espacio para la disrupción: el sexo es salud, dormir la siesta es salud, tener una pareja feliz es salud. ¿Y hay algo en la vida mejor que la salud? ¿Vos no querés ser más feliz de lo que sos? ¿No querés vivir más? ¿No querés estar mejor? Es el imperativo del goce del que habla el filósofo Slavoj Žižek, la idea de que ser feliz hoy tiene que ver más con la obligación que con el deseo. ¿Es posible salir de esto? ¿Se puede querer otra cosa que ser cada vez más y más feliz?

Que quede claro: entre una sociedad que considera que el buen sexo es salud y una en la que es un deber conyugal obligatorio y su ejercicio por fuera del matrimonio, elijo la primera opción. Prefiero vivir acá, prefiero vivir así: soy hija de esta época, de la urbe, y paria del Once pero, justamente, por eso creo que podemos criticarla, que tenemos que criticarla para ser más libres.

Este escrutinio permanente en el que vivimos hoy es una fuente inagotable

de ansiedad: en la carrera del bienestar, todos creemos que vamos perdiendo. Estoy cansada, pero además de estarlo siento culpa por estar cansada. El relato de la salud y el bienestar como caminos hacia una mejoría infinita viene a paliar la ansiedad que nos produce la ausencia de un orden moral compartido entre todos, la incertidumbre y el vacío que nos dejó la caída de los grandes relatos. En un mundo laico, ya no sabemos qué significa ser cada vez más buenos, pero sabemos, o creemos saber, qué significa vivir cada vez mejor. Y nos vamos a deslomar haciéndolo, aunque debamos morir en el intento.

Hay otra trampa más grave: para vivir siempre un poco mejor no es necesario cambiar el mundo, nos dice la industria del *wellness* y lo reproducimos nosotras mismas en las redes y en nuestras conciencias. No necesitamos repensar y reelaborar el modo en que las mujeres y los varones nos vinculamos sexoafectivamente ni construir un mundo en el que no haya que trabajar diez horas por día para vivir y para tener el espacio y el tiempo para el goce. “No te preocupes por el cambio colectivo”, nos dicen las hijas de Helen Gurley Brown. “Vos probá esta nueva terapia sexual, esta nueva variedad de espinaca, esta nueva mezcla de yoga con pilates y te juro que todo va a estar bien.”

* * *

* *

*

Leo que el filósofo surcoreano Byung-Chul Han, el gran lector de nuestra época, dijo en una entrevista en 2015 (9) que hoy evitamos sufrir por amor. “No queremos ser vulnerables, lastimar ni salir lastimados. El amor requiere un compromiso grande, pero evitamos este compromiso porque conduce a la herida. Evitamos la pasión y enamorarse duele demasiado”, les explica Han a sus entrevistadores. Supongo que Han no leyó *Por qué duele el amor*, el libro de Eva Illouz que vengo citando desde el capítulo anterior y que salió cuatro años antes de esa entrevista o puede que no tenga demasiadas amigas mujeres. Semanas después de leer esas palabras de Han, recibo este correo en el consultorio sentimental:

Buenas tardes Consuelo. Leí tu columna en el diario, me resulta muy interesante y por eso me decidí a escribirte. Mi historia es la siguiente, me tiene como protagonista a mí y al papá de mi hijo. Hace mucho tiempo estamos juntos, desde la adolescencia y nuestro hijo tiene cuatro años. Le perdoné varias infidelidades, mensajes y fotos comprometedoras que le encontraba. Él siempre me decía que iba

a hacer las cosas bien, y bueno, yo apostaba a sostener la familia y además lo quería. Pero esta última vez fue diferente, empezó a mostrar mucho desinterés en mí, no tomaba la iniciativa de hacer nada como familia (los dos trabajamos todo el día y solo nos vemos para cenar) y solo pensaba en irse con los amigos el fin de semana. Llegó un punto en que ya necesitaba planteárselo pero cuando se lo decía él decía que no quería que yo lo molestara, y que quería que lo dejara en paz. Así estuve unos meses planteándole lo mismo porque tampoco le interesaba qué sentía yo, qué me pasaba a mí. Y un día de estos le dije que se fuera, que no quería saber más nada. Que la única que sostenía esta relación era yo y que del otro lado había un total desinterés. ¿Hice bien en plantarme y terminar la relación? La verdad siento que merezco alguien que me valore. ¡Muchas gracias!

La Decidida Pero No Tanto (31)

Efectivamente, sostener una pareja feliz en el siglo XXI es un trabajo esforzado pero, sobre todo, femenino. La historia de esta mujer se repite a menudo en conversaciones de conocidas y extrañas. La versión masculina también debe existir, pero no la escuché nunca, y no me extraña. Tampoco les echo la culpa a esos hombres que están en una pareja con la mitad del corazón afuera: ¿por qué habrían de hacer un esfuerzo si no quieren, si amar no es obligatorio? Creo que La Decidida Pero No Tanto tomó la decisión correcta; lo que me pregunto es por qué a veces nos cuesta tanto, por qué nos tomamos ese trabajo de seguir insistiendo incluso cuando sentimos que del otro lado solo hay un par de remos sueltos.

Las situaciones son infinitas y es imposible dar cuenta de todo lo que puede pasarle a una persona, pero dando vueltas sobre estos temas siempre termino en los mismos lugares: ser amada por un hombre o, al menos, parecerlo es todavía la medida del estatus social de una mujer. Y no solo eso: a muchas de nosotras —a las heterosexuales, al menos— todavía nos cuesta pensar que la soltería no es un estado de ansiedad, un estado de carencia afectiva del que hay que salir lo antes posible. Se puede disfrutar un rato, pero es siempre tiempo de descuento, y más a medida que pasan los años y la idea de ser “una vieja patética” se vuelve más tangible. Lo curioso es que ese prejuicio no está basado en la realidad, ni siquiera en nuestras propias experiencias: no importa que nuestros momentos más felices hayan sido sin pareja, o que nuestros grandes pilares hayan sido nuestras amigas o nuestros amigos (¿por qué no?) o nuestras madres. Una mujer sin pareja, pensamos en automático y siendo habladas por la cultura (machista, heteropatriarcal, conservadora), está sola y la felicidad es de a dos: demasiadas veces estos aparatos conceptuales nos conducen a bajar el estándar, a tener paciencia, a aguantar cualquier cosa un poco más. El lenguaje del amor contemporáneo nos

da infinitas herramientas para justificar esto: *apostar* al amor, *trabajar* en la pareja, hacer *un esfuerquito* más. ¿O vas a *tirar la toalla*? Encima, este aparato, cuando una realmente se lo come y se lo traga, se convierte en una profecía autocumplida: si apuesto todo a la pareja y no cultivo vínculos de verdadero compromiso y afecto por fuera de ella, estaré sola cuando me separe. Si no construyo proyectos (profesionales, comunitarios, creativos, políticos) que no tengan que ver con mi pareja, toda mi vida girará en torno de ese tipo, así que más me vale tenerle infinita paciencia.

¿Para qué construir, si al final lo único que le importa al mundo es que me case? Lo sabe esa alumna que tuve en el CBC, habitante de un barrio humilde en el conurbano, que trataba de convertirse en enfermera profesional contra viento, marea y escasez para que sus amigas le preguntaran por qué no estaba ocupándose de formar una familia, qué hacía desperdiciando en este claustro absurdo (universidad, no convento) los años fértiles de su vida. Lo sabe mi hermana también, en su situación privilegiada, que no entiende por qué le festejaron más que se casara que el ingreso a un doctorado en Biofísica. Lo saben las miles de mujeres que año tras año dejan sus ciudades, sus amigos y sus vidas para acompañar a sus parejas por el mundo y se preguntan si ellos harían lo mismo por ellas (*spoiler alert*: de acuerdo con las estadísticas, la mayoría no lo haría). (10) Lo saben las chicas que dejan de practicar un deporte que les gusta o de salir a bailar con sus amigas, que van desarmando sus vidas para hacerle lugar a la pareja (y acoplarse a los planes *de él*, porque la inversa es más difícil de negociar). Muchas se preguntan después cuándo fue que perdieron todo eso y no logran acordarse. Lo saben las chicas que me escriben al consultorio sentimental desde Jujuy y Santa Fe, Boedo o Belgrano. Y lo sé yo también. Por eso no es un asunto psicológico e individual: ni las amistades ni los proyectos ni las deconstrucciones se hacen en soledad. Se trata de tomar una decisión y hacerse responsable, pero también de conversar, y de construir y destruir de a muchas para desarmar los discursos y las estructuras que nosotras mismas estamos repitiendo y alimentando, esos con los que disciplinamos a otras y a nosotras mismas.

1. Wiener, Gabriela (2018): “El sexo de las supervivientes”, *El País* (versión online), 30 de abril; disponible en: <www.eldiario.es/zonacritica/sexo-supervivientes_6_766483345.html>.

2. Los hogares unipersonales crecen en todo el mundo desde la década del ochenta y la Argentina no es la excepción. Según estadísticas oficiales, en 1980 solo el 10,4% de los hogares del país eran unipersonales; treinta años más tarde, el censo de 2010 arrojó que el 17,7% de los hogares argentinos alojaban a una sola persona. En la ciudad de Buenos Aires

el cambio fue aún más pronunciado: aunque en 1980 el porcentaje ya era más alto que el nacional (15,9%), en 2015 contó con un 35,6% de hogares unipersonales (fuentes: INDEC y Dirección General de Estadística y Censos de la Ciudad de Buenos Aires).

3. El Instituto Nacional de Estadística de España (INE), por ejemplo, publicó que en ese país, en el año 2015, las mujeres dedicaban el doble de tiempo que los hombres al trabajo no remunerado. Véase Gómez, Manuel V. y Delgado, Cristina (2018): “La mujer dedica el doble de horas que el hombre al trabajo no pagado”, *El País* (versión *online*), 13 de febrero; disponible en: <elpais.com/economia/2018/02/12/actualidad/1518462534_348194.html>.

4. Friedan, Betty ([1963] 2009): *La mística de la feminidad*, Madrid, Cátedra.

5. Álvarez, Silvina (2012): “La autonomía personal de las mujeres. Una aproximación a la autonomía relacional y la construcción de las opciones”, publicado en el marco del seminario de la Facultad de Derecho de la Universidad de Palermo; disponible en: <palermo.edu/derecho/pdf/La-autonomia-de-las-mujeres.pdf>.

6. La filósofa Heather Widdows explica cómo funciona la aspiracionalidad en términos de clase social. Aunque el caso que toma es el de los estándares de belleza, sus hipótesis pueden extrapolarse a ideales afectivos. Un ideal puede demandar muchos recursos para ser satisfecho (tener un cuerpo perfecto según los estándares hegemónicos, por ejemplo, requiere, además de una determinada genética, tiempo y dinero, y lo mismo ocurre con tener una “pareja perfecta” en los términos en los que estoy desarrollando esa idea aquí), pero las personas que no tienen acceso a estos recursos también se ven afectadas por estos ideales: intentarán cumplirlos en la medida de sus posibilidades y sufrirán por la parte que les falta (Widdows, Heather [2018]: *Perfect Me: Beauty as an Ethical Ideal*, Princeton, Princeton University Press).

7. Illouz, Eva (2007): *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires, Katz Editores.

8. Cit. en Szalai, Jennifer (2015): “The Complicated Origins of ‘Having It All’”, *The New York Times Magazine*, 2 de enero; disponible en: <www.nytimes.com/2015/01/04/magazine/the-complicated-origins-of-having-it-all.html>.

9. Boeing, Niels y Lebert, Andreas (2015): “Byung-Chul Han: ‘I’m Sorry, but those Are Facts’”, blog *SkorpionUK*, 3 de noviembre, <skorpionuk.wordpress.com/2015/11/03/byung-chul-han-im-sorry-but-those-are-facts>.

10. Una nota de *The Washington Post* reunió los mejores estudios disponibles sobre esta asimetría entre lo que se conoce como *trailing spouses* (personas que se relocalizan por el trabajo de sus parejas), que tienden de forma muy marcada a ser mujeres. Véase ElBoghday, Dina (2014): “Why Couples Move for a Man’s Job, but not a Woman’s”, *The Washington Post*, 28 de noviembre; disponible en: <www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2014/11/28/why-couples-move-for-a-mans-job-but-not-a-womans/?utm_term=.e19b9428ac14>.

CAPÍTULO 3

LOS EXPLORADORES DEL AMOR

En el judaísmo ortodoxo todo el mundo se viste igual. Cuanto más ortodoxos, más iguales: las mismas medias, los mismos modelos de pollera y hasta la misma forma de peinar la peluca. En algunas comunidades muy ultra llegan incluso a vestirse todos de negro. En mi casa éramos ortodoxas modernas, judías de pollera larga de jean y zapatillas: nos cubríamos hasta los codos y las rodillas para ir al colegio pero con cierta libertad en cuanto a los colores y a las siluetas (esto era clave: en mi comunidad, cuando las chicas llegaban a la adolescencia y empezaban a buscar marido, el recurso más a mano para mostrarse sin romper las reglas de la piel era usar la ropa del largo correcto, pero muy ajustada; “como un matambre” habríamos dicho, si hubiésemos sabido qué era). Recuerdo preguntarle a mi mamá, a los 7, a los 8, a los 11 años, por qué las chicas de templos más religiosos que el nuestro se vestían en tonos oscuros con medias canchán color hueso y polleras abombadas casi uniformes; se me ocurría que el Talmud no podía tener reglas con ese nivel de detalle. “Porque quieren”, era su respuesta la mayoría de las veces. Eso me ponía loca. ¿Todas *quieren*? ¿Qué clase de casualidad imposible era esa? Me parecía insultante que mi mamá pensara que yo podía creerme eso, que por pura coincidencia, sin coacciones, todas las chicas de una comunidad quisieran lo mismo.

Supongo que esa sospecha se basaba en algunas intuiciones sobre el deseo que se me fueron haciendo cada vez más cruciales: que es diverso y multiforme, y que si muchas personas hacen lo mismo es porque hay algo más que deseo operando sobre ellas. Era una intuición moderna, en el sentido de la Ilustración: que el deseo representa la libertad y la individualidad de cada persona única, que *debajo* de las presiones sociales tiene que haber algo claro y auténtico que podemos desentrañar, nuestra personalidad verdadera y lo que “en verdad” queremos. Hoy pienso que es más complejo: entiendo que esa fuerza vital está atravesada por factores históricos, sociales, económicos, políticos y culturales, que no existe un “deseo” puro separado de esos condicionamientos y que la libertad, como explica Sartre, solo puede entenderse en una situación y jamás de manera abstracta e impermeable a las tensiones del mundo. De esa época, sin embargo, retengo una convicción que todavía me parece cierta, quizás cada vez más: que aunque ese deseo puro no exista, vale la pena revisar eso que sentimos que queremos, animarnos a

pensar las condiciones históricas de eso que siempre dimos por hecho. El feminismo no consiste en cuestionar el deseo de las otras, sino el propio, aunque sea doloroso, sobre todo cuando la sensación es que eso que anhelamos no nos está haciendo bien.

En todo esto pensé cuando me dispuse a leer e investigar sobre las diversas formas de organizar relaciones sexoafectivas o, en otras palabras, las alternativas que existen al paradigma de la monogamia. Mientras leía, recordaba a esas chicas de mi infancia vestidas todas iguales: la monogamia puede tener un montón de ventajas y virtudes, pero ¿qué tan probable es que nos funcione a todos habiendo tanta diversidad de disposiciones sexuales, afectivas y personales? Poco, me parece, y, sin embargo, la inmensa mayoría de la gente que conozco todavía organiza su existencia a partir de un vínculo primigenio, fundamental, de importancia superlativa que subordina —y organiza— el resto. Bueno, o más o menos.

Si entendemos la monogamia en términos estrictos como “una pareja sexoafectiva para toda la vida”, ya casi nadie vive así; como explicaba Deborah Anapol, (1) psicóloga clínica y una de las fundadoras del movimiento del poliamor en los ochenta, la mayoría de las personas que hoy se identifican como monógamas practican lo que ella llama *monogamia serial*: múltiples relaciones monógamas sucesivas complementadas o no con algún *affaire* secreto cada tanto (bastante más seguido de lo que muchos se imaginan). Probablemente esta “serialidad” sea el mayor cambio y el más claro respecto de los usos y costumbres de las generaciones anteriores, para las que el divorcio tenía una carga social valorativa mucho más negativa de la que tiene hoy para nosotros. De hecho, no es raro que incluso gente muy joven, y hasta en apariencia progresista, lamente este cambio: “Ahora las parejas no duran nada”, “Mis abuelos estuvieron casados toda la vida” e, incluso, “Antes el amor era de verdad” son frases que se escuchan en una generación fanática de extrañar un pasado las más de las veces inventado. La mayoría de nosotros sabemos poco, incluso, de las intimidades de pareja de nuestros propios padres y mucho menos de las de nuestros abuelos que, además, pertenecen a una época en la que los trapitos sucios se lavaban en casa. Sin embargo, la hegemonía de la pareja tiene fisuras desde hace bastante tiempo, si no desde siempre: en la Argentina de 1940, cuenta Isabella Cosse, (2) casi uno de cada tres niños nacidos era inscripto como hijo natural o ilegítimo. Esa cifra dice muchas cosas: habla de madres solteras cuyas vidas eran consideradas de segunda categoría; habla también de matrimonios asimétricos en los que el

marido tramitaba su aburrimiento sexual por izquierda y las esposas debían hacer la vista gorda a cambio de casa, comida y estatus de mujer respetable, y habla de que, quizás, los matrimonios “de antes” no duraban a base de amores más sólidos sino de hipocresía y desigualdad. Las mujeres de los años cuarenta le pedían mucho menos a la pareja de lo que pensamos que nos merecemos las de hoy; los varones tomaban lo que querían donde lo encontraban y daban por hecho que sus mujeres aguantarían.

Mi generación fue criada por otra que, a los tumbos, empezó a poner en acto los valores de la honestidad, la libertad y la igualdad. Nuestros padres eligieron divorciarse antes que persistir en matrimonios sin amor “por las apariencias” o “para mantener unida a la familia”. De todas las peleas que dio y perdió la Iglesia católica en la Argentina ninguna se olvidó tan rápidamente como esa; el consenso de que las familias y los hijos sobreviven a los divorcios e, incluso, la idea de que un divorcio deseado es preferible a un matrimonio sin amor, hoy es rotundo. Las familias ensambladas, desensambladas y vueltas a ensamblar de la actualidad son cosa de todos los días. Los valores cambiaron mucho, las familias cambiaron algo, pero, en comparación, las parejas cambiaron muy poco: la mayoría de las personas sigue sosteniendo relaciones sexoafectivamente exclusivas en las que la pareja núcleo es el vínculo más importante para sus miembros (con excepción, si los hay, de los hijos). Tal vez el cambio más fuerte, además de la serialidad, se haya dado en las expectativas femeninas.

En el siglo XXI nuestras ambiciones amorosas son intrépidas. No nos alcanza con casarnos con una persona buena, un tipo que traiga el pan a la mesa; tampoco con una relación que de afuera se vea correcta y puertas adentro nos haga sentir miserables. Queremos vínculos igualitarios y honestos, y estamos ansiosas por tratar de entender qué significa eso. También queremos enamorarnos, queremos coger y queremos que nos quieran; queremos estabilidad y queremos adrenalina, el bote salvavidas y el oleaje, todo al mismo tiempo. Pero ¿se puede *tener* todo eso? ¿O es una receta para la frustración? ¿Es *honesto* este anhelo o es pura aspiracionalidad, puro deseo de completud? ¿Soy tarada si la persigo? ¿Soy cínica si la abandono?

* * *

* *

*

Gino no es mi amigo, pero diría que somos buenos conocidos de

Facebook: nos megustamos cosas y sabemos que compartimos ciertas inquietudes y preguntas respecto de la pareja y la sexualidad. Además de investigar, escribir y hacer radio, Gino es desarrollador en Taringa!, una de las primeras web 2.0 en español del mundo que todavía sigue siendo muy popular para compartir contenido, incluso a pesar de las redes sociales. Taringa! tiene una comunidad asociada, Poringa!, una comunidad exclusivamente dedicada a contenido XXX. Gino trabaja también ahí y sé que la pornografía le interesa mucho. Entre eso y algunas conversaciones que había visto en Facebook me animé a deducir que seguramente sería un militante de las relaciones no monógamas y que, además, estaría dispuesto a hablarme de su experiencia con franqueza. No solamente resultó que, en efecto, tenía una pareja abierta —en la que estaba consensuado el permiso de tener encuentros sexuales con terceros—, sino que me sugirió encontrarme también con su compañera (esa es la palabra que él usa). Nos juntamos los tres un mediodía en un barcito de Palermo.

La compañera de Gino se llama Bárbara; trabaja en un banco, así que nos cruzamos en su horario de almuerzo cerca de su trabajo. Tiene mi edad, un par de años menos que él, y es innegablemente linda. Su *look* es el que creo que usarían mis amigos *dark* de la adolescencia si hubieran tenido diez años más y trabajaran en un banco; se ven las huellas del negro en algunos detalles, un labial intenso o un delineado grueso, pero todo muy cuidado. Bárbara no es tímida, pero tampoco es extrovertida. Tiene una voz grave, tranquila y agradable de escuchar. Gino es un poco más chispita que ella y más femenino, en el sentido de que tiene cierta frescura: es más *girly*, esa es la palabra.

Bárbara y Gino salen hace un año aunque se conocen hace cinco. Los dos estudiaron Ciencias de la Comunicación en la UBA, pero se conocen de Internet: primero charlaron en Twitter y, a partir de ese contacto, empezaron a reconocerse en la facultad, cursar y estudiar juntos. Fueron amigos mucho tiempo. Cuando se conocieron, Gino tenía otra pareja. Le pregunto si esa también era una pareja abierta. “Ahora te diría que no... y en ese momento, qué sé yo, no sé”, me contesta. Gino y Bárbara charlaron con sus parejas previas la inquietud que tenían sobre llevar una pareja abierta, pero esta es la primera vez que se encuentran con alguien que lo entiende de la misma manera que ellos. Hasta que se conocieron, su acercamiento había sido más bien negociar y convencer a alguien que no estaba del todo comprometido con ese tipo de pareja y, de acuerdo con sus experiencias, tiende a salir mal. De hecho, Gino terminó su relación previa en tan malos términos que, aunque su ex sabe

que él sale con alguien, prefiere no subir fotos con Bárbara a las redes sociales (“que es el verdadero blanqueo de una relación en esta época, ¿no?”, dice Gino con una sonrisa resignada). “Tiene que haber muchas ganas de esto, una sintonía”, me explica Bárbara, “porque si hay uno de los dos más entusiasmado con la pareja abierta que el otro, eso siempre termina apareciendo como conflicto”.

Al hablar de los motivos de esta elección, Gino hace una apelación a la sinceridad: “Si tenés una pareja monógama de años, en algún momento vas a ser infiel; seguro que hay excepciones, pero a mí me ha pasado eso, y la infidelidad es una mierda, es un garrón, es horrible mentir y engañar al otro”, dice Gino. “En una relación monógama”, agrega Bárbara, “siempre terminás mintiendo o al menos ocultando cosas: cosas que hacés, casi seguro, pero, como mínimo, deseos”. La honestidad reaparece todo el tiempo en la conversación: para Bárbara y Gino, la monogamia está atada a la mentira y el ocultamiento. Me interesa que hablen de eso mucho más que de libertad; en el fondo, libres de engañar somos casi todos en este siglo. El que quiere hacerlo sencillamente va y lo hace: la pareja cerrada no es necesariamente menos libre que la abierta pero, para Bárbara y Gino, sí es claramente menos honesta.

Ellos, en cambio, se cuentan todo. Repregunto varias veces a ver si me matizan la expresión, pero no: se cuentan todo. Se refieren a las otras personas con las que están, o con las que quieren estar, pero mi sensación es que también a algo más: a una búsqueda de intimidad casi absoluta. Bárbara dice que empezó como algo erótico. Se escribían las cosas que habían hecho con algunas otras personas o las que fantaseaban hacer; también se las decían mientras cogían, en una especie de orgía virtual (aunque también han tenido de las reales) llena de versiones imaginarias de personajes reales. Después les quedó el hábito y ahora es parte de las reglas de la pareja: si se está con un tercero, hay que contarlo. “Si yo me entero de que él estuvo con alguien y no me lo contó, empiezo a pensar en algo raro, porque nuestro arreglo es ese”, me explica Bárbara. Ninguno de los dos se define como celoso, pero hay un acuerdo mutuo que, por lo que investigo después, es muy importante para quienes practican diversas formas de apertura sexual o amorosa: los pactos consensuados se respetan. Bárbara y Gino, como muchas personas que sostienen relaciones de este tipo, leen, investigan y debaten sobre las reglas que se autoimponen constantemente. La idea, justamente, es generar pactos que ambos puedan y quieran cumplir, para evitar a rajatabla los engaños. Hay tantos acuerdos como vínculos; muchas parejas que ellos conocen tienen una

regla inversa a la suya, o sea, no se cuentan nada de lo que pasa por fuera de la pareja. Les pregunto qué piensan de eso. “Cada uno tiene que hacer lo que le funcione”, me dice Gino, “pero es raro... porque si realmente no te molesta que tu pareja esté con otras personas, ¿por qué tanto cuidado en no enterarte?”.

* * *

* *

*

En la perspectiva del feminismo marxista hay una relación muy estrecha entre monogamia y opresión. La historiadora Gerda Lerner (3) explica cómo el análisis que hace Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* acerca de “la derrota histórica del sexo femenino” les sirvió a las feministas marxistas como base para empezar a ahondar sobre la idea de que la dominación de la mujer por el hombre en el hogar era tan poco natural como la del capitalista sobre el obrero. Con todo, la perspectiva de Engels tenía muchos problemas: se fundaba en evidencia etnográfica muy endeble y suplía su falta de sustento empírico con prejuicios de la época. Sin embargo, tenía el mérito de apuntar a las preguntas correctas: la relación entre los vínculos afectivos y la economía, la historicidad de las relaciones de poder incluso dentro de lo que se consideraba “el ámbito privado” y el reconocimiento incipiente de la sexualidad y el trabajo doméstico como “servicios” prestados a los hombres y no meras funciones naturales de las mujeres.

La dominación de la mujer por parte del varón, fueron reconstruyendo las investigadoras feministas, no era ni una verdad universal ni una historia lineal: de hecho, se presume que en algunas sociedades nómades de cazadores-recolectores del Neolítico la caza de animales pequeños y la recolección, que en general llevaban a cabo las mujeres, era tanto o más importante para la supervivencia de la tribu que la de animales grandes, tarea exclusivamente masculina y más excepcional. En muchas de estas sociedades había una división sexual del trabajo, pero no una jerarquía tan pronunciada que indicara cuál de los dos tenía las tareas más reconocidas: los vínculos entre los sexos en esos contextos son caracterizadas como complementarias o, en otras palabras, “distintos pero iguales”. No es casualidad que las relaciones sexoafectivas en estas sociedades estuvieran lejos de las convenciones de la monogamia: nuestros ancestros nómades, con sus relaciones que se hacían y se deshacían sin contratos al margen de cualquier idea de pareja o de familia nuclear, fueron quizás lo más cercano a la idea del “amor libre” que conoció

la humanidad.

La aparición de la monogamia está vinculada con la agricultura, el sedentarismo, una división sexual del trabajo mucho más marcada (donde el trabajo doméstico, afectivo y sexual que realiza la mujer en su hogar ni siquiera es reconocido como tal) y la subordinación económica, política y sexual de las mujeres hacia hombres, los únicos capaces de ser dueños de la tierra. La monogamia impuso restricciones: las exigencias de virginidad antes del matrimonio, exclusividad una vez contraído el matrimonio y disposición permanente a complacer el deseo del otro. Pero solo a las mujeres. Los hombres fueron siempre libres para gestionar sus necesidades sexoafectivas por fuera del férreo contrato matrimonial: ya Engels hablaba del rol clave de la prostitución en la formación de la familia. Si los varones aprendieron disciplina con el trabajo asalariado, las mujeres lo hicieron en la cocina y en la cama.

Este control de la sexualidad no es un accesorio, ni una casualidad, ni una consecuencia cualquiera. Tampoco comporta una necesidad biológica o natural, (4) como sostuvieron y sostienen algunas religiones, sino que es una condición histórica y política que fue instrumental para el sostenimiento de la dominación política y económica de las mujeres por parte de los hombres. La mujer que conoce otros cuerpos conoce el mundo. Circula, experimenta, sabe lo que tiene y lo que puede tener. Aprende el deseo, la búsqueda, a preguntarse por las condiciones de su propia vida, a cuestionarlas, a no tomarlas como algo dado e inquebrantable. La libertad sexual de las mujeres atenta contra la capacidad de los hombres de subyugarlas. El reconocimiento de la mujer como sujeto deseante es una amenaza para el sistema que se sostiene en su subordinación, su trabajo impago y su conducta predecible y ordenada. Eso que tanto tiempo se llamó *virtud* no es solamente un concepto moral y religioso: también es un concepto político y económico.

Esta escala de valores se manifestó con toda su fuerza en fenómenos históricos documentados y analizados. En *Calibán y la bruja*, la historiadora Silvia Federici (5) sostiene que la persecución de las brujas en Europa y el Nuevo Mundo fue un factor clave en la construcción del capitalismo moderno. Las brujas representaban esas mujeres libres, deseantes y peligrosas que, en muchos casos, no servían doméstica ni sexualmente a un hombre, que compartían saberes por fuera de las instituciones patriarcales de circulación y legitimación del conocimiento (claustros universitarios, pero también conventuales), que construían comunidades en lugar de quedarse cada una sola

en su casa y que, por ende, eran atentados caminantes contra la familia patriarcal, las buenas costumbres y el incipiente matrimonio burgués.

Por supuesto que la regulación social de la sexualidad femenina no fue lo único que se interpuso en el camino de nuestra liberación: también había trabas a la participación en el trabajo asalariado y en política, entre muchas otras. A medida que avanzó la Modernidad, las mujeres fueron logrando derribar las restricciones explícitas: accedieron a la posibilidad de trabajar (aun si, como también afirma Federici, es dudoso desde la perspectiva marxista que ser explotada laboralmente sea “liberador”) fuera de la casa, tener su propio dinero, ir a la universidad, votar, organizarse. Las transformaciones estructurales, sin embargo, fueron mucho más lentas y el modo en que funciona masivamente la pareja heterosexual es central en eso. Una parte importante, por ejemplo, de la brecha salarial que todavía existe entre varones y mujeres se explica por la diferencia en el tiempo dedicado a las labores del hogar. (6) Un varón desempleado todavía pasa menos horas dedicadas a tareas reproductivas y de cuidado que una mujer que trabaja a tiempo completo.(7)

* * *

* *

*

Soy la primera mujer de mi familia que vivió sola y que no pasó del techo paterno a la casa de su marido. Más allá de las particularidades de mi crianza, es algo común incluso entre mis amigas laicas: las que no son primera generación de mujeres que viven solas son segunda. A nuestras abuelas, mujeres nacidas entre las décadas del veinte y el treinta, les estuvo vedado ese nivel de independencia.

Cuando mi abuela escuchó que me iba a vivir sola se puso contenta; más allá de las creencias religiosas de mi familia, ella siempre fue el sostén económico de su hogar y creo que le parecía bien que yo me *divirtiera* un poco antes de casarme y formar una familia (supongo que jamás se le ocurrió que en lugar de “antes” pudiera ser “en vez”). Sin embargo, esa no es la historia de todas mis amigas: muchas, sobre todo las que venían del interior, tuvieron que invertir muchísima energía en convencer a sus padres de que era seguro vivir sola o en una casa de mujeres solas.

La idea de que el mundo no es un lugar seguro para las mujeres (que la parte que tiene de verdad se la debe a lo que la cultura hace con los varones)

tiene una potencia disciplinadora arrolladora: implica que las mujeres no deben vivir, viajar o emprender proyectos sin un hombre. Lo que está supuesto en este imaginario es que la mujer que no es de un hombre en particular es de todos los hombres en general: una que no tiene dueño es *juego limpio*: está a disposición del grupo servida en bandeja. Es del primero que se la lleve, como un billete de 100 pesos que te encontrás en el piso.

En *Teoría King Kong*, Virginie Despentes habla sobre el modo en que el miedo a la violación forja el destino femenino. Incluso llama a “perderle el miedo”: aceptar la violación como el rito iniciático del patriarcado, pero no permitir que ese fantasma coarte tu libertad ni te acorrale en el lugar de la víctima inmóvil. (8) No es solo una estrategia retórica, sino una idea clave: el patriarcado nos recomienda que nos consagremos a un varón para evitar la violencia de todos los demás. La monogamia heterosexual nos ofrece protección: el afuera (la exploración solitaria o con amigas o cualquier sexualidad que no implique el compromiso con un solo hombre) te deja “bajo tu propio riesgo”. La asociación entre la libertad sexual femenina y el peligro es profunda y omnipresente: de hecho, si lo pensamos, las únicas mujeres históricamente autorizadas a vivir entre ellas y sin varones eran las monjas, que habían renunciado a los placeres de la carne. La alternativa respetable a la monogamia es esa: abdicar del sexo.

Lo curioso es que las estadísticas actuales no se condicen con ese miedo a la circulación social que nos inculcan desde chicas. Según un informe de la ONG Casa del Encuentro, 2679 mujeres fueron asesinadas por varones entre 2008 y 2017. De ese total, al menos en un 61% los homicidas eran la pareja o ex pareja de la mujer. En el 17% de los casos no se pudo comprobar si había o no un vínculo entre el asesino y la víctima, y solo el 8% de los femicidios ocurrieron en la vía pública. Es decir, muchísimas menos chicas fueron asesinadas por pasar bajo puentes oscuros, irse de mochileras, vivir solas o incluso ejercer la prostitución que por entrar en vínculos sexoafectivos con varones. Así y todo, la monogamia heterosexual sigue teniendo una reputación mucho menos peligrosa que todas esas conductas pretendidamente escabrosas. (9)

Pero no solamente estos miedos conspiran contra la posibilidad de las mujeres de vivir sin un hombre. Hablo en presente porque eso es todavía lo que ocurre en todas partes y, también, en mi país y en mi ciudad: de acuerdo con el Censo Nacional de Población de 2010, solo el 29,8% de los hogares unipersonales eran de mujeres, aunque la tendencia va en aumento (en 2001, el

porcentaje era del 22,5%). Las chances de una mujer de acceder a esa etapa en la que la sexualidad (y la vida en general) se puede ejercer sin supervisión familiar ni masculina están relacionadas con su situación económica. Tomando los datos oficiales de la Ciudad de Buenos Aires, que tiene un porcentaje de hogares unipersonales muy por encima de la media nacional (siempre arriba de un 30% en los últimos años), se observa que las personas que viven solas tienen los niveles de ingresos más altos de la ciudad. Elegir vivir en soledad parece ser hoy un privilegio de clase, tanto para las mujeres como para los varones pero, si seguimos mirando, encontramos otro dato significativo. Los varones que viven solos son más que las mujeres que viven solas en todos los segmentos etarios menos en uno: el de los mayores de 65. De las mujeres que viven solas, el 58,6% está en esa franja; de los varones que viven solos, solo el 33,4% tiene esa edad. (10) El fenómeno seguramente es multicausal y complejo, pero salta a la vista que, a la edad de cuidar, las mujeres viven con otras personas mientras que un alto porcentaje de varones no lo hace. (11) En cambio, a la edad en la que es más probable necesitar cuidados, las mujeres viven solas.

En general, cuando tomamos decisiones vitales, no sospechamos lo condicionados que están nuestros deseos por las opciones disponibles y las que percibimos como disponibles para nosotras. Tendemos a pensar que elegimos libremente vivir en pareja o solas, separarnos, armar una segunda pareja, y armarla en los términos de la monogamia heterosexual. Quizás parezca que le doy una importancia exagerada a la experiencia de vivir sola, pero más que la experiencia me interesa la idea de tenerla en el horizonte de lo posible: saber que una tiene la posibilidad económica, social y simbólica de vivir sola me parece un dato clave de la realidad a la hora de pensar en cómo podemos ejercer nuestra sexualidad con libertad. Si las únicas opciones disponibles para una mujer son el matrimonio, el convento o vivir para siempre con los padres —como lo eran para mi abuela, que ni siquiera tenía el convento—, el matrimonio se vuelve atractivo más por descarte que por mérito propio. Cualquier desvío respecto de estas elecciones se convierte no solamente en una trasgresión sino también en un lujo. La monogamia no es, entonces, solo una abstracción o un deseo, una forma intelectual o inmaterial de pensar el amor: es una experiencia que será distinta dependiendo de las posibilidades económicas de una mujer y de las características sociales y culturales del medio en el que haya crecido. Será diferente para la que tenga que trabajar dentro y fuera de su casa que para la que no necesite trabajar o al

menos pueda delegar una parte de las tareas de cuidado en otra persona (probablemente, otra mujer); y será diferente también para la que ante una situación de violencia, malestar o sencillamente falta de deseo tenga los medios para irse, y un contexto social que respete y legitime esa decisión.

Teníamos mucha fe, mis amigas y yo, en que nuestras decisiones no estaban reguladas por nada de esto; que si elegíamos la monogamia y no “otra cosa” (esas alternativas que habíamos visto en Internet, en algún documental o que incluso algún amigo practicaba o militaba) era porque nos gustaba y no porque nos hubieran educado así o porque el mundo estuviera organizado para hacer algunas opciones materialmente más sencillas y socialmente más valoradas que otras. Creo que ya somos varias las que sabemos que no estamos más allá de ninguna estadística, de ninguna realidad social y económica ni de la historia patriarcal que heredamos y todavía nos muerde los talones.

