

La ética del amor libre, los legados del amor romántico y las nuevas espiritualidades.

Una etnografía sobre las transformaciones en los códigos sexo-afectivos en un colectivo de amor libre de la ciudad de Mar del Plata

Director: Dr. Guido Vespucci
Codirectora: Dra. Cecilia Rustoyburu



Índice:

1. Prefacio	3
1.1 <i>¿Por qué es importante una sociología del amor?</i>	3
1.2 <i>Agradecimientos</i>	4
2. Introducción	6
2.1 <i>Amor romántico. La construcción de un modelo</i>	6
2.2 <i>Amor libre. La construcción de una ética</i>	12
2.3 <i>Amar. La construcción de una nueva espiritualidad</i>	16
Algunas consideraciones metodológicas	18
2.4 <i>Abordajes cualitativos y etnográficos</i>	18
2.5 <i>Acceso al campo y presentación. El comienzo de las negociaciones</i>	20
2.6 <i>Observación participante. La exigencia nativa de “volverme una más”</i>	23
2.7 <i>El uso de otra técnica: Realización de entrevistas no directivas y en profundidad</i>	27
2.8 <i>Reflexividad en el trabajo de campo y en el amor libre</i>	30
2.9 <i>La importancia de la dimensión virtual</i>	31
3. Capítulo primero: Rupturas y continuidades con el modelo de amor romántico. Un acercamiento desde la ética del amor libre	34
3.1 <i>¿Transformando la manera de amar?</i>	34
3.2 <i>Acuerdos, consenso, comunicación y honestidad. Una ética de principios</i>	35
3.3 <i>Entre la monogamia y el monoamor. Cuando la posibilidad de amar a una sola persona sigue estando</i>	39
3.4 <i>Fidelidad y exclusividad afectiva y sexual. Siendo fieles al acuerdo</i>	42
3.5 <i>Entre los celos y la compersión</i>	45
3.6 <i>De las separaciones a las transformaciones en los vínculos</i>	49
4. Capítulo segundo: Roles de género, diversidad sexual y deserotización. Hacia la construcción de una concepción ampliada del amor libre	54
4.1 <i>¿Transformando el modelo de domesticidad?</i>	54

4.2 <i>Entre roles de género y amores feminizados</i>	55
4.3 <i>¿Feministas o anti-patriarcales? Reactualización y negociación de consignas feministas en el amor libre</i>	59
4.4 <i>Ni “juntos para toda la vida”, ni “sexo de una sola noche”</i>	63
4.5 <i>Racionalización de la vida íntima, sinceridad desmedida y consentimientos informados ¿Un camino hacia la deserotización?</i>	67
4.6 <i>En busca de un amor sin etiqueta, número o género. Nociones sobre diversidad sexual en el amor libre</i>	70
4.7 <i>Una ética que va más allá de los vínculos sexo-afectivos. Un acercamiento a la concepción ampliada del amor libre</i>	74
5. Capítulo tercero: Transformaciones en los códigos sexo-afectivos y nuevas espiritualidades. Las vinculaciones entre la filosofía “New age” y la ética del amor libre	81
5.1 <i>¿Transformando la espiritualidad?</i>	81
5.2 <i>Autoconocimiento y reflexividad: las vías para la transformación individual</i>	82
5.3 <i>Autonomía, antiautoritarismo y búsqueda de relaciones horizontales en el amor libre</i>	87
5.4 <i>Entre el sufrimiento y el bienestar. La búsqueda de formas más “saludables” de amar</i>	93
5.5 <i>Despertando la chispa divina. ¿Somos parte de un movimiento?</i>	97
6. Consideraciones finales	100
7. Bibliografía:	115

1. Prefacio

1.1 ¿Por qué es importante una sociología del amor?

Si me hubieran preguntado hace unos años, cuando comencé a estudiar sociología, de que haría mi tesis final probablemente no hubiera contestado que sobre el amor. Quizá en ese entonces el estudio del amor y de las diferentes configuraciones sexo-afectivas no me hubiera parecido un fenómeno sociológico fundamental. Con el tiempo, fui aprendiendo que la preocupación que motivó a gran parte de la sociología clásica estaba en poder decir algo de la condición humana. Durkheim, Weber y Marx se interesaron por analizar y comprender el mundo en el que vivían, pero para poder explicar de qué manera las transformaciones que se sucedían en ese mundo influían y afectaban a los seres humanos contemporáneos. También aprendí que era la imaginación sociológica la que permitía pasar del análisis de las transformaciones más impersonales y remotas al estudio de las características más íntimas de las personas y que a su vez permitía ver relaciones entre ambas cosas. Aprendí que esa misma imaginación era la que posibilitaba, no solo comprender lo que estaba ocurriendo en el mundo sino también lo que le pasaba a los/as investigadores/as que estudiaban ese mundo y que se ubicaban como puntos ínfimos en esas intersecciones entre las transformaciones de la historia y las biografías personales. También aprendí que la sociología tiene en parte el objetivo de desentrañar los aspectos sociales de los pensamientos e ideas. Esto es así porque dentro de esta disciplina no hay una separación real entre lo individual y lo social porque la base de nuestros pensamientos, pero también de nuestras emociones, sentimientos, deseos y conflictos tienen un origen que es netamente colectivo. Esto me llevo a pensar que el estudio del amor no era un estudio periférico sino central ya que permitía acceder y analizar las bases y características de la modernidad. Las formas en la que nos vinculamos tienen una enorme influencia en la conformación de nuestras biografías personales y a su vez, esas formas de relacionarnos están influidas por aspectos que son sociales, culturales y políticos. Esto quiere decir que las transformaciones que se producen al interior del amor permiten visualizar las transformaciones acontecidas en la sociedad global y al mismo tiempo, esas transformaciones en la sociedad global están influyendo de manera directa en las formas de amar y vincularse. Las páginas que siguen presentan el análisis sociológico de la ética vincular del amor libre. El estudio de dicha ética permite que abordemos una serie de transformaciones que se vienen dando desde mediados del siglo

XX en el plano de la sexualidad, la afectividad y la conyugalidad. Sin embargo, lo que se presenta a continuación no es una tesina que hable únicamente del amor. La ética del amor libre impulsa a revisar y cuestionar aspectos referidos a la afectividad, la sexualidad, la conyugalidad, pero también a la espiritualidad, la educación, el trabajo, la vivienda o la alimentación. La emergencia y popularización del amor libre, da cuenta de una serie de transformaciones en el plano social y cultural y al mismo tiempo la práctica de esta forma vincular influye de manera directa en la construcción de las biografías de cada una de las personas que la llevan a cabo. Esto hace que el amor libre suponga una revolución, pero no solo en el plano de las emociones sino en la vida cotidiana de aquellos/as que se animan a practicarlo. Hacer una sociología del amor que permita analizar cada una de las características e implicancias que dicha revolución conlleva será el objetivo de esta tesina.

1.2 Agradecimientos:

A las personas que conforman el grupo de amor libre, por el cálido recibimiento y acompañamiento que me brindaron a lo largo de todas las instancias de campo y por la inmensa paciencia con la que me ayudaron a desasnar cada una de mis preguntas e inquietudes. Aprendimos de manera conjunta sobre el amor libre, pero sin su participación comprometida esta investigación no hubiera sido posible. A todos/a los/as miembros del grupo de investigación sobre Familia, Género y Subjetividades, donde está inserto este proyecto, financiado a su vez por una beca de la Universidad Nacional de Mar del Plata. A ellos/as les agradezco los espacios de intercambio y aprendizaje que han sido más que enriquecedores para el desarrollo de este trabajo y la confianza con la que me acompañan e incentivan para continuar en el camino de la investigación. En especial le agradezco a Guido Vespucci. Como director orientó esta tesina de manera cercana, crítica y comprometida. Nuestras interminables conversaciones y sus acertados conocimientos y consejos nutrieron las páginas de esta investigación, e hicieron que se convierta en un guía muy importante para mí. A Cecilia Rustoyburu por cada una de sus recomendaciones y por su cálido acompañamiento como codirectora de esta tesina, pero también como docente de la carrera de Sociología. A Nicolás Quiroga por su lectura y los espacios de aprendizaje de los que me ha permitido participar. También le agradezco a Ailen Morel por realizar la bella ilustración con la que comienza este trabajo. Otros grandes agradecimientos son para mi familia. A mamá que sembró en mí el amor por la lectura, la pasión por la búsqueda ilimitada de conocimiento y el aprendizaje como una forma de vida. A papá, que todavía me pregunta para que sirve la sociología, pero que, a su manera,

supo acompañarme y apoyarme a lo largo de todos estos años. A mis hermanos, María y Nacho que me cuidan y acompañan desde siempre y en todos los momentos de la vida. A Paulina y a Fermín que todavía son pequeños para leer estas páginas pero que, con su llegada, me permitieron explorar una dimensión del amor que me era completamente desconocida. A las amigas, con las que hemos construido profundos lazos de hermandad y sororidad y a las que les agradezco los infinitos debates que dieron origen a muchas de las dimensiones que se trabajan en estas páginas. Y por último a Yaco, por tomarse el trabajo de leer, escuchar y acompañar cada uno de los avances de esta tesina, desde que era tan solo una idea. Pero fundamentalmente le agradezco por permitirme experimentar el amor, desde el primer día que nos encontramos, allá por los pasillos de Sociología.

2. Introducción

2.1 Amor romántico. La construcción de un modelo

En la última década, Argentina ha acompañado las tendencias sociales, detectadas en otras latitudes de occidente, vinculadas a las transformaciones en los códigos sexo-afectivos. En efecto, algunas investigaciones en el exterior han venido analizando la visibilización de esas transformaciones a partir de la popularización de configuraciones de tipo “poliamorosas”, de las “parejas abiertas” o la “anarquía relacional” (Easton & Hardy, 2009; Dos Santos Cardoso 2010; Pilão Cerdeira & Goldenberg, 2012; Gonçalves França, 2016, Vasallo 2018). Estos estudios también se comenzaron a desarrollar en nuestro país (Baigorria, 2006; Mogrovejo Aquise, Pessah, Espinosa Miñoso, & Robledo 2009). Y a grandes rasgos se destacaron por enfocarse en analizar las características específicas de estas formas relacionales y sus similitudes o diferencias con el modelo de amor romántico y monogámico.

Si bien estas transformaciones aún han sido poco abordadas por investigaciones empíricas locales, los procesos en los que se enmarcan tienen numerosos antecedentes en el ámbito de la teoría sociológica y en la tradición historiográfica. Así, en el campo de los estudios históricos de familia, se ha desarrollado una corriente específica que Anderson (1998) denominó “escuela de los sentimientos” y que se ha centrado en la detección y discusión del surgimiento del “individualismo afectivo” y del “amor romántico” como aspectos culturales que desplazaron funciones en el matrimonio y la familia, lo que a su vez abrió reflexiones acerca de la mayor “inestabilidad” de este tipo de configuraciones al estar basadas en la afectividad (Álvarez & Vespucci, 2002; Vespucci, 2007), así como la advertencia de las fisuras del modelo romántico y monogámico –“para siempre”, “solo y único” (Giddens, 2000; Beck & Beck-Gernsheim, 2001)– que se expresaron tempranamente en las prácticas de infidelidad y prostitución, y posteriormente en el incremento de rupturas matrimoniales o separaciones de hecho (Jelin, 1998; Torrado, 2003).

En este sentido, se ha analizado cómo en las sociedades premodernas, los matrimonios se realizaban por contrato, no sobre la base de una atracción afectiva o sexual mutua sino por circunstancias que eran puramente económicas o que radicaban en el interés por la descendencia (Coontz, 2006). Así, antes del siglo XVII las demostraciones de cariño físico como los besos, abrazos o caricias, eran difíciles de producirse o verse en

personas casadas (Giddens, 2000). Pero, a partir de las transformaciones que surgen con la “revolución sentimental” ocurrida entre los siglos XVII y XVIII, la familia dejará de ser una unidad económica para convertirse en una unidad de sentimientos y, por tanto, las exigencias que tenía la familia premoderna, comenzarán a perder fundamento (Beck & Beck-Gernsheim, 2001). La revolución sentimental, hace que se produzca el surgimiento de la idea del amor conyugal, al mismo tiempo que convierte al hogar en un espacio netamente privado, donde siempre debía encontrarse a la familia. También, empieza a instalar nuevos vínculos al interior del hogar y entre padres e hijos, basados ya no en el interés por la descendencia sino en el amor y la afectividad (Ariés, 1987; Cicerchia, 1997; Nari, 2004; Cosse, 2010; Rustoyburu, 2019).

Así, el amor romántico comienza a hacerse notar a fines del siglo XVIII y se convierte en uno de los pilares de la organización de la nueva familia burguesa (Giddens, 2000; Coontz, 2006). Dicha familia se basaba en el modelo de domesticidad y en los principios que establecían que era el matrimonio el espacio legítimo para el amor, la sexualidad y la reproducción (Cosse, 2010). Así, la familia nuclear romántica y monogámica basaba su organización en algunas concepciones de la época que se centraban en caracterizar y diferenciar un espacio público de otro privado. Dentro de esa diferenciación, destinaban casi de manera “natural” a las mujeres al ámbito privado junto con las tareas domésticas y de cuidado y a los hombres al espacio público como actores sociales y proveedores económicos. Al mismo tiempo, el lugar de madres y esposas asignado a las mujeres, contribuyó a reforzar el modelo de las dos esferas, y a situar a varones y mujeres como portadores de sentimientos diferenciados. Esto, a su vez hizo que se reforzara la idea del amor como una responsabilidad puramente femenina. En este sentido, muchos de los postulados del amor romántico, estaban asociados al confinamiento de las mujeres en el hogar y a su separación del ámbito exterior (Giddens, 2000).