* * *

* *

*

En el prólogo de la compilación *El amor libre. Eros y anarquía*, (12) el escritor y periodista anarquista Osvaldo Baigorria habla de la libertad pero, principalmente, como Bárbara y Gino, de la hipocresía. “El amor que aquí se llama libre”, escribe refiriéndose a los diversos autores de ensayos del libro, “es aquel que cuestiona toda doble moral, hipocresía o cinismo. Como dice René Chaughi en ‘El matrimonio es inmoral’: si dos personas desean unirse ante un dios, nada hay que criticar. Todo lo contrario: el problema es el carácter hipócrita de quienes aceptan someterse al rito religioso sin haber pisado una iglesia desde la primera comunión. La mentira pertenece, en esta concepción, al campo del enemigo. El militante anarco-erótico sería, ante todo, un moralista”. (13) Entiendo que esa hipocresía de la que habla se ubica en varios niveles: por una parte, en una contradicción entre lo que se dice y lo que se hace, lo que se practica y lo que (confusamente) se piensa, pero también, y creo que sobre todo, en una disonancia más profunda. La honestidad a la que nos convoca Baigorria no es solamente una “coherencia ideológica”: implica hacerse cargo del propio deseo, de la propia condición de sujeto deseante. Esa sería la ética del amante anarquista: reprimirse sería una forma inauténtica del vivir. El deseo implica siempre una paradoja: lo percibimos como algo que nos pasa, un accidente que nos atraviesa, pero tenemos que responsabilizarnos por él. Si para la tradición monógama judeocristiana

hacerse cargo del deseo implicaba hacerlo entrar en un molde específico y reprimir todo lo que no lograra encajar ahí, para el amor libre hacerse cargo del deseo es aceptar su volatilidad y su dificultad para entrar en patrones establecidos e incluso más: permitir que esa cualidad esencialmente disruptiva del deseo sea molde y motor de nuestros vínculos.

Sin embargo, no se trata solo de comprometerse con el deseo de uno: al igual que Deborah Anapol y otros activistas que leo, Baigorria parece tener mucho cuidado de que su versión del amor libre no se confunda con una especie de fantasía liberal individualista, una apología de coger sin reconocer al otro como persona capaz de querer y de sufrir. “Aunque la contracultura y el liberacionismo de las décadas de 1960-70 tenían influencias anárquicas”, dice tomando distancia a conciencia del hippismo del *verano del amor*, “la idea de una sexualidad libre también se articuló con ciertos dispositivos de poder, incitó al sueño de múltiples intercambios sexuales sin pagar por ellos (libre en el sentido de *free*: gratuito) o bien legitimó la posibilidad de cosificar cuerpos acotados como objetos de deseo. Ya el reemplazo de ‘amor’ por ‘sexo’ implicó algún grado de pérdida de la inocencia”. (14) El amor libre, dicen sus defensores, no viene a legitimar la fantasía del *playboy*: coger con muñecas inflables que vienen cuando uno las llama y se van cuando uno quiere. De hecho, es probable que la parte más complicada (y a la vez la más interesante en términos de la emancipación de los sujetos) radique en tomarse en serio el deseo del otro, es decir, desprenderse de la convicción de que ese otro me pertenece y probar modos del amor que prescindan de esa noción sin dejar de lado eso que Baigorria llama con mucha dulzura *querer bien*.

Baigorria no le pone género a su crítica al liberacionismo de las décadas del sesenta y el setenta, pero feministas como Andrea Dworkin sí lo hacen. (15) Para ellas, la liberación sexual fue entendida en términos completamente androcéntricos. El lesbianismo, escribe Dworkin en *Right-Wing Women*, (16) no era pensado como “sexo de verdad” sino como el preludeo o el espectáculo para un varón; la homosexualidad masculina era apenas tolerada. Si una mujer no quería tener sexo con un varón, o con muchos, esa negativa era siempre entendida como una manifestación de represión o de frigidez. Dworkin habla de una época en la que no viví y sobre la que debe haber muchas lecturas divergentes, pero puedo imaginar a qué se refiere. En el siglo XXI, una versión algo débil (y atravesada, al menos en parte, por los cambios de época en lo que a género se refiere) de esa idea del “imperativo de la libertad” aparece mezclada con una tendencia cultural mucho más omnipresente: la de la

voluntad de “tenerlo todo” y que los demás se arreglen como puedan, una versión renovada de eso que Baigorria llamaba “amor gratis”, en lugar de “amor libre”. Y no es algo exclusivo de los varones hetero cis (17) confundir amor libre con consumo de personas.

A los 22 años dejé a mi novio con el que llevaba casi cuatro años saliendo. En una de las conversaciones que llevaron a ese desenlace, le dije que lo que yo quería era “tener lo mejor de los dos mundos”. Él no lo entendió y yo no quise explicar, pero hoy tengo muy claro a qué me refería. Cuando anunció que quería hacer una fiesta el día que rendía su último final, le dije que seguramente tendría que irme temprano porque tenía el cumpleaños de un compañero de la facultad. No era siquiera un gran amigo, era uno más, pero que me daba la oportunidad de ir a una fiesta a “jugar a la soltera” con un montón de chicos que no me conocían. Con esos dos mundos me refería a tener la seguridad de una pareja estable, la confianza de que él estaba siempre disponible para mí y la permanente novedad de una vida de soltera: lo pensaba así, en esos términos dicotómicos, sin alternativas.

No sé si en esa época sabía algo de relaciones abiertas, pero ni se me pasó por la cabeza proponerlo o pensarlo. No tenía ninguna intención de deconstruirme y disfrutar, como hacen Gino y Bárbara, de las aventuras del otro. Tampoco estaba dispuesta a ir a talleres de celos como los que ofrece la organización Amor Libre Argentina, ni a realizar ningún trabajo subjetivo similar yo sola. Pensaba que tenerlo todo (con el verbo “tener” bien subrayado) era ser como un varón clásico del siglo XX, un *playboy* que tiene a la chica ingenua que lo quiere esperándolo en casa y a otra divertida esperándolo en el bar: todas a su disposición, al alcance de su mano. El único modelo de libertad sexual que conocía era ese, asimétrico y consumista, que me había mostrado la masculinidad hegemónica y creía que copiarlo era una acción feminista: yo controlando todo, mintiéndoles a los demás, usándolos como piezas de ajedrez. Pero esa voluntad de dominio sobre los demás no tiene nada de feminista, ni de amoroso, ni de disruptivo: hay pocas cosas más funcionales al sistema imperante que el deseo de usar a los demás y descartarlos como si fueran cosas para luego conseguir otras nuevas. Es replicar la obsolescencia programada que inventaron para los celulares con las personas y los afectos.

Cualquier vínculo real —ya sea abierto, poliamoroso o monógamo con iglesia y confites— implica poner en jaque el egoísmo. El filósofo Harry Frankfurt, de hecho, define así el concepto de compromiso en términos de la

teoría de la acción racional.(18) Según esta teoría, la acción racional es aquella que está orientada a mejorar siempre la situación personal, a maximizar el bienestar, la utilidad o el placer. Pero cuando uno se *compromete* con una opción lo que hace es justamente renunciar, en algún punto, a encontrar una opción mejor; renunciar a maximizar el bienestar en todo momento y en todo lugar. Cualquier pacto, hasta el más abierto, implica ponerse en algún punto a disposición de la otra persona, a *comprometerse* en ese sentido fuerte. Gino y Bárbara tienen un código, que usaban mucho sobre todo al principio de su relación, al que llaman *estoy en una*. Si uno de los dos llama al otro o le escribe y el otro está ocupado con otra persona, el solicitado debe escribir “estoy en una” para que el solicitante se quede tranquilo y no se ponga ansioso o se preocupe. Estas reglas no los hacen menos libres porque ellos mismos las pensaron, las discutieron y pueden modificarlas a conciencia. A Kant no le habría gustado el amor libre y a los anarquistas no les gustaría Kant; pero no puedo evitar recordar el modo en que él definía la libertad. No se trata de no tener valores, sino de vivir de acuerdo con los principios que vengan de nosotros y no desde afuera: es darnos a nosotros mismos nuestras propias leyes.

* * *
* *
*

Desde el punto de vista del deseo, la monogamia puede ser una forma de vida difícil. La potencia subversiva del deseo, su relación física y metafísica con la libertad, radica en su imprevisibilidad. Si es complicado decir qué queremos ahora, afirmar lo que vamos a querer en un futuro, cercano o lejano, parece casi imposible. E, incluso si tuviéramos una corazónada sobre el futuro de nuestro querer, surge la pregunta: ¿cuál es la necesidad de imponernos la restricción, de instituir que seguir un deseo implica una transgresión e incluso un desamor? ¿Qué clase de satisfacción nos produce esa norma? ¿Por qué yo misma, me pregunto, me sentía más cómoda con la infidelidad (es decir, con una monogamia hipócrita y ficticia) que con el poliamor? Conversando con amigas, hay una respuesta que se repite una y otra vez: “Yo no podría estar tranquila si pensara que él puede estar con otras chicas”. “Tranquila” me parece una palabra clave.

Pienso en el concepto de precariedad que desarrolla la teórica Isabell Lorey a partir de los planteos de Judith Butler y Jean-Luc Nancy. En el primer

capítulo de *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, Lorey distingue entre condición precaria y precariedad. Lo que Butler llamaba *condición precaria* refiere a una dimensión existencial de la vida: en cuanto cuerpos en sociedad, todos los seres vivos estamos expuestos a la muerte, la enfermedad o los accidentes pero también en general al contacto con los otros: eso mismo que nos hace dependientes —que hace tan necesarios, dice Lorey, los trabajos de cuidado— es lo que nos hace vulnerables. “La condición precaria designa la dimensión de vulnerabilidad de los cuerpos compartida existencialmente”, escribe Lorey, “de la que de nada sirve esconderse y que, por lo tanto, no puede ser objeto de protección, no solo porque tales cuerpos son mortales, sino precisamente porque son sociales”. (19) Es una situación existencial y también material e histórica de interdependencia, que puede manifestarse como cuidado de los demás o como violencia contra los demás.

Pero hay una segunda dimensión de lo precario que, para diferenciar de la condición precaria, Lorey la llama *la precariedad*, y que es la precariedad jerarquizadora: la que distingue entre las vidas que deben ser preservadas y las que representan una amenaza, y así legitima la precarización de estas últimas. Lorey explica que “el dominio convierte la condición precaria existencial en el miedo al daño que pueden causar los otros, que han de ser rechazados y no pocas veces aniquilados en aras de la protección de los amenazados”. (20) El miedo y la ansiedad que vienen con la condición precaria de la vida —o, más bien, si solo podemos concebir esa condición en términos negativos y pensamos siempre la otredad y la vulnerabilidad como peligro— conducen a esta jerarquización: unas vidas se precarizan, se hacen más peligrosas y menos vivibles (laboral, física, sanitariamente) para proteger a otras de algo de lo que nadie puede protegerlas: de la contingencia de ser cuerpo en el mundo.

Lorey habla inclusive de la asociación entre las ideas de masculinidad y protección (“las masculinidades patriarcales protectoras y la correspondiente y necesaria garantía social y jurídica de la dominación en la esfera privada son históricamente el envés de la protección estatal del individuo moderno”); (21) me interesa expandir esa relación y llevarla al terreno de las relaciones sexoafectivas contemporáneas de un modo que va más allá de su trabajo. La condición de nuestras vidas, la de las mujeres y disidencias, y también la de los jóvenes en general en las grandes urbes, es precaria en el primer sentido, por supuesto, pero también lo es en el segundo y de eso —como explica Lorey— en el siglo XXI no se salva ni la clase media. La changa, el trabajo incierto

e inseguro, ya no es solamente para quienes tienen el nivel de ingresos más bajo de la sociedad: todos corremos el riesgo a diario de perder parte o la totalidad de nuestros ingresos, de tener que ir a vivir a otro lado o a ningún lado, de “caernos del sistema”. No vivimos afuera: vivimos al límite, en el borde. Los vínculos con los colegas, que quizás en otra época podían ser solidarios, hoy están teñidos por la competencia salvaje: en el capitalismo contemporáneo sos tu propia empresa y las empresas no tienen compañeros sino competidores. De todo esto se trata la precariedad. En ese contexto (y aquí es donde me desví del planteo original de Lorey, aunque creo que no lo traiciono), ¿no es lógico que busquemos “algo firme” de donde agarrarnos? ¿Algo que sea “mío y solo mío”, que nadie me pueda robar, quitar, precarizar? ¿No es entendible que sigamos ingresando y persistiendo en vínculos restrictivos y desiguales, que pensemos que ese sacrificio “vale la pena”, como el ciudadano que soporta el aumento del control policial porque lo prefiere a la amenaza de la inseguridad? Al igual que ese ciudadano, estamos equivocadas si elegimos la monogamia por esa razón. No hay ninguna unión que nos salve de la condición precaria de la vida y de las relaciones humanas. Un papel firmado o una promesa de amor no son suficientes para evitar el hecho de que todo se puede romper en cualquier momento (¡si lo sabrá la generación de nuestros padres!). No hay salida ante eso. Esa *tranquilidad* con la que soñamos, esa ilusión de seguridad, es una fantasía de la que necesitamos desprendernos porque, del mismo modo que el Estado policial, viene con sus propias precariedades.

* * *

* *

*

No sé cuántos años tiene Pablo; nunca lo vi en persona y solo escuché historias sobre él. Le pedí a mi ex novio que me pasara su *e-mail* porque recordaba esas historias: Pablo es un amigo de Silvina, la mamá de mi ex, famoso en el círculo familiar por haber sostenido durante muchos años una relación de a tres. Me interesa su caso porque, aunque no sé exactamente su edad, está cerca de la de Silvina y seguro debe rondar los 60. Odio confirmar prejuicios ajenos pero desde que mis amigos y yo bordeamos los 30 están pasando todas esas cosas que siempre me dijeron que iban a pasar. Muchas personas que hablaban pestes de la monogamia suben sus fotos con la libreta roja y los microproyectiles de arroz en el registro civil; otras que juraban que

jamás tendrían hijos y se dedicarían a viajar por el mundo tienen hijos y no viajan por el mundo. Como intuyo que muchos de los que hoy juegan al poliamor claudicarán en la próxima década, me interesaba conversar con alguien cuya búsqueda por fuera de la mononorma (22) haya trascendido la etapa exploratoria de la juventud y por eso decidí escribirle a Pablo sin una lista de preguntas clara. Para charlar, para que me cuente lo que quiera, lo que a él le parezca interesante.

“Yo he tenido varias relaciones de pareja largas: una entre los 24 y los 28 años, otra entre los 28 y los 40, y la que vivo ahora, que empezó en forma de trío cuando yo tenía 49 años y sigue felizmente activa tras la ruptura del trío hace ya dos años”, me escribe Pablo desde España, donde vive hace tiempo. “He pasado sucesivamente por diferentes ‘recetas’: está permitido tener otros rollos pero hay que contarlos, está permitido tener otros rollos pero hay que mantenerlos en silencio, está permitido tener otros rollos pero incluyendo a la pareja (esto es más fácil y habitual entre los gay), o bien no está permitido nada. También he visto estas recetas en otras parejas. Se supone que detrás de estas recetas y de su correspondiente selección por parte de una persona o de una pareja hay una ética, una moral, una forma de ser o de comportarse. Se busca y se discute acerca de lo que significan los conceptos de fidelidad y lealtad. Sin embargo, a mi modo de ver, en general intentamos acomodar la realidad a nuestras maneras, más que al revés, y esto es siempre un problema y acaba provocando conflictos.”

Pablo y Luis vivían juntos hacía varios años; una noche que salieron juntos de levante (“de marcha”, dice Pablo) después de un buen tiempo de no buscar por fuera de la pareja conocieron a Pedro, un chico muy apuesto y veinte años menor que ellos, y lo invitaron a su casa. “Puedo asegurarte que desde el principio fue una historia de amor, pero no de sexo, ya que la cuestión sexual no funcionó bien nunca entre los tres”, me cuenta. Al cabo de un par de semanas, Pedro se instaló definitivamente con ellos y los tres formaron una familia que duró, aunque con mucha tensión, diez años y medio. En ese punto, Pablo y Pedro se dieron cuenta de que querían seguir juntos pero que se habían distanciado de Luis, y así se lo dijeron. “Y no, Tamara, no quiero saber nada de tríos”, me responde a la pregunta de si lo volvería a intentar. “Nunca en mi vida había sido tan feliz como lo soy ahora. Y sí, desde que estamos ‘solos’, Pedro y yo aprendimos a amarnos en todos los sentidos, incluyendo, por supuesto, el sentido sexual (que es tan sentido). Este proceso ha sido y es fabuloso: estar de forma nueva con una persona con la que llevas ya diez años

estando: nueva casa, nuevo barrio, nueva convivencia, nuevo sexo, nuevos horizontes. Una inyección vital a mis sesenta años. Una maravilla de atalaya. Un salto muy valiente, con los riesgos que entraña todo salto. Algo que mucha gente del entorno no supo o no pudo o no quiso comprender porque a mi edad, Tamara, la mayoría de las personas ha entrado ya en el camino del conservadurismo, del confort y, de alguna manera, de la muerte. Y esto me supuso un gran bajón en medio de esa felicidad supina. Y eso que sé que no importa ‘lo que piensen los demás’. Pero esto también ya está superado. Cuando rompes con algo muy importante, rompes, en realidad, con mucho más de lo que parece, amputas otras cosas, otras personas, otras geografías. Y así es la vida. No un manual de instrucciones, sino todo lo contrario.” Con esa frase Pablo cerró su primer correo.

* * *

* *

*

Ya había leído en el libro de Deborah Anapol que no había que fetichizar las *formas* de la relación, que lo importante no era la cantidad de miembros sino los principios, valores y afectos en la base de ese vínculo pero, francamente, pensé que era una especie de premio consuelo para quienes, como yo, leíamos el libro desde nuestras vidas monógamas con la culpa de no estar todavía lo bastante deconstruidos como para poner en acto todo eso de lo que ella hablaba. Conversando con Pablo entendí el verdadero sentido de esa aclaración: para él, en su mundo, a su edad y con su historia personal, “animarse a más” había sido convertir su relación de tres en una relación de dos sin dejarse llevar por la rutina, por lo que sus amigos esperaban de él o por algún deber ser teórico en relación con la libertad sexual.

Le pregunto qué quiso decir con eso de que “en general intentamos acomodar la realidad a nuestras maneras, más que al revés, y esto es siempre un problema y acaba provocando conflictos”. “Un ejemplo del sentido que quise dar a esta frase es el siguiente: a la hora de pactar con nuestra pareja a propósito de las cuestiones de fidelidad, podemos exigir más de lo que estamos preparados para dar, pero también puede ocurrir lo contrario: que antes de pactar acerquemos nuestra posición a la del otro para ser más simpáticos, para tener una mejor imagen de nosotros mismos. Sin embargo, un pacto negociado en cualquiera de estas bases —lo cual es sumamente habitual— conducirá necesariamente al conflicto, pues hemos negociado un pacto y

nos sentimos contentos por haberlo alcanzado, pero (nos) hemos mentido”, me explica. “Todas las recetas respecto de la fidelidad en la pareja son deficientes en algún punto, pero creo que existe una cierta solución, que desde luego nunca es definitiva, y estriba en la propia experiencia y en la honestidad: me conozco, sé lo que quiero y lo negocio.” Sus palabras me recuerdan lo que me contaban Gino y Bárbara sobre sus intentos fallidos de negociar relaciones abiertas con personas que no las querían. ¿Qué tan flexible es el deseo? ¿Es posible deconstruirse “al infinito” o hay un límite que solo se puede cruzar con el cuerpo? “No podemos pedir más flexibilidad, ni darla, cuando no es posible de verdad”, opina Pablo con una frase un poco tautológica aunque tremendamente cierta. “Tampoco hay recetas en esto. Aunque sí sé algo — como siempre, por experiencia propia—: el amor consigue derribar muchos muros sexuales.”

Me pregunto por mis propios muros. A veces pienso que me encantaría vivir una vida poliamorosa en la búsqueda y la exploración permanente del contacto con los demás, pero en general siento que no me da el cuero, que estoy muy cansada, que toda la inestabilidad que puedo soportar ya la cubre tratar de vivir de escribir. Quizás en un futuro lo sienta de otra manera. Supongo que todos tenemos algún límite. Bárbara y Gino son abiertos en lo sexual pero exclusivos en lo afectivo. Sienten que otra cosa sería una inversión de energía y tiempo que no sabrían cómo gestionar. A mí me pasa lo mismo con la vida de experimentación sexual constante de la que me hablan. Entiendo que para ellos la sexualidad no es solamente una parte de la vida sino un camino de búsqueda genuina e, incluso, un espacio de creación y autoconocimiento. No sé si alguna vez logré construir esa relación con mi propia sexualidad. En algún punto me pregunto si así como algunos eligen el yoga o la danza o la poesía como campo de experimentación privilegiado, hay gente que elige el sexo casi como una vocación. Y quizás no es mi caso, y mi sexualidad sea importante para mí, pero no de esa manera.

No sé si las relaciones poliamorosas son más felices que las monógamas, pero sí me di cuenta de una cosa, de esa misma cosa que intuía cuando era chiquita sobre la gente que se vestía toda igual: quienes se apartan de lo que se espera de ellos están más dispuestos a priorizar su deseo y su felicidad por sobre las convenciones y ese es un buen camino. Me parece que no es casual que la amplia mayoría de la gente que conozco que tiene relaciones no tradicionales esté también en el espectro de lo *queer*: los que no pueden ni quieren cumplir con el mandato de la heterosexualidad dan un paso crucial en

el proyecto de jugarse por el deseo. Creo que a eso se refiere la feminista bell hooks cuando dice que la marginalidad es un espacio de resistencia desde el que es posible la construcción de una perspectiva radical sobre la sociedad. (23) En cierto sentido, ese lugar entre el adentro y el afuera de la sociedad representa una posición de privilegio epistémico: quienes quedan por fuera de la norma pueden ver, experimentar y nombrar cosas que quienes están en el centro no ven. Quiero aprender de ese arrojo, de esa fuerza y de esa posibilidad de hacer cuerpo las preguntas que pican.

Pienso también en mis muros derribados, en mis conquistas. Creo que la más importante es una que Anapol plantea en su libro como la diferencia entre relaciones de viejo paradigma y relaciones de nuevo paradigma. Sin hacer juicios de valor, Anapol sostiene que una pareja de viejo paradigma puede ser abierta o cerrada pero lo que la define es la jerarquización de ese vínculo de pareja por sobre todos los demás que cada una de esas personas tiene; en una pareja de nuevo paradigma, en cambio, se entiende que esa relación de pareja (que incluso podría no llamarse así e incluir más de dos personas) es para cada uno de sus miembros parte de una inserción comunitaria más grande, una más en una constelación de relaciones amorosas (familiares, amistosas, sexoafectivas, lo que se quiera). No creo que mi pareja sea 100% “nuevo paradigma”, pero sí que hago un trabajo muy grande en esa dirección. De adolescente, habría plantado a cualquier amiga para ir a comer con un novio y a ellas les habría parecido lógico. Ahora, aunque vivo con mi novio, mis amigas se quedan seguido a dormir en casa, forman parte de nuestro hogar y de nuestra vida cotidiana. Compartimos compras de alimentos con ellas y tienen las llaves. Saben cosas de mí que él no y hay algunas cosas que prefiero hablar antes con ellas que con él. Cuando imagino mi vejez la imagino con ellas. Ninguna de estas cosas, creo, es vivida como una afrenta a la pareja y él tiene una relación similar con sus amigas y amigos. Lo mismo me sucede con lo que me apasiona hacer, que en mi caso es escribir: hay semanas enteras en las que mi novio y yo estamos cada uno en la suya, porque necesito poner toda mi energía en algo que estoy armando y que me la pide, que me absorbe por completo. No voy a decir que esas épocas de aislamiento son gratuitas para una pareja, porque no lo son y a veces las sufro mucho, pero sí que, con dolor y todo, tratamos de respetar esas necesidades del otro y no hacer planteos sobre qué es lo más importante o qué debería ser lo más importante (o al menos no hacerlo tan seguido).

Tenemos otra cosa en común con mi novio que para mí es una gran

conquista: cada uno tiene al menos un ex a quien quiere mucho y con quien habla con frecuencia. Puede parecer un detalle menor pero, para mí, esa capacidad de transformar vínculos en lugar de descartarlos es un aprendizaje importante que desafía prejuicios antiguos sobre lo que se supone que debemos sentir por nuestros antiguos amantes y los de nuestra pareja. Pensé por primera vez en la relevancia de esto leyendo a Judith Butler: en su diálogo con Athena Athanasiou, *Desposesión: lo performativo en lo político*, (24) explica algo que se puede apreciar en varios grupos de amigos LGTTBI, que es el modo en que una relación de ex amantes puede y suele ser el pilar de una amistad *queer*. El fin del amor romántico no tiene por qué ser, como se pensó históricamente, el fin del amor. Y esto es central porque tiene que ver con salir de la lógica del individuo y tomar la comunidad como unidad de análisis, como referencia y como horizonte de transformación. Si las personas *queer* eligen no desaparecer de la vida de la otra cuando una relación sexual se acaba, también es porque tienen una noción de pertenencia y de colectivo: saben que tienen que cuidarse entre sí, que están siempre en peligro, que, “te acuestes con quien te acuestes, tenemos que tenernos la una a la otra”.

Lo que entiendo por nuevo paradigma es todo esto: la apuesta por la amistad como política, la construcción de lazos afectivos consensuados y serios (en el sentido de importantes) que, sin embargo, tengan cierta flexibilidad, en los que haya responsabilidad pero también comprensión, en los que puede haber sexo o bien puede no haberlo. Construir comunidades de amor y amistad que sean contenedoras, sólidas, aunque acepten la condición precaria de la existencia y de los vínculos. La única salida que se me ocurre a esa mezcla curiosa de dependencia y solipsismo en la que nos depositó el énfasis contemporáneo en la pareja es una explosión del afecto: la pareja puede salvarse si la descentramos, si la corremos del podio de la vida como piedra de toque del éxito, la salud y la felicidad, incluso si dejamos de pensarla como piedra de toque del amor, como su fin o expresión última. Y más importante, porque en el fondo salvar la pareja me da igual: con mucho amor, mucha amistad, mucha comunidad y mucha suerte quizás nos salvamos nosotras.

1. Anapol, Deborah (2012): *Polyamory in the 21st century: Love and Intimacy with Multiple Partners*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.

2. Cosse, Isabella (2010): *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*, Buenos Aires, Siglo XXI.

3. Lerner, Gerda (2017): *La creación del patriarcado*, Madrid, Traficantes de Sueños.

4. La pregunta sobre si la monogamia en los humanos es o no “natural” tiene varios

problemas conceptuales. La biología rara vez habla de lo que es “natural” a secas y, desde el punto de vista lógico, esa deducción es falaz porque no hay ninguna correlación entre lo que es “natural” y lo que es “correcto”. En cualquier caso, la biología se ha preguntado por la relación entre conductas sexuales y evolución (si los seres humanos evolucionamos o no para ser monógamos, por ejemplo, o qué tipo de conductas sexuales podrían estar cableadas genéticamente para ser más fáciles o más difíciles). El biólogo David P. Barash y la psicóloga Judith Eve Lipton investigaron el tema a lo largo de muchos años: en su primer libro conjunto, *El mito de la monogamia. La fidelidad y la infidelidad en los animales y en las personas* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2003), recolectaron evidencia que demostraba que la monogamia estricta por razones evolutivas era una conducta muy improbable y difícil para los seres humanos (lo que desbancó también el prejuicio de que la monogamia sí es “natural y fácil” para las mujeres). Pero unos años más tarde, en *Strange Bedfellows: The Surprising Connection Between Sex, Evolution and Monogamy* (Nueva York, Bellevue Literary Press, 2009), exploraron otra buena cantidad de evidencia en la dirección contraria, examinando las ventajas evolutivas de la monogamia. La naturaleza, mal que les pese a muchos conservadores, no tiene ninguna intención de darnos respuestas definitivas sobre cómo manejar nuestros vínculos.

5. Federici, Silvia (2010): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños.

6. Esto está muy bien explicado en el capítulo “Why Women Are Paid Less” de la serie documental *Explained*, coproducida por el sitio de noticias Vox y por Netflix. En países que han avanzado mucho en la reducción de la discriminación laboral explícita a las mujeres, la disparidad en las tareas de cuidado es la principal responsable de que la brecha salarial persista (al tener menos libertad, por ejemplo, para quedarse en el trabajo hasta tarde y “hacer méritos” para un ascenso).

7. Dato citado por la economista feminista Mercedes D’Alessandro en el debate “La agenda de la paridad” organizado por el Laboratorio de Políticas Públicas y el Centro de Estudios Municipales y Provinciales (CEMUPRO), mercedesdalessandro.com/noesamor.

8. Despentes, Virginie (2007): *Teoría King Kong*, Madrid, Melusina.

9. Cuando la periodista feminista Marta Dillon dijo que “la pareja heterosexual es un factor de riesgo”, estaba hablando exactamente de esto. Fue ridiculizada y acusada de “feminazi”, por supuesto: hablar de que las calles son peligrosas es muy tranquilizador, pero revelar que nuestras casas y familias son aún más peligrosas es un mensaje bastante incómodo. Véase Marziotta, Gisela (2018): “Marta Dillon: ‘La pareja heterosexual es un factor de riesgo para la vida de las mujeres’”, *Infobae*, 3 de junio; disponible en: www.infobae.com/sociedad/2018/06/03/marta-dillon-la-pareja-heterosexual-es-un-factor-de-riesgo-para-la-vida-de-las-mujeres.

10. Fuente: “El perfil de los hogares de la Ciudad en 2015”, informe de resultados publicado por la Dirección General de Estadística y Censos de la Ciudad de Buenos Aires; disponible en: www.estadisticaciudad.gob.ar/eyc/?p=62000.

11. Parte de esta diferencia podría deberse a la mayor esperanza de vida de las mujeres respecto de los varones; sin embargo, de acuerdo con las demógrafas Mabel Ariño y Victoria Mazzeo, también se vincula con el funcionamiento del mercado matrimonial:

desde 1980 a 2008, la reincidencia matrimonial de los varones (es decir, los varones que se vuelven a casar luego de un divorcio) fue significativamente mayor a la de las mujeres, por razones demográficas pero también claramente generizadas. “Más allá de los diferentes comportamientos individuales entre varones y mujeres en cuanto a la reincidencia”, escriben las autoras, “las diferencias por sexo del mercado matrimonial (más mujeres que varones) constituyen una variable interviniente. La ruptura conyugal deja a las mujeres con menores chances para formar una nueva unión, a la edad desfavorable en el mercado nupcial se agregan las marcas que deja esa ruptura si deben asumir el rol materno y la responsabilidad hogareña”. Véase Ariño, Mabel y Mazzeo, Victoria (2009): “Siglo XXI en la Ciudad de Buenos Aires: ¿cómo armar pareja y cómo vivir en familia?”, trabajo presentado en las X Jornadas Argentinas de Estudios de Población, San Fernando del Valle de Catamarca, Asociación de Estudios de Población de la Argentina; disponible en: www.aacademica.org/000-058/24.pdf.

12. Baigorria, Osvaldo (comp.) (2006): *El amor libre. Eros y anarquía*, Buenos Aires, Libros de Anarres.

13. *Ibíd.*, p. 9.

14. *Ibíd.*, p. 10.

15. Recientemente algunas feministas vienen utilizando los trabajos de Andrea Dworkin y otras feministas radicales para sostener una concepción biologicista y excluyente de lo que es “ser mujer”. Me interesa aclarar que, en el caso particular de Dworkin, esa lectura de sus textos es sesgada. De hecho, en su libro *Woman Hating*, escribe claramente que “toda persona transexual tiene el derecho de sobrevivir en los términos que él/ella prefiera. Eso significa que cada transexual tiene derecho a una operación de cambio de sexo, que debe ser provista por la comunidad como una de sus funciones” (Dworkin, Andrea [1974]: *Woman Hating*, Nueva York, E. P. Dutton, p. 186).

16. Dworkin, Andrea (1983): *Right-Wing Women*, Nueva York, Coward, McCann & Geoghegan.

17. La palabra “heterosexual” refiere a las preferencias sexoafectivas. La palabra “cis”, en cambio, refiere a la elección de género. Una persona cis es aquella que se autopercibe con el género que le fue asignado al nacer; por el contrario, una persona trans no se autopercibe con el género que le fue asignado al nacer (puede percibirse con otro, con ninguno, de género fluido, no binario, etc.).

18. Frankfurt, Harry (2004): *The Reasons of Love*, Princeton, Princeton University Press.

19. Lorey, Isabell (2016): *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, Madrid, Traficantes de Sueños, p. 27.

20. *Ibíd.*, p. 35.

21. *Ibíd.*, p. 61.

22. La mononorma es la idea de que cualquier arreglo sexoafectivo por fuera de la monogamia es menos valioso, de que la monogamia no es una opción entre otras sino la mejor o, incluso, la única opción.

23. hooks, bell (1990): “Marginality as Site of Resistance”, en Russell Ferguson, Martha Gevert, Trinh T. Minh-ha y Cornel West (eds.), *Out there: Marginalization and*

Contemporary Cultures, Nueva York, MIT Press, pp. 341-343.

24. Athanasiou, Athena y Butler, Judith (2017): *Desposesión: lo performativo en lo político*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

CAPÍTULO 4

EL MERCADO DEL DESEO

Pensar en las parejas contemporáneas me produce dos tipos distintos de frustraciones. Una gran parte de lo más complicado es superar herencias viejas: reconocer hasta qué punto todavía las mujeres estamos gobernadas por normas que nos subordinan política, social y económicamente, y salir de los lugares en los que a veces nosotras mismas alimentamos y reforzamos esa dominación porque nunca tuvimos tiempo, espacio ni plata para aprender a hacer otra cosa. La otra angustia son los nuevos problemas: los que vienen de las nuevas tecnologías, del modo en que nuestras identidades se construyen cada vez más en el mercado y las formas en que esa lógica de la aspiracionalidad y el consumo invaden cada rincón de nuestras vidas, incluso esos que nos esforzamos tanto (pensamos) por mantener fuera de la esfera del cálculo. Ambos tipos de conflicto me parecen interesantes e importantes, pero, si de parejas se trata, me preocupa más lo que no ha cambiado que lo que sí porque siento que es mucho menos.

Cuando el tema es la soltería, en cambio, sucede lo contrario: en los últimos cincuenta o sesenta años ha cambiado todo. Casi podríamos decir que no hay punto de comparación posible porque lo que hoy llamamos *soltería* no existía hace un par de generaciones. En el Once ortodoxo todavía no existe, y quizás no exista nunca: si existiera, el Once dejaría ser el Once. Allí, la mayoría de las mujeres se casa entre los 18 y los 22 años: en algunas familias ultraortodoxas puede suceder antes, pero en la ortodoxia moderna argentina está bastante establecido que las chicas terminan el secundario y después empiezan sus familias. La búsqueda, sin embargo, suele empezar en los últimos años de colegio: desde los 15 o 16 ya es común empezar a notar que las chicas se planchan el pelo, se visten con ropa más cara y llamativa (dentro de los parámetros del *tzniut* o recato) e incluso bajan de peso. Conseguir marido es imprescindible y la presión por conseguir uno “bueno” (un chico de una familia conocida, relativamente joven, de buena posición económica) es alta porque de eso depende su porvenir económico y social. Y más vale que sea pronto: pasados los 23, 24 o 25, ya estás compitiendo con las nuevas “ingresantes” de 18 o 19 y tus chances de lograr un matrimonio conveniente (o un matrimonio a secas) caen de manera exponencial.

Pero ya sea que ese período de “no matrimonio” posadolescente dure uno, diez o cincuenta años, difícilmente se lo pueda comparar con la soltería

secular. Las parejas han cambiado poco, ya lo he dicho muchas veces: nuestras ideas de fidelidad son muy parecidas a las de nuestros padres, más allá del ruido que nos hagan o de que cada vez más personas se animen a pensar pactos vinculares diferentes. Lo que se modificó por completo, en cambio, es el modo en que vivimos fuera de la pareja. Las chicas no casadas del Once casi siempre se quedan en las casas de sus padres. Si tienen suerte, cuentan con un cuarto propio, aunque lo más común es que lo compartan con sus hermanas, no importa la edad que tengan, pero lo que sí se da en cualquier caso es que duermen en una cama individual. Muchas de ellas trabajan (como maestras o secretarias en algún organismo de la comunidad o en el negocio de sus padres), pero jamás se les ocurriría abandonar la casa familiar y, aunque aporten dinero a la familia, un poco se las trata como si fueran adolescentes eternas. (1)

Hace poco leí una nota de *The New York Times* (2) que contaba la historia de un departamento donde varias chicas de la ortodoxia moderna, la misma de la que vengo yo, vivían juntas. Me pareció curioso, porque no conozco casos parecidos. Lo gracioso es que la nota se maravillaba con la vida en común de las chicas y con lo diferente que es su departamento de cualquier otro alojamiento de chicas solteras, y no solo porque cocinen *kosher* y tengan una regla contra usar la computadora del living en *shabat*: duermen juntas, dos chicas por cuarto en camas gemelas, aunque todas tienen más de 30 años. A lo largo de la nota la periodista evita mencionar el elefante en la habitación: no duermen juntas porque tienen no sé qué creencias en compartir, en lo femenino y en la vida comunitaria; duermen juntas porque no cogen con nadie.

* * *

* *

*

En el siglo XXI, para la mayoría de nosotros, ser soltero significa coger con mucha gente: en simultáneo o de forma sucesiva, en continuado o cada tanto. Coger con amigos, con amigos de amigos, con personas que conocimos en un bar o en Internet, con ex parejas, con alguno que quizás se convierta en una futura pareja (cosa que las más de las veces no ocurre), con personas que están en otras parejas, abiertas o cerradas: con cualquiera. Eso no siempre fue así (para las mujeres), ni siquiera es así desde hace mucho y desde hace mucho menos que es algo blanqueado socialmente.

En su libro *Future Sex*, la escritora Emily Witt empieza reflexionando

sobre este estado de cosas que rara vez percibimos como la novedad histórica que es. Plantea que, de hecho, es tan nuevo que el lenguaje no ha avanzado a su ritmo: no hay palabras exactas para llamar a esas relaciones que tenemos cuando no estamos en *una* relación. (3) A continuación, detalla diversas opciones en inglés (como *hooking up*, *lovers* o *dating*) que, sin embargo, resultan un poco inadecuadas. En el castellano rioplatense nos pasa lo mismo: la frase “estoy saliendo con alguien” es muy ambigua. Puede corresponder a un novio de hace varios años, a alguien a quien hemos visto un par de veces o a una persona con quien chateamos hace meses y cogemos cada tanto. “Chonguear” tiene una connotación más informal e igualmente imprecisa; conozco una chica, que es el colmo de la elegancia, que los llama simplemente *amigos*, pero tampoco eso resuelve el problema de la ambigüedad.

Para Witt no es casual ni una cuestión de tiempo que no encontremos términos precisos para hablar de estos vínculos. En una sociedad en la que la pareja sigue siendo el horizonte de felicidad femenina, quienes no se encuentran en una no quieren hacer un culto de esa situación. Queremos pensar, escribe Witt, que se trata de provisorio, de un “mientras tanto” mientras esperamos ese amor que nos va a llegar a todas por derecho o como una bendición natural. ¿La soltería es siempre una situación elegida?, pregunta Witt y juega con esta pregunta varias veces en el libro. Es más difícil de contestar de lo que parece: salvo que alguien te haya ofrecido estar en pareja y hayas contestado que no, en general ser soltera es el resultado de un cúmulo de elecciones y otro cúmulo de casualidades: quizás no te cruzaste con ninguna persona con quien amerite armar una pareja o con nadie que quiera armarla con vos, pero probablemente hubo personas con las que podrías haber empezado una relación y elegiste no hacerlo.

El paradigma de la soltera orgullosa que sale todas las noches y siempre la pasa bien está lejos de abarcar la variedad de formas en que se experimenta la soltería en el siglo XXI. Si lo abrazamos es porque nos permite correr de dos figuras que nos aterran aún más que la banalidad consumista de las *lady nights*, ese falso empoderamiento con sus descuentos en mesas de chicas: la “solterona”, por un lado, y la “desesperada”, por el otro. La soltera orgullosa mantiene su deseo bajo control (a diferencia de la desesperada, que desea y muestra su deseo más allá de lo que el patriarcado considera digno) y está soltera porque quiere (a diferencia de la solterona, una frígida que no es objeto de deseo de ningún varón y por eso mismo no vale nada). Es una figura ideal para el patriarcado, porque desea lo justo y necesario para no cuestionar

nada. La soltera orgullosa no cree que haya nada malo en el modo en que se tramitan las relaciones sexoafectivas contemporáneas: el maltrato, el ninguneo, la indiferencia, y hasta la violencia, todo es divertido o al menos “sirve para la anécdota”. No es llorona como la desesperada que se queja de que “no hay hombres” ni es peligrosa como la solterona, que parece no necesitarlos.

La mayoría de las mujeres no encaja en ninguno de estos arquetipos: quizás se reconozca, según el momento y en diverso grado, en todos ellos. Pero, al margen de las valoraciones sociales o personales, es innegable que en el tercer milenio la soltería es una realidad por la que todas pasamos y a la que todas volvemos. En el barrio en el que crecí, donde el divorcio está reservado a poquísimos casos, las mujeres se dividen en casadas y solteras. Casada es una clase a la que ingresás de por vida y, si no lo hiciste a cierta edad, lo más probable es que ya quedés afuera para siempre como soltera; en el resto de la ciudad, en cambio, la gente entra y sale de la vida en pareja como de su casa.

Esto es así hace al menos dos décadas: entre mis compañeros de secundaria, que cursé de 2002 a 2006, solo dos de treinta y seis alumnos tenían padres que no estuvieran separados o se fueran a separar en esos años. Sin embargo, en nuestra imaginación, la soltería sigue siendo una etapa de transición: es lo que sucede “entre vínculos” y no una forma particular de vincularse. Como en las comedias románticas, pensamos que la soltería es esa especie de *impasse* del que habla Witt: son esos veinte minutos que tarda la heroína en chocarse por la calle con el príncipe azul o esos capítulos de mitad de temporada en los que charla con sus amigas sobre lo mal que la está pasando. Es como si fuera una tensión narrativa que en algún momento *tiene* que resolverse. “Ya vas a encontrar a alguien”, les dicen las mujeres en pareja a sus amigas solteras con una mezcla de esperanza y condescendencia (hay que reconocer que, incluso en el mundo laico, todavía sucede que quienes están en parejas monógamas les hablan a las solteras como si fueran más chicas, como si las casadas hubieran ganado en el juego de la vida y las demás estuvieran todavía unos casilleros más atrás). Nótese que deliberadamente solo hablo de mujeres y no es casual: el hecho de estar o no en pareja es un criterio para clasificar mujeres, no personas. Somos nosotras, y en especial las heterosexuales, las que somos socialmente definidas a través de nuestra relación con un varón (al que le pertenecemos) o con todos los varones a los que en potencia podemos llegar a pertenecer (porque, si no estamos “ocupadas”, somos públicas): así nos ve la heteronorma, como “tomadas” o

“disponibles”. No por nada en muchísimos idiomas la mujer pasa de “señorita” a “señora” cuando se casa, pero el varón es “señor” en cualquiera de los dos casos.

Los discursos que intentan contrarrestar la mala prensa a la soltería afirmando que es “divertidísima” o “una oportunidad para conocerte a vos misma” son más parte del problema que de la solución. Al igual que el llamado a “amarte como sos” frente a los estándares de belleza incumplibles, estas formas de pensar ponen el acento en una cuestión de actitud individual (y, en consecuencia, en una supuesta responsabilidad de las mujeres por no amarse lo suficiente) y, en ese movimiento, desvían la atención de la pregunta por lo que de verdad funciona mal en la experiencia real de la soltería. No está en tu cabeza, no tenés mala suerte, no te pasa solo a vos: el mercado del deseo, como lo llama Eva Illouz, (4) es una realidad histórica en la que operan fuerzas que te exceden.

* * *

* *

*

Cuando empecé a escribir el consultorio sentimental “para la era digital” en el diario en el que trabajo me llegaban muy pocas consultas; incluso a veces tenía que pedirles a mis amigas que me mandaran alguna o inventarlas yo. Ahora, a casi dos años de empezar con la sección, cada semana me llegan entre cinco y quince correos de los que tengo que elegir cuál responder. Sin embargo, igual sigue siendo difícil encontrar una buena historia cada semana: el 90% de las consultas son la misma consulta. He llegado a hacer tres veces variaciones sobre cuestiones del tipo “no me contesta los mensajes pero mira todas mis historias de Instagram”, “cómo salir del circuito de la histeria por WhatsApp” o “tarda catorce horas en contestarme los mensajes, ¿es porque no le gusto?”. Cada tanto aparecen otras cosas, pero es asombrosa la similitud de lo que angustia a las chicas que me escriben. Otra constante parece ser la edad: al menos por lo que puedo leer, esto les pasa sobre todo a mujeres menores de 35. Fuera de eso, diversidad pura: estudiantes universitarias, amas de casa, trabajadoras de *call center*, secretarias, abogadas. Chicas que trabajan de sol a sol, otras que se han casado y divorciado, que tuvieron hijos siendo adolescentes o que estudian *full time* en una universidad privada carísima: todas hermanadas en esa espera torturadora junto al teléfono.

Casi todas empiezan sus *e-mails* subestimando el padecimiento que las

lleva a escribirme: “Sé que esto es una pelotudez y que no debería preocuparme tanto por él”, versionan cada una con su estilo, “*pero* la verdad es que estoy muy angustiada y no sé qué hacer”. Mi sensación es que en esa disculpa hay algo relativamente novedoso, una marca generacional: entendimos que ser mujeres modernas y autoafirmadas implica dejar de estar pendientes de los varones, pero de una forma bastante curiosa. Entendimos que implicaba no engancharse, no sentirnos interpeladas por el modo en que nos tratan y no demandar nada que no quieran darnos, aunque sea una cortesía mínima o un vaso de agua. Amoldarte a sus deseos y que parezca que es pura casualidad sin pedir de más ni dar de menos. En dos palabras, no molestar.

Una vez, cuando tenía 20 o 21 años, subí a eso de las 10 de la noche a la casa de un tipo con el que cogía cada tanto; no esperaba velas, ni siquiera un plato y cubiertos, pero le pregunté si no tenía algo en la heladera para picar, porque venía directo de la facultad y no había cenado. “No te traje acá para comer”, soltó molesto. Primero pensé que era un chiste pero, en efecto, no me ofreció nada. Yo solo sonreí y me tiré en su cama. Ni siquiera después de coger me invitó a pasar a la cocina. De su casa, en la que vivía con un amigo, yo solo conocía la cocina, porque se entraba por ahí, el pasillo y la habitación. No circulaba por el departamento ni siquiera para ver cómo era el *living* o para ir hasta la radio a elegir algo de música: eso le habría parecido una invasión absoluta y habría significado una confianza que —presumía él, presumen muchos tipos con los que he estado— podía conducir a que mi cabecita de mujer se hiciera “ideas raras” sobre el futuro del vínculo que sosteníamos. Yo lo entendía y lo aceptaba. Como no quería que pensara que me iba a enamorar de él y que era una pesada total que tendría que sacarse de encima, jamás cuestionaba esos límites. En general la pasábamos bien, pero ¿era necesario todo ese circo? ¿Un pedazo de queso y unas galletitas de agua implicaban demasiado compromiso? Por supuesto, reconozco también la parte que me toca: ¿por qué no dije nada? ¿Por qué no insistí con que tenía hambre en serio? ¿Por qué no me reí y me fui directo a la heladera?

Gillian Flynn describe muy bien esto en su novela *Perdida*, en un monólogo que todas mis amigas compartieron en Facebook cuando salió la película: “Ser una Chica *Cool* significa que soy una chica *sexy*, inteligente y divertida que adora el fútbol, el póker, los chistes verdes y los eructos, que juega videojuegos, toma cerveza, ama los tríos y el sexo anal y se mete panchos y hamburguesas en la boca como si estuviera haciéndose un *gang bang* pero de alguna manera extraña sigue manteniendo un talle 36, porque las

Chicas *Cool* son sobre todo *sexies*. *Sexies* y comprensivas. Las Chicas *Cool* no se enojan; sonríen y dejan que los hombres les hagan lo que quieran. Cagame tranquilo, a mí no me molesta, soy la Chica *Cool*". (5)

La descripción de Flynn tiene muchas particularidades culturales que varían según el contexto, pero rescata un cambio clave en la dinámica de la soltería heterosexual de los últimos años que me interesa resaltar: las mujeres que tienen sexo ya no molestan, aunque el deseo femenino todavía es algo para lo que socialmente no existe lugar. Ser una "mina fácil" ya no es un tema; ni siquiera lo era cuando yo era chica. Al contrario, todas queremos esa imagen: ser fáciles significa no dar problemas, llegar al orgasmo por penetración y siempre en el momento justo. Pero el deseo no funciona así: el deseo no puede ser perfectamente simétrico todas las veces, y casi diría que no lo es ninguna vez. Es una fuerza de choque, un desencuentro permanente; por eso los chispazos en los que aparece ese encuentro con el otro son tan explosivos, porque son escasos, porque faltan, porque son siempre insuficientes. En esa insuficiencia radica la potencia de una búsqueda que nunca se acaba. Si nosotras nos limitamos a amoldarnos a lo que ellos parecen querer, tratando de adivinar su deseo y espejarlo, nuestro deseo queda sepultado en el olvido y, en algún sentido, el de ellos también. Sin una resistencia, sin una demanda del otro lado, sin un sujeto con su propia entidad, coger es masturbarse con una muñeca inflable. No me sorprende que existan muchísimas mujeres que pasan años teniendo sexo sin alcanzar un orgasmo; mujeres a las que nunca, jamás, un hombre les ha hecho un *cunnilingus* y que jamás han pensado en pedirlo. Aprendemos a derivar nuestro placer del hecho de complacer a otro. Es una parte del sexo importantísima (la mitad, quizás), pero no puede serlo todo. En ese intento de no hacer nada raro, de no pedir, de no molestar, tu cuerpo se va volviendo una herramienta, no solo para otros sino para vos misma: algo que te *sirve*, que usás, pero que no vivís. Te vas separando de él, te vas disociando. Pero mejor eso que ser una chica difícil. Una chica demandante, que se enoja, que dice esto sí, esto no, esto me duele, esto me gusta. Y no se trata solo de sexo porque, por supuesto, el deseo no se trata solo de sexo.

El credo de la Chica *Cool* en el que se educó mi generación no tiene que ver con deseos particulares de los varones particulares; ni siquiera, como en otras épocas, con un disciplinamiento explícito ejercido por los maridos sobre las mujeres que suele existir aunque no siempre es la norma. La Chica *Cool* tiene un lazo histórico con la idea de la mujer sumisa que lo soporta todo, incluso la violencia, pero no proviene solo de ahí. Es también un efecto de la

emergencia de la lógica del mercado en el ámbito sexoafectivo, de la necesidad de aumentar tu valor siendo no la más gozadora sino la más gauchita: nunca la loca, siempre la copada. Es la misma lógica que implica que tratemos el encuentro con el otro como una transacción en la que tomo solo lo que me sirve y me despreocupo del daño que pueda hacer en el camino porque, total, “no es mi responsabilidad, si no somos novios ni nada”. No es la soltería, querida compañera, lo que te duele; no es el sexo casual, ni la fluidez de los vínculos, ni lo efímero: es la dinámica de la oferta y la demanda que, encima, igual que en el mercado de bienes y servicios, está inclinada de forma clara en una sola dirección.

* * *

* *

*

En el barrio en el que nací, el proceso de elección de pareja está mucho más ritualizado y, ante todo, menos individualizado que en el mundo laico. En el Once somos informales: las parejas pueden haberse cruzado en el templo o surgen porque se le ocurrió a algún sobrino o adulto en común. En las comunidades judías ortodoxas de los Estados Unidos, en cambio, hay casamenteras profesionales que reciben salarios por su trabajo a las que se les envían CV impresos para armar las combinaciones. El derrotero que lleva a que las personas se encuentren no es caótico ni rizomático: se parece más bien a una planificación centralizada estilo soviético, en la que alguien distribuye los “recursos amorosos” de todas las demás de acuerdo a criterios colectivamente válidos. La voluntad de quienes participan de estos rituales es, si no irrelevante, bastante secundaria: las relaciones amorosas están “empotradas” en la estructura social y económica de la sociedad, y los valores que la guían son grupales y compartidos, no individuales y personales.

Eva Illouz se hizo famosa en todo el mundo explicando cómo esta superposición de estructuras se desarma en las sociedades contemporáneas: el concepto lo toma del economista Karl Polanyi, quien muestra cómo, en el capitalismo, la economía se desprende de la sociedad y de marcos normativos o éticos para autonomizarse en mercados autorregulados y luego subsumir todas las esferas de la sociedad bajo sus reglas. “Lo que llamamos el ‘triumfo’ del amor romántico en las relaciones”, dice Illouz, “consistió primero y antes que nada en el desprendimiento de las elecciones románticas individuales del tejido social y moral del grupo, y en la emergencia de un mercado de

encuentros autorregulado. Los criterios modernos para evaluar un objeto de amor se han desenredado de los marcos morales públicamente compartidos. Este desenredamiento ocurre por una transformación del contenido de los criterios para elegir un compañero —que se han vuelto, por un lado, físicos/sexuales y, por el otro, emocionales/psicológicos— y por una transformación ocurrida en el propio proceso de selección de compañero — que ha devenido más subjetivo y más individualizado—. (6)

La frase “mercado del deseo” no es solo una caracterización peyorativa: es un concepto que sirve para explicar el modo en que estas relaciones sexoafectivas que tenemos hoy —que parecen tan libres e individuales— responden en realidad a la lógica del mercado, de la descentralización y de la desorganización. Puede sonar fría y despersonalizante, pero lo interesante del concepto no es eso sino pensar hasta qué punto el modo en que tratamos un intercambio mercantil puede servir también para entender los encuentros eróticos.

Cuando una persona compra una remera, parte de esa transacción puede considerarse personal e individual: elige comprarse esa remera y no otra, en ese momento, en ese lugar, de tal color y porque quiere. Entendemos todo eso, pero eso no hace menos válido o menos visible todo lo que hay de condicionado en ese intercambio: la persona compra la remera que puede pagar, en el talle que le entra o en el que consigue, en el lugar al que pudo acceder, del color que está de moda esta temporada porque una revista lo decidió, porque piensa que necesita esa remera (quizás sí la “necesite”, nadie lo niega) o porque aprendió a disfrutar de comprar ropa. A cada uno le gusta la ropa que le gusta, pero esas preferencias no suelen ser azarosas: hay instituciones o grupos que tienen la capacidad de imponer tendencias, hay aspiraciones y modelos de belleza, hay parámetros intersubjetivos y hay diferencias de precio que en general reflejan algún tipo de jerarquía oculta. En ese acto en apariencia individual, banal y libre se cruzan todo tipo de imposiciones sociales. Si la economía política implica restaurar las relaciones invisibilizadas en los intercambios mercantiles, intentar una economía política del amor supone hacer lo mismo con nuestros vínculos: mostrar que detrás de ese aparente caos tal vez no haya un orden (en parte, la característica más saliente de nuestra época es el desorden) pero sí fuerzas operantes, asimetrías y dinámicas que se repiten. Dicho de otro modo, pasar del “¿por qué estas cosas me pasan siempre a mí?” a “¿por qué estas cosas nos están pasando a tantas?”.

Illouz no habla de *stories* de Instagram ni vistos de WhatsApp, pero sí de una serie de fenómenos que tienen un par de décadas más y están a la base de muchas situaciones que nos atraviesan en la actualidad (no, la culpa no es toda de Internet). La incertidumbre que envuelve todos nuestros encuentros eróticos hoy, por ejemplo, está enraizada en este proceso de desritualización que vivió el amor en el siglo XX, en particular a partir de los años sesenta. No es que antes, o en las comunidades que todavía funcionan con reglas más antiguas, todo fuera certeza: cualquiera que haya leído una novela de Jane Austen sabe que no es así. Pero las reglas del cortejo en algún sentido mantenían a las mujeres *protegidas* (la contracara de “encerradas”) de la volatilidad del deseo ajeno: romper un compromiso o cortejar a una mujer sin prometerle matrimonio estaba muy mal visto (lo vemos en *Sensatez y sentimientos* con Willoughby, por ejemplo), de modo que esas conductas perjudicaban tanto a la mujer cortejada como al varón, que mancillaba su reputación de hombre honrado, de bien. Los ritos estandarizados evitaban también los malentendidos. Una visita, un regalo, dos bailes seguidos: cada uno de esos eventos tenía un significado claro y socialmente compartido. Y por suerte era así, porque, para las chicas de esa época, el asunto de si casarse o no y con quién era casi de vida o muerte: de eso dependía su subsistencia, su posibilidad de tener una vida sexual y de darle a su vida el único sentido que estaba disponible para ellas.

El contraste con nuestro universo no puede ser más grande. En el colectivo, en la calle, en las barras de los boliches y las mesas de los bares, mis alumnas de la universidad y las chicas que me escriben al consultorio sentimental se hacen la misma pregunta: “¿Qué me quiso decir?”. Mis amigas y yo, por suerte, ya nos aburrimos un poco del tema (o aprendimos a decodificar más fácilmente), pero hasta hace pocos años todavía nos mandábamos páginas y páginas de chats para interpretar en grupo las conversaciones que teníamos con los chicos que nos gustaban.

No solo las palabras que intercambiamos tienen significados opacos y múltiples; las acciones o invitaciones tampoco implican lo mismo en todos los casos. Este, dice Eva Illouz, es uno de los logros más importantes de la revolución sexual: coger con alguien ya no quiere decir nada, ni bueno ni malo. No supone un compromiso, ni un lazo, aunque no lo excluye. Una noche de buen sexo puede ser el comienzo de algo —puede dar inicio a un vínculo esporádico, a uno más firme e, incluso, a uno amistoso (quizás mi devenir favorito)— o simplemente puede quedar ahí. Nunca sabemos, a menos que el

otro decida ser explícito (cosa que casi nunca sucede). Ya no hay significados sociales compartidos en torno de cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para un compromiso, y ni siquiera se presupone que todos estemos buscando formar pareja o una relación comprometida de cualquier tipo en algún momento de la vida.

* * *

* *

*

Muchas de nuestras pequeñas desgracias cotidianas son inevitables y a veces hasta algo que agradecer. La libertad siempre implica decepciones y ponerse en peligro: ya no podemos pretender estar protegidas frente al rechazo, el amor no correspondido, el desamor, la indiferencia o de salir lastimadas. El riesgo de salir lastimada o lastimado es constitutivo del amor: sin vulnerabilidad, sin la posibilidad real de daño, no hay apertura verdadera hacia otra persona. Sin embargo, no puedo evitar que algo me haga ruido: a los varones les rompen el corazón, nadie lo niega, pero en la mayoría de las historias que quedan en la nada, esas donde el *leitmotiv* central es la apatía y el desinterés, las que más sufren son las chicas. Son ellas quienes esperan junto al teléfono, las que calculan las horas que pasaron desde el último visto, las que se preguntan por qué no les volvieron a escribir, las que debaten en cóncave con sus amigas pronósticos y estrategias. ¿Por qué tan a menudo en el mundo hetero parece que son ellos, de forma constante y unilateral, los que están decidiendo las jugadas? ¿Y por qué tantas veces da la sensación de que las mujeres estamos a la espera, ilusionadas por cualquier boludo que en el fondo ni siquiera nos interesa? Sé que suena a estereotipo y que dan ganas de protestar ante esta caracterización tan de comedia romántica de las relaciones y los géneros, y es cierto: ni todas las mujeres quieren enamorarse, ni todos los varones huyen de las relaciones. Pero son muchas las mujeres que se reconocen en esta descripción, que se preguntan por qué no “logran” que ningún hombre se enamore de ellas, por qué todos les clavan el visto, por qué todos desaparecen, por qué todos parecen tan fríos, por qué no se preocupan por lo que ella siente cuando dejan de contestarle los llamados. Esas angustias son reales y desestimarlas con un “¡ay!, ¡no seas tan arrastrada!” o “¡no vivas colgada de un calzoncillo!” no es la respuesta más sorora: (7) la idea de que las mujeres o las feministas estamos “más allá” de esas angustias solo produce esa disociación de la que hablan las chicas de mi consultorio sentimental, que

sufren y a la vez sienten culpa por sufrir por tonterías indignas de las chicas cancheras que pretenden ser.

Desestimar esa angustia no es solo poco sororo; también es perderse de entender cómo opera la correlación de fuerzas en el mercado de lo sexoafectivo y cómo produce y refuerza prácticas y subjetividades. En el tercer capítulo de *Por qué duele el amor*, Eva Illouz analiza este fenómeno, que ella llama el *desapego masculino*. Las teorías de sentido común sobre la incapacidad sentimental de los varones, dice ella, son inútiles para el análisis sociológico no porque no puedan ser verdaderas, sino porque parten de una valoración que pone el compromiso como parámetro de lo correcto y supone que quien se niega a hacerlo está en falta. Lo que le interesa a Illouz es analizar si hay algo en el modo en que hoy se organizan nuestras decisiones eróticas que haga que tantos hombres elijan vincularse de esa manera. Y la respuesta es que sí: muchos factores convergen para que el desapego emocional y sexual sea una estrategia predominante entre varones.

En las sociedades occidentales, dice Illouz citando al historiador John Tosh, la masculinidad se ejerce en tres ámbitos: el hogar, el trabajo y las asociaciones exclusivas para varones (que pueden incluir desde un club de caballeros hasta un partido de fútbol). A lo largo del siglo XX, no obstante, la autoridad de los varones en el hogar y en el trabajo se va deteriorando, en parte por efecto de la revolución feminista y en parte por el crecimiento masivo del trabajo asalariado, que hace que la mayoría de los empleados no ejerza autoridad en el trabajo sino que más bien deba responder a una autoridad ajena. Al mismo tiempo, los espacios segregados por sexo van desapareciendo o perdiendo importancia (con la notable excepción de los eventos deportivos).

La tesis de Illouz es, entonces, que la masculinidad, entendida como una mezcla particular de autonomía, autoridad y solidaridad intragénero, hoy se ejerce en el ámbito sexual y ya no tanto (o, al menos, no más que antes) a través de la violencia sino mediante ese pequeño gran poder que otorga la indiferencia. “Los varones transfirieron al sexo y la sexualidad el control que tuvieron antes en el hogar, y la sexualidad se convirtió en el ámbito en el que ellos podían expresar y desplegar su autoridad y su autonomía”, escribe Illouz, y agrega: “El desapego en la sexualidad llegó a señalar y organizar el tropo más amplio de la autonomía y el control y, así, el de la masculinidad. El desapego emocional podía ser visto como una metáfora de la autonomía masculina”. (8)

Por supuesto que la asociación entre sexualidad y poder o, más bien, entre poder masculino y acceso a múltiples parejas sexuales, no es nueva. Sin embargo, hasta bien entrado el siglo XX esa posibilidad era exclusiva de los poderosos (reyes, aristócratas, jefes de ejército). Hoy son muchísimos más los hombres que pueden armarse un harén personal. Pero, para eso, deben mantenerse indiferentes: jamás arriesgarse a ser *atrapados* por una mujer o a permitir que sea ella la que decida si la relación avanza o no avanza. Es necesario que sea ella quien espere, quien reaccione, quien se adapte. Las mujeres que protestan contra esta asimetría, que *demandan*, que explican lo que quieren con claridad en lugar de ir siguiendo el juego que les marca el varón no serán agredidas ni disciplinadas: serán ignoradas. En las entrevistas que hace Illouz con varones de distintas edades aparecen varias veces el motivo de “la desesperada” o la idea de que una mujer que quiere un compromiso se vuelve de inmediato poco atractiva. En parte, por supuesto, esto tiene que ver con la dinámica del deseo: todas y todos en algún punto queremos lo que no tenemos, lo que nos falta. Pero, otra vez, hay una asimetría: los varones insisten en que el ansia de compromiso les apaga el deseo sexual, mientras que las mujeres entrevistadas rara vez argumentan en esa línea.

¿Por qué esta estrategia les funciona a los varones? ¿Por qué las mujeres no solo no se aburren de los indiferentes sino que insisten? Las respuestas de Illouz son duras, en especial para las que a veces olvidamos que la deconstrucción no es un camino que tiene un comienzo y un punto de llegada sino una mirada sobre la vida que nunca termina. Para las mujeres heterosexuales cis la maternidad, en el sentido más tradicional posible (biológica y en el contexto de una pareja monógama), sigue siendo un horizonte aspiracional determinante; incluso las que no estamos seguras a cierta edad empezamos a sentir que deberíamos ir *generando las condiciones* para tener hijos *por las dudas*, para no arrepentirnos *cuando sea tarde*. Los varones tienen dos ventajas a este respecto: por un lado, el declive de su fertilidad con el paso del tiempo es menor —y esta información es suficientemente conocida por las personas como para ser operativa— y, por otro, y quizás esto sea aún más importante, en nuestra sociedad un hombre no está definido por si tiene o no hijos. Nadie piensa que un hombre sin hijos tiene una vida vacía o que le *falta* algo. Esta visión, en cambio, sigue siendo bastante común en relación con las mujeres. Y no me refiero solo a los estigmas que pueden sufrir las que deciden no tenerlos, sino a aquellas que

quizás tenían un deseo de maternidad que no se les organizó por razones ajenas a ellas (para maternar, hay que decirlo, no alcanza con el deseo). El terror a convertirse en esas mujeres que la sociedad mira como parias (aunque quizás no sufran tanto; muchos estudios señalan que no hay correlación positiva entre tener hijos y ser feliz) (9) es poderoso, productor de subjetividades y dinámicas que hasta nos cuesta mirar desde afuera; el pánico a ser una vieja rodeada de gatos es, igual que el miedo a la violación, una forma de disciplinamiento que internalizamos sin cuestionar.

Y como si esto fuera poco, el culto a la juventud y la belleza, especialmente ensañado contra las mujeres, nos hace sentir que una vida sexual o sentimental es casi imposible una vez que pasamos cierta “fecha de vencimiento”. En un estudio reciente publicado por la revista *Science Advances* (10) esta diferencia queda en evidencia con una literalidad pasmosa: de acuerdo a los datos tomados de “una aplicación de citas gratuita y muy popular”, la deseabilidad de los hombres alcanza su pico en los 50 años. La de las mujeres, en cambio, empieza en un punto muy alto a los 18 y decrece a medida que pasa el tiempo. Los números exactos pueden ser bastante novedosos pero, en términos generales, la mayoría de las mujeres ya sabíamos esto: a conciencia o no, muchos de nuestros deseos, miedos y patrones de conducta están basados en esta información.

Hasta el siglo XX, tanto los varones como las mujeres tenían numerosos incentivos para formar una pareja estable. Hoy, aunque ellos se sigan beneficiando del trabajo impago de las mujeres (Illouz señala esta paradoja en su libro: los varones ganan mucho más en el matrimonio que las mujeres, de acuerdo a las evidencias disponibles), (11) los incentivos están socialmente dispuestos para que un hombre no necesite formar una familia para “realizarse como varón” en los términos en los que la sociedad propone: el éxito profesional y una cantidad suficiente de compañeras sexuales están mucho más cerca de las aspiraciones masculinas que el ejercicio o no de la paternidad. En cambio, para “realizarse como mujer” en términos hegemónicos, tener hijos biológicos en el contexto de una pareja estable sigue siendo una condición sine qua non. Siempre recuerdo el caso de Paloma Herrera, una de las mejores bailarinas de su generación a nivel mundial; recién después del movimiento Ni Una Menos, cuando se empezó a hablar más fuerte sobre qué significaba hacer periodismo feminista, encontré entrevistas en las que no dijeran que, pobrecita, no había tenido hijos.

Por todo esto, hoy las mujeres somos las encargadas no solo de cuidar a

las parejas y a las familias, sino de desearlas. En *Los trabajos del amor*, Moira Weigel (12) retoma el concepto de *trabajo emocional* acuñado por la socióloga Arlie Russell Hochschild para explicar que, para las mujeres, el mundo de las citas funciona no solo como un mercado, como ya había pensado Illouz, sino incluso como un mercado laboral. Desde chicas aprendemos a postularnos: cuáles son las virtudes apreciadas que hay que destacar (ser la Chica *Cool* vendría a ser el equivalente a “ser proactiva” en el trabajo) y cuáles los defectos que hay que ocultar. Recuerdo muy bien el momento en que me di cuenta, en la tercera cita que tuve con un chico a los 15 años, de que mostrar interés la primera vez o la segunda estaba bien, pero que después había que exhibirlo con cuentagotas para que el deseo de él no se apagara. Aprendemos, así como aprendimos que trabajar era obligatorio para la mayoría de nosotras, que este otro trabajito también es obligatorio; que si bien ya no hay que casarse virgen ni mantenerse pura —podés salir con los chicos que quieras—, no se debe perder de vista el objetivo final y la cuenta regresiva. Y esto no es solo agotador y alienante, como la mayoría de los trabajos; es, además, una forma muy aburrida de coger y querer.

* * *

* *

*

Últimamente estoy intentando conversar sobre estas cosas con mis amigas. Tengo una cruzada personal contra el “negacionismo” de los estereotipos de género: la idea de que, si nos repetimos muchas veces que todo esto es mentira, que el aparato simbólico del reloj biológico no nos constriñe, que nosotras no somos como esas ridículas que se la pasaban llorando al lado del teléfono en los melodramas, entonces, esta trama se va a desarticular como por arte de magia. El falso empoderamiento de las frases motivacionales no me interpela: prefiero tratar de entender que todas estamos aprendiendo, que todavía no sabemos del todo cuáles son las alternativas a los modelos que heredamos y repetimos, y que quizás no lo sepamos nunca.

Sin embargo, creo que es cierto que muchas de estas cosas están cambiando, y no de la manera en la que las generaciones anteriores pensaron que podían cambiar. Las famosas “nuevas masculinidades”, por ejemplo, esos varones que se sienten más oprimidos que liberados por la demanda de ejercer autoridad a través del desapego, es una de esas novedades insospechadas que estoy empezando a notar en los chicos de mi generación y las que vienen

después. Al consultorio sentimental comenzaron a escribirme varones angustiados por la indiferencia o la conducta errática de una chica. Así lo cuenta un centennial:

He conocido una chica que me vuelve loco. Después de algunos días charlando por WhatsApp quedamos en vernos y parece que todo fue muy bien. A ella se la veía dispuesta a intentar algo conmigo. Nos besamos y pasamos un gran día juntos. Todo bien, la despedida fue increíble, se notaba de lejos que le había gustado, incluso llegó a decirme que no quería que le mintiese y que fuese honesto con ella en todo.

Yo ya estaba bastante ilusionado pues la veía enganchada conmigo. Sin embargo, ese mismo día, por la noche, hablando por WhatsApp se la notaba rara conmigo; luego empezó a intentar darme celos diciéndome que había quedado en ir al cine con una amiga, su novio y un amigo del novio de su amiga. Entonces empiezo a percibir algo raro en ella. Me dice que no sabe si va a salir pero al final sale y me dice que cuando llegue a casa me habla. A la mañana siguiente me despierto con un largo mensaje diciendo que había conocido a un chico increíble con el que había conectado muchísimo, y que yo no había conectado tanto con ella. Le dije que la respetaba y que le agradecía su sinceridad.

Aun así mira mis estados de WhatsApp, incluso sube estados inmediatamente después de que yo suba uno. Estoy hecho un lío, ¿qué debo hacer, luchar por ella o dejarla ir? Era tan perfecta... Gracias por tu ayuda. Un saludo,

Seducido y Abandonado (19)

Como este he recibido varios más: varones que dicen lo que siempre había escuchado que les pasaba a las chicas: se ilusionan con alguien que acaban de conocer y se preguntan qué irá a pasar, qué habrá querido decir, qué deben hacer. Una dato interesante es que casi todos los correos de varones empiezan con algún tipo de alusión a la dificultad para compartir estas inquietudes: “Te escribo porque no se me ocurre con quién hablar de esto”. No parece que crean que estos sentimientos los hacen “menos machos”; solo que no saben cómo abrir esos temas con sus amigos, en qué situación, en qué condiciones.

Es conocido el análisis del teórico Geoffrey L. Greif sobre la diferencia entre la amistad entre mujeres y entre varones: “Los varones nos juntamos y tenemos relaciones hombro-con-hombro —hacemos cosas juntos—, en comparación con las mujeres que son más adeptas a tener relaciones cara-a-cara”. (13) Esto también debe estar cambiando mientras escribo pero, por ahora, al menos por lo que puedo ver, a los varones les falta dar el paso de la perplejidad individual al cambio colectivo; nosotras tuvimos que juntarnos, armar grupos de concientización, salir a la calle y organizarnos para abandonar esa incomodidad solitaria y construir una situación que, sin dejar de ser incómoda, es productiva en el sentido de que opera sobre la realidad

más allá de una misma. Creo que ellos también van a tener que empezar a hacerlo con la masculinidad hegemónica y lo que les ha hecho, incluso más allá de nosotras (no, no vamos a hacerlo nosotras por ellos, no somos sus maestras ni sus niñas). Yo, mientras tanto, tengo el ojo puesto en el modo en que mi generación y las siguientes cuestionan los binarismos, no solamente con las ideas y las palabras sino con el cuerpo, con el deseo, con las formas de sentir. Cada vez son más los chicos que se comportan como hace veinte años se suponía que solo se comportaban las chicas. Y también son cada vez más las chicas cuyo comportamiento podría inscribirse en ese desapego emocional y sexual del que habla Illouz; chicas que clavan vistos, se van de tu casa sin saludar, que si te han visto no se acuerdan. He sido así muchas veces: dejé de contestarles los mensajes sin razón a tipos que no me habían hecho nada mucho antes de que eso se llamara *ghosting*; me fui una vez con el amigo del chico que me llevó a una fiesta porque, total, “no somos novios ni nada parecido”, y seguro algún otro destrato del estilo que ahora no recuerdo bien idéntico a muchos que me hicieron a mí. A veces tengo muy claro que lo hice para no enfrentarme a la situación de tener que decirle a un tipo que no me gustaba, que no me atraía, que no la había pasado bien con él y que no tenía ninguna intención de verlo de nuevo. Pero creo que otras veces me comporté así porque entendí que era el modo *cool* de manejarse, es decir, que lo canchero era actuar como un varón y no como una chica pesada. O sea, a veces lo hice porque genuinamente no deseaba, pero otras porque entendí que esa era la forma de hacerse desear.