El amor romántico fue instalando el supuesto de que podían establecerse lazos emocionales estables y duraderos sobre la base de cualidades que resultaban ser propias e intrínsecas a cada vínculo. Al mismo tiempo, en dicho modelo, los sentimientos y las emociones tendieron a diferenciarse del ardor sexual, ya que se consideraba que el amor suponía un tipo de comunicación sublime, psíquica y reparadora, donde los individuos incompletos, a través de la experiencia del amor verdadero, podrían “completarse”. En suma, el modelo de amor romántico, postuló la existencia de un único y solo “amor verdadero” por lo que la fidelidad entendida a partir de la exclusividad afectiva y sexual se convirtió en una condición necesaria, al mismo tiempo que en una demostración de

amor. La construcción del amor romántico se orientó específicamente a la pareja heterosexual y a la “carta de derechos” que para varones y mujeres implicaba el matrimonio. De esta manera, la familia nuclear se amparó en la organización del modelo de domesticidad y en los ideales de pareja del amor romántico y por tanto se destacó por la heterosexualidad, la presencia de roles de género rígidos, la búsqueda del “amor verdadero”, el ideal del “juntos para toda la vida” o el “amor eterno”, la idea de la “complementariedad de los sexos” y por supuesto la exclusividad afectiva y sexual que encontró en el matrimonio su marco legal y de cristalización simbólica.

En este sentido, mientras estuvo en auge el modelo de familia nuclear basado en el amor romántico y la monogamia –entre fines del siglo XIX y mediados del XX– la infidelidad fue claramente una “válvula de escape” para dicho contrato. Y sin los facilitadores como los de hoy en día (redes sociales, aplicaciones y otros), se han urdido prácticas de las más creativas en torno a las aventuras eróticas (Muchembled, 2008). Al mismo tiempo, si consideramos el consumo masculino de prostitución como otra forma de canalizar la infidelidad, hubo períodos en que la misma estuvo incluso reglamentada y “facilitada” por el propio Estado (Guy, 1996; Mujica, 2014). En este sentido, al postular la existencia de un único amor legítimo y respetable, los hombres superaron las diferencias entre el amor romántico y el ardor sexual, orientando el primero al interior del hogar y al segundo con el consumo de prostitución (Giddens, 2000). En efecto, como han mostrado los estudios de género, la infidelidad estuvo regida –y todavía lo sigue estando en buena medida– por una doble moral sexual, más indulgente hacia los hombres y más condenatoria o estigmatizante hacia las mujeres (Giordano, 2014). La ejecución de esa doble moral sexual también hacía que se valorizara la virginidad en las mujeres jóvenes y solteras, siendo incluso hasta un requisito para acceder al matrimonio, al mismo tiempo que se celebraba la experimentación sexual temprana de los varones (Cosse, 2010).

Como recuperan algunas autoras, han sido los diversos feminismos los que desde el siglo XX hasta la actualidad se han ocupado de estudiar y problematizar el amor romántico (Esteban & Távora, 2008; Esteban, 2011; Jónásdóttir, 2014; Palumbo y Marentes 2018). Como plantea Mari Luz Esteban, ya desde el siglo XVIII las feministas comenzaron a mostrar su preocupación por las contradicciones y las consecuencias que tenía el amor en la vida de las mujeres, pero fue a partir del siglo XX donde autoras de relevancia como Simone de Beauvoir (1949) comienzan a ocuparse del amor en sus obras (2001). La influencia del *Segundo sexo* sumada a la consigna “Lo personal es político” hicieron que a partir de los años 60 se radicalizaran las miradas que tendían a ver en las

relaciones de pareja y en las responsabilidades familiares lógicas de dominación, subordinación y condicionamientos para el desarrollo autónomo de las mujeres. En este sentido, se enfatiza el cuestionamiento al amor romántico como responsable de instalar la idea de que la felicidad de las mujeres dependía completa y únicamente de su entrega incondicional a una pareja heterosexual y a una familia. Es decir, de sus roles como madre y esposa. De esta manera, se postulaba que el amor romántico mediante dicha promesa de felicidad fundamentaba la reproducción de relaciones de poder desiguales entre hombres y mujeres (Neves, 2007). Por otro lado, como recupera Palumbo (2018) de Jónásdóttir también existieron aportes del feminismo en la década del 80 para pensar el amor vinculado con los cuidados, los afectos y la función reproductiva (Ferguson, 1989; Hochschild, 19838); una vertiente del feminismo francés de la diferencia que se preocupó por estudiar al amor más allá de la opresión sexual y de género (Kristeva, 1987; Irigaray, 2002); y otra vertiente de la academia feminista se dedicó a estudiar el amor en torno a los estudios de la ciencia y el conocimiento (Jaggar, 1989). En este sentido es que desde el feminismo se ha producido teoría social y política sobre el amor, y las mujeres que la han producido también han indagado y experimentado en sus propias vivencias afectivas. Más allá de las diferentes perspectivas que han tenido los estudios feministas sobre el amor y en especial sobre el amor romántico, han sido estas tradiciones las que han permitido concebir al amor, no como algo irremediable o incontrolable sino como algo frente a lo que se puede intervenir, decidir o elegir. Y en ese sentido, han colaborado de manera directa en la idea que indica que la experiencia del amor puede y deber ser negociada (Esteban, 2011).

Los estudios históricos sobre familia, pareja y sexualidad, conjuntamente con las “teorías sociológicas sobre la intimidad”, advierten que a partir de los años 60 comienzan a evidenciarse las fisuras del amor romántico, su ideal del “para toda la vida”, y su rígida regulación sexual, emergiendo otro modelo sexo-afectivo más individualizado (Beck & Beck-Gernsheim, 2001; Beck-Gernsheim, 2003), psicologizado (Heilborn, 2004), hedonista, líquido (Bauman, 2005), transitorio (“hasta que nos cansemos”) o llamado amor confluyente (Giddens, 2000). Esto ha generado la “monogamia sucesiva” (Beck & Beck-Gernsheim, 2001), es decir separarse para volver a formar sucesivamente nuevas parejas “exclusivas” y la desacralización del matrimonio indisoluble (Torrado, 2003). En este sentido es que las uniones consensuales comenzaron a aparecer como alternativas posibles frente al matrimonio y el divorcio empezó a perder su condición tan vergonzante. Al mismo tiempo, la sexualidad comenzó a desligarse de la unión conyugal, legitimando

la búsqueda de satisfacción sexual por parte de las mujeres y rechazando la doble moral sexual que la había estigmatizado. También, aparecieron nuevos estilos en las relaciones de pareja, se comenzó a valorar la realización personal y profesional de las mujeres y esto hizo que también se abriera un espacio para la reformulación de las nociones sobre la identidad masculina (Cosse, 2008).

Dichas fisuras también están asociadas a los cambios en el rol social de las mujeres, alimentados por transformaciones en el mundo del trabajo como por valores provenientes del feminismo (Wainerman & Geldstein, 1994; Coontz, 2006; Cosse, 2010). Asimismo, la creciente valorización de la autonomía individual y satisfacción personal son un factor destacado en la modificación de las relaciones y de la organización familiar que, a su vez, encuentra su reflejo en la pluralización de formas familiares (biparentales, monoparentales, ensambladas, hetero y homoconyugales sin hijos, homoparentales, hogares unipersonales, entre otras), y que también van teniendo sus adecuaciones legales. Incluso, algunos datos estadísticos parecen acompañar estas tendencias, ya que los últimos censos revelan descenso en el número de matrimonios, aumento de divorcios, caída en los niveles de natalidad, y crecimiento de hogares unipersonales (Torrado, 2003; Seoane, 2015) lo que hace pensar en una intensificación de los procesos socioculturales relativos al individualismo y la búsqueda de autonomía, que ya venían incidiendo en la transformación del modelo hegemónico de pareja romántica y familia nuclear completa que alcanzó su auge hacia mediados del siglo XX (Cosse, 2016; Illouz, 2007).

Los mundos de vida que comienzan a afianzarse con las transformaciones en la intimidad de los años 60, proponen una manera de vivir en contra del dominio de los roles predeterminados del modelo romántico y monogámico, proponiendo nuevos ideales de género y nuevas concepciones acerca de la familia, el amor y la sexualidad (Beck & Beck-Gernsheim, 2001). De todas maneras, las transformaciones en la intimidad no fueron completamente radicales ni se produjeron en su totalidad. Así, se considera que los controles sexuales lejos de eliminarse se reformularon y que, pese al énfasis en las uniones consensuales, el matrimonio siguió siendo la opción más elegida; por su parte, la estabilidad continuó siendo una necesidad al interior de los modelos de pareja e incluso, fueron las parejas de homosexuales las que continuaron reivindicando dicha pauta a partir de su reclamo por formar una familia legítima en el marco legal del matrimonio (Cosse, 2010; Vespucci, 2017). De esta manera, la revolución sexual de mediados del siglo XX no modificó radicalmente las relaciones de género, no transformó los vínculos de poder y dominación en el capitalismo ni estableció nuevos principios basados en una moral

sexual diversa. Tampoco se transformaron drásticamente los vínculos amorosos al interior de las parejas ni se redujo la discriminación sufrida por mujeres u homosexuales. Así, se dio origen a una revolución de la sexualidad que fue “discreta” (Cosse, 2010). Reconocer los límites de la revolución sexual no implica negar que se hayan producido transformaciones en la intimidad, sino que implica considerar que hay rupturas, pero también continuidades con el modelo hegemónico de familia nuclear, romántica y monogámica y con las formas que dicho modelo tenía de entender la familia, el amor y la sexualidad.

Algunos autores reconocen que desde la década del 80, la crítica feminista al amor se debilitó, lo que produjo una merma en el desarrollo de estudios académicos que problematizaran el amor romántico desde ese posicionamiento (Esteban, 2011; Jónasdóttir, 2014; Fernández & Martínez 2014). Por otro lado, los expertos reconocen que el estudio del amor ha tenido una menor dedicación académica debido a su falta de valoración como tema legítimo de estudio y que esta vacancia se ha potenciado en el área de las ciencias sociales dado que el estudio del amor y la intimidad ha sido pensado desde la psicología como un fenómeno netamente individual (Neves, 2007, Fernández & Martínez, 2014). En este sentido, el estudio del amor romántico y de las resignificaciones y reactualizaciones que las personas pueden dar a esos postulados en la actualidad, continúa siendo algo sumamente novedoso en el campo de estudios de las ciencias sociales en general, pero sobre todo en clave local. Como recuperan Palumbo y Marentes, la vacancia del campo de estudios del amor romántico en clave sociológica en la actualidad nacional radica en que si bien se puede entender más la forma psicológica en la que se ama, aún se ignoran los componentes estructurales que configuran las relaciones amorosas (2018).

Sin embargo, en la última década, han surgido una serie de estudios que, atentos a las transformaciones producidas en la organización de la vida íntima y a la visibilización de los movimientos feministas vuelven a poner al amor, a la sexualidad y a los diversos vínculos sexo-afectivos como eje de las problematizaciones. Así, se han afianzado los estudios sobre juventudes que buscan analizar la construcción autónoma de identidades de género, las formas emergentes de interpelación al orden patriarcal o los nuevos modelos de feminidad en las jóvenes argentinas (Elizalde, 2015). También, desde dicha vertiente se han desarrollado los estudios que buscan identificar las nociones sobre género y sexualidad que circulan y se producen en contextos universitarios (Blanco, 2014); o los trabajos que analizan la agenda feminista en torno a la violencia de género en las

universidades y las características que en términos de violencia pueden adquirir los noviazgos entre jóvenes (Vazquez Laba & Rugna, 2017; Vazquez Laba, Palumbo & Fernandez, 2016). Por otro lado, se han afianzado los estudios que buscan analizar la proliferación de diversos sitios y aplicaciones de citas, la importancia de las redes sociales como elementos constitutivos en las relaciones y el desarrollo de nuevas sociabilidades eróticas y afectivas alrededor de estas tecnologías (Marentes, Palumbo & Boy, 2016; Palumbo, 2018). También, los trabajos que se encargan de analizar cómo se reconfiguran los códigos eróticos y amorosos a partir de la expansión de consignas feministas de liberación sexual. Así, algunos trabajos se centran en analizar la proliferación en mujeres de clase media de “pedagogías de la sexualidad” como libros eróticos o escuelas de seducción (Illouz, 2014; Elizalde & Felitti 2015; Felitti & Spataro, 2018). Estos recientes estudios, de los que se han nombrado solo algunos, dan cuenta de toda una serie de transformaciones en la forma de organizar la vida íntima que se han afianzado en la última década y que influyen de manera directa en los modos de concebir y practicar el amor, la afectividad y la sexualidad.

2.2 Amor libre. La construcción de una ética

Teniendo en cuenta estos antecedentes es que se puede comenzar a hablar de aquellos “experimentos de vida” que se han vuelto más visibles en la última década. Se retoma el concepto “experimentos de vida” de Weeks, Heaphy y Donovan utilizado originalmente para analizar las configuraciones homoconyugales y homoparentales, porque, al igual que las relaciones que aquí se proponen investigar, se desarrollaron rompiendo modelos culturales preestablecidos (2001). Los vínculos denominados como “poliamor”, “parejas abiertas” o “anarquía relacional” ya han tenido antecedentes en el anarquismo de fines del siglo XIX (Barrancos, 1989; Baigorria 2006; Sexxxuales, 2014; Cordero, 2017), en la contracultura de los años 60 y en particular en los homosexuales como pioneros en experimentar relaciones más abiertas y flexibles (Foucault, 1981; Giddens, 2000).

Dentro de estos experimentos vinculares, se encuentra el *poliamor*. Aunque con algunas variantes, es entendido como la capacidad de amar a varias personas al mismo tiempo y mantener relaciones recíprocas y estables con todas ellas (Meg Barker, 2005; Dos Santos Cardoso 2010; Pilão Cerdeira & Goldenberg, 2012). A su vez, el poliamor incluye diversas prácticas y valores que dependen de las elecciones de vida y filosofías de las personas involucradas. Así, se encuentra el *poliamor autónomo*, que enfatiza en la

autonomía del participante para elegir y desarrollar relaciones. Y el *poliamor jerárquico*, que plantea la existencia de relaciones primarias y secundarias que coexisten temporalmente, pero se diferencian en la dedicación de tiempo, energía, proyectos en común, etc. (ALA, 2015)¹. Por otro lado, dentro de este modelo, se encuentran las *relaciones libres o abiertas*. Allí, se posibilita el establecimiento de vínculos sexuales con otras personas que no sean la pareja central, pero, sin establecer necesariamente vínculos afectivos estables con ellas (Pilão Cerdeira & Goldenberg, 2012). Otra forma de practicarlo es a través de la *anarquía relacional*, allí los vínculos parecerían no estar estrictamente pautados de antemano en vínculos afectivos, amorosos o sexuales (Gonçalves França, 2016). La anarquía relacional, se diferencia de otras configuraciones como el poliamor ya que sus practicantes no consideran necesario establecer distinciones formales entre los diferentes tipos de relaciones. Por otro lado, los anarquistas relacionales reconocen que cada vínculo es particular y que no puede, ni debe enmarcarse en ninguna categoría (ALA, 2015).

Estos vínculos visibilizan en principio la búsqueda de formas sexo-afectivas que erosionan o intentan romper con el modelo de amor romántico clásico (Anderson, 1988; Giddens, 2000; Illouz, 2007; Cosse, 2010) problematizando, reelaborando o abandonando aspectos como la “exclusividad” y la “fidelidad”. Evidenciando entonces, la emergencia de un nuevo escenario en materia de afectividad, sexualidad y conyugalidad. Para los practicantes de estas formas vinculares, el amor romántico aparece como un instrumento de violencia y opresión en las relaciones sexo-afectivas ya que implica la práctica de la monogamia y de un conjunto de sentimientos vinculados a ella (Gonçalves França, 2016). En este sentido, es que el amor romántico y la monogamia aparecen dentro de esta perspectiva como un “fantasma” asociado a los celos, la posesión, la mentira, la exclusividad, la infidelidad y, por tanto, como un modelo vincular que habría que abandonar (Dos Santos Cardoso 2010; Pilão Cerdeira & Goldenberg, 2012; Gonçalves França, 2016).

A diferencia de lo que inicialmente podría pensarse, estas configuraciones relacionales no se caracterizan únicamente por establecer vínculos afectivos y/o sexuales con más de una persona al mismo tiempo, sino que comparten una serie de principios y

¹ ALA es la sigla de la organización Amor libre Argentina. Dicha organización funciona desde el año 2014 y tiene su sede en Buenos Aires. Su objetivo, según su página web consiste en: “Difundir, visibilizar e informar sobre el amor libre, así como apoyar y brindar herramientas a las personas interesadas en esta manera de relacionarse”. (ALA, sin fecha) “¿Quiénes somos?” Recuperado de: <https://amorlibre.org/>

postulados que se engloban en la idea de “amor libre”. Así, de acuerdo con la Asociación de Amor Libre Argentina, el amor libre es entendido como una forma de relacionarse sexo-afectivamente de manera “honesta” y “consensuada” en la que no se presupone la propiedad de las personas con quienes se establecen vínculos, ni de sus sentimientos, acciones o pensamientos (ALA, sin fecha).

Esta definición del amor libre, sumada a las características del amor romántico analizadas en el apartado anterior, darán origen al primer objetivo de investigación de esta tesina. Dicho objetivo consiste en examinar los principios y postulados que se engloban bajo las ideas del “amor libre” para determinar cómo éstos transforman, negocian y/o reproducen pautas del modelo conyugal hegemónico. Este objetivo, que será trabajado en el primero de los capítulos, pondrá énfasis en analizar el lugar que se le otorga a la monogamia en el amor libre, como así también las alternativas que se proponen frente a ella. En el mismo sentido, se analizarán las nuevas formas de fidelidad y exclusividad que aparecen dentro de esta forma vincular y se enfatizará en la dimensión que adquieren los celos con su respectiva propuesta para gestionarlos. También, se analizarán las características que pueden adquirir las separaciones en este modo de vincularse y las transformaciones que se producen en algunos de los ideales del modelo romántico.

Como se intentará reflejar en esta tesina, este paradigma vincular propone una forma específica de relacionarse basada en la *honestidad*, el *respeto*, la *comunicación*, el *consenso*, la *autonomía*, el rechazo a los vínculos *asimétricos* y *de autoridad*, a los *celos* y a la *posesión*, dando origen a una ética, a una filosofía que no se circunscribe a una dimensión puramente sexual y que sus practicantes intentan llevar a cabo en cada vínculo que establecen y en cada espacio de su vida. Al mismo tiempo, se advierte que la ética vincular del amor libre no sería aplicada únicamente a los vínculos sexo-afectivos, sino que podría e incluso debería aplicarse en cualquier tipo de vínculo humano y no humano. Esta dimensión forma parte del segundo objetivo de este trabajo que se basa en reconocer cuales son los sentidos en materia de género y sexualidad que están implicados en la ética del amor libre. Ese análisis también buscará dilucidar en que consiste la concepción ampliada de dicha ética vincular, identificando qué dimensiones, más allá de la afectiva y sexual, influyen en su conformación. Este objetivo, que será trabajado en el segundo de los capítulos, se abocará a analizar los roles de género al interior de los vínculos de amor libre, las concepciones sobre la sexualidad y la diversidad sexual que circulan en dicha

ética, las vinculaciones entre los principios del amor libre y algunas consignas del feminismo y el lugar que se le otorga a la erotización.

Si bien se reconoce la existencia de códigos sexo-afectivos y prácticas vinculares específicas, con características diferenciales entre sí, como pueden ser el *poliamor*, las *relaciones libres o abiertas* o la *anarquía relacional*, en esta tesina el interés no estará puesto sobre ellas sino sobre los principios y postulados que conlleva el amor libre. Esto quiere decir que si bien no se niega la centralidad que las prácticas vinculares concretas pueden tener para alcanzar un análisis más acabado del amor libre en Argentina, esta tesina se abocará centralmente al estudio de la ética vincular que el amor libre propone. Como analizaba Foucault, la ética es una manera de ser, de conducirse, es un modo a través del cual las personas pueden volverse visibles, y pueden volver visibles a los demás. Foucault retoma la forma en la que los griegos en la antigüedad clásica entendían el ethos para decir que la ética se consolida como la práctica reflexiva de la libertad. A su vez, esa reflexividad era la que permitía a los individuos orientar sus decisiones, sus acciones y su vida casi de manera natural, a partir de una serie de principios y postulados que eran incorporados e internalizados por los sujetos. En este sentido, se planteaba que era indispensable la libertad para dar origen a una ética y que en consecuencia era esa misma ética la que luego se consolidaba como la práctica reflexiva de llevar a cabo la libertad². Entender a la ética como una práctica reflexiva de la libertad también implicaba la tarea de conocerse y cuidarse a sí mismo, a la vez que generaba relaciones de cuidado específicas con los demás (Foucault, 1999).

Por otro lado, en *Ética amatoria del deseo libertario y las afectaciones libres y alegres* se retoma a Spinoza y Deleuze para plantear cómo la ética se opone a la moral. Bajo este análisis la ética consiste en la disciplina de identificar aquellas cosas que son buenas para el cuerpo (Deleuze, 2006)³. En este sentido, construir una ética amatoria

² En 1984, H. Becker, R. Fornet-Betancourt y A. Gomez-Müller dialogaban con Foucault sobre esta dimensión: “- Usted dice que hay que practicar la libertad éticamente...- Sí, porque ¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexionada de la libertad? - ¿Esto quiere decir que usted comprende la libertad como una realidad ya ética en sí misma? - La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexionada que toma la libertad” (1999:260).

³ Deleuze retomando a Spinoza dice: “Se trata de mostrar que el cuerpo supera el conocimiento que de él se tiene, y que el pensamiento supera en la misma medida la conciencia que se tiene de él. No hay menos cosas en el cuerpo que superan nuestra conciencia, que cosas en el cuerpo que superan nuestro conocimiento. Sólo por un único e igual movimiento llegaremos, si es que es posible, a captar la potencia del cuerpo más allá de las condiciones dadas de nuestro conocimiento, y a captar la potencia del espíritu más allá de las condiciones dadas de nuestra conciencia. Se busca la adquisición de un conocimiento de los poderes del cuerpo para descubrir paralelamente los poderes del espíritu que escapan de la conciencia (Deleuze, 2006: 28 y 29).

implicaría desarrollar un nuevo lenguaje que pueda dar cuenta de lo que los cuerpos sienten y de aquello que estimula las potencias, las afinidades, las alegrías y las pasiones en cada uno de esos cuerpos (Sexxxuales, 2014).

Siguiendo estas dos posturas, analizar la ética del amor libre más allá de sus prácticas específicas, implicará identificar cada uno de sus postulados y principios fundamentales. Significará reconocer cómo se produce en su interior la construcción reflexiva del deseo, del placer, del cariño y del amor y qué nuevas formas de organizarlos proponen. Analizar el amor libre supondrá desentrañar cuanto conocimiento de sí mismos y de los demás necesitan sus practicantes para poder identificar aquello que les hace bien, que les genera placer, que les produce alegría o que disminuye su sufrimiento. Examinar la ética del amor libre también implicará reconocer a través de qué mecanismos incorporan e internalizan esos principios en sus decisiones y actitudes cotidianas. Por último, abordar el amor libre desde esta perspectiva implicará evidenciar la forma en la que intentan desarmar principios de otras pautas vinculares, para construir una ética, una filosofía de vida que consideran superadora tanto para su cuerpo como para la totalidad de su vida.

2.3 Amar. La construcción de una nueva espiritualidad

Por otra parte, en la última década en Argentina, no solo se viene produciendo la transformación de los códigos sexuales y afectivos sino también la expansión, participación y difusión de una amplia variedad de disciplinas y técnicas terapéuticas, psicoterapéuticas, nutricionales, del movimiento corporal, esotéricas, espirituales y místicas comúnmente denominadas como “Alternativas” o “Complementarias”. Al mismo tiempo que se expanden estas disciplinas se van conformando redes internacionales con individuos que por una diversidad de motivos participan constantemente y de manera intercambiable de diferentes terapias, actividades o prácticas como participantes o coordinadores. La conformación y la llegada a Argentina de estas disciplinas, talleres y de estas redes internacionales de individuos es inseparable de la aparición en los años 70 en Estados Unidos de un macromovimiento sociocultural denominado como la “Nueva Era”. Este movimiento, identificado en mayor medida en los sectores medios, urbanos y con grandes niveles de educación formal sienta sus bases en la década previa de la mano de los postulados del movimiento del Potencial Humano (Stone, 1976).

Los sistemas de creencias de este macromovimiento han sido analizados por diversos autores destacando a grandes rasgos la centralidad en las dimensiones de la autonomía, el antiautoritarismo, la promoción de las relaciones horizontales e igualitarias, la reivindicación de formas de organización comunitarias, el rechazo a las jerarquías de autoridad y a las normas institucionales (Stone, 1976; Albanese, 1992; Melton 1992; Lewis, 1992; Lucas, 1992; Russo, 1993; Heriot, 1994; York 1995, Heelas, 1996; Bednarowski, 1997, Carozzi, 1999). Esta orientación que propone el movimiento de la “Nueva era” es trasladada a diferentes campos de la vida social, combinando al mismo tiempo, tanto en sus discursos como en sus prácticas, una dirección de cambio orientada hacia la transformación individual, la sanación, la espiritualidad, la circulación y la liberación del cuerpo, combinados con aspectos propios del Movimiento del Potencial Humano como la creencia de que todas las personas poseen una chispa divina en su interior y que el aumento de la conciencia de esa existencia puede conducir a una nueva era para toda la Humanidad (Stone, 1976; Carozzi, 1999). Estudios recientes han destacado cómo la actual espiritualidad “New Age” es causa y efecto de una transformación sociocultural que desborda completamente el campo religioso en forma y contenido, donde estas espiritualidades condensan una serie de nuevas experiencias que se ven atravesadas por lenguajes vinculados con la energía, la filosofía positiva, la ecología, el vegetarianismo, el crecimiento personal, una necesidad de transformación y una imagen inmanente de lo sagrado que se difunden, sobre todo, entre los jóvenes de sectores medios latinoamericanos (Semán & Viotti, 2015).