A primera vista puede parecer que en estos casos lo que hay es una inversión de roles, pero creo que el tema es más complejo. Los varones también tienen necesidades afectivas, eso siempre fue así; de hecho, como explican Moira Weigel al hablar del trabajo emocional y la filósofa Kate Manne al analizar la estructura de la misoginia, (14) en el patriarcado existe una expectativa de que las mujeres procuremos a los varones ciertos bienes afectivos y emocionales. No solamente sexo, sino también escucha activa, comprensión, reconocimiento, respeto, admiración, alimento para la autoestima: cosas que, en alguna medida, queremos todos y todas, pero aparecen planteadas como una obligación de unas hacia otros. Mucho de este orden de derechos y deberes sigue vigente (lo vemos, por ejemplo, en los casos de varones que se violentan cuando una mujer no les provee eso que consideran que es su legítimo derecho), aunque el mandato del desapego masculino lo ha trastocado un poco. Las que somos más sobreadaptadas

aprendimos a desapegarnos también por *default*: un poco para gustar, un poco para protegernos, y algunas porque somos así y nos cuesta más abrirnos al afecto que coger e irnos. Y a algunos les gusta eso, pero a muchos otros no. Es más, me atrevería a decir que la verdadera Chica *Cool* no es desapegada: es despreocupada cuando vos querés y cariñosa cuando vos querés. Salvo en un caso —en que el muchacho en cuestión me insistió un poco con cortesía hasta que se aburrió—, siempre que hice *ghosting* terminé con mi celular repleto de mensajes violentos: “¿No me vas a contestar, pelotuda?” “Si no me querés hablar más decímelo de frente, forra de mierda.” “A ver si me contestás, hija de puta.” “Pensé que eras más madura, se ve que me equivoqué. Al final sos una pendeja puta como todas.”

* * *

* *

*

Pienso que hay algo de círculo vicioso en este circuito que nos lleva una y otra vez del suplicio de la soltería al de una pareja infeliz. Muchas chicas que conozco que no están en pareja y se confiesan casi “desesperadas” dicen que están cansadas de la soltería en un sentido literal: se les gastaron el espíritu, el cuerpo, la mente, la autoestima y el ánimo. No dan más de abrirse, de esperar, de decepcionarse, de sentirse engañadas y usadas. Por supuesto que el pasto siempre es más verde en el jardín de enfrente (estar en pareja no es precisamente un descanso permanente), pero el sexoafecto por fuera de la monogamia también podría ser un poco menos agotador. Y, quizás, si fuera así, tendríamos otra perspectiva y estaríamos menos ansiosas por meternos en cualquier relación, la que sea, mientras nos permita salir de la pesadilla de la soltería. No es solo porque nos presentan la pareja y la maternidad como los únicos mecanismos para hacernos socialmente “valiosas” que a veces tenemos tantas ganas de conseguir novio; es también el clima opresivo y mercantil que, sentimos, impera en el mundo de las solteras lo que nos hace desearlo. La libertad es difícil y peligrosa siempre y en parte allí radica su gracia; pero sería hermoso que fuera un poco, aunque más no sea un poquito menos cruel a veces.

A lo largo de *Por qué duele el amor*, Eva Illouz se esfuerza por, dentro de lo posible, dejar sus valores y opiniones por fuera de la investigación sociológica. En un artículo en el diario israelí *Haaretz*, en cambio, hizo una defensa muy interesante de la importancia de la pareja en el mundo

contemporáneo: en un mundo gobernado por la autonomía y la búsqueda de la satisfacción permanente, la pareja parece obsoleta y, justamente por eso —en su opinión—, se torna valiosa. La pareja es lo contrario a la búsqueda de la satisfacción permanente: implica renunciar a estar buscando siempre “algo mejor” y aprender a permanecer en un lugar, incluso cuando no es lo que queremos hacer cada microsegundo de nuestras vidas. Muchas veces supone colocar los intereses del otro o la otra por delante de los nuestros: tomar la decisión autónoma de hacerlo, sí, pero considerando los sentimientos y deseos de alguien más. Creo que es un argumento agudo a favor de los vínculos a largo plazo, pero me quedé pensando si no hay formas de encarnar esos principios —la responsabilidad, el cuidado del otro, el corrimiento del interés propio— no solo por fuera de la pareja como forma sino incluso por fuera de lo que entendemos como *vínculos estables*. Siento que tiene que existir una manera de que eso que llamamos *soltería* sea también amorosa y cuidadosa; que alguien con quien me veo una vez por año me ponga el hombro y la oreja en una noche difícil aunque no pinte sexo; animarme a estar disponible y abierta para las personas en mi vida incluso si mi relación con ellas no tiene nombre (aun) ni permanencia; que no me parezca de *freak* que un hombre con el que comparto la cama y no mucho más necesite contarme algo o pedirme algo fuera de ella. Pensar de forma más continua el amor y la amistad, ese modelo de unión libre que tenemos a mano que no depende de reglas claras ni de verse todos los días ni de un “proyecto en común” sino de la libertad. Quiero construir a partir de esos vínculos fluidos un compromiso comunitario y colectivo con los cuerpos y las personas deseantes que conozco que no implique obligaciones ni etiquetas pero sí cuidado y afecto en el sentido más amplio pero también más verdadero de esos términos. Dejar atrás la lógica del consumo de personas, del mercado donde nos medimos y nos tasamos mutuamente, y probar mirar de frente el deseo propio y el del otro: cuando nos calienta pero también cuando nos molesta, nos enoja o nos desconcierta.

Creo que es un paso clave en el reconocimiento de la condición precaria de nuestros vínculos: que la falta de estabilidad no implique una precarización del otro, que la incerteza no tenga que ser miedo y que la impermanencia y la fugacidad no sean indiferencia sino oportunidad para el presente.

1. El tema de las mujeres solteras ortodoxas y su estatus de “menores eternas” o “parias sociales” fue discutido en la blogósfera judía estadounidense en 2017 a partir del artículo de Emily Shire (2017): “In Orthodox Jewish Circles, Single Women Are Largely Forgotten”, *The Washington Post*, 5 de enero; disponible en: <www.washingtonpost.com/news/soloish/wp/2017/01/05/in-orthodox-jewish-circles-

single-women-are-largely-forgotten/?utm_term=.de8e3d824e5c>.

2. La historia de las neoyorquinas está en Velsey, Kim (2016): “An Upper West Side Share where Roommates Are the Selling Point”, *The New York Times*, 23 de diciembre; disponible en: <www.nytimes.com/2016/12/23/realestate/an-upper-west-side-share-where-roommates-are-the-selling-point.html>.

3. Witt, Emily (2016): *Future Sex*, Nueva York, FSG, p. 3.

4. Illouz, Eva (2012): *Why Love Hurts*, ob. cit.

5. Flynn, Gillian (2012): “The Cool Girl Monologue”, en *Gone Girl*; disponible en: <genius.com/Gillian-flynn-gone-girl-cool-girl-monologue-book-annotated>.

6. Illouz, Eva (2012): *Why Love Hurts*, ob. cit., p. 41. Cuando la autora dice que el proceso ha devenido “más subjetivo e individualizado” se refiere al modo en que las elecciones de pareja pasan a ser consideradas solo competencia del individuo y no ya de su familia o de su clan: hoy, en gran medida, cada persona elige una pareja de acuerdo a sus propios estándares y deseos (al igual que en una transacción mercantil). Lo que Illouz intentará iluminar con esta idea es hasta qué punto esos estándares y esos deseos están condicionados por estructuras sociales y relaciones de poder.

7. La sororidad refiere a la solidaridad entre mujeres y a la necesidad de apoyar a otra mujer incluso cuando nuestra primera intuición sea desconfiar de ella (implica también el reconocimiento de que ese impulso desconfiado y competitivo nos fue enseñado por el patriarcado); la palabra viene de *soror*, que en latín significa “hermana”.

8. Illouz, Eva (2012): *Why Love Hurts*, ob. cit., p. 73.

9. Véase, entre otros ejemplos, “Children Aren’t Key to Women’s Happiness: Study”, 8-05-2007, <www.reuters.com/article/us-mothers-happiness/children-arent-key-to-womenshappiness-study-idUSL0810277020070508>.

10. Bruch, Elizabeth E. y Newman, Mark E. J. (2018): “Aspirational Pursuit of Mates in Online Dating Markets”, *Science Advances*, vol. 4, nº 8, agosto; disponible en: <advances.sciencemag.org/content/4/8/eaap9815>.

11. Como dice Illouz, “muchas investigaciones muestran que los hombres obtienen más beneficios del matrimonio que las mujeres. Dado que, en la mayoría de los matrimonios, las mujeres tienden a servir al hombre, esto no es sorprendente. Por otra parte, las mujeres no solo sirven a sus maridos, también los alientan a ‘mantener sus contactos’: es decir, sostienen las relaciones de los hombres con sus hijos y con otros miembros de la familia. Por último, el matrimonio les provee a los hombres un incentivo para ganar más dinero y mantenerse saludables”, en Illouz, Eva (2012): *Why Love Hurts*, ob. cit., p. 68.

12. Weigel, Mora (2017): *Los trabajos del amor*, Madrid, Melusina.

13. Greif, Geoffrey L. (2008): *Buddy System: Understanding Male Friendships*, Oxford, Oxford University Press, p. 6.

14. Manne, Kate (2017): *Down Girl: The Logic of Misogyny*, Oxford, Oxford University Press.

CAPÍTULO 5

LA CHICA DEL OTRO LADO DEL TELÉFONO

Cuando llegó al diario la gacetilla que informaba sobre la visita del CEO de Happn a la Argentina, mi editora pensó inmediatamente en mí. “Fijate si hay una tapa”, me dijo, y así salí para el hotel Plaza con mis zapatos de ver CEOs y el corazón dividido: siempre es un mimo al ego hacer una tapa (aunque mis amigos lean la nota en Internet y ni se enteren), pero a la vez tenía más ganas de que me pidieran una nota corta y guardarme la parte jugosa para mí. O sea, para este libro.

Me suelo preparar bastante antes de las entrevistas, pero en este caso ni se me ocurrió que fuera necesario: entre las charlas con amigas y amigos y lo que leo en el consultorio sentimental (además de mis propias experiencias), creo que en pocos temas me considero tan versada como en Happn, su competidora principal —hoy, ganadora indiscutida— Tinder y demás apps para conocer gente que están en actividad en la Argentina y en el mundo. Incluso sé cosas que no se pueden escribir en ninguna gacetilla: cualquiera puede leer en Wikipedia que Happn te contacta con gente que te cruzaste en tu camino físico (en el colectivo, en la calle rumbo a la oficina o en la oficina misma, en un café que frecuentás), a diferencia de Tinder, que solamente está geolocalizada (es decir, te muestra a la gente que está en el momento en que te conectás en un radio de x kilómetros); que, del mismo modo que Tinder y casi todas las apps destinadas a un público heterosexual, (1) te permite chatear una vez que las dos personas se han dado mutuamente “me gusta”, y que evita, también al igual que todas las aplicaciones de su tipo, indicarte de manera clara cuáles de las personas que likeaste (2) no te likearon a vos. Difícilmente alguna fuente oficial, en cambio, te cuente que “las chetas y las pendex están todas en Happn” porque —me explicaron mis amigos techies— las apps de levante suelen hacer un camino inverso al de la gentrificación: cuando recién se lanzan en la Argentina, suelen estar solamente en los teléfonos celulares o bien de la gente que viaja mucho y las conoció en otro país o bien de los más jóvenes que también suelen ser *early adopters* (pioneros). A medida que se masifican, el público se hace más grande pero más “plebeyo”; en ese preciso momento es necesario que aparezca otra para que todos los pioneros y pioneras puedan irse a colonizarla (es, en efecto, lo que está pasando ahora con Bumble, la

nueva app preferida de mi hermana menor que mis amigas todavía no usan).

No leí mucho, entonces, sobre la historia de la compañía y quizás por eso me desconcertó el hombre que me esperaba en uno de los salones de conferencias del Plaza. Didier Rappaport, el CEO en cuestión, no se correspondía con la imagen mental que yo me había hecho de él. No se parecía a Mark Zuckerberg, no tenía remera de Star Wars ni estaba en *jogging* y zapatillas; ni siquiera parecía un millennial y, de hecho, no lo era. Rappaport es un señor francés de 63 años de pelo blanco, paso aplomado y sonrisa cálida. Es alto y elegante; “pintón” diría mi mamá.

Más allá de la sorpresa y los estereotipos, la distancia generacional me intrigaba mucho: la gente que yo conozco de la edad de Rappaport no usa aplicaciones para conocer gente ni tiene ganas de usarlas. Si les explicás cómo funcionan, en general se aburren o se indignan: a algunos les parece promiscuo o inseguro; a otros, frío e impersonal.

Pero Rappaport lo ve de una forma diferente. Creo que en parte fue su punto de vista específico (libre de desconfianza pero también de optimismo ciego) lo que le permitió construir una de las apps de levante más exitosas del mundo. “Yo soy francés, vengo del país del amor”, me dice con una sonrisa, y aclara enseguida que el mundo es el país del amor. “Todos crecimos viendo los mismos relatos sobre el amor como algo que aparece de casualidad, que se encuentra cuando no se busca y nunca cuando se lo busca. Nadie quiere que esa magia se pierda, y Happn no se trata de eso”, me explica.

Tiene razón. Las aplicaciones de citas son cada vez más populares entre la gente de mi edad (creo que no tengo ningún amigo o amiga que no las haya usado alguna vez), pero no forman parte de las fantasías de nadie: de acuerdo con una encuesta encargada por Happn realizada a argentinos y argentinas de entre 20 y 50 años, solo el 19% piensa que estas aplicaciones son la forma ideal de empezar una relación. La opción mayoritaria, la que el 52% eligió, no es ni amigos que te presentan gente ni fiestas o boliches sino “el destino”.

La encuesta de Happn involucró a varones y a mujeres, pero esa respuesta (romántica en el sentido tradicional) está muy imbricada en el modo en el que sobre todo a las mujeres nos enseñaron a pensar el amor. De hecho, me recordó una anécdota de Sam Yagan, uno de los fundadores de un viejo sitio web de citas luego devenido app, OkCupid, creada en 2004. Yagan le cuenta a la periodista Emily Witt, en *Future Sex*, que una de las ventajas insospechadas de la gratuidad del sitio era que las mujeres podían fingir (ante las demás, pero sobre todo ante sí mismas) que no se habían hecho un perfil para

conseguir novio o para coger sino solamente “por curiosidad”. De ese modo, si conocían a alguien, todavía se podía preservar la idea de que había sido una casualidad. “Dicen cosas como: ‘Oh, acabo de conocer a mi novio en OkCupid. ¡Ni siquiera me anoté para conseguir una cita!’ . OK, tenés razón”, le dijo Yagan a Witt con un gesto de ironía; “literalmente un tercio de los *e-mails* de éxito que recibimos de mujeres —que escriben a la app contando sus historias y muchas veces agradeciendo— contienen una aclaración que dice ‘No me anoté para conseguir citas’”. (3) La paradoja es que, por supuesto, un “*mail* de éxito” es uno que dice “formé una pareja”: nadie escribe para agradecer que se hizo muchos amigos.

Creo que esta idea de la casualidad es uno de los secretos que hizo que mucha gente que jamás había usado sitios de *online dating* en los tempranos 2000 sí se sumara a Tinder o Happn una década después. “Si tuviera que resumir las quejas que la gente me comentaba sobre las web de citas, mencionaría tres cosas: toman demasiado tiempo, son demasiado virtuales y generalmente engañosas”, dice Rappaport. Estos primeros servicios (como Match.com, pionero de 1995 que hoy sobrevive en forma de sitio y de app) estaban inspirados en los clásicos “anuncios personales” que la gente ponía en los diarios y se enfocaban en la construcción de un perfil: por eso tomaban demasiado tiempo. Anotarse requería contestar una larga serie de preguntas sobre tus gustos, tu vida profesional, tus objetivos de vida y demás (lo cual implicaba algo no menor: tener todo esto muy claro). Se entiende también por qué se las tacha de engañosas: como gran parte de la información que se usaba para contactar un perfil con otro eran datos personales difíciles de verificar, no era raro que las personas “embellecieran” sus descripciones. Y, por supuesto, es razonable calificarlas de “muy virtuales”: nada del mundo físico ingresaba en esas aplicaciones. De hecho, no era raro que se utilizaran sitios de ese tipo para empezar vínculos con personas que vivían en otro lado del planeta, con las que podías escribirte por meses o incluso años antes de verles la cara (si es que alguna vez se la veías).

En ese sentido, tanto Tinder (nacida en 2012) como Happn (creada dos años después) cambiaron las reglas del juego. En ambos casos se suprimen los perfiles con gustos de helado y ambiciones profesionales bien detalladas; bajarse la app y armar el perfil toma solo un par de minutos y supone un mínimo esfuerzo. La posibilidad del engaño en cierto sentido todavía existe, porque las fotos que van a la aplicación pueden ser retocadas o al menos tomadas en los mejores ángulos posibles, pero es más marginal, ante todo

porque hay mucha menos información sobre la cual mentir: solo piden “bios” muy breves (opcionales) y la edad (se puede mentir con la edad, claro, pero eso también se hace en la vida real). Y, finalmente, ambas tienen una relación clara con el mundo físico: en el caso de Tinder, el usuario o la usuaria puede elegir el radio de kilómetros en el cual quiere conocer gente (en un rango de 1 a 160). En Happn, el vínculo es aún más directo: los perfiles que te muestra son los de personas que te cruzaste o, en su última versión, que *podrías* haberte cruzado físicamente (por ejemplo, si todos los martes vas al mismo bar después de terapia, ahora Happn también te muestra los perfiles de las personas que van a ese bar todos los lunes). “Lo que yo quería”, me explica Rappaport, “era traer de nuevo el mundo real al espacio digital de las citas. Happn solo te muestra a la gente que te cruzaste: no elige por vos ni te dice qué hacer; no te plantea que porque compartimos tal o cual cosa tenemos que casarnos. Justamente por eso tampoco nos guiamos por algoritmos y preferencias. ¿Te gusta la ensalada verde? A mí también. ¿Te parece que por eso deberíamos enamorarnos? Y... no”, se ríe.

Todo lo que dice Rappaport me suena razonable; sin embargo, yo alguna vez fui una niña millennial. Recuerdo la ilusión que nos causaba, cerca del cambio de milenio, la sensación de que Internet nos iba a permitir encontrar a esa media naranja perfecta que nos esperaba del otro lado del mundo. La idea de conocer a alguien porque un algoritmo dice que a los dos nos gusta caminar por la playa no me interpela, pero ¿cómo llegamos a necesitar una app para hablar con la gente que nos cruzamos en el súper? ¿Y por qué esto que Rappaport me describe como algo tan limpio y amable termina pareciendo, en la sinceridad de las conversaciones con mis amigas, poco más que una carnicería?

* * *

* *

*

Cuando entré al secundario, en 2002, Internet estaba empezando a ser parte de la vida cotidiana de muchas personas de la clase media argentina. Yo no tenía celular, ni me interesaba tenerlo (en esa época los teléfonos no se conectaban a la red; solo servían para que tu mamá te llamara para saber dónde estabas), pero pasaba todo el tiempo que la primitiva y ruidosa conexión telefónica de esa época me permitía bucear en la web, mandar *e-mails* y chatear en MSN o en ICQ. (4) “Todo el tiempo” en general eran como

mucho una o dos horas por día: conectarse no solo era caro, sino que además mantenía ocupado el teléfono de línea que mi mamá, pediatra, necesitaba libre para trabajar. Como si fuera poco, teníamos —como casi todas las familias que yo conocía— una sola computadora ubicada en el living que compartíamos mi mamá, mis hermanas y yo. Internet era una parte importante de mi vida, pero una parte separada de ella: un espacio diferenciado y con límites claros. Había un momento del día (de la noche, en realidad, casi siempre) en el que estaba conectada; el resto del tiempo simplemente no estaba. El adentro y el afuera de la red todavía tenían bordes muy definidos.

En esos años manejarse en Internet todavía era difícil: no había la cantidad de información que hay hoy sobre lo que se nos ocurra y tampoco era tan sencillo encontrarla como ahora. A pesar de estas limitaciones, la red se convirtió en mi aliada. Los primeros años en el colegio laico fueron muy duros y me ayudó en muchísimos sentidos. Cuando estábamos en vivo y en directo en la escuela mis reacciones eran muy torpes: mis compañeros y compañeras hablaban de música que yo no conocía, de comida que yo no conocía, de lugares que yo no conocía. Internet me permitía, por un lado, buscar datos sobre las cosas que ellos mencionaban (y en seguida pretender que siempre había sabido a qué se referían) y, por otro, me daba el tiempo para pensar antes de hablar, para embellecer una anécdota, para no parecer demasiado entusiasta ni demasiado aburrida. Las aparatas y aparatos del cambio de milenio descubrimos eso que los centennials jamás notarían porque los peces nunca piensan en el agua: la web nos permitía controlar la imagen que proyectábamos ante los demás. Nos ayudaba a mentir, claro, pero no era solo eso: nos daba la posibilidad de interactuar con otras personas sin sentirnos expuestos y con una especie de armadura que nos protegía.

Muchas y muchos sentíamos que esa armadura nos permitía ser *nuestro verdadero yo*: las torpes podíamos ser ocurrentes y los callados podían convertirse en graciosos. Sin el obstáculo del cuerpo —que es siempre impredecible y vulnerable, y más a los 13 años—, las niñas y los niños teníamos nuestra segunda oportunidad sobre la Tierra. Por eso, tal vez, fuimos los *early adopters* de la década pasada: en 2004, mientras buceaba por la red buscando comunidades de personas afines, las personas que tenían éxito social en el mundo real se quedaban en el mundo real. Internet era nuestro territorio: en un planeta sin Instagram, las lindas y los lindos (o “las chetas y las pendejas” que ahora buscan mis amigos en Happn) no tenían nada que hacer ahí.

No puedo dejar de pensar en esto cuando leo sobre las experiencias de los y las adolescentes de hoy y veo que Internet es un lugar de *bullying* y de presión: para mí, y para mucha gente de mi generación (tímidos y tímidas, gordas y gordos, lesbianas y gay), era justamente el lugar adonde ir a escaparse de eso. Porque, además de vincularse de un modo diferente con tus conocidos de la vida real, te posibilitaba interactuar con personas a las que de otro modo no habrías conocido pero con las que tenías mucho en común: gente que se parecía mucho más a ese “verdadero yo” que te habías armado que a quienes te rodeaban. Tinder y su radio de kilómetros variable me habría parecido un sinsentido total en 2005: en esa época, para mí, la red estaba organizada en torno de gustos y preferencias (esas que los sitios de citas de esos años usaban para sus algoritmos de búsqueda), no alrededor de la ubicación geográfica. La distancia o cercanía física era el criterio que regía en la vida real y el punto era, justamente, desafiar esa lógica: tener que conectarme con una persona solo porque la casualidad la había puesto en mi barrio o en mi colegio me parecía una arbitrariedad de la época de mi madre que yo no estaba dispuesta a soportar. No me interesaba conocer a alguien que viviera a cinco cuadras o al chico que esperaba el colectivo conmigo a la mañana: yo quería conocer a quien compartiera mis lecturas, mis inquietudes filosóficas, mis gustos musicales, mis preguntas sobre la vida. Y lo hice: en los grupos Yahoo! (5) de fans de Massive Attack, de Radiohead y de Nietzsche (lo recuerdo y estallo de risa) conocí personas que vivían en México y en Chile con las que me mandé *mails* por años. A muchos les mentí sobre mi edad y nunca supe si ellos hacían lo mismo. En uno conocí a un chico de Berazategui con el que finalmente logré encontrarme y darme unos besos. Años después nos cruzamos en la facultad y ambos mentimos ante los demás sobre cómo nos habíamos conocido.

Perdí contacto con casi toda esa gente a la que le había contado las cosas que yo sentía que eran mis verdades más íntimas e incluso olvidé sus nombres. A los 15 años, ya más aclimatada al universo laico y con permiso para ir a bailar, descubrí en la noche porteña y lo que en esa época llamábamos “las tribus urbanas” (mis amigas punk, góticas o “alternas”) un espacio de pertenencia y de experimentación en el mundo de los átomos. Al lado del sexo y la amistad real —la de las chicas que me acompañaban cuando vomitaba borracha en la calle a las 7 de la mañana o me pasaban el trabajo práctico que me había olvidado de hacer— mis relaciones virtuales se volvieron pálidas. Entendí algo que recién pude poner en palabras al leer *En defensa de la*

conversación. El poder de la conversación en la era digital de la socióloga Sherry Turkle. Esa fricción que me hacía huir de los encuentros reales y refugiarme en Internet y esos factores incontrolables que me ponían nerviosa del cara a cara eran también los que hacían valiosos los vínculos físicos. La web me había servido para destrabar mi autoestima, construir sentidos de pertenencia y darme cuenta de que tenía algo interesante con que contribuir en una conversación, pero el cuerpo no era una parte secundaria de las relaciones humanas y no era inocente dejarlo afuera. “Desde los primeros tiempos”, dice Turkle refiriéndose a sus primeras investigaciones con adolescentes y tecnología, “vi que las computadoras ofrecen la ilusión de la compañía sin las demandas de la amistad y luego, cuando los programas se volvieron realmente buenos, la ilusión de la amistad sin las demandas de la intimidad”. (6)

No me parece extraño que a medida que la tecnología fue permeando cada vez más nuestras vidas las personas empezaran a elegir programas y aplicaciones más orientados a generar relaciones en el mundo físico (como Tinder) que a encontrar un amigo por correspondencia que jamás conocerían. Sin embargo, sigo creyendo que hay algo para aprender de la comparación entre estos vínculos de la antigüedad de Internet (7) —insuficientes, pero que representaban un refugio, un *espacio seguro*— y la caracterización que muchas y muchos hacemos hoy de las redes sociales y las redes de levante como espacios tóxicos donde en lugar de protegidos nos sentimos expuestos.

En algún sentido, estos vínculos antiguos eran lo contrario a los de Tinder. No quiero decir que no hubiera agresividad, porque la había: en los foros nos matábamos por establecer cuál era el mejor disco, quién tenía el mejor argumento en una discusión, la mejor interpretación de tal o cual libro, y podía suceder que tomáramos de punto a alguien hasta hacerlo o hacerla abandonar la comunidad. Pero en esos años te conectabas con otras personas y terminabas sabiendo casi todo de ellas, menos una cosa que tardabas años en saber: qué aspecto tenían. Subir fotos era complicado y lento y, en la mayoría de las comunidades, optativo. Quien no haya llegado a vivirlo o no lo recuerde bien no tiene más que mirar *Tienes un e-mail*, la película de Nora Ephron en la que los personajes que encarnan Meg Ryan y Tom Hanks, enemigos mortales en la vida “real” (ella es la dueña de una pequeña librería en Brooklyn; él tiene una cadena enorme que quiere aplastarla), se enamoran por *mail* intercambiando impresiones sobre libros, películas y la vida en general sin enterarse de quién es quién hasta el final. Las apps de levante que más éxito tienen hoy son exactamente lo contrario: la única información obligatoria es tu

nombre, tu edad y tu foto. Cuando elegís una persona en Tinder o en Happn con la esperanza de concertar una cita, lo único que sabés es eso.

Internet era un mundo separado y definido, esa es la primera diferencia entre 2005 y 2018: nos sentíamos seguros (a pesar de que los medios hicieran campañas para alertar sobre pedófilos y vendedores de riñones y nuestros padres las creyeran) porque lo que allí pasaba parecía no tener consecuencias en la vida real. Si te peleabas con tu comunidad e incluso te banneaban (expulsaban), podías irte y nadie se enteraba; incluso podías apagar la computadora y sentir que todo eso desaparecía. Esto cambió con la aparición y masificación de las redes sociales y los *smartphones*, que produjeron las condiciones necesarias para las redes de levante: los seudónimos (*nicknames*) que protegían nuestro yo de Internet de la intrusión del mundo físico fueron reemplazados por el nombre real que hoy casi todos usamos en Facebook (que a su vez se linkea con casi todas las aplicaciones de levante). A medida que se llenó de información (cada vez más fácil de encontrar gracias a Google) el anonimato se hizo casi imposible. Nuestros padres empezaron a usar redes sociales. Nuestros jefes también. Hoy la gente pierde trabajos y parejas por cosas que pasan en Internet y el *bullying* que reciben los y las adolescentes allí tiene una continuidad indistinguible con el que reciben en el colegio. Internet dejó de ser algo que podíamos apagar para volverse indistinguible de nuestra vida social, laboral y afectiva en general.

En la primera década de 2000, además, en la Argentina Internet todavía era un producto usado por las clases medias y altas, y especialmente por personas jóvenes y de niveles educativos altos. Eso también cambió. En 2017, solo uno de cada dos argentinos tenía acceso a una cuenta bancaria, pero 9 de cada 10 afirmaba poseer un *smartphone*. (8) La penetración de la tecnología móvil en nuestro país es la mayor de la región, y eso se corrobora una y otra vez en los datos de uso de las distintas aplicaciones, incluso en las apps de citas: en el caso de Tinder, la Argentina está entre los diez países que más la utilizan. De acuerdo con datos difundidos por Infotechnology, la aplicación tiene acá unos quince millones de usuarios (un número nada despreciable en un país de cuarenta y cuatro millones entre los que se cuentan niños y adolescentes que, por tener menos de 18 años, no pueden usarla). En el caso de Happn, su competidora más cercana, la utilizan unos dos millones de personas en el país y Buenos Aires es la cuarta ciudad que más la usa en el mundo. Un dato curioso: Rappaport me contó que el Obelisco es el lugar donde más *crushes* (que dos personas se gusten mutuamente en Happn) se

producen en todo el mundo.

Pero hay otra diferencia que me parece fundamental: la web de mi adolescencia era un mundo de texto. Internet, hoy, es un planeta de imágenes. Lo más parecido que queda a la red de esa época es Twitter, la red social siempre al borde de la quiebra donde sobrevivimos los foristas y bloggers recuperados y que a los adolescentes no les interesa en lo más mínimo. Para nuestros sucesores y sucesoras —los adolescentes tímidos, las chicas que odian su cuerpo, los chicos y chicas que leen mucho y tienen la cara llena de granos—, Internet es un lugar hostil: sobreviven, por supuesto, los nichos donde pueden escribir sus *fan fiction* y discutir obsesiones absurdas como hacíamos nosotros, pero las redes sociales cambiaron el *mainstream* de Internet para siempre. Las estrellas en Instagram hoy son las chicas populares que en mi época pensaban que era de *freak* conocer gente en Internet. Las horas que pasábamos traduciendo letras de canciones para ser las personas más populares del foro ya no sirven de nada: para ser popular (en Tinder, en Happn y en esa red que no es específicamente de levante porque es de todo, Instagram) hoy las horas hay que invertirlas en ir al gimnasio.

* * *

* *

*

En el subte, a las 10 de la mañana, un chico de mi edad pasa perfiles de Tinder. Rara vez se detiene a mirar más fotos; no dedica más de uno o dos segundos a cada uno. En general los manda a todos para la derecha (o sea, para el lado del sí); solo en uno o dos casos lo veo titubear y cambiar la dirección de su dedo. Su expresión no es de gusto ni de disgusto, ni de esperanza ni de diversión. Es más o menos la misma cara de abulia que debo tener yo, que también estoy con mi celular mirando zapatos que no voy a comprar en Instagram. Yo también voy pasando una foto, otra foto y otra foto esperando a ver si alguna es tan diferente de las demás como para obligarme a gastar un dinero que no debería derrochar en algo que no necesito. Pero no sucede. Son zapatos. Algunos podrán ser más lindos que otros pero, en el fondo, son todos más o menos iguales.

Si la metáfora del mercado del deseo que usa Eva Illouz sonaba algo oscura o tirada de los pelos, las apps de citas la volvieron casi una expresión literal. Comparemos Tinder, por ejemplo, con el levante de boliche: si un muchacho viene a hablarme, a sacarme a bailar o a ofrecerme un trago

(supongamos un boliche heteronormado, como la mayoría de los boliches que yo conozco, donde los varones suelen dar el primer paso), hay chances de que yo lo descarte o lo apruebe en el primer instante, pero posiblemente el asunto sea más complejo. A menos que me parezca tan bello o tan desagradable que no haya margen para cambiar de opinión, lo más probable es que decida si me gusta o no sobre la marcha basándome en una multiplicidad de factores: las cosas que me dice, el tono de su voz, lo que hace con su cuerpo y cómo todo eso impacta en mí. Lo que siento por él está ligado a lo que yo creo provocarle: si me mira a los ojos cuando me habla, si me escucha, si se ríe. Al mismo tiempo, él está atravesando un proceso parecido: que haya tomado la iniciativa no significa que esté decidido sobre lo que quiere conmigo (mil veces me ha pasado estar con un tipo que me sacó a bailar y en la mitad se aburríó, me saludó y se volvió con su grupo; no me molesta y me parece válido si se hace con cortesía). No quiero que suene a que estoy idealizando el levante en boliches, que no es la panacea de nada —y puede a veces ser agresivo, desconsiderado y mil cosas más—, pero me interesa mostrar que, incluso si caracterizamos esta situación como una transacción, se trata de una transacción *entre dos personas*. Si el interesado me mirara cuando le hablo con la misma cara de nada con la que yo miro zapatos en Instagram o con la expresión con la que el chico del subte pasa sus opciones de Tinder, lo más probable es que el lance amoroso termine enseguida en la nada. Para que algo pase, tiene que haber algo así como un reconocimiento mutuo, aunque sea mínimo, de la subjetividad del otro (muchos violentos saben muy bien esto, de modo que, incluso si no tienen ninguna intención de tratarte como a una persona, van a pretender que la tienen en un primer momento). En las redes de levante, en cambio, por cómo está organizado el proceso, lo que tenés enfrente no es una persona sino un perfil, y un perfil que no dice casi nada, con el que no interactuás, y cuyos gestos no es necesario leer ni entender: al perfil no hay que seducirlo, ni hacerlo sentir seguro, ni hacerlo sentir cómodo. Solo tenés que decidir, como yo con los zapatos, sola frente a la pantalla, si comprar o no comprar.

La mayoría de las mujeres que conozco hacen lo imposible por decodificar hasta la última gota de información que encuentran en un perfil: igual que cuando compramos una remera y chequeamos que no tenga demasiado polyester, intentamos proyectar a qué altura nos caerá comparándonos con la modelo que la lleva y si nos quedará igual de ajustada o suelta que a ella. A esto se refiere Eva Illouz cuando dice que en el siglo XXI —y muy

especialmente a partir de los inicios de las citas *online*— el proceso de selección sexoafectivo se *intelectualiza*: frente a un perfil (con fotos que no suelen ser demasiado *hot* y más bien parecen de CV) que no interactúa conmigo ni con mis hormonas, lo que tengo que tomar es una decisión fría basada en datos duros y cálculos de utilidad: si me gusta su camisa, si me parece bien la frase que eligió en su perfil, si sus abdominales están lo suficientemente marcados; en el boliche, en cambio, o en cualquier situación “material”, era muy frecuente (todavía, por suerte, sucede cada tanto) que una se cogiera a alguien *porque sí*. No estoy hablando de situaciones coercitivas; ni siquiera de situaciones en las que no hay deseo. Hablo, quizás, incluso del deseo más genuino: de cogerte a un tipo que no te parece hermoso ni genial y que no se corresponde en lo más mínimo con lo que intelectualmente pensás que te atrae en un hombre solo porque “pintó”, porque el cuerpo y el momento lo pedían, porque parecía una buena idea. Para bien o para mal (y no estoy haciendo juicios de valor), Tinder es lo contrario a eso: una podría empezar a megustear perfiles de forma azarosa y aun así el proceso no tendría nada que ver con ese azar descontrolado del deseo que no se piensa. En Tinder el proceso no puede ser físico porque no hay cuerpos ahí; por eso no puede ser otra cosa que intelectual, aunque solamente haya fotos. Las fotos son eso. Internet está llena de fotos, pero no está llena de cuerpos. Las fotos no son cuerpos. Por eso suelo pensar que Tinder es un mercado, pero jamás un mercado “de carne”. Ojalá hubiera algo más de carne involucrada.

Así como Eva Illouz relaciona el amor contemporáneo con el consumo, en *Los trabajos del amor*, Moira Weigel lo vincula con el trabajo: también esa metáfora se vuelve gráfica en las aplicaciones de citas y en el levante en la época de las redes sociales. Para Weigel (que, aunque en su libro no lo explicita, reconoció en entrevistas la filiación de sus ideas con el feminismo marxista), (9) el amor siempre ha sido parte de las tareas femeninas, como plantea Silvia Federici, (10) solo que fue tomando formas diferentes, tal como ha ocurrido con el trabajo productivo. Cada vez más, una cita se parece a una entrevista de trabajo; leer un perfil de Tinder se parece a examinar una remera, pero también a buscar “al mejor candidato para el puesto”. Ya no se trata tanto de la “química” (no puede haberla con una foto), sino de llenar ciertos requisitos.

Me reconozco en esta caracterización de encontrar-con-quien-coger-y-lograr-que-suceda como un trabajo. En el año 2013, antes de que Tinder llegara a la Argentina, yo me había inventado mi propio Tinder: una vez por

semana me sentaba en Facebook y buscaba chicos que me parecieran lindos y más o menos copados entre los amigos de mis amigos, y les mandaba solicitudes de amistad. Al menos uno de cada dos me terminaba saludando y, de esos, dos de cada tres me terminaban invitando a salir. Le expliqué mi método a cada chica que se quejaba de la escasez de citas. Todas se asombraban de mi sistematicidad, mitad fascinadas y mitad asqueadas. Yo no había leído el libro de Weigel (que todavía no había sido escrito), pero ya contestaba: “Es como un trabajo”. Agregar suficientes chicos, ir poniéndoles me gusta, comentarles algo cada tanto, monitorearlos para no olvidarme de prestarles algo de atención pero sin que pareciera un interés excesivo. Sería más fácil saludar al que a una le gusta y listo, sin tanto teatro; pero eso es lo más irónico: esa necesidad, de la que habla Emily Witt, de que todo parezca una hermosa casualidad sin esfuerzo ni deseo ni voluntad: a veces lo más trabajoso de estos trabajos femeninos del amor es evitar por todos los medios que se note que estás trabajando.