En el amor libre se advierte que los y las practicantes relacionan aspectos vinculados al amor libre con características de la Nueva era. Así, parecen ser recurrentes las vinculaciones entre amor y sanación; sexualidad y flujo de energías; afectividad y meditación; amor propio y bienestar colectivo; auto observación y liberación corporal; autonomía y responsabilidad afectiva; rechazo a normas institucionales y formas colaborativas de organización; horizontalidad y poder personal. Si bien estos dos fenómenos aún no han sido analizados en conjunto, investigaciones dentro de los estudios de género se han encargado de analizar las vinculaciones entre discursos feministas y la emergencia de nuevas espiritualidades. Estos estudios, junto al ecofeminismo, enfatizan en la importancia de la espiritualidad femenina como forma de intervención sobre el cuerpo y la vida, intentan reconciliar y entrelazar el placer, la espiritualidad, la tierra y el cosmos y focalizan en la energía femenina y la fuerza espiritual como vías de

empoderamiento (Illouz, 2010; Ress, 2010; Crowley, 2011; Fellitti & Viotti, 2016; Felitti & Rohatsch).

En efecto, esta dimensión se consolida como el tercer y último de los objetivos de este trabajo. Así, es que el tercer capítulo de esta tesina se centrará en analizar las vinculaciones existentes entre los diversos códigos relacionales englobados bajo la ética del “amor libre” y algunos postulados del macro movimiento conocido como “Nueva era”. Así, se focalizará en identificar y caracterizar en dichos vínculos sexo-afectivos dimensiones como la *autonomía*, el *antiautoritarismo*, la promoción de *relaciones horizontales e igualitarias*, el rechazo a las jerarquías de autoridad y a las normas institucionales. Al mismo tiempo, se analizará el rol que ocupa en dichos vínculos, la idea de una dirección de cambio orientada hacia el *autoconocimiento*, la *reflexividad*, la *espiritualidad* y la *transformación individual*. También, se trabajará con las nociones sobre salud y enfermedad aplicadas a las formas de vinculación y, por último, se analizará la posibilidad de considerar al amor libre junto con la nueva era como parte de todo un movimiento de cambio y transformación social.

Algunas consideraciones metodológicas

2.4 Abordajes cualitativos y etnográficos

Para cumplir con los objetivos mencionados previamente, esta investigación utiliza un abordaje de tipo cualitativo que permite estudiar las prácticas en sus escenarios naturales, interpretando y dando sentido a los fenómenos a la luz de los significados que los mismos actores le atribuyen (Denzin & Lincoln, 2005). Cada una de las estrategias que se utilizan al interior de la investigación cualitativa se caracterizan por una forma específica de ver el mundo y por una orientación metodológica y teórica particular (Vasilachis, 2006). Esto implica que todas las técnicas que sean utilizadas, lejos de ser neutrales, se encuentran íntimamente relacionadas con postulados y supuestos teóricos que las orientan, como así también con suposiciones ontológicas y epistemológicas. Las/os científicas/os conocen el mundo desde una determinada posición, es decir desde un contexto epistemológico específico⁴. Esto quiere decir que, sus valores, ideas,

⁴ En esta tesina se buscará hacer un uso no sexista del lenguaje ya que se reconoce que los falsos genéricos que instalan la predominancia del género gramatical masculino como el universal, esconden y reproducen lógicas de desigualdad, discriminación y exclusión. Si bien se reconoce la importancia política del lenguaje

sensaciones o creencias influirán en la forma de conocer y en la percepción de la realidad que se construye en cada investigación. Aquellos que hacen investigación cualitativa, no solo eligen una teoría, un método, observan e interactúan con otros, sino que también transforman con su sola presencia el medio social y son transformados por aquello que estudian. Esto implica la necesidad de un proceso y una actitud reflexiva a través de la cual se pueda identificar la manera de conocer el mundo y las implicancias que cada investigador/a produce sobre el mismo. También, hay que destacar que no solo elementos metodológicos y epistemológicos se ponen en juego a la hora de producir conocimiento, sino que igualmente las implicancias éticas y políticas adquieren suma relevancia. En esa dirección, aspectos como el consentimiento informado, el carácter confidencial de la información que se recibe y el respeto por el anonimato de los participantes, se vuelven dimensiones éticas fundamentales (Punch, 1996). Al mismo tiempo, otras dimensiones como la forma en la que se expresa la información, la explicitación de los objetivos de la investigación, los posibles usos de los resultados, entre otras dimensiones, implicarán problemáticas y toma de decisiones específicas que cada investigador/a resolverá a partir de sus herramientas metodológicas o su posicionamiento epistemológico.

Esta investigación presenta un abordaje cualitativo de tipo etnográfico. El término etnografía se refiere tanto a una forma de proceder en las investigaciones como también al producto final de las mismas. La etnografía no puede ser pensada como solo una herramienta de recolección de datos, ni tampoco como el sinónimo de la observación participante (Rockweell, 2008). La etnografía es un enfoque, una perspectiva capaz de combinar aspectos teóricos y metodológicos. Como analiza Rockweell, aquellos que hacen etnografía intentan comprender lo que Malinowski llamaba la "visión de los nativos", y lo que Geertz denominaba como "conocimiento local" (2005). Por esto es que a grandes rasgos hacer etnografía implica "estar ahí", que se produzca la experiencia directa durante un tiempo prolongado de las/os investigadoras/es en una determinada localidad. Que se pueda observar, participar e interactuar todo lo posible con aquellos

inclusivo como forma de denunciar y visibilizar la desigualdad en el sistema lingüístico, en esta tesina no se utilizarán ni la arroba, ni la x ni la e, dados los problemas que presentaría la pronunciación de su fonética en la lectura. Para hacer un uso no sexista del lenguaje se intentarán utilizar adjetivos sin género evidente y voces que escapen a los binarismos. En los casos donde se haga referencia al género masculino y femenino se intentará al menos alterar el orden en el que se los presenta para que las formas masculinas no se encuentren siempre en primera posición. Sin embargo, se reconoce que los términos neutrales incluso pueden transmitir sesgos masculinos y que hablar en términos de femenino y masculino oculta la diversidad y variedad de identidades de género. De todas maneras, se intentará que el uso del lenguaje a lo largo de esta tesina sea lo menos sexista posible.

implicados en la problemática a estudiar, para poder captar cada uno de sus significados y los marcos de sentido que otorgan a las situaciones analizadas. En la etnografía no puede haber una división temporal entre la tarea de recolectar datos y el trabajo de analizarlos ya que ambas se consolidan como partes indisociables de un único proceso de investigación. Al mismo tiempo, la interpretación de esos significados locales no se convierte en un momento final, sino en un proceso continuo e ineludible durante todo el trabajo etnográfico. La posibilidad de integrar el conocimiento local solo se vuelve posible a partir de una perspectiva teórica y reflexiva que lo reconozca como un saber valido en la investigación. En la misma dirección, una característica central de la etnografía es “dejarse sorprenderse” por el campo, lo que convierte al trabajo etnográfico en flexible y abierto. Pero, que el trabajo etnográfico tenga esas características no implica que se produzca en un vacío teórico, sino por el contrario, significa que la teoría pueda acompañarse de un constante trabajo reflexivo y cognitivo que permita una observación ampliada y una mayor apertura a la sorpresa (Rockweell, 2008). Esto quiere decir que solo es posible hacer etnografía si el/la investigador/a esta dispuesto a dejarse cuestionar y sorprender, a contrastar y reformular constantemente su sentido común como miembro de la sociedad, pero también sus sistemas teóricos, explicativos y de clasificación, a partir de las dimensiones observadas, retomando las perspectivas y experiencias de los propios actores (Guber, 2005).

2.5 Acceso al campo y presentación. El comienzo de las negociaciones

El campo de una investigación abarca la porción de lo real que se desea conocer y los aspectos sociales y naturales en el que se desenvuelven los sectores sociales que construyen esa porción de la realidad. El campo no se construye de manera natural, sino a partir de las decisiones deliberadas de los/as investigadores/as que delimitan ámbitos y actores de estudio. Como analiza Guber, en una primera instancia en el trabajo de campo el/la investigador/a desconoce las características específicas de su población de estudio y, en consecuencia, se vincula con ellos apelando al sentido común o la vivencia de experiencias similares. En esta instancia es que se vuelve central la presentación que el/la investigador/a realice sobre sí mismo/a y las reacciones que los informantes puedan tener de acuerdo a esa presentación (2005). Esta presentación conlleva aspectos discursivos, pero también gestuales, actitudinales y de vestimenta que pueden volverse dimensiones

que generen acercamiento o distanciamiento por parte de los informantes, pero que en un primer momento se desconoce completamente su significado.

Para el acceso al campo de esta investigación la presentación personal adquirió una dimensión central. Dicha presentación no se produjo una única vez, sino que constó de varios momentos diferenciados. En una primera instancia mi presentación se dirigió a uno de los organizadores del grupo de amor libre, Sebastián, que con el tiempo se fue consolidando como uno de mis informantes clave⁵. Yo lo había conocido previamente en un encuentro sobre amor libre al que había sido invitada y luego de algunos mensajes que intercambiamos, me invitó a su casa para conversar sobre la temática específica del amor libre y para comentarme el funcionamiento del grupo. Luego de una larga conversación donde debí mencionarle algunas de mis inquietudes y el interés de mi participación, mi informante me comunicó que me incorporaría al grupo de WhatsApp donde me presentaría al resto de los miembros para que pudieran conocerme. En dicha presentación virtual, mi informante clave escribió: *“Amigues, uno al grupo a Constanza, la conocí en un encuentro de amor libre, es Socióloga y me comentó que tenía ganas de formar parte del grupo, hoy tuvimos una hermosa charla en casa sobre el poliamor, etc., ya que está trabajando en la tesis de la carrera. Bienvenida”* (Sebastián, chat de WhatsApp, 24 de octubre de 2018). En esta primera presentación a los demás miembros, mi informante explicitó en parte el interés académico que subyacía a mi incorporación en el grupo lo que suscitó diversas respuestas de los 36 miembros del chat. Algunos solamente se limitaron a darme la bienvenida y otros, identificando rápidamente mi interés de investigación, agregaron comentarios del tipo: *“Hola Coti... tesis? Acá podés sacar un libro de varios tomos (iconos riéndose)”* (Guillermo, chat de WhatsApp, 24 de octubre de 2018). O también: *“Hay muchas historias para recopilar... si... si”*. (Erick, chat de WhatsApp, 24 de octubre de 2018) Incluso, una integrante del grupo, que con el tiempo supe que se desempeñaba en la investigación académica comentó: *“Bienvenida!!! Que copado dejar de ser la observadora para ser la observada!!! Bienvenida al hermoso mundo de la investigación! De seguro sacarás de este grupo varias notas copadas. Somos un grupo peculiar jijiji”* (Lorena, chat de WhatsApp, 24 de octubre de 2018). Si bien casi todos los comentarios fueron de bienvenida, algunos de los integrantes del grupo se

⁵ A lo largo de esta tesina se utilizará el impersonal como estrategia gramatical. Sin embargo, durante todo el apartado metodológico se utilizará la primera persona del singular. Aunque no se considere que el trabajo de investigación sea un proceso individual, se hará uso de ese registro ya que permitirá reflejar con mayor profundidad las experiencias y sensaciones personales en torno al trabajo de campo.

inquietaron un poco más por la mención de mi interés de investigación, lo que también permitió comentarios como: “¿Seremos conejillos de indias?” (Gabriela, chat de WhatsApp, 24 de octubre de 2018).

La instancia de estas presentaciones fue central ya que encauzó la investigación hacia un determinado rumbo, consolidando la base de la relación social que se establecería con los informantes. Al mismo tiempo, estos fragmentos de presentación y bienvenida también permiten dar cuenta de las expectativas de los informantes en relación a mi rol en el grupo como así también su interés por dilucidar por qué quería estar allí y cuál era mi verdadero propósito (Guber, 2005). Así, algunos identificaban mi participación con mayor desconfianza que otros. Pero, como se mencionó previamente, la presentación personal tuvo varias instancias diferenciadas. En otro momento se produjo la presentación presencial durante uno de los encuentros grupales de debate. En dicho encuentro, se pidió a cada una de las personas que habían asistido que realizaran una breve presentación, por lo que, en mi turno volví a decir mi nombre, lo que estudiaba y agradecí por haberme permitido presenciar y participar de dicho espacio. Estas presentaciones se repitieron durante casi todos los encuentros grupales de debate, ya que, cada vez que ingresaba o asistía una persona nueva, se le pedía a todo el resto de los miembros que se presentara. En las primeras de esas presentaciones, debía referirme casi de manera obligada a mi rol en el grupo y a la situación de estar realizando una investigación sobre la temática. Con el paso del tiempo y en la medida en la que me fui incorporando cada vez más, mis presentaciones se limitaban a mencionar mi nombre y comentar alguna característica o anécdota acontecida en algún encuentro anterior, dejando así de mencionar la particularidad de estar realizando una tesina sobre el amor libre.