Ese ocultamiento del esfuerzo que implica buscar sexo o amor no es solo para los demás: es también para una misma. Mi rutina de Facebook, expresada en cifras y probabilidades, me servía para neutralizar toda la exposición que implica el levante, que a veces se me volvía insoportable. El miedo al rechazo es tan grande que en Tinder y Happn directamente lo eliminaron y ya no te enterás si alguien manda tu perfil para el lado del “no me gusta”. La intelectualización de estos procesos —en general inconsciente: podemos pensar el levante como una experiencia de consumo o de trabajo, pero rara vez le ponemos ese nombre— nos *protege* de esa sensación de vulnerabilidad que produce exhibir y perseguir el propio deseo. Pero, como todo intento de protegerse de la condición precaria de la vida, es inútil. Nos sentimos contenidas por la interfaz limpia y prolija que nos oculta los deseos y los rechazos de los demás, pero al final la realidad siempre rompe la superficie tersa de la ilusión. El chico que dio *like* nunca contestó el mensaje, el que saludó desapareció cuando no accediste a ir de una a su casa o le propusiste mejor tomar un café, uno se enojó porque tardabas en contestarle los mensajes (¡porque te estabas haciendo la interesante!), otro te acusó de mentir en la foto de perfil al pispear un par más en Facebook y el quinto sencillamente no te gustó.

La aplicación y su sistema de *matches* o *crushes* o como llame cada una a las coincidencias te había prometido evitarte las tensiones, los rechazos, los malentendidos, pero no lo hizo y, encima, te quitó una posibilidad importante:

quizás si pudieras mostrarles a los demás cómo te movés, cómo hablás, quié-
sos, qué se siente compartir tiempo con vos, tal vez si tuvieras esa oportunidad
las cosas serían diferentes y ese chico que “pasó de vos” (porque en el fondo
sabés que si vos le pusiste que sí y nunca te apareció la coincidencia es
porque él no te eligió, aunque las apps hagan todo lo posible para que te
olvides) te daría una chance. Pero las aplicaciones no te ofrecen esa
posibilidad: ni siquiera te permiten encantarlos con tu conversación seductora,
como pasaba en los *chatrooms*, o con tus grandes argumentos sobre el último
lado B de Radiohead, como en los foros y los grupos de *mails* en los que
estaba yo. Solo te queda meter panza para la foto, rezar para que tu edad sea lo
suficientemente baja como para que alguien te hable y elegir una frase del
tamaño de un tuit que nadie va a leer. En lugar de protegida, estas limitaciones
te hacen sentir más desnuda.

* * *

* *

*

Además de las metáforas del consumo y el trabajo hay otra que no se me
había ocurrido porque no forma parte de mis prácticas cotidianas, pero que es
un hábito muy presente en la educación y la subjetividad de los varones de mi
edad: las apps de levante también se parecen a un videojuego. Me crucé con
esta comparación en *Men, Masculinity and Contemporary Dating*, un libro
reciente del especialista en masculinidades Chris Haywood. Haywood realizó
una serie de entrevistas en profundidad con quince chicos de entre 18 y 24
años para analizar sus prácticas y percepciones sobre Tinder, contrastarlas
con la mejor bibliografía disponible sobre el tema y así elaborar algunas
hipótesis acerca del modo en que los varones jóvenes están usando la
aplicación. Max, de 19, lo planteó así: “Creo que muchas apps de juegos se
ponen aburridas muy rápido también. Así que Tinder se actualiza
constantemente, y tenés gente nueva ahí, caras nuevas. Entonces, se siente más
como un juego para pasar el tiempo que otra cosa, creo. No espero sacar nada
de ahí”. (11)

Reconocí en esa caracterización el uso del chico del subte y el de muchos
de mis amigos. Lo que más me interesó de bucear en este libro fue notar que
no solamente hay muchas maneras de usar estas apps, sino que estas maneras
están *generizadas*. Como mujer que comenta sus experiencias en Tinder con
otras mujeres, siempre había interpretado las prácticas de mis amigos varones

en las apps de citas como extensiones de las nuestras. El ejemplo más claro es la costumbre de muchos varones de likear a casi todas las chicas que les aparecen, o al menos a muchas más chicas que a las que están dispuestos a invitar a salir. “¿Por qué likeó si después no me contesta?” es una pregunta repetida en el consultorio sentimental a la que yo solía responder con una intuición muy femenina: que los varones le ponían el sí a muchas opciones para aumentar sus chances de una coincidencia. En algunos casos, y en cierto sentido, eso es cierto, pero no cuenta toda la película: a veces le ponen a todas que sí porque sí, como cuando jugabas al Mortal Kombat en los fichines y tocabas todos los botones sin mirar. No es exagerado reconocer que para nosotras, bombardeadas por mensajes promonogamia, antisoltería y antisexo casual (muchas veces el combo aparece en uno solo, como en esas frases del estilo “¿quién va a comprar la vaca si la leche es gratis?”), Tinder se vuelve algo serio. Likear a un chico es algo que se piensa con cuidado. Como cuando comprás una heladera, una computadora o algo caro, hay que elegir bien porque también tiene otro costo: si likeás a un chico y después no estás dispuesta a salir con él es probable que te comas unos cuantos mensajes insistentes y agresivos. En cambio, para un varón, Tinder puede ser más como un videojuego, algo para mirar cuando está aburrido “sin sacar nada de ahí”.

Esta actitud “lúdica”, distinta de la actitud codificada como femenina en Tinder, no es tan inocente como parece. No es novedad, escribe Haywood, que los varones entiendan el levante a través del *leitmotiv* de la competencia; sin embargo, el hecho de que esa competencia se enmarque en una app móvil apunta a nociones de juego vinculadas al *gaming*, las consolas y los videos. Este formato particular de juego, dice Haywood, protege a los hombres de la sensación de vulnerabilidad. La aplicación les permite creer, en algún nivel, que nada de lo que pasa ahí cuenta en realidad y en la realidad, tampoco.

Un aspecto crucial de la masculinidad —sigue Haywood, citando el trabajo de la socióloga Janet Holland— es que se constituye a través del modo en que los varones ejercen poder sobre las mujeres y crean las condiciones para que las relaciones sucedan: se trata de una caracterización similar a la que hacía Illouz de la indiferencia masculina como forma de control. En relación con los encuentros sexuales, los varones se sienten vulnerables en muchos sentidos: en la presión de medirse con el ideal cultural de la masculinidad hegemónica (la fuerza, la potencia), en la posibilidad de abrirse a depender emocionalmente de otro y también porque el ideal de femineidad pasiva en que los han educado es reemplazado en el encuentro sexual por un

cuerpo deseante real que amenaza su rol tradicional. Para lidiar con esta inseguridad, los hombres han adoptado históricamente estrategias diversas: la confirmación del grupo de pares (mandar una foto de la chica con la que acaba de estar al grupo de WhatsApp con la leyenda “miren lo que me estoy comiendo”), por ejemplo, o aplicar etiquetas negativas a las mujeres (el tipo que te invita a bailar y, cuando lo rechazás, te acusa de gorda, puta y fea). Para Haywood, el modo en que se usa Tinder se integra a estas estrategias masculinas tendientes a neutralizar esa vulnerabilidad que les resulta incompatible con el ejercicio de una masculinidad hegemónica: “La *gamificación* del levante se convierte en un medio para crear una distancia emocional en las relaciones. El resultado es que los varones jóvenes, a través de los tropos del consumo y la gamificación, refuerzan estructuras de cosificación y patriarcado”. (12)

Las metáforas del consumo, el trabajo y el videojuego apuntan a lo mismo: la deshumanización del otro. Para protegernos de la exposición a las angustias y ansiedades que nos produce mostrarnos como seres deseantes y vulnerables algunas nos imaginamos acumulando candidatos cual gerente de recursos humanos, otras comprando una heladera y otros juntando avatares; en todos los casos, ese *miedo a la humanidad* nos conduce a intentar olvidar la humanidad del otro, cosa que no es gratuita, sobre todo porque las apps de citas no operan en el vacío: se superponen a una dinámica de vínculos que tiene una historia (patriarcal, heteronormada, mononormada) y los usos que hacemos de ellas no pueden evitar estar permeados por esa historia. Mujeres y varones repetimos en Tinder, Happn, Bumble o la app que sea las formas en que nos han enseñado a relacionarnos. Y, quizás, la virtualidad nos dé menos oportunidades aún que la vida real para encuentros genuinos en los que podamos aprender a subvertir estas dinámicas.

Como analiza la filósofa Kate Manne en *Down Girl: The Logic of Misogyny*, (13) a lo largo de la historia a las mujeres se nos ha enseñado a tratar por *default* a los varones con deferencia, amabilidad e incluso afecto. Cuando, en relación con el consentimiento, decimos que *no es no*, no nos referimos solo a que los varones acepten una respuesta negativa: tenemos que hablar también de la necesidad de que las mujeres sientan que hay un espacio para esa respuesta negativa, que tienen derecho a decir que no sin miedo a las consecuencias. El periodista Dave Schilling investigó para la revista masculina *MEL Magazine* la diferencia entre los motivos por los que las mujeres y los varones ghostean; a partir de algunas encuestas y entrevistas,

descubrió que la mayoría de las mujeres heterosexuales lo hacen no porque no tomen en cuenta los sentimientos de la otra persona, sino porque temen lo que el varón puede hacer ante una negativa clara y sincera. (14) La tecnología nos ofrece una oportunidad de evitar ese momento que podría terminar en insultos, insistencias o violencia. En el camino, sin embargo, este atajo nos precariza (y en muchos casos ni siquiera nos ahorra nada). Nos invita a tomar como algo dado que decir que no es una situación problemática, para temer. Ghostear es aceptar que nuestros “sí” y nuestros “no” no tienen derecho a ser dichos: deben ser susurrados, contrabandeados. Es aceptar que tenemos que pedir disculpas por nuestro deseo, por querer coger y por no querer hacerlo. Es aceptar que no se puede hablar desembozadamente de sexo, que la conversación sobre el deseo en la heterosexualidad tiene que ser siempre oscura, confusa y pacata.

Los varones, en cambio —como estudiaron Illouz y Haywood—, son socializados en la creencia de que el desapego afectivo y la indiferencia hacia los sentimientos de las mujeres les otorgan un poder, los mantiene *en control* de la relación. En las entrevistas que hace Haywood, los chicos con los que habla no parecen siquiera considerar los sentimientos de las chicas con las que hacen *match* en Tinder. Por ejemplo, trollearlas (hacerles chistes escatológicos sin siquiera saludar) les parece no solo divertido sino más o menos inofensivo.

Otra práctica común entre varones jóvenes analizada por Haywood es el uso *grupal* de Tinder. “Durante las entrevistas” —escribe— “se volvió evidente que una de las maneras de usar Tinder era a modo de actividad compartida entre grupos de amigos”: la movilidad del *smartphone*, la posibilidad de observar a alguien que no sabe que está siendo observada y el hecho de que la imagen se pueda capturar y compartir con amigos hace posible que una app de citas se use no solamente para conocer chicas, sino también como un mecanismo homosocial entre varones. La homosocialidad, que no es más que la interacción entre miembros del mismo género, no es por definición patriarcal ni negativa: puede constituir un espacio de apoyo, afecto, intimidad y solidaridad. Pero en un grupo de varones que discuten fotos de chicas comentando lo gordas que están o lo regaladas que parecen puede haber no solo afecto y camaradería, sino también una humillación y la creación de un hábito. Y, a pesar de que las chicas no se enteren (algunas veces sí se enteran, si la foto se comparte en redes y se viraliza en Internet), esa práctica tiene un efecto en la subjetividad de los varones que participan en ella: “Aunque esto

no necesariamente conduce a prácticas misóginas y cosificantes”, analiza Haywood, “esta práctica crea un sentido de no empatía que les facilita a los hombres tratar y usar a las mujeres como objetos”. (15)

Creo que esta explicación captura con precisión la relación entre la tecnología y los modos afectivos que esa tecnología propicia. Tinder *no tiene la culpa* de que a muchos varones les cueste ver a las mujeres como personas; de hecho hasta es posible hacer un uso respetuoso de una app de citas. Pero estas herramientas generan formas de interacción que pueden implicar nuevas maneras de precarizar a los demás en virtud de una característica particular que tienen: la expulsión de los cuerpos de las interacciones afectivas. En *En defensa de la conversación*, Sherry Turkle plantea que la interacción cara a cara es insustituible en cuanto educación para la empatía: no hay ninguna cantidad de mensajes de texto que pueda reemplazar lo que aprendemos a sentir del cuerpo del otro en una conversación frente a frente, cuerpo a cuerpo. Sus argumentos se basan en la psicología empírica, pero me recuerdan mucho la ética del filósofo Emmanuel Levinas, quien entre sus conceptos clave toma el rostro como modo en que el otro se me presenta. El rostro, en Levinas, es una categoría metafísica y ética: apunta a la desnudez del otro, a su vulnerabilidad y a mi responsabilidad frente a ella. El rostro se resiste a cualquier descripción: no se refiere a la cara como en general la entendemos, como un conjunto de rasgos o una sumatoria de cosas que se pueden describir. De hecho, para Levinas, considerar los rasgos concretos de una persona implica referirse a ella como un objeto: “La mejor manera de encontrar a otro”, escribe en *Ética e infinito*, “es no darse cuenta ni del color de sus ojos”. (16)

Si busco en mi memoria, no recuerdo el color de los ojos de casi nadie a quien haya deseado con todo el cuerpo. Lo que me viene a la cabeza cuando pienso en esos encuentros son sensaciones, no *información*. Recuerdo los detalles de un chico al que estuve mirando ayer en Instagram a quien es muy probable que jamás vea en vivo y en directo. Me pasa lo mismo con otras experiencias intransferiblemente humanas y corporales, como mis profesores preferidos de la secundaria y la universidad: recuerdo la dulzura con la que explicaban, la sensación de estar bien parada en el presente, de necesitar absorber todo lo que estaba pasando ahí. También me acuerdo mucho de lo que aprendí, pero esos aprendizajes son inseparables de esa experiencia. Cuando explico esos conceptos en un curso o los uso en algún texto siempre me viene al cuerpo la primera sensación que tuve al entenderlos, la sonrisa

atenta de la o el docente, el encuentro de nuestras miradas mientras yo aprendía.

* * *

* *

*

Mucha gente que conozco se niega a usar apps de citas. Piensan que son frías, cosificantes, aburridas, que le quitan “la gracia” al asunto, que deserotizan, que no sirven. Casi nadie, sin embargo, se excusa en la canchereada de decir “no la necesito”. “Cuando les preguntás a las personas por qué están solteras”, me preguntó Rappaport, “¿qué suelen contestarte?”. Los dos respondimos al unísono: “Es difícil conocer gente”. Es, por lejos, lo que más repiten mis amigas, aunque no debería ser tan raro, si se tienen en cuenta las transformaciones demográficas, sociales y políticas de las últimas décadas.

En el libro *Modern Romance*, el actor Aziz Ansari (17) y el antropólogo Eric Klinenberg deciden empezar su investigación sobre el romance del siglo XXI preguntando en un geriátrico de Nueva York cómo los adultos mayores que lo habitaban habían conocido a sus maridos y esposas. Las respuestas los sorprendieron: en una de las ciudades más globales del mundo, casi todos se habían casado con personas que vivían a distancias caminables de sus casas. Muchos, incluso, con vecinos del mismo edificio o la misma cuadra. Luego de contrastar las estadísticas, confirmaron que no se trataba de una casualidad. También se habían casado a edades mucho más tempranas de las que hoy se estilan (en promedio, al menos diez años antes, a los veintipocos en lugar de a los treinta y pocos) y, cuando les preguntaban por qué se habían casado con sus respectivos cónyuges, rara vez contestaban con la épica con la que los amigos de Ansari hablaban de sus matrimonios. No decían “es perfecta para mí, amo todo lo que ama y ama todo lo que amo” sino “era un buen hombre”, “su familia me gustaba”, “era trabajador y agradable”, “era muy hacendosa y a mí madre le caía bien”. Una mujer, incluso, dijo que, aunque se entendía muy bien con su marido, eran muy diferentes y a veces se preguntaba cómo habría sido su vida si se hubiera casado con alguien que compartiera sus intereses. (18)

Conocer gente es difícil por varias razones. Muchas y muchos de nosotros permanecemos solteros hasta varios años después de terminar el secundario e incluso —quienes tuvimos la suerte de ir— la universidad. No tenemos lazos

comunitarios con la gente del barrio (si no, no necesitaríamos Happn para hablarles); participamos mucho menos de instituciones religiosas o mutuales de descendientes de italianos, españoles, armenios o irlandeses de lo que lo hicieron nuestros padres y abuelos (mi mamá y mi papá, por ejemplo, se conocieron en el templo). Vivimos, también, en sociedades muy estratificadas en términos de clase social y segmento sociocultural, de modo que, aunque no nos casemos con la gente de nuestro barrio, las opciones para explorar se nos acaban rápido: los chicos que me levanté en bares y boliches o que conocí en comunidades de Internet a veces pertenecían a clases sociales un poco diferentes a la mía, pero los amigos de amigos con los que en general terminé formando parejas estables parecen cortados con la misma tijera. Todos ellos se conocen entre sí o podrían conocerse: fueron a instituciones educativas similares, trabajan en espacios parecidos y tienen al menos diez contactos en común en Facebook. Mis amigas ya no me piden que les presente chicos: conocen a todos mis amigos, los han visto cien veces y se han chapado a los que les gustaban. Quizás, si estuviéramos en 1950, se habrían conformado con ellos. Pero como encima ahora todos y todas queremos flashear y morir de amor, necesitamos muchas más opciones para probar y comparar. Las apps de citas vienen a ocupar ese rol que tenían (y todavía tienen, aunque cada vez menos) (19) los bares y los boliches: proveernos un “nuevo set” de gente para buscar a nuestra media naranja, ya sea para toda la vida o para esta noche.

Es imposible saber si las aplicaciones de levante tal como las conocemos hoy llegaron para quedarse, pero conocer gente por Internet, de la forma que sea, casi seguro que sí. No quiero que parezca que estoy en contra, porque no lo estoy; creo que no tiene sentido estar a favor o en contra de esto. Es como estar a favor de la lluvia o en contra de la tristeza: son cosas que existen y la pregunta es cómo vamos a transitarlas en términos personales y colectivos.

Considero que pueden salir algunas cosas interesantes de estos experimentos a cielo abierto que estamos protagonizando. La cuestión de la diversidad, por ejemplo, me parece un punto prometedor. A medida que avanzó la Modernidad el mercado del deseo fue ampliándose cada vez más para incluir a más personas y fue generando sus propias pautas que, en muchos casos, se superponen con criterios de clase o étnicos pero no se agotan en ellos: la belleza, por ejemplo, es un criterio autónomo para elegir pareja sexual (alguien puede elegir un compañero o compañera sexual por su apariencia sin preocuparse demasiado por su posición económica). Las aplicaciones de citas se integran a este proceso de forma clara: varios de los

chicos entrevistados por Haywood hablan, en relación con Tinder, de lo que llaman las *chicas random* que conocen ahí (muchos de mis amigos y amigas usan la misma palabra, así, en inglés, en el sentido de “cualquiera” y, a veces, con un matiz despectivo). Las chicas o los chicos *random* son personas que están fuera de tus círculos sociales y que es improbable que te cruces en Facebook o en Instagram. En general refiere a personas que no comparten tus códigos y que no pertenecen a tu misma clase social, o a tu grupo étnico, o tu campo cultural. Esta especie de distancia, en las entrevistas de Haywood, parece dar una mayor impunidad para dañar pero también una especie de tranquilidad a la hora de la cita: la sensación de que lo que pase en ese vínculo no va a saberse en tu grupo te quita un peso de encima. Más allá de esta ventaja, creo que los encuentros con gente *random* podrían ser positivos no porque contribuyan a acrecentar nuestras opciones sino porque son una oportunidad para generar vínculos con personas diversas que de otro manera no conoceríamos, y eso podría implicar entrar en contacto con otras realidades y mejorar nuestras capacidades empáticas. Muchas de estas aplicaciones toman datos de tus redes sociales y sus algoritmos van rankeando tu atractivo para intentar mostrarle tu perfil a gente “igual de atractiva” que vos (lo ideal, para estas aplicaciones, es que todos logremos muchas citas); es probable que de ese modo reproduzcan privilegios, desigualdades y burbujas pero, aun así, casi todas las personas que las usan se encuentran alguna vez con gente que está fuera de sus circuitos y ámbitos de pertenencia. En esos pequeños azares de Internet podría suceder algo tan valioso como lo que me pasaba cuando era chica y —desde Barrio Norte— me hacía amiga de un hijo de trabajadores del conurbano profundo porque coincidíamos en un foro sobre animé.

Otro punto que me interesa es uno que Haywood analiza en relación con las masculinidades: en estas aplicaciones donde todos y todas tenemos que exhibir nuestros cuerpos por igual, los varones tienen que acostumbrarse a estar en una vidriera. Las mujeres sabemos hace mucho tiempo qué se siente ser validada y comparada en virtud de tu belleza física, pero para los hombres es algo novedoso. Esta observación se condice con la emergencia —también en las últimas décadas— de un mercado de productos de belleza y *fitness* para varones y con el refuerzo del valor de la belleza (con sus propios parámetros, pero belleza al final) para los varones en general. En principio no parece haber nada positivo en que ellos también tengan que lidiar con las desigualdades que genera el privilegio de la belleza, pero me intriga el futuro. Primero, porque implica una desviación respecto de las masculinidades

tradicionales, en las cuales la belleza se identificaba con lo femenino; segundo, porque —y aquí también pueden reírse de mi optimismo, pero lo digo en serio— me pregunto si los varones, al saber qué se siente la división entre lindos y feos, no se darán cuenta del horror de este sistema de privilegios y se sumarán a las huestes de las que lo cuestionamos o, al menos, si no les será más fácil empatizar con nosotras, con lo que se siente que tu cuerpo sea analizado, observado y criticado todo el tiempo.

Vuelvo siempre a esto, a la empatía, que no tiene sinónimos ni reemplazos. Nos vamos a vincular en Internet cada vez más seguido, y de formas que hoy ni siquiera imaginamos, pero necesitamos pensar cómo hacerlo sin precarizarnos mutuamente, ni nuestros vínculos, y sin que el hecho de que el otro no esté presente implique olvidarnos de que existe de verdad, que siente y que sufre. Esto no es tan sencillo y creo que la respuesta sigue estando, al menos para mí, en los cuerpos.

No soy nostálgica: tiendo a estar a favor de todo lo nuevo, pero vale la pena tomar distancia del optimismo ciego y pensar críticamente para qué nos sirve y con qué tenemos que tener cuidado. En 2018 entrevisté a Thomas Friedman, un triple premio Pulitzer que fue cronista de guerra y ahora se dedica a pensar nuestra era de aceleración tecnológica. De esa conversación me quedaron grabadas una frase y una pequeña anécdota que está en uno de sus libros. “A medida que todo se vuelve más rápido”, me dijo, “importa más todo lo que es viejo y lento”: la amistad, el amor, ser un buen maestro, un buen padre para tus hijos, un buen miembro de tu comunidad. Para ilustrarla me contó la historia de una conversación que tuvo con Wael Ghonim, más conocido como *the Google Guy*, uno de los personajes clave de la revolución egipcia de 2011 contra Hosni Mubarak. “No podríamos haber lanzado la revolución sin Facebook”, le dijo Ghonim, “pero no pudimos tener éxito con Facebook”. El mismo medio que les permitió a tantas personas que estaban lejos encontrarse favoreció que luego se pelearan y se disgregaran. No es fácil crear comunidad en la red, cosa que a veces olvidamos. Las mismas tecnologías que nos comunican nos alienan si perdemos de vista que, para tener vínculos reales (amorosos, amistosos, comunitarios o políticos), necesitamos volver al mundo de los átomos.

Pienso también en el furor de Rappi y Glovo, aplicaciones que explotan mano de obra barata y desesperada aprovechándose de que los millennials no queremos ni salir ni verle la cara al kiosquero. Necesitamos rebelarnos contra eso que llamamos *comodidad* y es en realidad miedo a la interacción humana,

tanto en términos individuales como colectivos; la única escuela para hablar con chicas es hablar con chicas, la única escuela para hablar por teléfono es hablar por teléfono, la única escuela para coger es coger. Le di cien vueltas a la idea de generar otras formas de empatía pero, por ahora, me parece más lógico buscar las claves en las formas viejas y ver cómo esa educación sentimental y sexual, ese aprendizaje del cuerpo y el rostro y la cercanía, contagia nuestras prácticas cibernéticas. Quizás si uno se mira en suficientes pares de ojos cuesta menos recordar que los de la chica o el chico del perfil, aunque se vean planos en la foto, también lloran y se irritan, y que sus pupilas se dilatan cuando hay poca luz.

1. Grindr, por ejemplo, una de las apps más populares entre varones gay, funciona de manera diferente: cualquiera puede hablarle a cualquiera y mandarle fotos, cosa que en Tinder y en Happn no está permitida (probablemente para evitar que las chicas se vayan de la app luego de recibir toneladas de fotos de pitos).

2. Cada app usa su propio término para el “me gusta”. Uso “likear” como genérico para todas porque así veo que se utiliza en conversaciones informales, al menos en la Argentina.

3. Witt, Emily, ob. cit., p. 22.

4. Se trata de dos servicios de chats muy populares de los tempranos 2000. No eran *chatrooms* como Terra, por ejemplo, donde te cruzabas con gente desconocida, sino más parecidos a servicios de mensajería como el Messenger de Facebook; para agregar un nuevo contacto tenías que intercambiar un dato (*mail*, en el caso de MSN, o un número larguísimo que era para nosotros una especie de segundo DNI en el caso de ICQ).

5. Esos grupos eran una especie de cruce entre foro y lista de *mails* donde las personas podían compartir información y debatir sobre cosas que les gustaran.

6. Turkle, Sherry (2015): *Reclaiming Conversation. The Power of Talk in a Digital Age*, Nueva York, Penguin Press, p. 13.

7. Con “antigüedad de Internet” me refiero aproximadamente a la primera década del tercer milenio. En 2007 Facebook y Twitter se volvieron globales y se lanzó el primer modelo de iPhone. El periodista Thomas Friedman escribe en *Gracias por llegar tarde. Cómo la tecnología, la globalización y el cambio climático van a transformar el mundo los próximos años* (Buenos Aires, Paidós, 2018) que 2007 fue el año bisagra de la era de la información. En la Argentina, no obstante, la masificación de las redes y de los *smartphones* fue algo más lenta (el diario *La Nación*, por ejemplo, abrió su cuenta de Twitter en 2009), y por eso prefiero hablar de modo más vago de las diferencias entre la primera y la segunda década de 2000 antes que elegir un año específico.

8. La fuente del dato sobre celulares es la consultora Deloitte; la comparación con la cantidad de cuentas bancarias surge de un estudio de la empresa Sos Móvil corroborado con datos del Banco Mundial, difundidos por el CEO Raúl Zarif en Sticco, Daniel (2017): “En la Argentina hay más de tres usuarios de celulares por cada uno con cuenta bancaria”, *Infobae*, 13 de marzo; disponible en: <www.infobae.com/economia/2017/03/13/en-la-argentina-hay-mas-de-3-usuarios-de-celulares-por-cada-uno-con-cuenta-bancaria>.

9. Lo conversa explícitamente, por ejemplo, en Penny, Laurie y Weigel, Moira (2016): “Is Love Necessary? Laurie Penny in Conversation with Moira Weigel”, *New Statesman*, 31 de mayo; disponible en: <www.newstatesman.com/politics/feminism/2016/05/love-necessary-laurie-penny-conversation-moira-weigel>.
10. La autora desarrolla este punto en Federici, Silvia (2013): *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños.
11. Haywood, Chris (2018): *Men, Masculinity and Contemporary Dating*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, p. 147.
12. *Ibíd.*, p. 149; las itálicas son del original.
13. Manne, Kate (2017), *ob. cit.*
14. Schilling, Dave (2018): “Why Do We Think Only Men Ghost”, *MEL Magazine*; disponible en: <melmagazine.com/en-us/story/why-do-we-think-only-men-ghost>.
15. Haywood, Chris, *ob. cit.*, p. 141.
16. Levinas, Emmanuel (2000): *Ética e infinito*, Madrid, Machado Libros, p. 71.
17. Sé que para muchas Aziz Ansari está cancelado —es decir, ha sido declarado persona no grata por machista—, pero sobre la gente cancelada trata el penúltimo capítulo, así que nos ocuparemos de esto más adelante.
18. Ansari, Aziz y Klinenberg, Eric (2015): *Modern Romance: An Investigation*, Nueva York, Penguin, pp. 21-26.
19. De acuerdo con un estudio del *MIT Technology Review* publicado en octubre de 2017 (www.technologyreview.com/s/609091/first-evidence-that-online-dating-is-changing-the-nature-of-society), las citas *online* ya son el segundo entre los modos más usuales de conocerse para las parejas heterosexuales y el primero para las homosexuales.

CAPÍTULO 6

ESPEJITO, ESPEJITO

Diría que todo empezó en Twitter, pero en realidad ya había arrancado en Instagram. Yo me venía dando cuenta, mirando a las *influencers* —y no solo a las “famosas”, a las actrices de la tele: a chicas más o menos normales con muchos seguidores—, que sus pieles eran mucho más brillantes y parejas que la mía. Siempre me pareció que tengo buena piel: durante la adolescencia, no tuve muchos granos, jamás me gustó tomar sol, el color de mi piel es plano. Sí tengo, siempre, ojeras, la piel alrededor de mis ojos se fue poniendo más oscura con los años, pero en general me siento afortunada con mi piel que, con cuidados mínimos, se las arregla para entrar dentro de los cánones de lo deseable.

En los últimos años, los parámetros se movieron: mitad por efecto del Photoshop, pero también porque a las chicas que se ocupan de verdad de esto, la cara les brilla de una manera especial. Un día, en Twitter pesqué una conversación entre usuarias apenas mayores que yo. Discutían los tratamientos que se hacían: radiofrecuencia todos los meses, mesoterapia cada tres semanas (menos es lo mismo que nada), inyecciones de ácido hialurónico, bótox “muy poquito, cada tanto, cuando me tienta”. Fue una especie de alivio. Yo no estaba loca: *había* un secreto. O muchos, con láser o con agujas, caseros y en consultorio, con o sin anestesia.

Las tuiteras recomendaban empezar lo antes posible si una quería “llegar bien” a los 40. Internet sugería arrancar a los veintipico, así que decidí poner manos a la obra. Le escribí por privado a una *influencer* que me cae bien, con la que tengo cierta confianza y que suponía que debía estar en tema. Me pasó el teléfono de su dermatóloga y, antes de postergarlo para siempre, saqué un turno para la semana siguiente.

De esto me doy cuenta ahora, pero no saqué el turno pensando en hacerme los tratamientos *en serio*. Mi expectativa secreta era que la doctora me dijera “sos muy joven y tenés la piel perfecta, no te hagas nada, tomá esta cremita y volvé en cinco años”. Pero eso nunca sucede, o, al menos, no fue lo que me sucedió a mí. La dermatóloga, una chica rubia, simpática e impecable, me hizo sentarme en su consultorio y me preguntó por qué había ido. Recordé que de adolescente me había pasado lo mismo en el gimnasio con la entrenadora y que la pregunta me había producido el mismo desconcierto. La dermatóloga y la entrenadora querían que yo les contestara qué me molestaba de mí misma:

mis muslos, la rosácea, la fuerza, las arrugas, bajar de peso, las manchas. Decidí contestar lo mismo que la vez anterior: “No sé. Vine porque creí que era momento de venir”. Ante su insistencia mencioné algo de la edad, de las líneas de expresión y *quizás las ojeras*.

“Te puedo dar una crema despigmentante para eso, por ahora... y en un año o dos podemos hacer un bótox”, me dijo con mucha naturalidad y —sé con certeza— sin nada de mala intención. Me quedó grabado el “un bótox”; me pareció que el artículo indefinido venía a alivianar la frase, casi como si dijera “un botoxito”. “Te voy a recetar también una crema que va a servir para los puntos de la nariz”, siguió, mientras yo trataba de mirármela. “Y podemos arrancar con mesoterapia y punta de diamante cada tres semanas, ¿te parece?” Asentí a todo sin pestañear. Estaba azorada y preocupada. Quizás la mayoría de las chicas que llegan a esos consultorios ya se habían puesto a pensar en todos sus defectos, pero yo, honestamente, no lo había hecho: había ido a *prevenir*, no sabía que ya tenía cosas que curar.

Después de la primera consulta vino la primera sesión: unas agujitas que dolían apenas, una mascarilla. Pensé que al menos sería placentero, como un *spa* o algo así, pero no fue el caso; la médica me daba charla, todo era con la luz prendida y a velocidad, aunque la sesión duraba dos horas entre que llegaba, me hacía el tratamiento y volvía a irme. Encontrarlas no era fácil. Pagué lo que para mí era una cantidad absurda de plata y me volví a mi casa con una sensación de vacío. La perspectiva de volver todos los meses era ridícula; había quedado cansada y la verdad no me cerraban los números. Por otra parte, me parecía una especie de sobreactuación para mi estilo de vida. Hago yoga y algo de gimnasia un par de veces por semana, pero cuidarme la cara como si fuera una modelo cuando ni siquiera me tomo en serio lo del ejercicio me pareció como lavar los platos con el detergente más caro del planeta sin usar agua caliente. Empecé a considerar que perseguir la belleza no era lo mío, pero no me resultaba tan fácil aceptarlo. No me resultaba nada fácil asumir que, cada año que pasaba, ser linda se me haría cada vez más costoso; que me iría quedando atrás mientras las que “hacían la tarea”, las que se tomaban el trabajo de hacer las cosas bien, las que sacrificaban su tiempo, su plata y su placer, seguirían siendo deseadas y admiradas bajo una lluvia de megustas. No podía aceptarlo pero, si era honesta conmigo misma, tampoco podía hacer todo lo demás.

* * *

* *

*

La hipocresía sobre los estándares de belleza está llegando a niveles difíciles de soportar. En los noventa, cuando yo era chica, el mensaje era claro: ser linda es importante, ser flaca es importante, ser joven o aparentarlo es importante. Kate Moss decía sin ninguna vergüenza “nothing tastes as good as skinny feels” (“Nada sabe tan bien como sentirse flaca”), las tapas de las revistas exhibían a Nicole Neumann con su cara de bebé y titulaban: “Sexy a los 12” con un nivel de pedofilia cuya aceptación social es hoy shockeante. Es verdad que también se estilaba ya una hipocresía del tipo “yo no me cuido, como hamburguesas todos los días, ¡es mi metabolismo!” que todavía hoy perdura y es popular entre quienes ocultan los trabajos que impone la belleza canónica pero, en general, no había dudas o contradicciones en relación con la importancia de la belleza, entendida en el marco de un ideal muy específico.

Desde hace unos años esto cambió. Convivimos ahora con un discurso curioso: el de la autoaceptación. Las revistas femeninas, las famosas en sus entrevistas y las actrices en sus redes nos relatan una especie de camino espiritual que las condujo a amarse a sí mismas y a sus cuerpos. El único detalle es que, en la amplia mayoría de los casos, esas mujeres que nos hablan de amor propio están flaquísimas, tonificadas, alisadas, masajeadas, radiofrecuenciadas y botoxeadas. Más aún: es muy probable que esas mujeres inviertan mucho más tiempo y más dinero en su belleza del que invirtieron sus madres. La única diferencia es que en lugar de hablar de calorías hablan de autoamor. ¿Es esto un progreso? Llevo años haciéndome esta pregunta y cada vez estoy más cerca de contestar que no.

La periodista Amanda Hess causó revuelo en abril de 2018 cuando, en un artículo para el *The New York Times*, (1) acuñó el concepto de negacionismo de los estándares de belleza. A partir de la reseña de una película olvidable protagonizada por la comedianta Amy Schumer sobre una chica gordita que un día se golpea la cabeza y empieza a “creerse” flaca, Hess dispara contra un mito hermano del autoamor: el de que lo que importa es la actitud, la autoconfianza, *cómo vos te sentís y lo que proyectás*. Que el mundo no te margina, que nadie te mira mal, ni te excluye, ni critica tu cuerpo: todo eso está en tu cabeza. “Esa actitud”, escribe Hess, “pone la carga en las mujeres individuales que deben mejorar su autoestima en lugar de criticar el mandato social de los estándares de belleza en su conjunto. La realidad es que las

expectativas sobre la apariencia femenina nunca han sido tan altas. Solo se ha convertido en un tabú decirlo”.

Muchas personas pueden leer una historia como la que conté para abrir este capítulo y pensar “madurá, amiga: si no querés hacer la dieta y el tratamiento, no importa, nadie te obliga, es cosa tuya hacerte tanto mambo”. Esa es, en efecto, una de las patas clave de este negacionismo: si sufrís por no encajar y pensás que tenés que hacerlo, es culpa tuya y tenés que resolverlo vos. El problema sos vos no el mundo. Y si no encajás y te parece que eso implica que te marginen laboral, social, afectiva y hasta políticamente, ¿por qué no te ponés las pilas? Salí a correr, largá las harinas, andá al dermatólogo, *cuidate, querete*. Por vaga o por mosquita muerta, la culpa siempre termina siendo tuya.

Y lo peor es que no es un mensaje ajeno, no es solo algo que otros te dicen: es un discurso internalizado a tal nivel que me cuesta distinguirlo de lo que yo quiero, de lo que soy. Yo también siento a veces que todo muy lindo con el feminismo pero que sería mucho más fácil ponerse las pilas y ocuparse de todo eso: por algo busco tratamientos, compro las mejores cremas que puedo pagar, empiezo dietas a repetición y paso horas googleando información sobre el vasto continente de cómo ser lo más bella posible.