Como menciona Guber, una característica central de la etnografía es la negociación constante que debe llevar a cabo el/la investigador/a en torno a su rol. En dicha negociación, la presentación del investigador/a es solamente un paso hacia una dimensión que estará presente durante todo el trabajo de campo. Al mismo tiempo, los vínculos que se van estableciendo entre informantes e investigador/a van requiriendo nuevas reformulaciones y nuevas explicaciones que vayan de acuerdo con los contextos, el grado de confianza, y las características de la relación (2005). En la misma dirección, la asignación de roles al investigador/a, es una actividad que llevan a cabo los/las informantes en ese proceso de negociación, otorgándole atributos o propósitos específicos. Como se mencionó previamente, la presentación que se desarrolló sobre mi persona, basada en la mención de la elaboración de esta tesina, influyó de manera directa

en el rol que se me fue asignando al interior del grupo. En este sentido, durante buena parte del comienzo de mi trabajo de campo, las/os miembros del grupo me identificaron con un propósito puramente académico, lo que implicó que acudieran a mí para hacerme alguna pregunta conceptual o teórica, y que, no me pidieran que mencionara o relatara ninguna experiencia personal. Pero, a medida que fue avanzando mi relación con las/os informantes y que fui presenciando una mayor cantidad de encuentros, su interés por conocer aspectos y características de mi vida personal se convirtió en una de las dimensiones centrales en la negociación de mi rol. En ese sentido, es que fue surgiendo una exigencia por saber específicamente si yo me vinculaba sexo-afectivamente con alguien y qué tipo de vínculo mantenía. Al principio mi actitud fue intentar evadir algunas de sus preguntas porque desconocía el efecto y el significado que mis respuestas podían tener en el desarrollo de mi relación con ellos/as. No obstante, el avance del vínculo y los grados de confianza que depositaban en mí, implicaron que se produjeran nuevas negociaciones y que, con el tiempo, conocieran algunos aspectos más sobre mi vida. Al mismo tiempo, mi actitud se vio modificaba y negociada al reconocer que se me estaba asignando un rol asociado puramente a la investigación y que eso le podía generar incomodidad a algunos de las/os participantes.

2.6 Observación participante. La exigencia nativa de “volverme una más”

La observación participante, dentro de la etnografía implica una serie de variadas y casi infinitas actividades y prácticas, con diversos significados y niveles de complejidad (Guber, 2005). La flexibilidad es una de las características centrales de la observación participante ya que no se puede definir de antemano qué actividades serán observadas y registradas porque tampoco se sabe, en una primera instancia, qué tipo de información pueden llegar a brindar algunas prácticas. A grandes rasgos la observación participante implica por un lado observar sistemáticamente todo lo que acontece en la porción de la realidad social que desea ser estudiada y, por otro lado, supone participar de las actividades que realizan los miembros de la población que desea estudiarse. Desde esta perspectiva, hablar de observación participante significa concebir un conocimiento que no se basa en una captación de la realidad sino en una elaboración teórica, empírica y reflexiva que comienza a construir el/la investigador/a a través del vínculo que establece con sus informantes (Guber, 2005). La observación participante en esta investigación implicó ser objeto de confidencias y de consejos, compartir mates, cenas, música,

películas, videos de YouTube, caminatas, viajes en auto y hasta partidos de futbol. Pero, una de las instancias que adquirió más relevancia fue la participación en los espacios colectivos de debate organizados por el grupo. Su frecuencia fue variando según la época del año, pero generalmente se produjeron cada 20 días, haciendo una pausa en los meses de verano. Dichos encuentros duraban entre dos y tres horas, eran presenciados por entre 15 y 25 asistentes, y se caracterizaban por ser moderados y guiados por una o dos personas del grupo, que se encargaban de buscar material y poner en discusión una temática específica que al grupo o a los moderadores designados les resultará relevante. En estos encuentros, que en algunos casos requirieron de lecturas o búsquedas bibliográficas previas, se pusieron en discusión conceptos como el de *responsabilidad afectiva*, *comunicación asertiva*, se debatió sobre las vinculaciones entre el amor libre y la astrología, se conversó sobre los celos y la posesión y en otros casos se contaron experiencias y se charló sobre el funcionamiento del grupo⁶. La mayoría de las veces, se desarrollaron en la casa de mi informante clave, pero algunas otras se llevaron a cabo en las casas de las personas elegidas como moderadoras. Dentro de esa participación, se me invito a “moderar” y “guiar” uno de esos encuentros donde el debate se centró en el análisis del modelo de amor romántico y en la organización de la vida cotidiana de un “poliamoroso”. En esa oportunidad el debate duró alrededor de 5 horas y tuve la posibilidad de generar algunas preguntas que fueron contestadas de manera grupal.

El registro de esos encuentros se realizó en su mayoría a partir de la elaboración de notas de campo. Si bien, bajo el consentimiento de todos los presentes, se me permitió grabar el encuentro que yo moderé, el resto de los encuentros grupales no pudieron ser registrados bajo esa modalidad ya que, al caracterizarse por un gran número de personas interactuando, la grabación podía generar el efecto contraproducente de la inhibición, el temor o el silencio frente a algunos temas. Al mismo tiempo, al tocar en esos encuentros aspectos muy íntimos que involucraban por lo general a otras personas, se prefirió reservar el registro solamente a las notas de campo. Dichas notas, trataron de registrar a todas las personas presentes, sus características, sus presentaciones y sus interacciones entre sí. Se buscó registrar el orden temporal y espacial, los temas que eran tratados y los comentarios y reacciones de cada participante frente a esos temas. Se anotaron todas las ideas o dimensiones teóricas y de análisis que surgieron a partir de esos intercambios.

⁶ La mención de algunas categorías nativas como *responsabilidad afectiva* o *comunicación asertiva*, se realizará a partir del uso de bastardillas o cursivas. De todas maneras, durante el desarrollo de esta tesina, algunas categorías nativas se convertirán también en categorías analíticas.

También se trataron de registrar algunas de las sensaciones o impresiones que cada uno de los encuentros me generaba. Como así también las limitaciones o incomodidades que podría haber sentido.

Como se mencionó, dentro de esta perspectiva, la participación hace referencia a la necesidad de desempeñarse como lo hacen los miembros de la población que desea estudiarse, volviéndose el/la investigador/a en uno/a más en esa realidad social. Pero, al mismo tiempo se plantea el inconveniente que puede producir el compenetrarse demasiado con las lógicas de los informantes. De producirse esa situación, se corre el riesgo de perder la distancia de la objetividad y limitarse a replicar lo que los informantes dicen, sin poder analizar de manera teórica, crítica y reflexiva las dimensiones de su realidad social. Esta tensión se reflejó en algunos momentos del trabajo de campo, fundamentalmente en aquellos donde desde el grupo se me exigió que abandonara mi lugar de “observadora” para convertirme en plena “participante”. Si bien Guber, como otros/as autores/as analizan que el/la investigador/a no puede convertirse completamente en “uno más” de la realidad social que estudia, esta fue una exigencia que adquirió fuerza entre los miembros del grupo de amor libre y que implicó nuevos niveles de negociación de mi rol⁷. Si bien yo participaba asiduamente de los encuentros grupales y de algunas conversaciones virtuales, considero que mi presentación, que enfatizaba en la realización de esta tesina, influyó en el rol de “observadora” que, en una primera instancia, los informantes construyeron sobre mí. Como se mencionó en el ítem de la presentación, el reconocimiento de la asignación de este rol, me permitió modificar algunas actitudes y comportamientos por lo que comencé a hablar más durante los encuentros, a contar alguna experiencia, hacer chistes o sugerir temas y actividades. Pero, la exigencia del grupo por convertirme en “una más” se fue actualizando y complejizando.

Esta dimensión, adquirió tanta importancia para los miembros del grupo que hasta tomaron la decisión de convocarme a una reunión para conversar sobre las características de mi participación y para saber si tenía intereses o no de seguir formando parte del grupo una vez que terminará mi investigación. Para ello, se le pidió a Sebastián que como moderador conversara conmigo y me llevara las inquietudes del resto de los integrantes. En consecuencia, en una reunión en su casa se me comunicó que algunos estaban

⁷ Lins Ribeiro también retoma esta dimensión en “Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica” y concluye: “En esta dialéctica de aproximación/distanciamiento está subsumida una paradoja central de la experiencia existencial de la práctica del antropólogo y definida – anecdóticamente– en la antropología norteamericana con la expresión: “you can never go native” (uno nunca se transforma en nativo) (2004: 197).

incómodos con la idea de que mi paso por el grupo tenga el único objetivo de observarlos como si fueran “conejos de india”. Al mismo tiempo, tenían dudas sobre qué era lo que yo pensaba acerca del amor libre, y nuevamente me comunicaron su interés por saber aspectos de mi vida sentimental. En reiteradas oportunidades me especificó que lo único que les interesaba saber era si yo solamente quería seguir yendo a “observarlos” o si en realidad quería “participar”, como si fueran dos dimensiones completamente opuestas. En esa larga instancia de conversación, intenté explicar cómo me resultaba imposible separar esas dos dimensiones, porque si bien mi interés iba más allá de la realización de esta investigación, nunca podría participar disociándome por completo de ella. También, tuve que hacer más visible mi interés genuino por la temática y responder a algunas inquietudes sobre mi vida afectiva, como por ejemplo si había tenido relaciones poliamorosas, si estaba dispuesta a tenerlas y bajo qué condiciones. En las notas de campo de ese encuentro escribí: *“Me dijo que simplemente querían saber cuál era mi opinión y cual era mi verdadero interés. Me volvió a repetir varias veces que para ellos lo más importante era la honestidad e ir desde el principio con las cosas claras, que ellos lo único que querían era “saber” cual era mi intención y que yo sea honesta con ellos, la honestidad, igual que en la ética del amor libre les parecía lo más importante”* (Notas de campo, 13 de enero de 2019). Este suceso también revela cómo la presencia del investigador/a como un mero observador genera menores niveles de aceptación y compromiso con los informantes que aquellos que produce la plena participación (Guber, 2005).

Durante otras instancias, y a medida que el vínculo y la confianza con mis informantes avanzó, se me fue especificando que el volverme “una más” no implicaba solamente intervenir más en los encuentros grupales, proponer actividades o participar de las conversaciones virtuales, sino por el contrario, asistir a cumpleaños, fiestas y eventos sociales organizados por los miembros del grupo. Así, en reiteradas oportunidades se me comunicó lo importante que sería que yo pudiera bailar, compartir y disfrutar en una fiesta o en un recital con ellos, más allá de las instancias específicas de debate de las que participaba asiduamente. Al mismo tiempo, una vez que supieron que mantenía un vínculo sexo-afectivo, su interés se centró en conocerlo, investigar sus características e incentivarlo para que lo hiciera partícipe de las actividades y lo incorporara en el grupo. Estas dimensiones demuestran cómo las exigencias y demandas se fueron transformando, dando lugar a una negociación de mi rol como investigadora que se volvió un trabajo arduo y constante. Al mismo tiempo visibilizan el trabajo gradual, crítico y reflexivo que

es necesario realizar para poder comprender cada una de las reacciones, conductas y decisiones tanto de mis informantes como mías, para poder identificar cuál será el valor y el significado que se le atribuya a las posibles modificaciones.

2.7 El uso de otra técnica: Realización de entrevistas no directivas y en profundidad

A lo largo del trabajo de campo, no solo se realizó observación participante durante los encuentros grupales de debate, sino que también se fueron realizando entrevistas no directivas y en profundidad a algunos de los miembros del grupo de amor libre analizado. En una primera instancia, se elaboraron guías de entrevista con algunas preguntas y disparadores generales que provenían de los intereses y objetivos que esta investigación tenía. No obstante, esas guías de entrevista solo tuvieron un carácter provisorio ya que fueron modificándose a medida que avanzaba el trabajo de campo. Las perspectivas y las experiencias que los informantes reponían en cada una de esos relatos fueron modificando paulatinamente esas guías de entrevista como así también algunas nociones explicativas y de clasificación que se tenían previamente. Fueron entrevistas no directivas y en profundidad ya que se buscó que los informantes sintieran libertad a la hora de hablar y que pudieran introducir ellos mismos las prioridades en los temas de conversación. De esta manera, las preguntas elaboradas con anterioridad eran utilizadas solamente para acompañar y orientar los relatos de los informantes. Así, se intentaron evitar las interrupciones, intromisiones, las preguntas directas y condicionantes, para que sean los propios informantes los que revelasen los nudos de su universo social tal como son percibidos desde su realidad particular (Guber, 2005).

Por otro lado, se prestó especial importancia a las condiciones y contextos en los cuales se producían dichas entrevistas, buscando que se desarrollaran en lugares que resultaran familiares para los informantes. Así, se realizaron algunas veces en sus casas y otras en lugares públicos elegidos por ellos, frecuentemente cafés. Los registros de esas entrevistas se realizaron grabando los encuentros a través del consentimiento de todos los informantes. Sin embargo, el dispositivo de la grabación no pasó inadvertido, ya que, en todos los casos, una vez apagada la grabación, los informantes se sentían más desinhibidos por lo que comenzaban a hablar sobre otros aspectos y dimensiones que preferían que no fueran grabados. Para poder captar todas estas conversaciones luego de la grabación y todas las dimensiones que se escapaban al registro auditivo, fue central la

toma de notas de campo. Las notas de campo se realizaron a lo largo de todo el trabajo etnográfico, por lo general al finalizar cada entrevista y también cada encuentro grupal. Para el caso de las notas de campo luego de las entrevistas, algunos de los aspectos que se trataba de registrar eran el lugar, la hora y la forma de concertación, las condiciones generales del encuentro, la manera en la que había comenzado y terminado la conversación y todo aquello que se había dicho por fuera de la grabación formal. Al mismo tiempo, al igual que en el caso de las notas de campo de los encuentros grupales, se buscó registrar algunas impresiones y sensaciones durante esos encuentros como así también las posibles limitaciones o incomodidades que se habían desarrollado durante la conversación. El volver constantemente a esas notas de campo, permitió revisar las preguntas realizadas para modificarlas y también incorporar dimensiones de análisis que hasta el momento no se habían tenido en cuenta.

Se realizaron un total de 8 entrevistas en profundidad, que tuvieron una duración de entre dos y tres horas y media cada una. El número de entrevistas fue elegido a partir del principio de saturación, es decir que se dejó de entrevistar en el momento en el cual la información brindada por los entrevistados comenzó a ser repetitiva, reiterativa o similar. Simultáneamente asistí a 8 encuentros de debate grupales donde pude conversar y escuchar las experiencias de 51 personas que participaron de esos espacios de manera intercambiable. De esos 8 encuentros pude grabar uno que duró alrededor de 5 horas. Además de las charlas y conversaciones informales tanto presenciales como virtuales, también, leí los relatos e intercambié conversaciones con otras 10 personas que forman parte del grupo de WhatsApp pero que no asistieron a esos encuentros y por tanto no pude conocer personalmente.

Tanto las entrevistas como los encuentros grupales de debate me permitieron conocer las características y particularidades del grupo de amor libre. Es difícil determinar cuál es el número exacto de sus miembros ya que las personas participan de manera diferenciada e intercambiable. Algunas asisten a todos los encuentros y participan de todas las actividades y toma de decisiones, otras personas solamente asisten a algunos encuentros, pero participan activamente en la toma de decisiones, y también hay invitados ocasionales que quizá no tienen interés en formar parte permanentemente del grupo, pero pueden presenciar algún encuentro o actividad. Pese a eso se puede decir que el “núcleo duro” del grupo está compuesto por alrededor de entre 30 y 35 personas. El chat de WhatsApp, del que formo parte, también estaría compuesto por ese “núcleo duro” por lo que tiene actualmente 36 miembros. En cambio, el grupo cerrado en Facebook tiene 68 miembros

ya que, para entrar al grupo de WhatsApp es necesario conocer a los demás integrantes del grupo y, desde hace unos meses, asistir al menos a dos encuentros presenciales.

Dentro de los integrantes más visibles hay tanto varones como mujeres y sus rangos etarios van entre los 20 y los 40 años. No se descarta la posibilidad de que haya algún miembro con más de 40 años, pero de ser así, su edad no se alejaría mucho de ese número. Si bien no se indagó profundamente en las condiciones materiales de vida de los informantes, sí se puede decir que el grupo se caracteriza por el despliegue de una gran variedad de profesiones y actividades laborales. Por un lado, hay profesionales que se desempeñan en el área de la salud, de las ciencias exactas, en el periodismo o la psicología. También, hay personas que se dedican a la música o a la danza, a la enseñanza del yoga o de otras disciplinas alternativas como la medicina china. También, hay personas que se desempeñan laboralmente en proyectos independientes como el diseño de ropa o la cocina. Si bien es verdad que no existe uniformidad en torno a las actividades laborales y profesionales que los integrantes del grupo desarrollan, sí se puede afirmar que la gran mayoría tuvo un paso por la universidad o los estudios terciarios. Algunos de ellos los terminaron y se dedican a eso, otros no los finalizaron y una gran proporción, al momento del trabajo de campo, se encontraba realizando algún tipo de estudio formal. Aunque no se haya indagando con profundidad en estas dimensiones es importante destacar las ocupaciones y los niveles de estudio que poseen los miembros del grupo de amor libre. Esto es así ya que, como indican algunos autores, la clase, el medio social o cultural de pertenencia y la generación etaria influyen y condicionan de manera directa la educación amorosa y las formas de concebir y practicar el amor y la afectividad (Esteban, 2011). En ese sentido es fundamental resaltar que el grupo de amor libre con el que se trabaja en esta tesina se identifica con los sectores de clase media, urbanos y con grandes niveles de educación formal.

Por otro lado, en torno a la dimensión afectiva y vincular no se presentó uniformidad. Algunos, al momento del trabajo de campo, se encontraban vinculados sexo-afectivamente con otros miembros del grupo, otros, tenían vínculos sexo-afectivos por fuera del grupo de amor libre, otro sector de personas había estado vinculado con integrantes del grupo, pero al momento del trabajo de campo ya no lo estaban y los restantes, en ese momento, no se estaban vinculando con nadie ni dentro ni fuera del grupo. Todos los nombres utilizados a lo largo de esta tesina son ficticios y fueron modificados para preservar la confidencialidad de los/las informantes. También se

modificaron, eliminaron u omitieron características personales de los/las entrevistados/as que pudieran hacer peligrar su anonimato.

2.8 Reflexividad en el trabajo de campo y en el amor libre

La reflexividad en el trabajo de campo no alude solamente a aquella que desempeñan investigadores/as e informantes en sus realidades sociales, sino que atañe a todas las decisiones que se producen en su encuentro. En este sentido, la reflexividad implica toda la interacción, reciprocidad y diferenciación que se produce entre el/la investigador/a y los sujetos/objetos de investigación en las instancias de campo (Guber, 2005). Como se mencionó, bajo este enfoque, el trabajo de campo no es entendido como un medio de recolección de información sino como el momento mismo donde se producen los datos y se elabora conocimiento. En este sentido es que la relación específica que se estableció con las/os informantes brindó un valioso material para conocer de manera más detallada las características de su mundo social. Por ejemplo, la exigencia de volverme “una más” en el grupo y el sustento de ese pedido bajo los principios de la honestidad y la sinceridad, no solo implicaron el desarrollo de nuevas negociaciones en mi rol, sino que me permitieron comprender con mayor precisión la ética del amor libre. Como podrán entender a lo largo de esta tesina, al invitarme a conversar sobre mis intereses, objetivos, sentimientos y deseos y al pedirme que sea lo más explícita posible orientándome con honestidad y sinceridad, lo que estaban haciendo era aplicar en el manejo de esa situación y en su vínculo conmigo los principios de la ética del amor libre. De esta manera, todas las eventualidades y anécdotas que surgieron en el trabajo de campo fueron registradas y analizadas y permitieron acceder aún más a la realidad social y cultural del amor libre.

La reflexividad también implicó el desarrollo de la flexibilidad. Si bien a lo largo de esta investigación se aplicaron técnicas específicas como la realización de entrevistas no directivas y en profundidad o el desarrollo de la observación participante, esas técnicas se llevaron a cabo de manera flexible, es decir, con el margen suficiente para poder identificar la perspectiva de los actores y todo aquello que no estuviera previsto (Guber, 2005, Rockweell, 2008). El “dejarse sorprender” por el campo implicó ampliar completamente la mirada, lo que hizo que no solo se modificaran preguntas y guías de entrevista, sino que también se incorporaran nuevos elementos de análisis que previo al contacto con los informantes parecían completamente ajenos. Así, algunas dimensiones que se analizan a lo largo de esta tesina como por ejemplo la “concepción ampliada del

amor libre” o las vinculaciones entre la ética del amor libre y las nuevas espiritualidades, fueron aspectos que de ninguna manera se habían tenido en cuenta previamente pero que emergieron directamente en el trabajo de campo y que, por tanto, se consolidaron como aspectos centrales para entender esta ética vincular.

Sin embargo, esta tarea no resultó del todo fácil ya que implicó un proceso de aprendizaje para poder distinguir la propia reflexividad de la de mis informantes y también de la que se producía a partir de nuestra interacción. El trabajo de campo implicó diferenciar y distinguir los marcos de referencia, las categorías, los juicios, los supuestos y los sentidos propios de aquellos que pertenecían a los actores. Es por ello que a lo largo de esta tesina no solo se buscó reponer lo que los informantes dicen de su universo social sino también identificar las complejidades, tensiones y contradicciones que aparecen en cada uno de sus discursos. Al mismo tiempo, como plantea Guber, contrastar la propia reflexividad con la de los informantes implica resignificarla y otorgarle un nuevo lugar (2005). Efectivamente, este proceso de diferenciación me permitió conocerme más. Pude reflexionar críticamente sobre mis prejuicios, preconociones, opiniones, actitudes y reacciones, como así también sobre los aspectos sociales y culturales que subyacían a mi trabajo de campo. Conocer mi reflexividad y adoptar una actitud reflexiva también implicó cuestionar mi propio rol en el campo y todas las decisiones que fui tomando en él. Estas dimensiones fueron fundamentales para comprender de qué manera y bajo qué supuestos se estaba coproduciendo el conocimiento. Al mismo tiempo, como se verá en el primer capítulo de esta tesina, la práctica de la reflexividad, de la mano del autoconocimiento, es una dimensión central dentro de la ética del amor libre. Esto hizo que a lo largo de esta investigación la reflexividad tuviera una doble importancia, por un lado, como práctica al interior del trabajo de campo, pero por otro lado como práctica al interior de la ética del amor libre. Esta doble implicancia de la reflexividad me llevó a practicarla no solo para cuestionar mi rol durante el trabajo de campo, sino también para cuestionar múltiples y variados aspectos de mi vida.

2.9 La importancia de la dimensión virtual

En las últimas décadas, las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, han modificado la vida cotidiana, han transformado la forma en la cual las personas crecen, aprenden, estudian, trabajan y se relacionan entre sí. Esto ha hecho que para muchas personas la realidad virtual se consolide como un espacio que permite socavar

viejas relaciones sociales y brindar liberación para los roles de género convencionales (Wajcman, 2016). Efectivamente, a lo largo de este apartado metodológico se han realizado algunas referencias a la utilización de espacios de tecno-sociabilidad tales como los chats de WhatsApp o los grupos cerrados de Facebook. Esos espacios adquieren relevancia para los integrantes del grupo de amor libre ya que a través de ellos se comunican, debaten, se sacan dudas, comparten experiencias, intercambian material, planifican actividades y conocen a personas interesadas en las mismas dimensiones. El reconocimiento de estos aspectos hace que se vuelva necesario reflexionar sobre la importancia de pensar la realización de una etnografía mediada por la tecnología. La mediación de esa tecnología no se produce solamente en las interacciones que realizan los actores en el mundo social que intenta ser estudiado, sino que también alcanza a las relaciones que el/la investigador/a establece con sus informantes, como así también a la vida cotidiana del investigador/a, más allá del trabajo de campo concreto. En esta investigación, por ejemplo, formar parte del grupo de WhatsApp implicó estar constantemente vinculada con mis informantes, leyendo cada una de sus intervenciones, comentarios, anécdotas e invitaciones. Esto implicó dedicarle una gran cantidad de tiempo a la lectura de todas las interacciones que un grupo activo de 36 personas puede tener. Lo mismo sucedió, aunque con menor intensidad, en mi participación en el grupo de Facebook. Al mismo tiempo, la mediación de la tecnología implicó que en muchos casos mis informantes me enviaran solicitudes de amistad a Facebook, solicitudes de seguimiento a Instagram o me enviaran mensajes privados. En algunos casos yo también visité los perfiles de mis informantes para conocerlos un poco más, indagar en algún aspecto o dimensión que me resultara relevante o para saber si elegirlos para entrevistarlos. En todos esos casos, cada situación implicó procesos diferenciados de reflexividad y la consecuente toma de decisiones.

Diferentes autores se han encargado de analizar y desarrollar abordajes etnográficos que puedan ser aplicados a la dimensión de la virtualidad (Hine, 2004; Kosinetz, 2010; Pink, Horst, Postill, Hjorth, Lewis, Tacchi, 2016). Así, el abordaje de la etnografía virtual, de la etnografía digital, o de la netnografía, se basa en la presencia sostenida de la persona que realiza la etnografía en su campo de estudio (la red) y en el compromiso del mismo con la vida cotidiana de los individuos (usuarios). Esta metodología impulsa a abordar cómo los usuarios producen diversos usos y sentidos que al mismo tiempo están habilitados y condicionados por la diferente administración de los sitios, en una dinámica de coproducción permanente de sentido entre los actores y los sitios explorados. Este tipo

de etnografía, también se constituye como un diseño de investigación abierto y flexible que se perfecciona de acuerdo a las preguntas de investigación y a las vías con las que los propios actores se relacionan (Pink, 2016). Dicha metodología analiza cómo el/la investigador/a se relaciona con sus informantes a través de los medios virtuales que estos últimos utilizan, trata de indagar en el mundo virtual tal y como los actores lo viven y procura profundizar en las implicaciones sociales que dichos usos conllevan.

En esta tesina se considera que la tecnología, (tanto las redes sociales, páginas web como cualquier dispositivo) no determina conductas, sino que las habilita, ofreciendo recursos generalmente “más eficaces” para prácticas e imaginarios que ya estaban en desarrollo. Pero, al mismo tiempo, se reconoce la importancia ineludible que adquiere la dimensión de la virtualidad a la hora de coproducir conocimiento. Si bien en el trabajo de campo realizado, se identificó la mediación tecnológica a partir de sus tres dimensiones, esta tesina no se va a encargar de analizarla como objetivo de estudio en sí mismo. Se realizarán algunas referencias a conversaciones de WhatsApp o mensajes de Facebook, pero serán solo referencias utilizadas para identificar otras dimensiones de estudio que estén vinculadas con los objetivos mencionados en esta introducción. Esta tesina no persigue el objetivo de analizar la importancia que la tecnología y la virtualidad tuvo para la construcción del universo social del amor libre, ni tampoco el de identificar los sentidos y significados que los actores otorgan a dicho uso. Si bien son objetivos de los más atractivos, no se considera que puedan resolverse sin la realización de una etnografía virtual completa que tenga en cuenta todas las dimensiones antes mencionadas.