En un encuentro feminista sobre el tema una compañera que yo no conocía lo puso de una forma muy inteligente: “Nosotras venimos acá, leemos sobre los estándares de belleza, hablamos sobre activismo gordo y dejar de depilarnos y rebelarnos y resistir y todo eso, pero después pensamos ‘que empiece otra’, ¿no? Nadie quiere ser la pionera, la mártir. Que empiece otra, yo quiero seguir siendo flaca y femenina y bella y solamente hablar sobre el tema, quiero seguir siendo deseable para los varones hegemónicos y que me sigan poniendo *likes*. Que empiecen las otras, yo después me sumo”.

* * *

* *

*

El mito de la belleza, de la escritora estadounidense Naomi Wolf, es el primer libro dedicado a hacer una crítica feminista de los estándares hegemónicos de belleza. Fue publicado por primera vez en 1990 y se convirtió en un *best seller* instantáneo. Si bien el texto tiene algunos problemas en relación con su base empírica que varios especialistas señalaron, (2) el núcleo de su análisis sigue siendo iluminador y relevante casi treinta años

después.

El concepto de belleza y, en particular, de la belleza como atributo femenino sin duda es antiguo, pero lo que Wolf llama *mito de la belleza* se fortaleció a medida que nacieron y crecieron los medios de comunicación masivos y las sociedades de consumo. “Antes del desarrollo de las tecnologías de producción de masas —daguerrotipos, fotografías, etc.— una mujer común estaba expuesta a pocas imágenes por fuera de las de la iglesia”, escribe Wolf. La leyenda de la hermosura de Helena de Troya tiene varios miles de años, pero las mujeres del siglo VIII antes de Cristo solo se anoticiaban de su belleza a través de fórmulas lingüísticas, no la *veían*. La práctica de comparar nuestros cuerpos todos los días con los de otras mujeres reales o imaginarias no es ancestral ni atemporal: está ligada a un momento histórico y tecnológico particular.

Y no solo eso: ser linda tampoco tenía la centralidad que tiene hoy a la hora de determinar el atractivo de una mujer. “Dado que la familia era una unidad productiva y el trabajo de la mujer completaba al del hombre”, dice Wolf en referencia a la época inmediatamente previa al desarrollo capitalista, “el valor de las mujeres que no eran aristócratas ni prostitutas residía en sus capacidades de trabajo, su habilidad para administrar la casa, su fuerza física y su fertilidad. La atracción física, por supuesto, jugaba un rol; pero la ‘belleza’ tal como la entendemos hoy no era, para las mujeres plebeyas, un tema serio en el mercado matrimonial”. (3) Este análisis va en sintonía con la autonomización de la esfera del amor y el sexo respecto de las estructuras económicas y sociales de la que habla Eva Illouz: la belleza hoy es uno de los criterios importantes para elegir una mujer como pareja sexual o sexoafectiva, y cobra relevancia en el mercado matrimonial cuando el amor se independiza de criterios vinculados al trabajo y la conveniencia económica.

Desde 1990 hasta nuestros días esas tendencias de las que hablaba Wolf se profundizaron. Vivimos mucho más rodeadas de imágenes que en la época de las revistas gráficas y la televisión: el celular nos acompaña en la cama, en el baño, en el transporte público, incluso en las reuniones en las que se supone que estamos charlando con otras personas. Y no solo eso: a partir de Internet, y en especial de las redes sociales, las imágenes pasaron de ser algo que consumíamos a convertirse en una parte central del modo en que nos relacionamos. Pensé mucho tiempo en cuál era el lugar de un ensayo sobre la belleza en un libro sobre vínculos: sabía que era imprescindible, pero recién a mitad de la investigación terminé de entender por qué. En Tinder, en Instagram,

en Happn, en Bumble, en Tumblr y en la app que se ponga de moda cuando este libro entre a imprenta, nuestras fotografías son nuestra carta de presentación y, cada vez más, nuestra única carta. Cuando conocés gente “en la vida real” (en la facultad, en el trabajo, un amigo de amigos al que te cruzás en fiestas seguido) puede suceder que la belleza termine jugando un papel secundario: un hombre que no te encontró atractiva la primera vez que te vio puede engancharse con tu sentido del humor, con tu conversación o con una vibra, algo cálido que le produce tu presencia. Nada de eso puede aparecer en una foto y son cada vez más los vínculos que empiezan en fotos y permanecen en esa fase por semanas o meses hasta que se logra gestionar un encuentro físico. En el consultorio sentimental recibo muchas consultas en relación con esto: “Llevamos tres semanas charlando pero no me dice de vernos”, “Siempre que quedamos en encontrarnos pasa algo y no nos vemos”, “Me pide que le mande fotos pero después, cuando le digo de salir, no contesta”. Nuestras fotos son responsables ahora de atraer la atención de los otros y, encima, de sostenerla por todo el tiempo, todos los chats y todos los desencuentros que nos tome lograr un encuentro *real*. Quizás nunca antes el atractivo puramente visual, despojado incluso de la presencia de los cuerpos, haya tenido esta importancia en los mercados sexoafectivos.

Y hay algo más: las telecomunicaciones no son la única tecnología que en las últimas dos décadas ha avanzado y contribuido a reforzar la importancia de mantener un tipo específico de cuerpo. La información sobre alimentación (a veces validada por la ciencia, otras no tanto) que inunda nuestras redes, la oferta cada vez más diversa de ejercicios que prometen los mejores resultados y se ofrecen en cada esquina, las cremas que juran acabar con las arrugas, las estrías, la celulitis o cualquier rastro de vida en la piel, los llamados *tratamientos no invasivos* y la industria de la cirugía estética se volvieron a la vez más sofisticados y comunes. Productos y procedimientos antes reservados solamente a las mujeres del mundo del espectáculo (y no es necesario ponerse a pensar cosas demasiado estrambóticas: alcanza con el cavado completo como ejemplo) ahora son parte de la vida cotidiana de muchas mujeres que trabajan como recepcionistas, médicas, abogadas, mozas, maestras o lo que sea.

¿Esto quiere decir que las mujeres actuales nos parecemos más a nuestros referentes públicos de belleza femenina? Creo que no. Aunque el concepto de *celebrity* voló por los aires en los últimos años (ya no nos comparamos solo con las actrices: cualquier chica linda que se saca fotos en su casa es un

potencial ideal) y la posibilidad de tener un cuerpo “perfecto” es cada vez menos exclusiva, la mayoría de las mujeres seguimos sin encajar en los estándares hegemónicos: somos un poco más gordas, un poco más planas, un poco más petisas, un poco más arrugadas, un poco más llenas de grasa, un poco más canosas, un poco más blandas. Pero en algo sí nos parecemos: lo intentamos con toda el alma, con todo el cuerpo y con todo el bolsillo. Lo que en otras épocas era visto como una banalidad (“una tontería propia de mujeres”) o incluso como un pecado de vanidad, (4) hoy se considera un deber ser: hacer dieta, ir al gimnasio y una vez por mes a la cosmetóloga es sinónimo de portarse bien. La amplia mayoría de nosotras no se parece en nada a Gwyneth Paltrow o a la China Suárez, pero lo importante es que, en la medida de lo posible, *hagamos* lo mismo que ellas. Wolf también lo dijo: el mito de la belleza, antes que apariencias, está siempre prescribiendo conductas.

* * *

* *

*

En su libro Wolf habla de la belleza como una nueva religión que determina lo que hay que hacer, cómo tratar el cuerpo, cómo cuidarse. En el libro *Perfect Me: Beauty as an Ethical Ideal* (5) (Mi yo perfecto: la belleza como un ideal ético), publicado en 2018, la filósofa Heather Widdows retoma este planteo y lo desarrolla a la luz de todo lo sucedido en el campo de la belleza en la última década. En lugar de religión, Widdows habla de una ética: si en otra época ser “buena” era resistir la tentación del sexo prematrimonial o rezar todas las mañanas y todas las noches, hoy “hacer los deberes” es levantarse temprano para ir al gimnasio y decirle que no a esa porción de chocotorta. Puede sonar exagerado hablar de ética, pero me parece una caracterización acertada: el vocabulario que usamos hoy para referirnos a mantener nuestros cuerpos en forma es cada vez más moral. Mis amigas y yo hacemos tantas cosas “malas” como cualquier otra generación: a veces le fallamos a un amigo, a veces le gritamos a alguien, a veces les mentimos a nuestras parejas o les decimos algo hiriente. Sin embargo, la amplísima mayoría de las conversaciones que mantenemos sobre la culpa son por lo que comimos o por no haber salido a correr porque hacía frío.

¿Cómo sostener esta ética de la belleza sin sentir que es una estupidez total para personas adultas más o menos funcionales? Una asociación lo facilita: la relación cada vez más fuerte en el discurso público entre belleza y salud. El

discurso de la autoaceptación (o el negacionismo de los estándares de belleza, como se prefiera) no me permite hablar en público de las ganas locas que tengo de pesar diez kilos menos o de tener el culo de Ariana Grande, pero no tiene ningún problema con que diga que quiero “estar mejor”, “comer sano” o incluso “sentirme bien conmigo misma”. Estas frases son incriticables: nadie pregunta por qué estar mejor es siempre estar más flaca (si no tenés sobrepeso, ¿por qué estar más flaca sería estar mejor o tener una cola más dura es “más saludable”?), o que “comer sano” sea la forma en código de decir “comer menos” o por qué, para sentirme bien conmigo misma, necesito verme de determinada manera.

Por una parte, el discurso de la salud tiene algo de inapelable: ¿quién no querría ser más sana? Pero, por otra, cada vez circula más la idea de que criticar una práctica es un ataque personal a esas mujeres y que es poco sororo o que cuestionar sus decisiones no respeta su libertad: “Cada una hace lo que quiere”, contestan muchos y muchas cuando alguna feminista trata de abrir esta discusión. Naomi Wolf, de hecho, escribe en el prólogo a la segunda edición de *El mito de la belleza* que se encontró con muchas resistencias de ese tipo entre presentadoras de la televisión que sentían que era ofensivo hacia ellas decir que las mujeres tienen que ser bellas para que les den un espacio en la pantalla, como si ellas no tuvieran ningún tipo de agencia o decisión: ¿y quién querría, como feminista, cuestionar la decisión personalísima de otra mujer?

Dado que lo personal es político, siempre vamos a toparnos con estas discusiones espinosas: no creo que debamos evitarlas livianamente arguyendo que “cada una hace lo que quiere”. Cada una hace lo que quiere pero también lo que puede, y lo que podemos está condicionado por factores políticos, económicos y culturales que nos afectan colectivamente de formas diversas y que solo podemos enfrentar juntas y en diálogo. No se trata de señalar a nadie con el dedo, sino de pensar entre todas en qué marcos tomamos esas decisiones tan personales hoy.

El discurso de la autoaceptación, el de la salud y el de la libertad individual tienen algo en común: clausuran la conversación y ponen un velo sobre nuestras ansiedades y dolores colectivos. Ocultan, también, los negocios millonarios que con una mano lucran alimentando esas ansiedades y con la otra prometen resolverlas. Nos hacen sentir que imaginamos cosas, que estamos locas, paranoicas, que sufrimos por tonterías que deberíamos poder resolver sin mucho esfuerzo. Sobre todo, nos hacen sentir más solas. Son discursos que ponen el acento en el individuo e invisibilizan las fuerzas

sociales que estructuran nuestros pensamientos más privados sobre nuestros cuerpos: *yo* tengo que aprender a aceptarme, *yo* tengo que estar mejor por salud “y no por estética”, *yo* quiero pasar hambre y privarme de lo que me gusta porque lo elijo libremente. Y, si sentís que algo de esto te hace ruido o te hace mal, el problema lo tenés vos: estas formas de hablar te dejan en ese callejón sin salida.

Heather Widdows, como antes Naomi Wolf, quiere cambiar los términos de esta conversación. Al hablar de una ética, el acento está puesto no en la decisión individual de cada mujer sino en el sistema que enmarca y da sentido a esas elecciones. Widdows utiliza la palabra “ética” en un sentido filosófico preciso y a la vez amplio: para referirse a una moral prescriptiva, a un deber ser que determina qué está bien y qué está mal, pero también para mostrar qué se entiende por *buena vida*. Ambos polos conviven en nuestras representaciones contemporáneas de la belleza, que hoy se asocia férreamente con la salud y el bienestar: llevar una vida en la que al cuerpo se lo cuida con medicina, ejercicio, dieta rigurosa y todas las terapias posibles es lo correcto y, además, es reconfortante. Es una receta para el bien y para la felicidad, pregonan las *fitstagrammers*, las *health bloggers* y demás. Se trata de una combinación extraña: es una vida dura y sacrificada pero, al mismo tiempo, placentera. O, al menos, eso nos dicen.

Aunque hasta acá eso podría sonar convincente, aún falta lo más importante: el ideal ético de la belleza viene con su contrapartida, con lo que pasa si fallás en cumplirlo. Todo paradigma de vida *buena* se recorta de una imagen de vida *mala*, y no solo eso: optar por una mala vida es culpa de la que la lleva adelante, como si fuera únicamente una decisión de ella, autónoma. Y ahí están, entonces, las gordas, las avejentadas (o, en fin, las viejas), las que no se cuidan, las que son vagas, las que “no se pueden controlar”, las que no son dueñas de sí mismas, las que tratan su cuerpo como un basurero y no “como un templo”. Antes de que la belleza fuera un ideal ético, se hablaba de mujeres feas o hermosas, pero rara vez como algo de lo que ellas fueran responsables: en las novelas del siglo XIX que más me gustan, muchas veces las protagonistas son feas. Jo de *Mujercitas* de Louisa May Alcott, Jane de *Jane Eyre* de Charlotte Brontë y Fanny Price de *Mansfield Park* de Jane Austen, por mencionar solo algunas, son poco agraciadas (quizás no sea casualidad que las heroínas feas abunden en la literatura escrita por mujeres y sean más escasas en la escrita por varones en la misma época). Este “defecto” es notado a veces por los personajes que las

acompañan (alguna tía malvada puede decirlo incluso en voz alta), pero en ningún caso es considerado una falta moral y mucho menos algo que sea culpa de ellas. En nuestra era, en cambio, la mujer fea es la que se dejó estar, la que no se ocupa, la que no se valora. Ya no está bien visto criticar a otra mujer por su apariencia, pero la intersección del discurso del autoamor con el de la salud y el bienestar encuentra formas de hacerlo: te impulsan a quererte y a ocuparte. Te sugieren que tomes las riendas de tu vida y en una ensalada maravillosa incluso pueden invitarte a empoderarte, como si hubiera algo feminista en dejar las harinas o gastar el dinero que tanto te costó ganar en una crema antiarrugas en lugar de usarlo en tomar una cerveza con tus amigas (o diez, más bien, teniendo en cuenta lo que sale una crema antiarrugas).

Laura Contrera y Nicolás Cuello, referentes del activismo gordo en la Argentina, iluminan esta moral de la delgadez como autocontrol con su concepto de *neoliberalismo magro*. (6) Aludiendo a la frase del ex ministro de Economía, Alfonso Prat-Gay, sobre terminar con “la grasa militante”, Contrera y Cuello explicitan la conexión entre el cuerpo gordo entendido como una corporalidad improductiva, que molesta y que no sirve para nada. También es el cuerpo de los pobres (ser flaca y tener todo firme cuesta un montón) que encima derrochan: además de ser pobres tienen el descaro del exceso. Al mismo tiempo que dejan en claro el componente clasista de la gordofobia, muestran también el valor moral que nuestra sociedad le adjudica a la delgadez, incluso en términos políticos: una persona gorda no inspira confianza ni para ejercer un cargo público ni en una entrevista de trabajo. “Si no puede con su cuerpo, mirá si va a poder con otra cosa.”

Ser linda en el siglo XXI no es una fatalidad del destino: es un mérito que debe ser premiado, si está presente, y castigado, si no lo está. Habiendo tanta tecnología e información disponible, ¿qué excusa tenemos para no ser hermosas? Ninguna. Si te molesta que la ropa no te entre, que el deseo masculino esté educado para evitarte, que la gente se ría de vos, te humille o no te tome en serio, podés ponerte a trabajar y hacer los deberes. Y eso hacemos muchas, en la medida de nuestras posibilidades. Vamos al gimnasio, leemos etiquetas, compramos cremas, investigamos sobre tratamientos que no podemos pagar pero que parecen el secreto del cuerpo que en teoría hay que tener. Invertimos tiempo, esfuerzo y dinero, todas cosas que no nos sobran, en cosas que nos cansan. Pero la culpa nunca se calma: siempre estás haciendo un poco menos de lo que deberías, siempre te sobran algunos kilos, granos, poros, arrugas o estrías que atacar.

A veces me pregunto si las chicas que están mucho más cerca que yo del ideal contemporáneo de belleza viven más tranquilas: de las veces que por trabajo me ha tocado conversar con modelos no me queda para nada esa impresión. Viven bajo mucha presión y un escrutinio agotador para mantener en condiciones su fuente de trabajo: ser bella es una ocupación de tiempo completo que, a diferencia de una carrera universitaria, por ejemplo, en la que al cabo de cierta cantidad años te dan el título y se termina, no tiene un final a la vista. Y tampoco se vuelve más fácil con el tiempo; al contrario: cada año que pasa tu cuerpo requiere más trabajo si querés seguir en competencia.

* * *

* *

*

Sabemos que los varones gastan menos energía y recursos que nosotras en esto; que esas horas que nosotras ocupamos en hacernos el masaje linfático o en depilarnos ellos las usan en alguna otra cosa, en algo productivo o placentero o en nada, en quedarse tirados mirando la tele. Sabemos que en teoría podríamos hacer lo mismo y abandonar, pero el precio a pagar es demasiado alto. Mientras las reglas sigan siendo estas, deslomarse para verse joven, flaca, firme y suave (los cuatro pilares, dice Widdows, del ideal contemporáneo) seguirá siendo una elección racional.

Estuve leyendo bastante sobre anorexia nerviosa en círculos judíos ortodoxos y di con un estudio que se hizo en Toronto que muestra que en esa ciudad la incidencia de esa patología es más alta en esa comunidad que en la población general. (7) Si bien en la Argentina no hay estudios sobre esa comunidad, la evidencia anecdótica que vimos mi mamá, mis hermanas y yo nos dice que en Buenos Aires también es un problema enorme. Sabemos que los trastornos alimenticios son fenómenos complejos y que no tienen solamente que ver con los estándares hegemónicos de belleza, pero aun así no puedo dejar de pensar en la lógica perversa del sistema: las chicas más lindas consiguen los mejores maridos y las que consiguen los mejores maridos acceden a las mejores casas, la mejor ropa, las vidas más cómodas: un matrimonio conveniente es la única vía de ascenso social disponible para una chica ortodoxa. Los noviazgos duran un par de meses y con muchos límites, de modo que las primeras impresiones valen mucho y encima, como hay que taparse hasta los codos y hasta las rodillas, lo único que se puede hacer para seducir es usar la ropa ajustadísima, mostrar una buena silueta y una cara

bonita (no vi demasiada rinoplastia en el barrio, pero las casamenteras en las comunidades estadounidenses suelen recomendarlas como requisito básico). Cuando mi mamá me cuenta que alguna adolescente que conocemos tiene trastornos de alimentación, siempre le pregunto: “¿Cómo hacés para convencerla de que no vale la pena arruinarse la vida para ser flaca cuando su vida depende de eso?”. Tal vez en el mundo secular esa dependencia no sea tan fuerte, pero no deja de ser difícil: en una página de la revista les decimos a nuestras adolescentes que “lo que importa es lo de adentro” (¿adentro de qué? ¿Importante para quién? ¿Una vez más, para que un varón nos quiera?) y en todas las demás les mostramos imágenes de la felicidad en la que los cuerpos diversos brillan por su ausencia o, como mucho, figuran solo en aras de la “inclusión” pero jamás del deseo. En alguno de los dos casos les estamos mintiendo. “Yo me amo, amo mi cuerpo”, dice una amiga mía, que se autoproclama gorda, “pero el mundo no lo ama, los hombres no lo aman, la gente en la calle no lo ama. ¿Qué puedo hacer?”.

Yo no sé qué se puede hacer. Heather Widdows alude en forma vaga a una idea de responsabilidad que comparto bastante: si me sumo al juego, si me hago mesoterapia y posteo en Instagram mi cara perfecta, si todas hacemos eso, esas van a ser las únicas imágenes que circulen de rostros femeninos. Esto me recuerda la discusión LGTTBI sobre la visibilidad: es necesario que los cuerpos diversos se muestren, que se vean, que no se escondan. En una sociedad tan visual como la nuestra, lo que no se ve no existe y lo que no existe no es una opción de vida posible ni un objeto de deseo: las personas gordas, arrugadas, viejas, envejecidas o que se salen del estrecho rango de lo que se entiende socialmente por “gente linda” (las personas con capacidades diferentes también) nunca aparecen sexualizadas en las imágenes públicas. Con frecuencia son infantilizadas o, incluso, su sexualidad puede aparecer como motivo de asco o de risa: quienes dicen que es casual o —peor— “natural” que esos cuerpos “no gusten” parecen olvidar que casi nunca se los muestra como deseables o erotizados. También parecen no saber que, lejos de la luz del día, los deseos de las personas son mucho más diversos y complicados de lo que se suele mostrar: la activista gorda y trabajadora sexual Cherry Vecchio suele contar en charlas o en sus redes sociales que se encontró con muchos hombres que buscaban específicamente “putas gordas”, aunque en su “vida pública” no se mostraran con mujeres gordas. El rango de las llamadas *MILF*, en el que se ubican las mujeres de más de 35 o 40 años (lo que la industria del espectáculo considera “viejas”) es uno de los más

populares en casi cualquier sitio de porno. (8) El gusto por los cuerpos gordos o viejos se codifica como un fetiche o incluso como una perversión en una sociedad que produce imágenes de sexo sin cesar, pero es bastante estrecha a la hora de fijar el espectro de calenturas que considera correctas. Por eso la militancia gorda es tan valiosa, no solo para las chicas que la ejercen, sino para todas las que las estamos mirando: todas y todos los que nos estamos acostumbrando a que los cuerpos que no son delgados ni tersos como manzanas no tienen nada que esconder ni disimular, que son cuerpos posibles y están igual de bien que todos los demás.

Tener un cuerpo más o menos aprobado por los estándares hegemónicos es un privilegio y renunciar a los privilegios siempre es difícil. Yo también quiero, como la chica que hablaba en el encuentro feminista, que empiecen las demás. No me animo a ser la heroína de la visibilidad: no subo en las redes las fotos en las que no salgo flaca o en las que se me ven las líneas que ya tengo en el cuello. Evadir un mandato también puede ser liberador, pero no exageremos: lo que yo diga o haga no le va a cambiar la vida a nadie. Lo que tienen que cambiar son las reglas del juego, no alcanza con que yo deje de jugar, aunque trato de aportar mi “granito de arena” por mi bien y como contribución al bienestar general. Intento, también, tener presente todo el tiempo el lugar que ocupo —mi privilegio por ser de clase media, alguien que puede pagar un gimnasio y elegir lo que come, de persona flaca por la razón que sea— para notar cuando en un encuentro de escritoras no hay ninguna chica gorda o para ver que a las mujeres más grandes que yo (no sé si alguna vez me tocará ser gorda pero, si todo sale bien, seguro me tocará ser vieja) se las desexualiza, se las trata de aburridas, de “señoras”, de “doña Rosa”.

También pienso que hay muchas líneas de fuga, muchos caminos posibles: las chicas que aman el deporte y la danza, las que militan para que la relación de las mujeres con nuestros cuerpos sea más lúdica y gozosa, que proponen más jugar con amigas y menos gimnasio de disciplina militar, esas también están cambiando el mundo. Yo me muevo porque me hace bien a la espalda y porque tengo que compensar las horas que paso sentada escribiendo frente a una pantalla, pero escribir también me salvó de una relación horrible con el espejo. Cuando descubrí que me importaba más ser buena en lo que hacía que ser hermosa sentí un clic. “Nunca vale más la pena ir a hacerme la punta de diamante que quedarme en casa leyendo”, me repito una y otra vez. Hoy es un privilegio poder animarse a soñar con algo más que con ser flaca y deseada, un privilegio de quienes acceden a recursos políticos, económicos y sociales

que les permiten pensar que otros sueños son realmente posibles para ellas y que no les están vedados. Es un privilegio también animarse a soñar con hacer política, pintar cuadros, construir edificios, escribir novelas, viajar por el mundo con una mochila y acumular aventuras sexuales o amores increíbles, y soñar también aventuras colectivas, construcciones comunitarias, felicidades que no pasen solo por vos misma. De esto hay que llenar el mundo: de historias de mujeres que no amen ni odien sus cuerpos, y que los acepten como son en cualquier formato; de mujeres que tengan la libertad, la libertad verdadera, de hablar de otra cosa.

1. Hess, Amanda (2018): “‘I Feel Pretty’ and the Rise of Beauty-Standard Denialism”, *The New York Times* (edición online), 23 de abril; disponible en: <www.nytimes.com/2018/04/23/movies/i-feel-pretty-amy-schumer-beauty.html>.

2. Se criticaron mucho las cifras de muertes por causas asociadas a la anorexia nerviosa citadas por Wolf por exageradas o infundadas.

3. Wolf, Naomi (2002): *The Beauty Myth. How Images of Beauty Are Used Against Women*, Nueva York, Harper Collins, p. 14.

4. Recuerdo con mucha nitidez el capítulo de *Mujercitas* titulado “Feria de vanidades”, en el que Meg se va con sus amigas ricas a una fiesta y se emperifolla toda para verse como ellas. Cuando la madre se entera, les explica que todo eso no vale nada, que lo que importa es lo de adentro y que preocuparse por verse linda era algo indigno de ellas. Más allá del trasfondo puritano (a Meg la retan por ponerse linda pero también por flirtear), recuerdo leer eso a los 11 o 12 años y quedarme un poco shockeada con la idea de que alguien pudiera retarte por ponerte linda en lugar de alentarte y aplaudirte. Ni siquiera en mi mundo ortodoxo se me había ocurrido que la belleza y el “arreglo personal” pudieran ser otra cosa más que algo positivo.

5. Widdows, Heather (2018): *Perfect Me: Beauty as an Ethical Ideal*, Princeton, Princeton University Press.

6. Contrera, Laura y Cuello, Nicolás (2016): “Neoliberalismo magro”, *Página/12*, 17 de enero; disponible en: <www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-290493-2016-01-17.html>.

7. Pinhas, Leora y otros (2008): “Disordered Eating in Jewish Adolescent Girls”, *Canadian Journal of Psychiatry*, vol. 53, n° 9, septiembre; disponible en: <www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/18801223>.

8. Se trata de la sigla de *Mom I'd like to fuck* (“mamá que me gustaría cogerme”) y refiere a la fantasía con mujeres “mayores” —las que en castellano rioplatense suelen llamarse *maduritas*—, aunque en la práctica puede ser tanto una mujer de 35 años como una de 60. Se utiliza como etiqueta en los sitios de porno para encontrar videos con mujeres de esa edad. En 2017, fue el término más buscado por varones en Pornhub, el tercer sitio de porno más grande del mundo, según el artículo de Rense, Sarah (2018): “The Human Race Really Outdid Itself with Porn Searches in 2018”, *Esquire*, 12 de diciembre; disponible en: <www.esquire.com/lifestyle/sex/news/a52061/most-popular-porn-searches>.

CAPÍTULO 7

LA CULTURA DEL CONSENTIMIENTO

En el secundario laico al que fui la amplia mayoría de mis amigas venía de familias no religiosas; festejaban Navidad (o Pesaj, también había judíos), pero en general se habían criado con bastante indiferencia respecto de la religión. Salvo algunas: las que, por convicción de sus padres o porque les quedaba cerca, habían ido a primarias de gestión católica.

Yo escuchaba con atención sus historias para entender cómo eran las reglas en el universo del que ellas venían. Mi sensación, por esa época, era que la moral sexual en el judaísmo ortodoxo porteño era más exigente pero mucho más fácil de entender que la del catolicismo. En mi comunidad a partir de los 12 años no podías tener ningún contacto con varones, en el sentido más literal posible: no nos saludábamos con un beso, no podíamos jugar a nada que implicara tocarnos, no nos estrechábamos las manos. De ahí, derecho al matrimonio. Los noviazgos ortodoxos no tienen abrazos, ni caricias, ni besos. Yo no me lo cuestioné demasiado hasta que supe cómo era en otros lugares; ahora, si alguna vez (casi nunca) me toca ir a un casamiento ortodoxo, no puedo dejar de sonreír un poco cuando llega la parte del video con fotos de los novios, parados uno al lado del otro sin tocarse, sonriendo a cámara como si no se conocieran. Mis compañeras de la primaria y yo ni hablábamos de “llegar vírgenes al matrimonio”: si no te podés dar besos en la mejilla, el sexo no es un tema, ni vale la pena perder tiempo nombrándolo. Cuando llegué al colegio laico, yo no sabía lo común que era coger antes de casarse fuera de mi comunidad. Una sola vez, en sexto grado, lo había charlado con otra chica que tenía primas no religiosas, pero por supuesto no sabía nada de la vida sexual de ellas: nuestra conclusión fue que seguramente era mucho menos común de lo que veíamos en la televisión. “Seguramente se acuestan una vez que ya se comprometieron”, me sugirió ella, “como que cuando ya se están por casar es casi como que estuvieran casados, entonces ahí sí pueden dormir juntos”.

Las chicas católicas, en cambio, por lo que luego me fueron contando mis compañeras de secundario y universidad, vivían en otro mundo: el de la tentación permanente. No tenían, como nosotras, todos los contactos prohibidos. Se saludaban con un beso, se abrazaban con sus amigos, incluso bailaban con varones en las fiestas pero en cada ocasión disponible las

monjas les recordaban que había un límite y que cruzarlo tenía costos. La penetración —lo prohibido— llegaba a ocupar el lugar de un fetiche, de una obsesión: en ciertos grupos de amigas, me contaban, el enfoque que predominaba era el de “cualquier cosa menos eso”. Se podía chupar pija e incluso tener sexo anal, mientras pudieras conservar “la virginidad” intacta. “A mí me sonaba un poco a fruta”, me dijo una vez una chica escolarizada en un colegio de monjas, “porque a mí mi mamá me decía que, además de la virginidad, estaba la pureza del corazón”. Equivalentes en el plano moral, era menos claro cómo se conservaba o se perdía esa pureza del corazón.

Las chicas católicas que conozco son, como yo, “ex” religiosas, al menos en lo que respecta a la moral sexual más restrictiva que aprendieron de chicas (aunque muchas hayan resignificado sus creencias y sus prácticas religiosas). Desde hace varios años habitan un mundo donde la pregunta por la virginidad antes del matrimonio no existe y donde las restricciones, aunque existan, son mucho menores que las que les enseñaron en el colegio de monjas. Muchas de ellas son, como yo, militantes feministas: conversamos seguido sobre nuestra educación sexual (o, más bien, acerca de la falta total de ella) y sobre lo que queremos para las generaciones futuras. Creo que estamos de acuerdo en que deseamos una educación sexual que hable y tenga en cuenta el placer. Conversar sobre deseo femenino es clave para educar mujeres y hombres libres y con herramientas para identificar, denunciar y sobrevivir a la violencia sexual. Creemos que un mundo en el que una mujer es dueña de su placer es un mundo mejor. Pero no pensamos que construir eso sea fácil. Estamos aprendiendo qué significaría vivir en un mundo como ese: nunca lo tuvimos, así que no tenemos idea a qué se parece. Es un significado que estamos discutiendo, también: está abierto y en disputa. Tampoco sabemos cuáles son las mejores estrategias para llegar a él: estamos ensayándolas a prueba y error en el único laboratorio que tenemos, que es la vida real. Estamos seguras de que vale la pena, pero también de que va a ser doloroso y va a implicar muchas preguntas incómodas, porque aprendimos a sentirnos incómodas hablando de nuestros propios deseos.

Peleamos por el derecho al deseo porque ya no podemos ni queremos vivir de otra manera pero no porque pensemos que sea fácil o cómodo. Mucha gente habla de épocas en las que todo era más simple; en general, creo que eso solo lo puede pensar alguien que ocupó, en esas supuestas épocas doradas, lugares de privilegio. Sin embargo, quizás en algo tengan razón: cuando yo vivía en un universo en el que todo estaba prohibido no la pasaba bien, pero

las reglas eran sencillas. No te encontrabas con los dilemas que les complicaban la existencia a las chicas católicas, ni con los que mis compañeras y yo discutimos hoy en encuentros feministas. Cuando todo está prohibido no hay grises, no hay duda, no hay sutilezas; solo hay lugar para lo que está bien y lo que está mal, la diferencia es clara y las autoridades que se expiden sobre de qué lado se ubica cada evento o comportamiento, también. El mundo que estamos construyendo es distinto. Va a ser mejor y va a ser más complejo. Pero le vamos a poner el cuerpo a esa complejidad propia de la libertad.

* * *

* *

*

“Nos mueve el deseo” es una de las consignas que más me gustan de todas las que circulan en los feminismos argentinos; me gusta porque marca un camino diferente del de la venganza (entendible, pero poco constructivo en términos políticos y sociales, es decir, a nivel del vínculo entre hombres, mujeres y personas no binarias) o del que demanda “protección”, que nos infantiliza y que, al pretender encerrarnos en cajitas de cristal, nos revictimiza y nos echa la culpa de los horrores que les “ocurren” a nuestros cuerpos y nuestras psiquis. En realidad, nada *pasa*: alguien perpetra —es responsable, en todos los sentidos del término— de esas atrocidades.

Sohaila Abdulali, periodista y sobreviviente de una violación grupal en la India, cuenta su historia en el libro *What We Talk about when We Talk about Rape* (De qué hablamos cuando hablamos de violación). En el verano de 1980, cuando tenía 17 años, Abdulali salió una noche con un amigo en Bombay. Cuatro hombres los obligaron a subir un médano, los golpearon, la violaron a ella, amenazaron con castrarlo él si ella se seguía resistiendo y con matarlos y finalmente los dejaron ir luego de que ellos prometieran no hacer la denuncia.

La que sufrió ella es la imagen mental clásica que la gente tiene de lo que es una violación (hombres armados, desconocidos, que la asaltan en mitad de la noche), lo que Rita Segato llama “la violación cruenta”. (1) Sobre este tipo de violaciones, se supone, no hay cuestionamientos ni dudas, como sí las hay sobre las que se dan dentro de una pareja (reconocidas muy recientemente como tales y que, para muchos, siguen siendo una “contradicción”); pero incluso estos casos topan con el escepticismo de quienes escuchan, con dudas,

desconfianzas y silencios forzados. La policía no creyó el relato de Abdulali y de su amigo, a pesar de las heridas visibles que tenían ambos. Si alguien fuera hoy a buscar los archivos de la comisaría a la que fue a hacerla, lo único que encontraría es un reporte firmado por ella afirmando que no le pasó nada. Sohaila Abdulali mintió, pero no sobre haber sido violada, sino sobre *no* haber sido violada. La policía hizo todo lo posible para que no realizara la denuncia; como ella insistía, le dijeron que, si la hacía, tendría que quedarse en Bombay bajo custodia policial, supuestamente “para su propia protección”. Abdulali acababa de ser aceptada en una universidad en los Estados Unidos y quedarse le impediría empezar las clases. El sistema penal (y esos policías en particular, a quienes no les convenía manchar su distrito con una denuncia de violación) la pusieron en una situación difícil: elegir entre contar lo que le había pasado y seguir con la vida que había elegido para sí misma. Abdulali no dudó.

Con el tiempo, dijo su verdad, primero en un artículo periodístico y después en un libro, pero no le resultó fácil. La izquierda india de la época, cuenta, estaba dispuesta a hablar de violaciones solo en el contexto de la opresión de clase y de casta; las “privilegiadas” como ella, que no se ajustaban a esa narrativa, no tenían lugar en esa conversación. Y, en términos subjetivos, Abdulali se sentía atrapada en la trampa con la que todavía se encuentran las víctimas de la violencia sexual: contar que había sido violada la convertía en una especie de pobre víctima, un ser digno de compasión y protección (otra vez). No le gustaba esa imagen ni la sentía como propia pero, por otra parte, si no era una pobre víctima, si no había quedado completamente rota, ¿de qué se quejaba? Si estaba entera, ¿no sería que estaba mintiendo o, al menos, exagerando? ¿No era una llorona quejosa? ¿Una histérica con ganas de llamar la atención? Los lugares disponibles en el imaginario social para mujeres sobrevivientes de agresiones sexuales eran —y son— esos. La mujer que quiera hablar de lo que le hicieron debe estar dispuesta a ser encasillada en alguno de ellos.

* * *

* *

*

Hasta hace poco, Abdulali todavía repetía dos mantras feministas contra la violencia sexual que hoy le resultan problemáticos: “No es no, sí es sí”, por un lado, y, por otro, la idea de que las violaciones no tienen nada que ver con el

sexo y son un asunto de poder. “Ahora me doy cuenta”, escribe en 2018, “de que, bueno, a veces ‘sí’ no significa ‘sí’; y de que a veces las violaciones tienen *mucho* que ver con el sexo”. (2)

A esto nos referimos cuando hablamos de la cultura de la violación: (3) a que ni todos los hombres son violadores, ni cualquier situación de abuso o acoso es equivalente a una violación y que haber sido alguna vez machista no te hace merecedor de un escrache público o un castigo penal. Ya lo dijo la feminista Audre Lorde: con las herramientas del amo no vamos a desarmar su casa. (4) Y, por otra parte, machistas fuimos (y en alguna medida, todavía somos) todos y todas. En la última oleada de feminismo argentino se popularizó a niveles insospechados el término “deconstrucción”, creado por el filósofo francés Jacques Derrida. En su vertiente popular, “deconstruirse” significa cuestionar los mandatos de género. No me importa que los conceptos filosóficos se reciclen hasta volverse irreconocibles, y supongo que tampoco le habría importado a Derrida, que si en algo no creía era en los significados inmutables, pero creo que hay un matiz que sí sería interesante recuperar de la idea de la deconstrucción tal como la planteó él. En *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, (5) hace varias referencias a la imposibilidad y la necesidad de la justicia: la justicia —en un sentido metafísico, más que penal, aunque se puede aplicar esta idea para cuestionar la justicia penal también— siempre llega tarde, e intenta corregir lo incorregible y reparar lo irreparable. Pero, a la vez, no podemos evitar tratar de hacer justicia: más aún, tenemos la responsabilidad de hacerla. ¿Puede algo ser imposible e imprescindible a la vez? Ese es exactamente el problema, la aporía. La deconstrucción no proporciona un sistema de valores claros con el que ordenar lo que se debe y lo que no se debe hacer; no sirve para separar lo bueno de lo malo y mucho menos a los buenos de los malos. Es una mirada siempre imperfecta, nunca totalizante, que no se decide por una determinada opción porque esa sea la mejor de acuerdo con algún parámetro indudable, sino solamente porque siempre es urgente tomar decisiones. No podemos suspender el mundo hasta saber qué es lo que hay que hacer: hay que seguir viviendo y equivocándonos, y ver qué es lo que aparece tras esas decisiones fallidas. Estamos condenados a vivir en borrador, en proceso.

No podemos dejar de coger hasta que podamos desarmar la cultura de la violación. Y nadie de nosotras y nosotros está “a salvo”, “afuera” o “por encima” de ella. No se trata de afirmarse “del lado del bien” (el terrible caso del varón que ostenta su supuesta deconstrucción hasta convertirse en la

parodia de sí mismo), ni mucho menos de decir “yo entiendo que algunos estén preocupados, yo no necesito repensar nada porque fui siempre feminista” (he leído esta frase en entrevistas); tampoco, por supuesto, de hacer un mea culpa, de autoflagelarse o autodenigrarse. La mirada deconstructiva propone desandar nuestras propias prácticas, cuestionar nuestros vínculos más queridos y nuestras convicciones más arraigadas. Y tampoco se trata de hacerlo pensando que vamos a “resolver el problema”, que en algún momento encontraremos la solución, que vamos a saber qué hacer: la deconstrucción es la necesidad de continuar una conversación que no tiene fin.

A los 10 años empecé a obsesionarme con la televisión, en particular con las series y telenovelas: eran mi ventana a la vida fuera de mi burbuja, así que además de verlas pasaba horas mirando el techo y reflexionando sobre lo que había visto: un beso, una conversación, una pelea entre la protagonista y su madre. Yo no distinguía demasiado entre pactos ficcionales, tonos o geografías: los melodramas más inverosímiles de chicas que perdían la vista o la funcionalidad de las piernas y la recuperaban de un capítulo a otro (*La usurpadora*, *Esmeralda*, *Topacio*), producidos para “señoras” de América Latina, se me mezclaban con las series yanquis para adolescentes que ya podía ver en el cable (*Dawson’s Creek*, *Beverly Hills 90210*, *Gilmore Girls*, por mencionar las primeras tres que me vienen a la cabeza).

Un análisis pormenorizado de series y telenovelas encontraría un montón de diferencias, pero en ese momento yo buscaba los patrones comunes, y esta idea de que, para las mujeres, el sexo era más un don para negociar o conservar que un placer era de las más claras. Cuando Abdulali escribe que a veces las violaciones tienen mucho que ver con el sexo está hablando de esto: de que el sexo que tenemos (y, muchas veces, el que no llegamos a tener) está atravesado por nociones que legitiman y alimentan relaciones de género desiguales o incluso violentas. Un caso evidente es la idea de que el sexo es algo que los varones demandan y las mujeres accedemos a dar. La cultura de la violación está presente en prácticas y discursos que a primera vista no nos parecen violentos.

En las telenovelas el sexo era deshonoroso y vergonzoso, algo que hacían las “villanas” para distraer al galán de la pureza simple y angelical de la heroína; las series pretendían ser más liberales, pero en realidad eran bastante parecidas. La idea de coger rara vez se les ocurría a las protagonistas femeninas, Brenda Walsh, Rory Gilmore, Joey Potter o la que fuera, y el tema aparecía en escena siempre como una demanda del varón. Y no uno

cualquiera; siempre un novio que ya había hecho suficiente mérito para merecer esa concesión. El guion marcaba que a las chicas el sexo no les despertaba deseo alguno y ni siquiera curiosidad; solamente les generaba ansiedad y miedo. A mí, en cambio, tirada panza abajo en una habitación de Balvanera, me daba muchísima intriga, y el hecho de que fuera algo tan temido por las chicas de la televisión me generaba mil preguntas: ¿era tan grave coger? ¿Tan importante? ¿Te cambiaba la vida “perder la virginidad”? ¿Por qué solo a las mujeres les cambiaba la vida y a los varones no? Si en la televisión únicamente parecía ser terrorífico y peligroso, ¿por qué finalmente todas terminaban cogiendo? ¿Cuál era la parte buena?

Del lado de las chicas, ante todo, faltaba eso: alguien que hablara de la parte buena, de por qué te podía llegar a gustar. Lo único valioso del sexo para una mujer que yo podía inferir de la televisión era su valor de cambio: el sexo era lo que el varón quería y dárselo podía garantizar su amor. Pero el intercambio no era sencillo. Porque, si fuera así, las chicas que más sexo tenían serían las más amadas y eso no solo no pasaba, la televisión se esforzaba por comunicarte que ocurría todo lo contrario. Cada heroína pura y dulce tenía su contrafigura, la mala y cogedora a quien nadie podía querer “de verdad” (en la superficie de los vínculos cotidianos todo el mundo la aceptaba sin dramas). Aun cuando en las series para adolescentes pudiera estar un poco más matizado el tema, la cogedora nunca era la heroína. Siempre era “la otra”, un extremo con el cual la protagonista podía compararse para asegurarse de que su sexualidad estaba bajo control.

“Tres citas: una más que una puta y una menos que una puritana”, sostiene Carrie Bradshaw, protagonista de *Sex and the City* (serie que, clasista y todo, estaba dentro de lo mejorcito en lo que a libertad sexual se refiere) en relación con el momento perfecto para coger con un tipo. Debo haber tenido 10 años la primera vez que escuché esto y, sin embargo, la frase me quedó grabada: me parecía que ahí estaba condensado todo lo que yo necesitaba saber respecto del “sexo”. Ser una puta estaba mal, ser una monja también: había que estar en el justo medio del deseo, pero ¿cómo encontrarlo? Eso lo fui aprendiendo con los años. Así supe que ese punto de referencia lo ponía el deseo masculino. Coger cuando ellos querían, como ellos querían, con quien ellos querían: ni más ni menos.

* * *

* *

*

“No” es “no”, pero algunos “sí” son, cuando menos, dudosos, justamente porque el modo en que aprendimos a tener sexo está teñido de una ideología compleja y es consecuencia de una cultura en la que el deseo femenino es tabú o un no tema. Eso es la cultura de la violación: para poder decir que sí o que no tenemos que poder hablar de sexo, pensar en el sexo, ponerle nombre a lo que sentimos. Lo que no se puede decir no se puede protestar ni evitar pero sí se puede sufrir.

María del Mar Ramón, una feminista colombiana de mi generación radicada en la Argentina, escribió un texto titulado “Coger sin querer y sin decir que no (una historia sobre consentimiento)” (6) que hablaba precisamente de esto. Aunque salió en una revista guatemalteca, muchas chicas en la Argentina lo leyeron y comentaron lo identificadas que se sentían con su historia y que leerla les había servido para pensar los límites de la forma en que en general entendemos el consentimiento, el “‘sí’ es ‘sí’, ‘no’ es ‘no’”. El relato de María del Mar no es cruento ni terrible: es un garche mediocre. Conoce a un tipo en un bar que le gusta, tuvo ganas de coger con él, pero no exactamente en el mismo momento que él quiere coger con ella, quizás un poco después. Él se pone intenso y ella quiere gustarle, así que, luego de evitarlo sin que a él le importe demasiado, ella accede. No está cómoda, no la está pasando bien: trata de demostrarlo de muchas maneras, pero jamás lo expresa verbalmente: no *dice* nada. Al final se va, luego de que, posgarche mediocre, él pierde el interés y los buenos modales. María del Mar se pregunta entonces qué es lo que pasó. “Me habría gustado sentir algo más que incomodidad durante toda la noche. Me habría gustado que todo eso hubiera sido consentimiento en lugar de resignación”, escribe. “Fue una noche de mierda, pienso. Una más. Tampoco es novedad y al menos no me pasó nada ‘grave’. Siento un poco de incomodidad y una desazón que no me es difícil distraer con otro pensamiento y olvidar. Pasó algo que yo no quería, pero no pude decir que no quería. No fue culpa de ese chico, pero decididamente la culpa tampoco fue mía.”

No se trata, en un caso como este, de echar culpas, sino de preguntarse qué salió mal: ¿por qué María del Mar no dijo nada? ¿Por qué no sintió que había espacio para decir que no, o que ahora no, más tarde, o que no así? ¿Por qué el chico no lo registró, no quiso registrarlo o pretendió no hacerlo? Ese chico no es un violador, pero la cultura de la violación es esa. Él aprendió que el éxito de una noche depende de que haya o no sexo y que en esa competencia el

placer de ella es una cuestión secundaria; ella aprendió que a los varones hay que darles todos los gustos, que es más importante sostener su atención que pasarla bien y que ciertas cosas mejor no decirlas para no pasar por pesada y arruinar el clima de una noche que venía divina (quizás no para vos y, en el fondo, tal vez tampoco para él, pero eso es lo de menos). Por eso, como decía Abdulali, en algunos casos el sexo no consentido —o “casi” no consentido: es incómodo admitirlo, pero hay toda una gama de grises en estas situaciones— tiene mucho que ver no solo con el poder sino también con la educación sexual que recibimos varones y mujeres, y los roles que aprendimos a encarnar.

Muchas mujeres tenemos historias parecidas: yo tengo una. A los 15 años, mi primer chico y yo —en esa época habría dicho “novio”; hoy tengo bastante claro que no lo era— llevábamos un par de encuentros intentando gestionar mi primera vez, pero siempre pasaba algo: algo se pinchaba o algo no terminaba de funcionar. Él empezaba a cansarse y yo me sentía frustrada también, pero ninguno de los dos dijo nada. Un par de noches después arreglamos para ir a bailar con mis amigas y sus amigos. Nos encontramos todos en su casa y en un momento de la noche, con toda la gente ahí, me pidió que lo ayudara con algo en el cuarto. Empezamos a intentarlo de nuevo, aunque yo no tenía ganas: la situación ya me tenía lo suficientemente tensa como para encima volver a encararla con diez personas del otro lado de la puerta. Como María del Mar, traté de demostrar con mi cuerpo que no me convencía lo que estaba pasando, que no estaba cómoda, que no la estaba pasando bien, pero él estaba decidido a sacarse el tema de encima y en algún punto quizás yo también pensé que era lo mejor. Nos vestimos y volvimos al grupo sin decirnos nada.

Cuando llegamos al boliche había una cola larguísima. Les dije a mis amigas que yo no tenía ganas de esperar tanto; él y sus amigos se quedaron. Llevábamos saliendo un par de meses, pero después de esa noche no hablamos nunca más. No “cortamos”, simplemente nadie volvió a llamar. En su momento interpreté que él se había aburrido de mi torpeza, de mi falta de experiencia y de mi escasa sensualidad. No lo descarto pero, a la distancia, pienso que existe también otra posibilidad: él tenía alguna conciencia de que lo que había sucedido estaba mal, pero no sabía exactamente por qué ni cómo pedir disculpas. A mí me pasaba algo parecido: estaba triste y enojada, pero no entendía bien con qué ni con quién, ni cómo habría podido iniciar una conversación sobre el tema. No teníamos un vocabulario para nombrar lo que nos había pasado; lo único que nos habían enseñado sobre esa frontera incómoda entre el sexo y la violencia era que de eso mejor no hablar.

Nunca sabremos qué habrían hecho el chico de María del Mar o el mío si les hubiéramos dicho que no, ni qué habríamos hecho nosotras si ellos, en lugar de insistir con algo que parecía no gustarnos del todo, nos hubieran preguntado si estábamos pasándola bien. Lo que sí sabemos es que nuestras historias no son casos aislados. En América Latina, de acuerdo al informe que presentó Oxfam en 2018, “el 87% de las y los jóvenes cree que los hombres tienen mayor deseo sexual que las mujeres, considerándolas como seres sin capacidad de sentir deseo ni placer, o bien que estos estén disminuidos frente al deseo masculino”. (7)

De acuerdo al mismo informe, el 65% de los varones de 15 a 19 años está de acuerdo con la idea de que las mujeres dicen que no cuando quieren decir sí. Pero mi sensación es que, por lo menos María del Mar, yo y nuestros respectivos *partenaires* nos merecíamos una educación sexual para hablar sobre lo que deseábamos y escuchar —en el sentido más amplio— el deseo del otro. En la escuela, pero también en la cultura, en nuestras familias, con nuestros amigos: nos merecíamos aprender a navegar las complejidades del deseo sin tantos velos, tabúes y vergüenzas.

Sé que el modo en que analizo estas historias puede resultar un poco chocante: parecería que casi estoy poniendo en pie de igualdad a los personajes masculinos y a los femeninos, como si coger con alguien cuando realmente no querés y estás tratando de ponerlo en evidencia fuera idéntico a cogerse a alguien que —deberías darte cuenta— no quiere coger con vos. No quiero decir eso, o no exactamente eso. Elegí contar, además de la historia de Sohaila Abdulali, dos casos *border* de varones con los que no es difícil empatizar, precisamente porque son los que más nos incomodan. No solo porque son difíciles de juzgar sino porque dejan en evidencia que el sexo sin consentimiento está lejos de ser una excepción en nuestra cultura, una conducta “desviada” o unánimemente repudiada. Está imbricado en el modo en el que la enorme mayoría de nosotros aprendemos a vincularnos y pensar el sexo.

Lo que me interesa mostrar es que los agresores sexuales no salieron de un repollo. Tampoco “nacieron” así. Según Diana Scully, autora de uno de los más célebres estudios sobre violencia sexual, (8) los violadores *aprenden* a violar. Y no lo aprenden en una escuela de violadores secreta y subterránea sino en la misma escuela y en las mismas instituciones en las que aprendemos qué se supone que significa ser varón, porque es exactamente el mismo aprendizaje. Aprenden eso que piensan los chicos y las chicas que contestaron la encuesta de Oxfam: que los varones tienen impulsos sexuales hipertrofiados

e imposibles de controlar, que por eso hacen lo que hacen y que, como no pueden evitarlo, no hay que ponerse demasiado pesadas cuando no se logran contener.

Aprenden que esta forma egoísta y violenta de vivir la sexualidad, sin tener en cuenta al otro (la otra) no es solo tolerable: es deseable e incluso obligatoria. A la idea de Scully del aprendizaje Rita Segato suma la del *mandato* de violación: “Este mandato, planteado por la sociedad, rige en el horizonte mental del hombre sexualmente agresivo por la presencia de interlocutores en las sombras, a los cuales el delincuente dirige su acto y en quienes este adquiere su pleno sentido”, escribe. (9) “Y el mandato”, sigue, “expresa el precepto social de que ese hombre debe ser capaz de demostrar su virilidad, en cuanto compuesto indiscernible de masculinidad y subjetividad, mediante la exacción de la dádiva de lo femenino [...]. En otras palabras, el sujeto no viola porque *tiene* poder o para demostrar que lo tiene, sino porque *debe* obtenerlo”.

Este concepto de la violación como un conjunto de prácticas que se enseña y se aprende —es decir, una cultura— se distancia de la idea del hombre sexualmente agresivo como un “enfermo”, un enfoque que antes del análisis de Scully era casi el único disponible para conceptualizar estas conductas. “En vez de examinar las historias clínicas de hombres sexualmente violentos en busca de las pruebas de una patología [...] o de motivos individuales”, escribe Scully, “utilicé colectivamente a los violadores condenados como expertos capacitados para informar sobre una cultura sexualmente violenta”. En este estudio el hombre que viola no es un “hombre común”, pero tampoco es un enfermo o un marginal: es más bien un especialista en la cultura de la violación, la versión extrema de un espectro de violencias que nuestras sociedades condenan en la letra de la ley pero alimentan en sus prácticas y construcciones subjetivas.

El matiz que suma Segato con la idea del mandato es clave: el varón que viola no lo hace porque tenga poder (aunque en muchos casos, el poder que ya ostenta le sirve para evitar que sus acciones tengan consecuencias), sino que construye su poder en ese mismo acto. La afirmación que discutía Abdulali, que reza que la violación no tiene que ver con el sexo sino con el poder, aparece entonces como verdadera y falsa a la vez: tiene todo que ver con el poder y todo que ver con el sexo, porque el modo en que se nos enseña a pensar el sexo tiene mucho que ver con una diferencia de poder, de potencia y de deseo frente a la cual, se nos dice, no se puede hacer nada. “Los varones

son así” dijeron —y dicen— generaciones de padres y madres, docentes y líderes religiosos. “Vos tenés que cuidarte, taparte, evitar exponerte; la culpa es tuya por ponerte una pollera y salir sola de noche” (“sola”, en este contexto, funciona para una única mujer o para un grupo en el que no haya hombres).

Nosotras también aprendemos: si a los varones la cultura les enseña a tomar agresivamente “la dádiva femenina” para convertirse en verdaderos hombres, a las mujeres (identidades feminizadas) se nos enseña la contraparte: aprendemos a tolerar eso e, incluso, a desearlo; aprendemos que un hombre agresivo es un hombre sensual, que esa es la definición misma de *sex appeal*. El que no te toma por la fuerza no te desea con suficiente locura, el que no te cela no te ama, el que no insiste no te encuentra atractiva (y no hay peor tragedia que te pase eso).

El lugar para el placer, para animarse a desear y a coger cuando una quiere es algo que se construye, que se pide y se pelea frente a una cultura patriarcal que te dice que eso no es para vos; pero el espacio social, político y discursivo para decir “no” también es un territorio que no viene dado sino que hay que producirlo colectivamente. El espacio mental, la posibilidad real para las mujeres de decir que no cuando no quieren sin dar explicaciones ni pedir disculpas no tiene nada que ver con el puritanismo: es una conquista feminista.

* * *

* *

*

A fines de 2018, la actriz Thelma Fardín contó en una conferencia de prensa organizada por el colectivo Actrices Argentinas que había sido violada por el actor Juan Darthés cuando ella tenía 16 años y él algo más de 40. Sucedió en Nicaragua durante una gira de la tira juvenil *Patito feo*, en la que Darthés era prácticamente el único adulto del elenco. Pasaron muchos años, pero no los necesarios para que un delito como este prescriba en Nicaragua, de modo que Thelma, de la mano de una abogada feminista, inició un proceso penal antes de realizar su denuncia pública.

La historia sacudió al país. Todos los prejuicios y estereotipos en torno de las víctimas de violencia sexual tuvieron de pronto una cara y un nombre. Mucha gente se preguntó por qué pasó casi una década sin decir nada; otros hurgaron en su pasado buscando fotos que la mostraban sonriente por la misma época en que se había producido la violación; muchos otros dudaron de su relato sin mayores razones, afirmando que “es la palabra de uno contra la del

otro” y que esto del feminismo estaba yendo demasiado lejos. También hubo otras reacciones: mujeres que salieron a contar sus historias, adolescentes que en la cena familiar frente a la televisión hablaron por primera vez de violencia sexual con sus padres, activistas y periodistas poniendo el tema sobre la mesa en todo tipo de espacios mediáticos. Y, en el medio de todo esto, una discusión que muchas feministas veníamos teniendo en voz baja —en nuestros grupos de militancia, con nuestras amigas y compañeras e incluso con nuestras parejas— se volvió pública: ¿qué hacemos frente a la violencia sexual? ¿Es el castigo penal la mejor solución en todos los casos? ¿Es mejor el escrache social? ¿Queremos que los victimarios ardan en el infierno y que no puedan salir nunca más a la calle? ¿Marcarlos en la frente como en una maldición bíblica? ¿Colgarles la letra escarlata como se hacía con las adúlteras en el siglo XVII en Nueva Inglaterra?

No pretendo negar que, en muchos casos, la justicia penal es hoy una parte necesaria del camino pese a que el modo en que el sistema penal discrimina, oprime e incluso tortura sea criticable; así y todo, sería muy injusto con las mujeres que conviven con un hombre que las viola diariamente decir desde la comodidad de mi *laptop* que hacer la denuncia en la comisaría no es la solución. La advertencia de Derrida en su explicación de la deconstrucción es más pertinente que nunca en este contexto: las urgencias no esperan a que tengamos las herramientas para resolverlas.

A lo que tenemos que estar atentas es a que la demanda feminista no sea cooptada por los que quieren sociedades cada vez más punitivas y controladas. Nos mueve el deseo y ese tiene que ser nuestro horizonte: queremos disidencia, no queremos orden. No queremos que ningún comité decida las reglas de los cortejos o, al menos, no podemos quererlo como feministas. Estos intentos de regulación o directamente de represión están apareciendo desde sectores muy diversos; están, por supuesto, quienes quieren “encerrar a todos los negros violadores” (o castrarlos o matarlos) y que tratan de vender ese odio como una contribución a la lucha de las mujeres. Están también quienes, con mejores intenciones, pretenden encontrar la fórmula mágica del consentimiento, el santo grial que garantice la imposibilidad de los malentendidos, las ambigüedades y el sufrimiento olvidando que en una actividad, como el sexo, que se alimenta de la opacidad y del riesgo de ser interpelado e incluso herido, no hay forma de abrirse sin exponerse a sufrir. Las universidades estadounidenses, en su intento por frenar las innumerables violaciones en sus campus, hablan del *affirmative consent*, que postula que un

varón debe obtener un consentimiento explícito a cada paso del encuentro sexual. Hay algo de esta idea que me parece valioso: estimular conversaciones claras y desbancar el prejuicio de que preguntarle al otro lo que quiere es cortamambo (10) son dos cosas imprescindibles. Sin embargo, hay algo de la obsesión por la palabra mágica, por encontrar una fórmula estandarizada para distinguir situaciones violentas de no violentas que me parece inútil y hasta contraproducente. Inútil porque esa palabra mágica no existe: sabemos que ni siquiera el hiperexplicito “sí”, en condiciones de vulnerabilidad o desigualdad, es un “sí” hecho y derecho. Y contraproducente porque termina planteando la violencia sexual como una especie de cuestión puramente técnica: como si el problema de los varones fuera encontrar algún tipo de señal secreta e infalible de consentimiento. Está bien, dice Sohaila Abdulali, hablándoles a los hombres: buscá los signos lógicos, maneja te con cautela. Pero no se trata de fórmulas mágicas sino de que realmente te importe lo que le pasa a la otra persona: no hay tecnicismo que valga frente al que está educado para no mirar a la mujer que tiene enfrente. De lograr esa reeducación se trata, no de compilar una lista inequívoca de reglas y señales que habiliten o no a avanzar.

No queremos códigos redactados por ningún decano paranoico que solo se está cubriendo para que la universidad no se coma un juicio sino que estén dadas las condiciones simbólicas y materiales para negociar, cada una en los términos que quiera, lo que tiene ganas y lo que no tiene ganas de hacer. Queremos que se nos trate como adultas responsables capaces de consentir, de desear, de tomar decisiones y de reconocerlas como propias. Para eso necesitamos que esas decisiones estén disponibles. Si mi negativa no va a ser escuchada, no sirve de mucho que aprenda a verbalizarla; si no tengo los medios para mudarme de la casa que comparto con mi violador, no me va a alcanzar con emanciparme en términos subjetivos.

No queremos venganza tampoco; otra vez: no podemos quererla como feministas. No me extraña que muchas mujeres quieran que los que las hirieron *paguen*: porque somos humanas moldeadas al calor de una cultura patriarcal que funciona en esos términos desde —al menos— Hammurabi para acá, porque estamos enojadas y porque fuimos criadas en la idea de que la gente debe pagar por sus pecados, que “los malvados” deben tener su merecido y que la justicia es eso. Esta forma de pensar en la Argentina no aparece solo entre los sectores de la derecha que piden condenas más duras y la baja de la edad de imputabilidad, sino también en un tipo de intervención con una

historia compleja: los escraches. Los escraches nacieron como un instrumento de justicia popular contra la impunidad que el menemismo les garantizó a los represores de la dictadura: el señalamiento público se transformó en una forma de memoria y autodefensa (aislar el elemento nefasto para no contagiarse o sufrir su agresión) contra un gobierno que quiso barrer los horrores de la dictadura cívico-militar bajo la alfombra. En el argumento a favor de la legitimidad de estos escraches siempre fue clave, primero, el hecho de que se realizaban en el contexto de la ausencia del accionar del Estado y su aparato judicial y, segundo, que estos represores habían cometido delitos imprescriptibles por los que luego habían sido indultados.

En este último tiempo, hablar de escraches es hablar de acusaciones públicas hechas por mujeres que fueron agredidas sexualmente. El caso de Thelma Fardín no tuvo las características de un escrache porque antes de la denuncia pública se realizó la penal por los canales legales; fue más bien un acompañamiento público y colectivo de esa denuncia en el que las actrices y la abogada Sabrina Cartabia se pararon al lado de su compañera para que la picadora de carne de los medios no se la comiera cruda cuando se supiera lo que había decidido hacer. (11) Sin embargo, el caso puso sobre la mesa todos los problemas que tiene el tipo de escrache al que estamos cada vez más acostumbrados hoy en día, ese que se hace desde las redes sociales —a veces desde el anonimato— y con frecuencia en relación con conductas que no configuran un delito codificado en la ley. Hablar es liberador, ponerle nombre a lo que te pasó es catártico y un momento necesario para muchas en el proceso de curar una herida: lo he vivido en muchos grupos feministas. Animarte a contar tu historia rodeada de compañeras que no te juzgan ni cuestionan es tan doloroso como sanador, y necesitamos seguir construyendo espacios seguros para esas conversaciones que no necesariamente sean tribunales populares. No me interesa cuestionar a las que eligieron escrachar, sea porque les salió, porque les hizo bien o porque las mataba de bronca que ser forro fuera gratis: lo último que quiero es culpabilizarlas por algo. Lo que me interesa preguntarme es hasta qué punto el escrache generalizado aplicado a casos que no son, ni queremos que sean, delitos es una estrategia productiva en términos políticos. Pienso en todos esos chicos que contestaron la encuesta de Oxfam, ese 65% de varones de 15 a 19 años que cree que las mujeres dicen que no cuando quieren decir sí. Estoy segura de que hay formas de desarmar esos discursos y los hábitos que esos discursos generan pero ¿un escrache es una oportunidad para el aprendizaje? “Así va a aprender”, dicen algunos. ¿De

verdad? ¿Va a aprender algo? ¿Se aprende de la vergüenza y del escarnio público? Es casi casi como la sentencia “la letra con sangre entra”. No parece ser la mejor manera de aprender a mejorar nuestros vínculos.

La noción de castigo que subyace al escrache pone el acento en el señalamiento de culpables antes que en el cambio colectivo. Aceptar el relato del escrache como nuestra herramienta principal es comprar la idea de que si marcamos a todos los violentos con una cruz en la frente el problema queda resuelto; es también decidir que nos importa más separar a los buenos de los malos que revisarnos todos y todas a nosotros mismos, revisar nuestra educación, pensar distinto y educar distinto a las nuevas generaciones. Es, en algún sentido, aceptar que la cultura de la violación no tiene remedio y que solo podemos abrirnos paso en su selva a machetazos. Sigamos hablando, sigamos sanando pero, en lugar de sostener una sociedad del castigo y el escarnio, pongamos nuestras energías políticas en construir algo nuevo. No hablo (¡por favor!) de poner la otra mejilla sino de eso que estamos empezando a llamar *cultura del consentimiento*: (12) que lo que erotice sea nuestra calentura, antes que nuestra negativa, que una mujer deseante no sea “fácil” o incluso “bajapija” (porque “si no hay desafío se van las ganas”). No digo que sea sencillo, de hecho más arriba escribí lo contrario: la vida en libertad es mejor, pero quizás sea más incómoda que quedarnos en las estructuras que nos enseñaron desde siempre.

* * *

* *

*

La discusión sobre violencia sexual hace patente lo difícil —o imposible— que es atacar un problema sistémico sin transformar todo el sistema. No se trata solo del Estado o la justicia penal; las relaciones laborales capitalistas también impiden pensar en vínculos igualitarios. Pienso en conversaciones que tengo con mis amigas sobre los intentos de empresas y universidades a las que pertenecemos de prohibir a toda costa relaciones entre personas adultas de jerarquías diferentes (bueno, las universidades en rigor de verdad no están haciendo nada, pero los profesores que históricamente son famosos por salir con sus alumnas están empezando a tener miedo). No queremos un mundo donde esté prohibido cogerte a tu jefe si querés cogértelo o cogerte a tu profesor si es lo que querés; lo que queremos es un mundo donde, si aparece ese deseo, no tengas que preguntarte qué consecuencias va a tener para tu vida

académica, laboral o económica; y lo mismo, por supuesto, si el deseo no está y tenés que decirle a tu jefe o a tu docente que no. ¿Cómo se hace eso mientras sigan existiendo relaciones de poder y dependencia? ¿Podemos tener vínculos afectivos genuinos en un mundo de relaciones económicas precarizadas donde muchas veces tu subsistencia depende de caer bien, de sonreír, de *hacerte querer*? (13) Vamos a tener que buscar el modo porque no podemos prohibirles a las personas que salgan con otras que ganan más plata que ellas. Podemos preguntarnos por qué, en general, son los varones los que buscan salir con sus subordinadas, qué tipo de goce hay en esta asimetría (o por qué hay tantos jefes varones, también). Podemos también nosotras cuestionarnos cómo nos enseñaron a ser amorosas y complacientes con nuestros superiores, que si el piropo es de un linyera es un asco pero si viene del jefe es un honor (incluso aunque te quieras matar). Podemos hacer todo eso desde los intersticios del sistema y del mismo modo que, aunque nos gustaría más un mundo sin policías, mientras sigan existiendo, queremos que se capaciten en perspectivas de género. En otras palabras, vamos a pensar los modos de navegar estos conflictos en el capitalismo porque es el sistema en el que vivimos hoy, y muchas de nosotras quizás no vivamos para ver otro. Pero sin perder de vista el modo en que el feminismo se opone a todas las desigualdades y no solo a las de género, el modo en que incluso un tema que parece tan “local” nos sirve como lupa de aumento para visibilizar lugares donde el capitalismo más salvaje nos hiere y el Estado vigilante nos revictimiza. No hay código de conducta que vaya a anular la desigualdad entre una empleada doméstica y su patrón, desigualdad que, encima, está protegida por la sacralidad de la privacidad del hogar burgués. Mientras tengamos que trabajar para vivir, decirle que no a un hombre que te puede dar un trabajo que necesitás va a seguir siendo una situación difícil.

Es en las grietas del patriarcado y el capitalismo donde es posible construir una cultura del consentimiento. No quiero exagerar mi entusiasmo, pero creo que una cultura del consentimiento puede ser explosiva y sumarle chispas al fuego que haga volar en pedazos a estos dos órdenes que nos rigen. Una cultura en la que imponerse sobre las mujeres y consumirlas ya no sea algo digno de admiración (antes bien, que cause rechazo), una cultura del reconocimiento del deseo de la persona que tengo enfrente más allá de su género, cultura en la que no tomo todo lo que está a mi disposición porque puedo o, como diría el mandato de la violación, porque debo, porque para constituirme como sujeto masculino tengo que mostrarme hiperdeseante hasta

la violencia.

No es algo imposible. De hecho, ya lo estamos haciendo en el mundo y en la Argentina. De eso se trata la Educación Sexual Integral, esa que tenemos que defender todos los días porque, si nos distraemos, nos la sacan, y vamos a trabajar para que cada vez más se trate de esto porque eso es prevención. En el fondo, nadie quiere que la violen y que el violador vaya preso. Lo que queremos es que no nos violen. Ser libres, ser pares. Para eso, tenemos que romper, pero también inventar: esta civilización nueva que vamos a crear (prefiero no decir “parir”) sale de nuestra imaginación política, pero no solo de ella. Nos brota del cuerpo. Nos mueve la bronca, nos mueve el dolor pero, sobre todo, nos mueve el deseo.

1. Segato, Rita (2003): *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

2. Abdulali, Sohaila (2018): *What We Talk about when We Talk about Rape*, Nueva York, The New Press, p. 8.

3. El concepto de cultura de la violación fue desarrollado por las feministas de segunda generación en la década del setenta. Lo más probable —aunque hay otras versiones— es que haya sido usado por escrito por primera vez en 1974, en el libro *Rape: The First Sourcebook for Women*, editado por Noreen Connell y Cassandra Wilson como herramienta de militancia para las New York Radical Feminists. La idea de que las violaciones y las violencias contra las mujeres no son algo excepcional o poco frecuente sino endémicas en nuestro tejido social (y que, por eso, la única forma de acabar con ellas es la revolución feminista) aparece por primera vez entre estas feministas.

4. Lorde, Audre (2002): *La hermana, la extranjera*, Madrid, Horas y Horas.

5. Derrida, Jacques (2008): *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos.

6. Ramón, María del Mar (2018): “Coger sin querer y sin decir que no (una historia sobre consentimiento)”, *Nómada*, 26 de octubre; disponible en: <nomada.gt/nosotras/volcanica/cincuenta-sombras-de-gris/?

utm_medium=social&utm_source=twitter&utm_campaign=20181026_blog_volcanica_cir

7. Sobrino, Belén (dir.) (2018): *Rompiendo moldes: transformar imaginarios y normas sociales para eliminar la violencia contra las mujeres* (informe), Oxford, Oxfam, julio; disponible en: <209.177.156.169/libreria_cm/archivos/pdf_1679.pdf>.

8. Cit. en Segato, Rita, ob. cit., p. 39.

9. *Ibíd.*, p. 39.

10. Prejuicio, por otra parte, muy heterosexual y dependiente de cierto miedo de hablar de sexo: basta un paseo por Grindr, la app de citas más popular entre varones gay, para notar que ya en sus perfiles suelen aclarar si chupan pija o no, si quieren que vayas a su casa o prefieren ir a la tuya, si son activos, pasivos o se adaptan, etc. Nadie parece considerar ahí que el lenguaje explícito “mate el deseo”.

11. La socióloga Eleonor Faur hace una lectura muy similar a esta en una columna: Faur, Eleonor (2018): “La acción de las actrices argentinas se aleja del escrache para constituir una estrategia política”, *Perfil*, 16 de diciembre; disponible en: <www.perfil.com/noticias/elobservador/la-desnudez-del-emperador.phtml?fbclid=IwAR3KemeYKnfbP_6a0X4VTmvxQaAlXHIt7ZYIdPfkBY7F6GKgRj1hInrVWHM>

12. Uno de los tratamientos más detallados sobre este concepto hasta la fecha se encuentra en *Ask: Building Consent Culture*, una compilación editada por la escritora *queer* Kitty Stryker y prologada por la ensayista Laurie Penny. El libro encara el tema desde enfoques muy diferentes: el modo en que nos cuesta pensar el consentimiento en distintos tipos de vínculos, estrategias educativas para conversar sobre consentimiento con adolescentes y la dificultad de pensar la violencia sexual siempre desde el punto de vista del castigo, entre otros.

13. Algunas teóricas han empezado a explorar los nexos entre el capitalismo tardío, la precarización y el modo en que la retirada de los Estados implica que las relaciones laborales y afectivas se enturbien mutuamente cada vez más: la ensayista Remedios Zafra, por ejemplo, lo hace en *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital* (Barcelona, Anagrama, 2018); la artista y escritora Martha Rosler, en un texto brillante titulado “Why Are People Being so Nice?” (*e-flux*, n° 77, noviembre de 2016; disponible en: <www.e-flux.com/journal/77/76185/why-are-people-being-so-nice>).

CAPÍTULO 8

LA ÚLTIMA PREGUNTA

Iba a escribir que todas tenemos una opinión sobre la maternidad, pero la verdad es que más bien tenemos preguntas, y no solo las que no somos madres: muchas de las que tienen hijos tampoco saben por qué decidieron tenerlos. Algunas ni siquiera están seguras de haberlo “decidido”: dicen que no es una decisión en el sentido tradicional sino una mezcla de decisión —que se toma en un contexto y unas circunstancias determinadas— y algo más, algo que no saben bien qué es.

Mis amigas de 40 dicen que ese furor conversacional se termina, que es algo de nuestra edad: que, después, la que tuvo tuvo y la que no tuvo no tuvo y ya no se discute más acerca del tema. Mi mamá y otras mujeres de la generación de ella, criadas en los sesenta, me dicen que en su época no se debatía nada de eso porque tener hijos era algo que se daba por sentado. Incluso las que no los tuvieron no recuerdan conversaciones al respecto ni un momento puntual en el que hayan decidido no ser madres. “No se dio”, dicen, pero con la convicción de que, si hubieran querido, de un modo o de otro, los habrían tenido.