3. Capítulo primero

Rupturas y continuidades con el modelo de amor romántico. Un acercamiento desde la ética del amor libre

3.1 ¿Transformando la manera de amar?

Como se ha mencionado en la introducción de esta tesina, diversos autores se han encargado de analizar el auge del modelo de familia nuclear basado en el amor romántico clásico y la monogamia de fines del siglo XIX y mediados del siglo XX (Anderson, 1988; Giddens, 2000; Beck & Beck-Gernsheim, 2001; Coontz, 2006; Illouz, 2007; Cosse, 2010). Así, se ha analizado como en la sociedad preindustrial, los vínculos conyugales no estaban organizados en base al modelo romántico ni a la atracción sexual mutua, sino que se nucleaban a partir de la economía familiar y la descendencia. Con la disolución de la familia como una unidad económica y su pasaje a unidad de los sentimientos, las exigencias de la familia tradicional comenzaron a perder su fundamento (Beck & Beck-Gernsheim, 2001). Así, se fue organizado la nueva familia burguesa como nuclear, monogámica, heterosexual y con roles de género bien establecidos. Al mismo tiempo, esta familia se amparó en los ideales del amor romántico y en consecuencia se destacó por la búsqueda del “amor verdadero” que se reflejó en expresiones como la “media naranja”, el ideal del “juntos para toda la vida”, el “amor eterno” y la idea de la “complementariedad de los sexos”. Todo eso se sumó a la exigencia por la exclusividad afectiva y sexual que, a su vez, encontró en el matrimonio su marco legal y de cristalización simbólica. Como también hemos mencionado, todos estos elementos comienzan a entrar en crisis en los años 60 emergiendo nuevas formas y alternativas vinculares. Diversos autores afirman que los vínculos basados en el amor libre visibilizan en principio la búsqueda de formas sexo-afectivas que erosionan o intentan romper con el modelo de amor romántico clásico, problematizando, reelaborando o abandonando aspectos como la “exclusividad” y “fidelidad”. También se ha destacado cómo para los practicantes del amor libre, el amor romántico es concebido como un instrumento de violencia y opresión en las relaciones afectivas, donde se produce la idealización de un sentimiento monogámico que exagera aspectos considerados de manera nociva como los celos, la posesividad, la mentira, la angustia, la infidelidad, las dramáticas separaciones entre otros (Gonçalves França, 2016). Si bien esto es parcialmente correcto algunas preguntas resuenan en este comienzo: ¿Qué tanto el amor libre se aleja de estas formas

de vincularse?, ¿hasta dónde esta alternativa post romántica no reproduce aspectos del modo de relacionarse romántico?, ¿se oponen por completo estas dos formas de amar? Responder a estos interrogantes será el objetivo de este primer capítulo.

3.2 Acuerdos, consenso, comunicación y honestidad. Una ética de principios

“¿Por qué te enojas cuando alguien te plantea que se pueden tener relaciones donde no exista este concepto de fidelidad o de exclusividad? Entonces la gente te dice cosas como: "No, son relaciones sin compromiso" y no, no son relaciones sin compromiso, yo estoy recontra comprometido con las personas con las que estoy. ¿Por qué van a ser relaciones sin compromiso? Solamente que el compromiso pasa por algo más genuino, no por algo impuesto” (Nicolas, 2018).

Muchas veces, desde un prejuicio social, se asocia a estos modos de vincularse con formas egoístas, indiferentes, carentes de compromiso con el otro, que persiguen únicamente la satisfacción de deseos individuales asociados exclusivamente al ejercicio de la sexualidad. Sin embargo, la definición de amor libre se alejaría bastante de ese prejuicio. Como se mencionó en la introducción de esta tesina, el amor libre es entendido como una forma de relacionarse sexo-afectivamente de manera “*honesto*” y “*consensuada*” en la que no se presupone la propiedad de las personas con quienes se establecen vínculos, ni de sus sentimientos, acciones o pensamientos (ALA, sin fecha). Esta definición está ampliamente difundida y aceptada por los practicantes del amor libre de la ciudad, aunque algunos de los conceptos que la componen ameritan y conllevan a numerosos debates y conversaciones.

Uno de esos conceptos tiene que ver con el carácter contractual del amor libre. A grandes rasgos, que el amor libre sea *honesto* y *consensuado* implica, para sus practicantes, que se base en un acuerdo mutuo, en un *contrato* donde se establezcan las condiciones sobre las que se llevará a cabo el vínculo, por ejemplo, si esa va a ser una relación con una sola persona, si va a ser un vínculo basado en una pareja central pero abierto a encuentros ocasionales con terceros, si será una relación poliamorosa, entre otros. También, se puede acordar con quiénes estará permitido relacionarse, en qué momentos, en qué lugares, si eso tendrá que contarse cada vez que ocurra o no y, la mayoría de las veces, se tendría que consensuar si serán relaciones afectivas, sexuales, fusionadas (afectivas y sexuales), anárquicas, o de otro tipo. En relación a esta dimensión

Helena comentaba: *“Siempre es consensuado, todo es consensuado, sino, hay un sometido y un sometedor... siempre todo es charlado, todo es consensuado, es de común acuerdo y eso es lo más importante, es lo que te decía al principio... honestidad y consenso, es básico en este tipo de relaciones porque si no... vos imagínate que entre dos personas ya surgen conflictos normalmente digamos en una relación monógama... entre... tres o más personas va a ser el triple o el quintuple de conflictos, entonces siempre hay que charlar y consensuar (Helena, 2019).*

Al mismo tiempo, este carácter contractual del amor libre se distingue por su temporalidad, esto quiere decir que los *acuerdos* pactados no se establecen de una vez y para siempre, sino que pueden actualizarse y modificarse cuando los/as involucrados/as en el vínculo lo crean necesario. En relación a esta dimensión Amanda comentaba: *“Los acuerdos... tienen en cuenta los límites de cada uno, entonces ponele que pasa algo con alguien y vos le contás a uno de tus vínculos, bueno... hay que ver cómo me siento si vos estas con alguien más, ah yo pensé que me sentía mejor pero en realidad no me gusta tanto que me cuentes... y eso puede ser un acuerdo, no contar ciertas cosas, eso, bueno y ahí va la diferencia. Tal vez hay vínculos que se cuentan todo y con lujo de detalle lo que sea y por ahí otros que dicen, no, no me gustaría tanto saber o no me gustaría conocer a esas personas, otros, si... pero es como que hay tanta diversidad de... vínculos... que... tiene más que ver con los acuerdos” (Amanda, 2018).*

La revisión y actualización constante de esos acuerdos se vuelve una actividad recurrente y necesaria en los/as practicantes del amor libre, ya que reconocen que diversas situaciones o experiencias pueden despertar en ellos/as nuevas sensaciones que antes desconocían o estaban ausentes, lo que conduciría a volver a consensuar las pautas de ese vínculo. Esto llevaría a pensar que cada vínculo se caracterizaría por los acuerdos que se establecen en su interior y no por una serie de características prefijadas con anterioridad. En relación a la temporalidad de los acuerdos Nicolás, uno de los entrevistados comentaba: *“Por otro lado, cuando vos decís un montón de cosas y estableces un montón de principios y acuerdos y mismo hemos comprobado cómo se nos van desarmando a los pocos días y después tenemos que volver a construirlo” (Nicolás, 2018).* En el mismo sentido, otra entrevistada reiteraba *“yo siempre le digo a él que los acuerdos los escribimos con lápiz” (Eva, 2018).* Que los acuerdos y contratos puedan transformarse y modificarse instala también la idea de flexibilidad y movilidad, de que no haya nada establecido de una vez y para siempre y que las condiciones del vínculo puedan

reactualizarse de acuerdo a las necesidades y deseos de cada una de las personas involucradas.

Por otro lado, para los/as practicantes del amor libre, este carácter flexible de los contratos y acuerdos, se diferencia de las características de los vínculos *tradicionales* entendidos por ellos/as como monogámicos, heterosexuales, nucleares y patriarcales. Así, en los relatos se difunde la idea de que en las relaciones monogámicas el consenso y los acuerdos no existirían porque todo estaría fijado y pautado con anterioridad. Diferentes autores ya se han centrado en analizar cómo en las relaciones heterosexuales y monogámicas, el contrato matrimonial solía ser una “carta de derechos” que formalizaba la naturaleza particular pero desigual de ese tipo de vínculo y le otorgaba características intrínsecas e inamovibles. Como analiza Giddens, en contraposición a este contrato, las nuevas relaciones no convencionales, puras o de amor confluyente, ya destacaban la importancia de un contrato vincular más oscilante, que estuviera abierto a la negociación y a la discusión de los compañeros de pareja. Así, este contrato subyacente estaría constantemente abierto a la negociación y a la discusión, entonces cuando los cónyuges percibieran situaciones de malestar, opresivas o incómodas podrían revisar esos contratos, discutir sobre la naturaleza de su relación y volver a consensuar y negociar. De esta manera, lo que caracterizaría en parte a estas relaciones no convencionales sería que los individuos estarían determinando ellos mismos las condiciones de su asociación (Giddens, 2000). El contrato que describe Giddens para las relaciones puras o de amor confluyente se asemeja bastante al propuesto por los/as practicantes del amor libre, pero una de las diferencias radica en que para el autor este contrato podía establecerse tan solo entre dos personas.

Al mismo tiempo, para que pueda producirse el *consenso* y la revisión de esos acuerdos, aparece como indispensable la *honestidad* y la *comunicación* constante. La honestidad estaría vinculada al reconocimiento de cada uno de los sentimientos, deseos y voluntades de cada implicado/a en un vínculo y la comunicación a los demás de esas dimensiones sería fundamental para establecer cualquier tipo de acuerdo. La centralidad de la honestidad y de la comunicación constante también alude al carácter cambiante de esos sentimientos o deseos y a la importancia de comunicarlos para poder modificar y reactualizar los contratos y acuerdos establecidos. Así, en relación a las características que puede adquirir un vínculo basado en el amor libre, un entrevistado comentaba: “*Que no hay nada que lo imponga, que eso quizá puede cambiar en el tiempo pero que hoy solamente quiero estar con vos y me está pasando eso y reconozco que eso es lo más*

genuino que me está pasando y a la otra persona también y bueno, es como que así, no tenemos que forzar estar con otras personas si no nos nació o si conocimos a alguien que nos movilizo algo” (Nicolás, 2018). Así, como analizó Giddens para el caso de las relaciones puras o de amor confluyente, y como iremos desarrollando a lo largo de esta tesis, el imperativo de la comunicación abierta y libre se vuelve una condición sinequanon para el desarrollo de este tipo de relaciones (2000). De esta manera el diálogo con el/la otro/a se vuelve el medio de expresión de las necesidades y deseos individuales, al mismo tiempo que se convierte en el medio a partir del cual esta forma de vincularse se organiza reflexivamente.

De la mano de la *honestidad* y la *comunicación*, el *consentimiento* es otra de las dimensiones que adquiere centralidad al momento de establecer un acuerdo y un vínculo de amor libre. Esto supone que todas las personas implicadas deben estar de acuerdo con las condiciones pactadas para la relación y ese consentimiento debe ser lo más explícito posible. Es decir, si no existe un consenso sobre las características de la relación, si se emite u oculta información, entonces no se consideraría como una relación basada en el amor libre. En esa dirección un entrevistado comentaba: *“Hay cosas que vos podés plantear, cosas que te gusten o no. Es como decir si vos querés ser poliamoroso y te vinculás con alguien que dice no, sabes que no, yo no quiero ser poliamorosa, no quiero, no estoy preparada para eso y está perfecto, es como que no se impone nada, va fluyendo.* (Sebastián, 2018). En relación a la dimensión del consentimiento y la comunicación otra entrevistada comentaba: *“Por eso la comunicación es base también. y es... un acuerdo entre personas. No puedo decir bueno, si voy a abrir la relación y nunca te comunique que la voy a abrir. “Ay la abrí, el fin de semana pasado fui a una fiesta y abrí el vínculo” Pasa, pero no es así, porque eso sí que genera un daño en la otra persona”* (Gabriela, 2019).

Por otro lado, la referencia a la idea de *propiedad*, implicaría no considerar al otro/a como una posesión y en consecuencia se rechazarían, desde la teoría del amor libre, aspectos como los celos, el control, el maltrato o el abuso. En relación a esta dimensión un entrevistado indicaba: *“Lo importante es la calidad, el cuidado, el respeto, puedes tener un solo vínculo, pero siempre respetando al otro ser como lo que es, sin creer que es de tu propiedad, que es algo que... ya condicionarlo vos, sos mío, tenés que tener sexo conmigo y ta ta ta... entonces mirarlo como algo más humano”* (Sebastián, 2018). En este contexto, el amor libre, más que basarse en una configuración relacional específica centrada en el establecimiento de vínculos afectivos o sexuales con más de una persona,

comprendería e implicaría una ética que, al menos teóricamente, estaría fundada en la *comunicación*, la *honestidad*, el *consenso*, la *equidad*, el *respeto* mutuo y que encontraría múltiples y diversas maneras de llevarse a cabo.