Las millennials hablamos mucho sobre esto porque estamos llegando a la edad en que —según el mandato— las mujeres tienen hijos, pero también porque vivimos en una época con una relación muy peculiar con la maternidad. Por un lado está lo que dicen mi mamá y sus amigas: tener hijos ya no es una obviedad. Donde antes había una certeza de la que pocas mujeres se corrían hoy hay una pregunta, una pregunta insidiosa y difícil: tanto que algunas de mis amigas suelen decir (y para qué mentir, a mí también me pasa a veces) que les gustaría ahorrarse la decisión, quedar embarazadas por accidente o enterarse de que no pueden concebir y chau, que nuestros cuerpos tomen la decisión por nosotras: hasta eso —decimos, por supuesto, desde el privilegio de poder costear métodos anticonceptivos e incluso abortos clandestinos si hiciera falta— nos parece preferible a la angustia de tener que hacernos cargo de una elección tan crucial.

La sensación es que las exigencias sobre las madres son cada vez más altas: desde los medios, los libros “para mamis” y las redes sociales, las mujeres reciben infinitas directivas sobre lo que tienen que hacer y no hacer para ser buenas madres. Dar mamadera en lugar de teta, dejar que tu hijo o hija mire televisión un rato, permitir que coma papas fritas o hacerlo dormir

en su propio cuarto —todas cosas relativamente comunes cuando yo era chica — son hoy pecados mortales. Las que no quieren o no pueden permitirse cumplir con todas estas reglas lo viven con culpa y vergüenza. Basta con entrar a un foro de crianza *online* para encontrarse con mujeres que no tienen otra opción que volver a trabajar después de los tres meses de licencia y están desesperadas porque, dada la información que tienen, un chico que toma mamadera no tiene otro destino que el de volverse un psicópata. Para colmo, esta especie de retorno a los años cincuenta no vino acompañado, al menos en la Argentina, de políticas estatales que les permitan ejercer este tipo de maternidad al común de las mujeres. Estamos, entonces, en una situación paradójica: la dedicación completa al bebé es una obligación moral sin ser un derecho universal.

Me pregunto, mientras pienso qué me va a tocar a mí, si estas dos corrientes que parecen contrapuestas no son en realidad dos caras de la misma moneda. ¿Hay alguna relación entre este *revival* de la maternidad *full time* — que estigmatiza a las mujeres que por gusto o condición de clase se dividen entre su rol de madres y de trabajadoras— y el hecho de que cada vez más mujeres tengamos permiso para pensar de forma concreta en la posibilidad de una vida sin hijos? ¿Hay algo que molesta socialmente de las mujeres sin hijos? ¿De las que tal vez sí quieren tener hijos, pero pretenden además seguir pensándose en otros roles, en otros lugares además de sus casas, sus cocinas y los cuartos de sus bebés? ¿De las que tienen la osadía, la codicia de desear algo que no sea darse completamente a otros? ¿Y también incluso, pienso recordando a las chicas de los foros de crianza, de la que quiere dedicarse a ser mamá y no trabajar pero no puede y, aun así, tuvo el atrevimiento de embarazarse? El modo en que el deseo de las mujeres —sea de maternar o de no hacerlo— se ve aplastado por la norma se me va apareciendo como una primera certeza.

* * *

* *

*

Es interesante, como señala la escritora chilena Lina Meruane en su ensayo *Contra los hijos*, que Virginia Woolf no haya incluido a los hijos entre los mandatos femeninos listados en su discurso “Profesiones para mujeres”. El “deber ser materno” queda afuera de la lista de obligaciones domésticas que, Woolf le explica a un auditorio de mujeres jóvenes, conspirarán contra su

desarrollo profesional. ¿Por qué? “Quizás teme poner a las jóvenes mujeres-profesionales sobre aviso de la oposición social a la madre-trabajadora, quizás teme hacerlas dudar de sus impulsos laboriosos, de sus ambiciones”, (1) conjetura Meruane. Hay algo de todo esto, pero tengo otra intuición: el mandato de la maternidad es en principio diferente de los demás mandatos relacionados con una buena ama de casa. Limpiar, barrer y planchar son tareas que más o menos cualquiera puede reconocer como rutinarias, aburridas e intrascendentes; de hecho, desde tiempos inmemoriales, las mujeres privilegiadas las delegan en mujeres más pobres y eso no las hace, a los ojos del patriarcado, “menos mujeres”. Las que no tienen servicio doméstico igual agradecen invenciones como el lavarropas o el microondas. Se sobreentiende que nadie “ama” fregar manchas de aceite o descongelar patas de pollo, que no son tareas que tengan valor por sí mismas y que, cuanto menos tiempo pase una en ellas, mejor (es en parte por eso que son labores femeninas que ni siquiera se reconocen como verdaderos trabajos: porque nadie más querría hacerlos pero alguien tiene que hacerlos, dado que son tan tediosos como imprescindibles).

No sucede lo mismo con la maternidad. Feministas de todas las corrientes han hablado del mandato de la procreación, pero incluso las que, como Simone de Beauvoir o Shulamith Firestone, reivindicaron su decisión personal de no tener hijos dejaron espacio teórico para pensar que otras mujeres podían, en efecto, querer tenerlos. Encerar pisos no es el deseo profundo de nadie, pero materner sí puede serlo para muchas personas. Esta es, creo, una de las dificultades filosóficas más grandes para pensar la maternidad: el hecho de que en una misma palabra, en una misma idea, puedan coexistir dos formas de la vivencia casi contrapuestas como lo son el mandato y el deseo.

Adrienne Rich fue la primera que puso en palabras claras este problema: “Trato de distinguir”, escribe en *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, “entre dos sentidos de la maternidad, uno impuesto sobre el otro: la *relación potencial* de cualquier mujer con sus poderes reproductivos y con los hijos; y la *institución*, que tiene como objetivo asegurarse que ese potencial —y todas las mujeres— se mantengan bajo control masculino”. (2) Rich tiene la esperanza de poder separar con claridad estos dos polos. Sabe que para hacerlo necesita reconocer todo el peso que la maternidad como institución tuvo y tiene en la vida de las mujeres.

Históricamente, ser madre fue más una fatalidad del destino que una elección. No solo por razones biológicas (a veces nos olvidamos que la

píldora, el primer método anticonceptivo confiable cuyo uso podían controlar las mujeres sin colaboración de los varones, tiene menos de cien años) sino también sociales. Nuestras abuelas no tuvieron píldoras, pero muchas abortaron: lo hicieron en la clandestinidad y poniéndose en peligro. Muchas veces lo hicieron acompañadas de otras mujeres; otras lo hicieron solas. Algunos hombres las acompañaron, seguramente, pero en los relatos que tengo de mujeres mayores eso no pasaba casi nunca: “Los maridos sabían, no eran tontos”, contó en una conferencia a la que fui una mujer de más de 80 años, “pero hacían como que no. No les parecía ni bien ni mal. Les parecía que era asunto nuestro”. El punto es que, todavía hoy, la posibilidad de elegir si ser o no madre no está al alcance de muchas mujeres, y menos lo estuvo en el pasado. Y esto por no hablar del hecho de que muchas mujeres que dan a luz contra su voluntad fueron penetradas también contra su voluntad. “Si la violación ha sido terrorismo”, escribe Rich, “la maternidad ha sido trabajo forzado. *Pero no tiene por qué serlo*”, (3) agrega. En esta aclaración se juega todo: ¿puede la maternidad ser distinta de lo que nos han enseñado que era? ¿Puede no ser esclavizante, alienante y despotenciante para las mujeres? ¿Qué hace falta para que no lo sea?

En mi mente el polo maternidad-mandato (lo que Rich llama *la institución*) es mucho más concreto que el polo maternidad-deseo (lo que Rich llama *la experiencia* en cuanto posibilidad). En el judaísmo ortodoxo la idea de que a las niñas se las cría para ser madres es muy literal: no se trata solamente de jugar con muñecas y cochecitos, o recibir una cocinita de regalo. En rigor de verdad, no recuerdo que mis compañeras de primaria tuvieran cocinitas de juguete porque, en el Once, “jugar a cocinar” era ayudar a tu mamá en la cocina. Mi caso era un poco excepcional porque mi mamá era profesional y, como enviudó joven, tenía “solo” tres hijas, pero la mayoría de las chicas de mi barrio vivía en casas con, como mínimo, cinco o seis hermanos y se esperaba que todas las hijas mujeres contribuyeran en las tareas de la casa y en el cuidado de los más chiquitos. Dejar a una nena de 13 años al cuidado de sus hermanos menores les parecería una locura a mis amigas laicas, pero en el barrio era rutina. (4) Y no es así solo porque es necesario o para alivianar las cargas sobre la madre: es porque se considera que las chicas tienen que practicar desde temprano para cuando les toque ser madres, que no es algo que ocurre tan lejos de los 13: lo ideal es que se casen no bien terminan el secundario y que para los 22 ya vayan por el segundo o tercer hijo. En séptimo grado, en el colegio, teníamos una materia que se llamaba

“Costumbres para la mujer” (*Dinim labat*, en hebreo) en el horario en que los varones aprendían a interpretar el Talmud. Nos enseñaban cosas como lavar la lechuga para que no tuviera bichos porque la idea era que, en un par de años, nosotras seríamos las encargadas de que nuestras familias comieran *kosher*.

La maternidad, entonces, se me apareció desde chica como el destino que les esperaba a mis amigas y del que yo tenía que escapar a toda costa. Si me preguntaban decía que me imaginaba teniendo hijos, pero “de más grande”. Fue hace poco que entendí hasta qué punto esta idea de maternidad-destino me había quedado grabada en el inconsciente. Supongo que por eso, ahora que ya llegué más o menos a la edad que en esa época llamaba “de más grande”, todavía se me aparece como una especie de esclavitud. La parte del deseo la entiendo en teoría, y me gustaría que me entusiasmara, pero si me sincero conmigo misma, todavía me resulta ajena.

* * *

* *

*

Hay una paradoja central en la dicotomía que propone Rich: vivimos rodeadas de mensajes sobre la maternidad, pero rara vez en relación con el deseo. La maternidad puede aparecer como el castigo por desear o el costo que la que quiso coger tiene que pagar; así apareció durante todo 2018, una y otra vez, en el discurso de muchos detractores de la legalización del aborto. Se habla también, desde el sentido común, de “realizarse como mujer”, de “madurar”; de hecho en muchas culturas la maternidad es el verdadero rito de pasaje a la adultez. En el judaísmo ortodoxo puedo afirmar que lo es, y no creo que por fuera de la comunidad estemos tan lejos, al menos en la Argentina y América Latina: por algo perdura el mito de que quien no quiere tener hijos tiene “complejo de Peter Pan” y desea ser eternamente niño o niña.

He oído también que “todas las mujeres quieren tener hijos” o “atravesar esa experiencia”: estas formas de hablar usan las mismas palabras que Adrienne Rich para el polo de la maternidad-experiencia, pero al revés. El deseo, en principio, es algo que es multiforme, que no va de suyo: no nacemos con él, no lo heredamos, no lo tenemos por el mero hecho de ser mujeres o biomujeres o lo que sea. Es en esencia disperso y diverso: no podemos querer todas lo mismo. Si no se hace lugar a esa multiplicidad, sin importar la palabra que usemos, no estamos hablando de deseo ni usando bien el concepto. Y, si decimos que las mujeres desean ser madres porque es su

destino o porque es lo que deben hacer, entramos en el terreno de la contradicción: el deseo no tiene nada pero nada que ver con los deberes y las obligaciones.

Tampoco tiene nada que ver con una racionalidad instrumental y práctica: no se desea porque sea “conveniente” o lógico. Es más fácil pensarlo, quizás, con el deseo sexual. Nos parecería extraño, por ejemplo, que, si le comentamos a una amiga que nos queremos coger a un tipo, nos pregunte “¿para qué?”. Y porque sí, porque tengo ganas, qué sé yo. Y, sin embargo, esas razones no se aceptan con tanta facilidad ni para no ser madre ni para serlo en circunstancias que el patriarcado juzga inadecuadas.

Esa es la otra cara de la moneda: muchas personas que teóricamente están en contra de la legalización del aborto han obligado a sus hijas o a sus mujeres a abortar contra su voluntad. Muchas que también están en contra del aborto se preguntan, al ver a una mujer humilde embarazada por la calle, “¿por qué esas negras tienen tantos hijos?”. Y aunque el estigma está desapareciendo, las mujeres que crían hijos sin un hombre al lado —por propia voluntad o porque así se dio— encuentran miradas de desconfianza o de desprecio por parte de los mismos que no dudarían en afirmar que “todas las mujeres quieren ser madres”. Esto es mucho más que simple hipocresía: es una matriz de pensamiento para la cual la maternidad no tiene que ver con ese fuego irracional, caprichoso y físico que es el deseo de la experiencia, ese calor que nos pasa en el contacto con el mundo. Para este modo de ver las cosas, la maternidad se vincula con ciertas reglas y condiciones: hay circunstancias en las que es “deseable” o incluso obligatoria y otras en las que es criticada, despreciada e incluso prohibida. Lo dijo clarísimo Adrienne Rich: para el paradigma de la maternidad como institución, lo más importante es mantener la reproducción bajo control.

* * *

* *

*

Emilia adoptó dos hermanitos hace ya muchos años (hoy ambos son adolescentes). Eran chicos, pero no bebés. Adoptar es un proceso largo, pero Emilia dice que no tanto: “Ponele que son tres o cuatro años”, me dice, “si te ponés a buscar, pasa un año, no pasa nada, vas al tratamiento de fertilidad, estás un año o año y medio con eso (puede ser más) y quedás embarazada el tiempo termina siendo el mismo”. “Esto, obviamente, si te anotás para recibir

nenes de dos, tres, cuatro, cinco, seis... Cuanto más grandes más fácil, y también es más fácil si te anotás para recibir varios, como hice yo. Yo puse que aceptaba hasta tres”, me explica. “El problema es que la gente quiere un bebé, y casi no hay bebés en el sistema... Entonces ahí sí se te hace imposible o muy muy difícil.” Emilia, en particular, no tuvo problema con eso. Ella quería una familia: los bebés le daban más o menos igual, pero sabe que ese no es el caso de todas. “Hay gente que tiene mucho la fantasía del bebé recién nacido, blanco y puro, que viene envuelto en una mantita y no, de eso no hay”, bromea con una sonrisa. “Los chicos vienen más grandes, de situaciones muy complejas, en general de haberla pasado muy mal aunque todavía no lo puedan contar. Hay que estar preparado para recibir eso y para vivir con eso..., incluso con la culpa que te da no haber estado ahí, aunque sea irracional”, agrega un poco más seria.

En teoría casi nadie está en contra de la adopción pero en los últimos años, aunque ciertos discursos sobre la maternidad se multiplicaron, siento que el de la adopción quedó invisibilizado, especialmente en nuestro país. A diferencia de lo que sucede en el exterior, donde los famosos adoptan nenes y nenas de todo el mundo con cierta frecuencia, en la Argentina, entre los famosos locales que no tuvieron hijos en el contexto de una pareja heterosexual (Marley, Luciana Salazar y Juana Repetto son los primeros que se me vienen a la mente), ninguno de ellos eligió adoptar. No se trata de juzgar las elecciones personales de nadie, sino de notar qué clase de hijos son los que se vuelven *celebrities* en las redes sociales, qué historias se amplifican y cuáles parecen no existir. Esa fantasía de la que hablaba Emilia, la del bebé recién nacido que parece de publicidad de pañales, no salió de un repollo: es un imaginario alentado por un sistema simbólico para el que hay maternidades que son mejores que otras.

Pero seamos sinceras: las feministas nunca esperamos gran cosa de las *celebrities* ni de las religiones. No nos debería llamar la atención que el énfasis en la biología y en una idea normativa y excluyente de “lo natural” venga de ahí. Sí podemos sorprendernos, en cambio, cuando esos conceptos aparecen entrettejidos con el feminismo. La filósofa e historiadora francesa Elisabeth Badinter llama la atención sobre esto que en su libro *La mujer y la madre*, (5) de 2010, denomina *el nuevo naturalismo*. El concepto refiere a un conjunto de tendencias que en los últimos años devinieron mandatos y que apuntan a reconectar a la mujer con la naturaleza animal de la que desde hace varias décadas se viene separando: evitar a toda costa la cesárea, amamantar a

libre demanda, practicar el colecho (dormir en la misma cama con el bebé o el niño pequeño) por varios años, lo que se conoce como *crianza con apego* (un sistema con varios principios, entre los cuales el “contacto materno el mayor tiempo posible” es uno de los centrales), volver a los pañales de tela, no comprar papillas ni alimentos prefabricados para bebés y cocinarles todo en casa. Y hay más.

Para ser un poco más justa de lo que a veces puede serlo Badinter, me interesa dejar en claro que, si son elecciones personales, no me parecen problemáticas y, más aún, que tener las condiciones para poder elegir libremente hacer todas estas cosas es un derecho. Creo que los Estados deben generar políticas públicas que les permitan a las personas (no solo a las mujeres sino a todos y todas los y las que maternan) decidir con libertad de qué modo desean criar a sus hijos. También considero que muchas de estas ideas tienen buenos argumentos detrás, e incluso surgen de buenas causas: la militancia por el parto vaginal se vincula no solo con evidenciar el negocio que la medicina prepaga puede hacer con cesáreas innecesarias sino también, para quienes la militan, con las experiencias de violencia obstétrica que muchas mujeres han experimentado en un momento tan sensible y vulnerable como es el del parto, situaciones que hasta hace muy poco estaban totalmente invisibilizadas. Pero me parece que hay una gran diferencia entre empoderar a una mujer para que pueda preguntarle a la o el obstetra si la cesárea es necesaria y por qué, y hacerla sentir —como le pasó a una amiga mía después del lavado de cerebro colectivo al que la sometieron durante el embarazo— que, como no pudo tener un parto vaginal, su vínculo con su hija quedaría incompleto para siempre, o que, si no amamanta —porque le duele, o no puede porque tiene que trabajar, o no le sale leche, o no le gusta, o quiere hacerlo pero no a libre demanda y por dos años, las circunstancias son infinitas—, condena a su bebé a una alimentación de décima categoría que perturbará para siempre sus capacidades afectivas e intelectuales. Una cosa es que dar la teta a libre demanda sea un derecho que política y económicamente se les debe garantizar a todas las que lo deseen y otra muy distinta es convertirlo en una obligación moral. Deberíamos sospechar, además, de cualquier obligación moral que implique, primero, que una mujer se quede sola en su casa todo el día y, segundo, que haga que las responsabilidades del cuidado recaigan casi exclusivamente sobre ella (la mamadera, señala Badinter, puede darla el padre o cualquier compañero o compañera de crianza; la teta, no).

Lo que más me interesó del texto de Badinter es que, desde su perspectiva,

este es un discurso que más que convencer a las mujeres está disuadiendo a muchas de ellas de incursionar en la maternidad. Desde un lugar muy diferente, Badinter llega a la paradoja de Rich: el modo en el que institucionalmente se ensalza la maternidad no contribuye al deseo y al goce de esa experiencia, sino más bien a lo contrario: a la alienación, pero también a la renuncia de muchas que dudamos. Y uso la primera persona del plural porque fue ahí donde me sentí identificada.

Para Badinter, la idea de que la maternidad debe ser “al 100%” o no ser conspira contra la maternidad, pero es además una idea mucho más sostenida por mujeres que no tuvieron hijos que por las que sí los tuvieron: las que atravesaron la experiencia, dice, saben que en el fondo es imposible ser madre al 100% y que te vas a equivocar, vas a sufrir, vas a sucumbir a la tentación de prenderles la tele para que te dejen en paz o de darles un pancho una noche que estás muerta de sueño. Muchas de las que no lo somos (en el alegato de Lina Meruane, con el que también me sentí muy identificada, me pareció que había mucho de esto), en cambio, tendemos a pensar que si no estamos dispuestas a entregarle toda nuestra vida al bebé —a perder en el camino nuestra profesión, nuestra sexualidad, nuestra vida social y nuestra vida pública en general—, entonces, ni deberíamos hacerlo.

Frente al arquetipo de la madre perfecta que cocina todas las noches y pasa cada segundo que tiene libre con su hijo, Badinter rescata la tradición de la maternidad francesa, para ella el secreto de que Francia sostenga la tasa de natalidad más alta de Europa —incluso frente a otros que tienen licencias por maternidad más largas, como los países escandinavos—: el arquetipo de la madre mediocre. En la tradición francesa, cuenta Badinter, ser madre es una más entre las cosas que hacen las mujeres: la mujer francesa debe seguir sosteniendo su vida sexual y su vida social. No se vuelven madres y nada más una vez que tienen a sus primeros hijos: nadie espera eso y, de hecho, está mal visto que lo hagan.

Es imposible saber a ciencia cierta hasta qué punto esto es representativo de las madres francesas, aunque Badinter cita varios datos interesantes (la preferencia de las madres francesas por seguir trabajando luego de ser madres, por ejemplo, y varios relatos históricos sobre cómo las francesas dejaban a sus hijos al cuidado de otras mujeres prácticamente no bien nacían y sin remordimientos ya hace varios siglos); tampoco vale la pena idealizar un sistema de valores que, por lo que parece, reemplaza las necesidades del bebé por las necesidades sexuales del marido —al que, entiende la cultura francesa,

no hay que desatender por culpa del neonato—, sin tener en cuenta las de la madre, y que históricamente se basó en el trabajo cuasi esclavo de nodrizas y niñeras. Así y todo, para reconectar con esto que Rich llama la *experiencia de la maternidad*, me parece interesante, y hasta tranquilizadora, esta celebración de la mediocridad. No tengo que pensar que si no estoy dispuesta a ser una madre perfecta la maternidad no es para mí: puedo ser una madre mediocre. De todos modos, como también muestra Badinter, el nuevo naturalismo tampoco te garantiza tener “hijos perfectos”: aunque la lactancia tiene muchas ventajas relativas, sus beneficios (y las desventajas de la leche de fórmula) han sido exagerados en los medios —y a través de organizaciones de la sociedad civil vinculadas al cristianismo neoconservador— (6) y se han sostenido bondades que en rigor no están probadas por la ciencia. Lo mismo sucede, dice la antropóloga Claudia Fonseca tomando *El mito de los tres primeros años* (7) de John T. Bruer, con la idea de que los primeros tres años de vida de una persona determinan completamente su desarrollo intelectual e —incluso— sus chances de éxito en la vida: puede haber algunas correlaciones muy débiles y aún poco investigadas, pero lo científicamente comprobado es mucho menos que lo que los medios y distintos manuales de crianza difundieron en los últimos años.

Fonseca, que trabaja en Brasil, hace mucho más énfasis que Badinter — que escribe para las mujeres de clase media europeas— sobre el componente clasista de este tipo de tendencias. El mito de los tres años que Bruer desarma en su libro se utilizó en Brasil primero por una buena causa: para justificar programas dirigidos a la primera infancia enfocados en poblaciones vulnerables. Para agosto de 2018, sin embargo, cuando Fonseca vino a la Argentina invitada por la Universidad Nacional de San Martín —y el nombre de Bolsonaro aún no nos sonaba demasiado a los no brasileños— estas teorías ya estaban apareciendo en los medios con otro cariz. Los niños y las niñas que, por haber nacido en la pobreza, no habían sido suficientemente estimulados en los primeros años de vida no tenían ningún tipo de futuro: sus cerebros, sostenían diversos columnistas, no les permitirían convertirse en otra cosa que en delincuentes o ser una carga para el Estado. Y, por supuesto, la culpa era de sus madres por haberlos tenido sin pensar, por consumir sustancias ilegales y por tener vidas desordenadas impropias de una madre.

Los arquetipos que santifican a las madres perfectas están lejos de ser inofensivos porque, al tiempo que legitiman ciertas maternidades, deslegitiman otras: las no biológicas, las de las mujeres que quieren o necesitan trabajar,

las de las lesbianas, las de las que quieren seguir saliendo a bailar, cogiendo o militando (véase, por ejemplo el estereotipo de la mamá luchona que circula en las redes sociales). (8) Por otro lado —y esto lo resalta Badinter—, en un mundo capitalista, una mujer que no genera su propio sustento no es exactamente una afortunada; es, en los hechos, una mujer que, si se tiene que separar de su pareja, está en una situación muy complicada, por no decir directamente atrapada. Es dudoso que ser mujer y no trabajar —dando por hecho que una no tenga una herencia o una renta o algún tipo de ingreso que se lo permita, cosa con la que poquísimas mujeres cuentan— sea en sí un privilegio: de hecho, son las mujeres de los sectores medios y altos las que pueden optar por salir a trabajar y dejar a sus hijos al cuidado de otra mujer más pobre porque esa ecuación les cierra. Las más pobres, en cambio, no cuentan con esa opción: los trabajos a los que tienen acceso están tan mal pagos que no les resulta “negocio” dejar a sus chicos con otra persona (el acceso a guarderías y jardines maternales en nuestro país deja muchísimo que desear e incluso, si fuera mejor, rara vez cubriría una jornada laboral completa). Esta realidad se hizo evidente en la Argentina —si no lo era ya— en marzo de 2017, cuando un estudio del Centro de Implementación de Políticas Públicas para la Equidad y el Crecimiento (CIPPEC) titulado *Jóvenes que cuidan: impactos en su inclusión social* (9) puso en cuestión la categoría de los “ni-ni”: los jóvenes que ni estudian ni trabajan (que habían sido profundamente estigmatizados en la publicación de estadísticas como “vagos”, “drogadictos”, “planeros”). La investigación demuestra que, de los 1.080.682 catalogados en las estadísticas oficiales como ni-ni, el 70% eran personas que realizaban tareas de cuidado de niños, ancianos o personas con capacidades diferentes. Para sorpresa de nadie, de ese 70%, el 95% son mujeres jóvenes que cuidan a sus hijos a tiempo completo.

* * *

* *

*

En relación con el rol del Estado, el libro de Badinter deja una enseñanza fundamental: para acomodar deseos diversos, lo que se necesita es un Estado presente que ofrezca una variedad muy amplia de políticas públicas. Licencias largas, por supuesto, pero no solo eso: licencias de paternidad —con incentivos adecuados para que los varones también elijan tomárselas—, horarios flexibles para que las madres puedan seguir maternando mientras

trabajan, guarderías y jardines públicos con buenas coberturas horarias y geográficas, idealmente en los lugares de trabajo y estudio que las mujeres frecuentan. El Estado no puede decirte que la única alternativa para cuidar a tus hijos es quedarte en casa y, si lo único que ofrece es una licencia, dice Badinter, en algún sentido es ese el mensaje que te está enviando. ¿Cambiaría todo con estas reformas? ¿La crianza y las tareas de cuidado se repartirían más equitativamente entre varones y mujeres? Suponemos que sí, pero no sabemos en qué medida. Hasta qué punto las reglamentaciones del Estado pueden modificar patrones de conducta culturales que en general se dirimen en privado sigue siendo una pregunta abierta pero lo que es seguro es que ninguna ley puede obligar a nadie a cambiar un pañal. No obstante, que el Estado se juegue por la independencia femenina les da a las mujeres otras herramientas para discutir la división de tareas dentro de sus casas, modifica el sistema de incentivos y cambia las conversaciones.

Son también imprescindibles los lazos solidarios que podamos tender entre mujeres: en un sistema político y económico precario al que le exigimos de todo sabiendo que, en el mejor de los casos, nos entregará una licencia por paternidad de quince días en vez de la actual de dos, o sea, un parche, nosotras también tenemos que organizarnos para que el cuidado no sea, además de una tarea cada vez más exigente, también cada vez más solitaria.

Por mi parte, luego de pasar varios meses leyendo discusiones entre madres en Internet, leyendo libros sobre el tema como una especie de infiltrada y conversando con todas las mujeres con y sin hijos que conozco sobre esto, me quedo con algo nuevo, algo inconcluso: si nos cuesta hablar tanto de maternidad como de sexo, no es solo por los tabúes y los preconceptos; si ambos tienen una relación intrincada con el lenguaje es porque tanto la maternidad como el sexo se vinculan en lo más profundo con el deseo (o la falta de él), como bien sabe toda la historia de la filosofía, por no hablar del querido Derrida. El lenguaje tiene vocación universalista: pide que usemos la palabra “maternidad” para hablar de tu maternidad y de la mía, aunque sean dos cosas completamente diferentes; pide reglas y generalidades cuando no hay nada menos general y menos reglado que nuestras formas del desear. Pensar el deseo, en cambio, exige todo lo contrario: una moral de mínima y no de máxima, de particulares y no de universales. Es un desafío auténticamente filosófico desprenderse del hambre de universalidad y acercarse a la experiencia del otro o de la otra sin querer identificarla con la propia. En esa dificultad se fundan a veces los intentos fallidos pero bien

intencionados de muchas mujeres de entender a otras: las madres mediocres y las naturalistas, las que tienen hijos y las que no los tienen, todas tratamos a veces de comprender a las demás con nuestras propias categorías. Y eso, que se puede hacer en el terreno de lo intelectual, cuando se mezcla con la corporalidad, provoca otras cosas. En ese aprender a mirar y amar la diversidad sin reducirla a la mismidad que nunca termina está la clave de todo.

-
1. Meruane, Lina (2018): *Contra los hijos*, Buenos Aires, Random House, p. 54.
 2. Rich, Adrienne (1986): *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, Nueva York, Norton and Company, p. 13; las itálicas son del original.
 3. *Ibíd.*, p. 14; las itálicas son del original.
 4. Hay algo paradójicamente interesante en esta distribución: la crianza, en el mundo de la ortodoxia, es una tarea femenina, pero se reparte entre varias personas en lugar de recaer en una sola como pasa en la mayoría de las familias laicas que conozco hoy. Tampoco vi jamás a una mujer ortodoxa sostener que la mamadera era el enemigo o sentirse culpable por tener que dejar a su bebé con otra persona: tienen tantos hijos que atender a la vez que ni se les ocurriría comprometerse con esa idea de “vivir para el bebé”.
 5. Badinter, Elisabeth (2011): *La mujer y la madre*, Madrid, La Esfera de los Libros.
 6. La Liga de la Leche (una organización internacional sin fines de lucro que promueve la lactancia materna en todo el mundo), explica Badinter, estuvo vinculada desde sus inicios a movimientos cristianos que abogaban por el retorno de las mujeres a los hogares.
 7. En *El mito de los tres primeros años. Una nueva visión del desarrollo inicial del cerebro y del aprendizaje* (Buenos Aires, Planeta, 2001), John Bruer analiza la evidencia disponible a favor de la hipótesis de que los primeros tres años de un niño son decisivos para su desarrollo cerebral y, en líneas generales, concluye que no hay información suficiente para afirmar que esto sea así.
 8. Este estereotipo circula en redes de toda América Latina. Inicialmente, la frase fue utilizada por madres jóvenes, muchas veces jefas de hogar, que reivindicaban sus ganas de ser mamás y además de divertirse; luego la frase “se dio vuelta” y empezó a ser usada por quienes criticaban a estas mujeres con insultos racistas, clasistas y machistas. Lo explica muy bien la nota de Paz Frontera, Agustina (2018): “Mamás luchonas”, *Latfem*, 14 de noviembre; disponible en: <latfem.org/mamas-luchonas>.
 9. El informe está disponible en: <www.cippeec.org/textual/el-67-de-los-jovenes-adolescentes-catalogados-como-ni-ni-son-madres-adolescentes-que-cuidan-de-sus-hijos-hermanos-o-adultos-mayores>.

EPÍLOGO

VOLVER A EMPEZAR

Escribir este libro fue mucho más doloroso de lo que yo esperaba. Cuando empecé llevaba ya un par de años escribiendo artículos periodísticos sobre el modo en que mi generación gestionaba o pretendía gestionar sus relaciones sexoafectivas; pensé que sería una experiencia parecida, pero no. La inmersión que me exigían las notas, de a diez días de lectura y siete mil caracteres cada vez, me permitía surfear cada tema sin llegar nunca a las partes que más me lastimaban. Este proceso fue diferente.

Elegí como título para el capítulo final “La última pregunta” y recién ahora me doy cuenta de que es porque los demás capítulos también son eso, preguntas, y están todas igual de abiertas que la de si voy a ser madre o no. No sé qué tipo de vínculo me cierra más, si uno monógamo, uno abierto, uno estable o pasajero. No sé cómo se navega la contradicción entre el deseo de novedad y el de calidez. No sé cómo hacer para seguir entregándome ahora que no quiero perderme a mí misma nunca más. Hago lo que puedo, y puedo poco. No tengo consejos ni soluciones. Tengo solo ideas tentativas, lecturas e intuiciones, y una única certeza a la que me cuesta incluso condensar en una frase: es algo que tiene que ver con lo provisionales que son las respuestas, con la inasibilidad de cualquier aprendizaje sobre esto. Las lecciones de una relación rara vez sirven para otra: tenemos un talento impresionante para cometer errores nuevos cada vez.

Así y todo, no soy pesimista. Creo en el valor de la vivencia, en su verdad, y en ese sentido sí considero que crecí y que todas y todos, colectivamente, estamos creciendo. Las generaciones siempre viven encrucijadas: todos somos o fuimos “la generación de la transición”, de alguna transición. A nosotras nos tocaron muchas —en el terreno de los afectos, del trabajo, de la economía, de la política— pero, si tuviera que resumirlas en un solo dilema, diría que es la tensión entre dos polos opuestos. De un lado tenemos las formas antiguas de vida en común: la familia tradicional, los nacionalismos, la pertenencia a una cultura y a una lengua compartidas. Del otro lo que se nos ofrece como alternativa, una especie de individualismo neutralizado: consumir, competir, cuidarse a una misma, preservarse. Los conservadurismos clásicos siguen insistiendo —y cada vez de modo más violento— con el primer polo como única receta para la felicidad: quien no se case ni tenga hijos se quedará solo, quien se pelee con su gente (la que le toca en suerte por nacimiento, por la

cultura en la que nació) estará renunciando a la posibilidad de sentirse en casa en algún lado. Por fuera de estas estructuras, nos dicen, solo queda el desamparo. Un nuevo tipo de conservadurismo propone el segundo polo como única alternativa disponible: empoderarse es trabajar, ganar plata, coger mucho, consumir. Los vínculos, en este nuevo paradigma, son pensados también en términos de objetos de consumo: si me hace sentir bien, lo conservo; si ocupa demasiado lugar, lo tiro.

No escribo desde la superioridad moral sino desde el escalador del gimnasio mientras suena a todo lo que da una cantante de trap que reivindica su independencia cantando que no necesita ningún macho que la mantenga porque ella tiene su propia plata. Más allá de que su poética tiene mucho de ironía, me reconozco en ese malentendido. Yo me peleé con mi comunidad y gran parte de mi familia en la adolescencia y reivindicé mi capacidad de insertarme en el mercado —sin pensar, hasta cierta edad al menos, en el grado de privilegio y de alienación que todo eso implicaba— como manera de no necesitar a nadie ni a nada. Todavía me da energía para correr escuchar esas canciones sobre comprarme un auto gigante o mirar la hora en un Rolex, aunque ahora creo que las canto desde otro lugar.

Creo que lo que estamos intentando las feministas es inventar una tercera opción: una ética de la otredad que no sea una ética del sacrificio, una idea de felicidad que sea colectiva sin ser opresiva. La sororidad consiste mucho más en eso que en una solidaridad teórica entre identidades feminizadas: en pensar comunidades elegidas, relaciones basadas en la posibilidad de compartir antes que de negociar. Tenemos un modelo y ese modelo es la amistad: un vínculo que se elige pero que, una vez elegido, también obliga, también nos pone en relaciones de vulnerabilidad con los demás.

En la ortodoxia judía, si las amistades existen, es en los márgenes, en el borde de lo que no se dice, no se nombra y no importa: los lazos fundamentales son los sanguíneos y los comunitarios, los de quienes pertenecen a los grupos “correctos”. No hay ninguna razón para ayudar a alguien que no es de tu familia y ni siquiera es judío; mucho menos para esperar que alguien así te ayude. En este sentido, el mundo laico fue, para mí, aprehender la posibilidad de la amistad: tengo en ella la fe de los conversos. Creo que la amistad, entendida de forma personal pero también política, puede transformarlo todo aunque todavía no sepamos exactamente cómo: es un modelo, algo para tener siempre en la cabeza. Las comunidades *queer* lo saben: es esa forma libre de la tribalidad que habitan.

No sé, entonces, qué contornos tiene el futuro; hasta me cuesta desentrañar los que tiene el presente. Pero, por ahora, siguiendo a Judith Butler, lo que propongo es la resistencia: a elegir entre estructuras heredadas e individualismo salvaje y a aceptar que esas son nuestras únicas opciones. Es un lugar incómodo, marginal, en el sentido más literal del término. Lo sabe cualquiera que haya intentado cuestionar relaciones dentro de su comunidad o de su familia: animarse a pelear por el propio deseo más allá de lo que nos enseñaron te deja en el margen, como caída del mapa, especialmente si no abrazas en su lugar la religión del mercado ni la industria del empoderamiento “empresarial”. Por fuera de estos guiones, todo está por escribirse. Es lógico que dé miedo. Aun así, vamos a construir formas de comunidad en la que nuestros afectos puedan existir con libertad. Vamos a aprovechar esa marginalidad para mirar las opresiones de cerca, las que heredamos y las que nos están queriendo vender como novedad. Vamos a reivindicar el deseo pero también los lazos de cuidado exigiendo políticas públicas que nos permitan organizar nuestros vínculos sin pensar quién nos va a mantener cuando necesitemos ayuda. Vamos a generar las condiciones materiales para poder acercarnos a los demás desde un lugar que no sea la competencia. Vamos a crear las condiciones simbólicas para nombrar lo que nos violenta y pararlo antes de que sea tarde, antes de que la única pregunta que quede sea la pregunta por el castigo.

Vamos a intentarlo.

Grupo  Planeta

¡Seguinos!