3.3 Entre la monogamia y el monoamor. Cuando la posibilidad de amar a una sola persona sigue estando

“Lo que pasa es que la monogamia está regida por las reglas... reglas y la prohibición, es como lo básico en la monogamia, no vos no podés tener otras relaciones, vos no podés... siempre es el no podés, siempre es la prohibición, entonces, acá es distinto... si las relaciones monógamas no tuvieran esas reglas o esas prohibiciones, ya no serían monogamia, sería monoamor por ejemplo... porque la diferencia justamente entre la monogamia y el monoamor es eso, la regla y la prohibición, en el monoamor, es, bueno, yo decido estar con vos porque en este momento te amo solamente a vos y vos me amas a mí, pero vos sos libre y yo también y si en algún momento vos decidís o te pinta estar con alguien más porque te paso algo con otra persona bueno, yo no te voy a prohibir esa relación, pero yo decido estar solo con vos porque yo te amo a vos, eso sería monoamor por ejemplo, con una sola persona porque es tu decisión, pero la otra persona no está sujeta a tus reglas o tus prohibiciones” (Helena, 2019).

Al momento de analizar la ética del amor libre, las discusiones y debates en torno a la monogamia entendida como norma y práctica al interior del sistema conyugal y familiar, se vuelven centrales. Ésta suele aparecer en los relatos como un fantasma, asociado a la prohibición, las normas, las reglas, los celos, las mentiras y la posesión y, por tanto, como aquello que hay que combatir fervientemente. Al mismo tiempo, el postulado que proponen los/as amorlibreses de que es posible amar a más de una persona y mantener relaciones estables con todas ellas, choca directamente con la figura de la monogamia (Gonçalves França, 2016). Por un lado, esto podría llevarnos a pensar que el amor libre entendido como una forma de vincularse no-monogámica se opone por completo a la monogamia y al modelo de amor romántico, pero, por otro lado, el reconocimiento dentro de esta ética de la existencia del monoamor, vuelve el análisis un tanto más complejo. El monoamor, dentro del amor libre es entendido como la voluntad y posibilidad de mantener vínculos afectivos y sexuales por el tiempo que se considere necesario, con una sola persona. Los/as practicantes del amor libre reconocen que este es

un estadio bastante frecuente, en donde por diversos lapsus de tiempo solamente tienen interés “genuino” y “honesto” por compartir con una sola persona. En esa dirección es que Eva decía: *“bajo esos principios de no posesión, de no verticalidad, de horizontalidad, de consenso, de respeto, a diferencia de la monogamia que quizá es lo que precisamente cuestionamos o lo que nos basamos en querer cuestionar que es como la norma. El monoamor vendría a ser como una especie de por decirlo así muy en criollo: Me está pintando solamente estar con vos, de casualidad y no porque sea algo”* (Eva, 2018). En el mismo sentido, Maite comentaba: *“Em, me paso que al principio por más que sea una relación abierta y este todo bien, como que pinto la monogamia. No sé si lo llamaría así, pero como nada, no tenemos ganas de estar con más gente y está todo bien también, pero tenemos la opción de elegirlo...”* (Maite, 2018). Esto es lo que hace que dentro del amor libre muchas veces no se plantee la oposición directa a la monogamia sino a la mononormativa, es decir, a la pauta que establece que la única forma válida de relacionarse es la monogamia (Facebook ALA, 2018).

Esto instala la idea de que para los/as practicantes del amor libre y para la construcción de su ética, el problema no está en el número de personas con las que se establecen los vínculos, sino que se encuentra en la forma en la que esos vínculos son llevados a cabo. Así, la monogamia no se vuelve problemática por el número de personas que implica sino porque se convierte en todo un sistema normativo, que se imponería en las relaciones y frente a la cual los sujetos no podrían decidir. En el mismo sentido, refiriéndose a como comprendía ese sistema monogámico y su contraposición con el monoamor, Sebastián comentaba: *“En el monoamor, em... vos tu vínculo, tu compañera, tu compañero tiene libertad, en la monogamia, no, en la monogamia hay normas impuestas, es como que es lo que te venía hablando, está muy con la idea del casamiento, de que tenés que tener sexo conmigo y no con otra persona, no podés tener sexo, nos juntamos, nos casamos y nada, te moris al lado mío, eso es lo que te dicen cuando te vas a casar y todo, te lo dice el cura, lo primero que te dice, hasta que la muerte te separe, y nada, pasaron 4 meses fuiste, hiciste los trámites de divorcio y lo que te dijo el cura quedo en la nada”* (Sebastián, 2018). Autores como Giddens, analizaron cómo la monogamia, que había sido pensada siempre desde la figura institucional del matrimonio y de la doble moral sexual, comienza a reelaborarse a partir de las transformaciones en la intimidad (2000). Así, en las relaciones puras o de amor confluyente, la monogamia no se consolida como una exigencia exclusiva, pero si empieza a ser entendida y continúa estando

presente como un criterio de confianza y compromiso al interior de la pareja (Giddens, 2000).

Al mismo tiempo, diferentes autores dedicados a analizar vínculos no-monogámicos como el poliamor han destacado de qué manera, la obsesión que se le atribuye al “número de personas” involucradas en este tipo de vínculos, hace que la monogamia sea solamente entendida como una relación entre dos personas y no como todo un sistema de vinculación, un marco de guía, de referencia y como toda una estructura de pensamiento (Vasallo, 2016). En este sentido, romper la monogamia como proponen los/as amorlibrenses no consistiría bajo ningún punto de vista en el solo imperativo de aumentar el número de personas implicadas, sino de crear nuevas formas de relacionarse más allá de su número. Esas formas de relacionarse, como ya se ha mencionado en este escrito, estarían orientadas a crear vínculos más honestos, consensuados, horizontales, que rechacen los celos, la posesión y la mentira. Incluso, algunos informantes plantean que ni siquiera sería una condición estar en una relación con alguien, ya sea monoamorosa o poliamorosa para ser considerado *amorlibrense*, sino tan solo adherir y respetar los principios que conforman dicha ética. En esa dirección, Nicolas comentaba: *“De hecho, hay gente que yo conozco que es super amorlibrense por decirlo así y no está en ninguna relación con nadie hace muchísimos años, pero sus principios y su ética y como se manejan con todo el mundo va como por ese lado”* (Nicolás, 2018).

Por otro lado, si bien como se mencionó la ética del amor libre intenta alejarse fervientemente de la idea de la monogamia y ésta aparece como un fantasma que hay que combatir, la construcción de amores no-monógamos se realiza a partir de conceptos e ideas que necesariamente son heredadas de la monogamia (Vasallo, 2014). Al mismo tiempo, estudios recientes analizan cómo lejos de desaparecer, la monogamia se consolida como el exterior constitutivo del amor libre y en consecuencia como una de las dimensiones a partir de las cuales los/as practicantes consolidan su propia identidad (Pilão Cerdeira & Goldenberg, 2012). En este sentido, es que los/as amorlibrenses reconocen que sin un trabajo constante de reflexión y revisión pueden reproducir en sus vínculos aspectos considerados como pertenecientes al modelo de amor romántico y monogámico y en consecuencia considerados como negativos. Así, Pablo comentaba: *“Y en la monogamia hay algo que está muy presente que es la especulación afectiva, doy hasta acá, no doy, me vuelvo distante, me acerco y es ese mecanismo que lo veo que se traduce tanto en lo monogámico como en lo poliamoroso. No veo que haya un salto de conciencia si no se observan esos mecanismos, si no se ponen sobre la mesa y se acompañan*

mutuamente en desactivarlos” (Pablo, 2018). El mismo entrevistado, volvía a reflexionar sobre ese punto: “Lo que me paso el año pasado fue que un día estaba con una persona, otro día estaba con otra persona, al otro día estaba con otra persona, y estaba constantemente estimulado, que me llevaba a un punto en donde solo compartía lo conflictivo que era estar con tantas personas. Eso no es saludable. Yendo de una punta para otra punta, no sé, hasta que, solo fue decantando, donde lo sexual fue pasando a otro plano, no se vivenció más la sexualidad, donde empezó a haber amistad, con espacios. Entonces ahí dije, esta es la manera más amorosa de continuar un vínculo, porque si no era como que empezaba a conformarse de ciertos patrones típicos de la monogamia” (Pablo, 2018). La reflexión, de la mano de la comunicación se consolidan aquí también como aspectos centrales para los/as practicantes del amor libre, que les permiten identificar y trabajar para desactivar algunos mecanismos considerados como propios de relaciones basadas en la monogamia, pero que también pueden producirse en vínculos que intentan ser de amor libre. Esto vuelve a poner en evidencia que la centralidad del amor libre y su diferenciación con el modelo monogámico, no está en el número de personas que son permitidas en la relación sino en la manera en la que esas relaciones son concebidas y llevadas a cabo.

3.4 Fidelidad y exclusividad afectiva y sexual. Siendo fieles al acuerdo

“Para mí la fidelidad es esto... es ser honesto con la persona. La fidelidad no pasa por acostarte con otra persona o besarte con otra persona o... ir a tomar un café... o ir a comer una pizza con otra persona. Pasa por ser fiel a lo que uno siente. Es más personal la fidelidad, y ser fiel a lo que uno piensa, siente y dice y acuerda con el otro... para mí es... no es que la fidelidad no va de la mano del amor libre, no... la fidelidad entendida de la manera tradicional sí que no...” (Gabriela, 2019).

Dentro del modelo de amor romántico, al postularse la existencia de un *único y solo* “amor verdadero” y al negar la posibilidad de amar a varias personas al mismo tiempo, la fidelidad entendida a partir de la exclusividad afectiva y sexual se vuelve una condición necesaria al mismo tiempo que una demostración de amor (Giddens, 2000). De todas maneras, como también se mencionó en la introducción de esta tesina, mientras estuvo en auge dicho modelo de amor romántico, la infidelidad siempre se consolidó como una vía de escape para ese contrato vincular. Al mismo tiempo, dicha infidelidad estuvo y

continúa estando regida por una doble moral sexual que es más indulgente hacia los hombres y más condenatoria hacia las mujeres (Giordano, 2014). La mayoría de los/as practicantes del amor libre reconocen y rechazan esa doble moral sexual y asocian indiscutiblemente la infidelidad a los modelos monogámicos de vinculación de los cuales intentan alejarse. En este sentido, Sebastián comentaba: *“Siempre me resultaba raro porque... siempre veía a mis amigos... de la forma de la que hablaban de las infidelidades, era como que sentía que no encajaba, que yo no podía hacer esas cosas, de estar con mi mujer en esa época y hacer eso y después volver a la casa como no hice nada. Me pasaba de reuniones que es muy típica, en las relaciones monogámicas, en los hombres de decir, el famoso fin de semana, nos juntamos entre amigos a comer un asado, ¿viste? y entonces, se juntan a comer un asado, en mi caso muchos la hacen, toman pin pan pum, y después del asado se van a un lugar donde hay chicas, vagas, viste... y ya era como esa excusa perfecta para que la mujer no sospeche y va tranquilo, va a comer un asado con los amigos... si... va comer un asado y después se iban... iban a tener sexo con... no se... con travestis y toda esa onda, y después los tipos volviendo a la casa así como un polizón, te engañe, jaja y yo decía chau, esto no... esto no tiene sentido, esto... es cualquier cosa, es una manera de ser infiel y sin problemas y todo eso era como que sape de otro pozo”* (Sebastián, 2018).

Como menciona la española Brigitte Vasallo, estudiosa del pensamiento monógamo y de las alternativas vinculares como el poliamor, cuando se produce una infidelidad, las miradas y culpas suelen dirigirse solo a tres personas. Por un lado, a la persona que cometió dicha infidelidad, por el otro a la persona que fue engañada y que no pudo “darle al que cometió la infidelidad lo que necesitaba” y, en último lugar a la tercera persona en discordia (2013). Esta es la forma más difundida de entender la infidelidad y de atribuir culpas y responsabilidades. Incluso, durante el trabajo de campo de esta tesina, se asistió a una charla auspiciada por la Universidad Nacional de Mar del Plata titulada: “Infidelidad, como superarla desde el enfoque de la persona”. Allí, según su descripción se iban a “brindar herramientas para los tres involucrados en la infidelidad” (Redacción 0223, 2018). En dicha charla, la infidelidad fue presentada a partir de un triángulo amoroso formado por las letras A (la persona que cometía la infidelidad, por lo general un varón) la letra B (la persona engañada, por lo general una mujer) y la letra C (la tercera persona en discordia, también por lo general una mujer). Dentro de esta conceptualización la tercera persona aparecía como “metiéndose” en un vínculo de pareja y de familia “sano” y “tradicional”, donde el hombre sucumbía a la infidelidad por ser una condición

natural de su masculinidad. Más allá de los estereotipos y esencialismos que se transmitían a partir de esa configuración, lo que refleja es que, como analiza Vasallo, al dirigir la culpa siempre a alguna de esas tres personas, la mirada nunca se dirige al mismo sistema monógamo que plantea la fidelidad como norma.

La ética del amor libre intenta romper en principio con esa conceptualización de la fidelidad, pero esto no quiere decir que no aparezcan formas reconfiguradas de entenderla y practicarla. Si bien, el contrato de la fidelidad no implica en estos casos mantener vínculos sexuales y afectivos con una sola persona, la fidelidad aparece entendida como el reconocimiento y el respeto por aquello que se siente, se piensa, se comunica y se acuerda con las demás personas involucradas en el vínculo. En esta dirección, una entrevistada comentaba: *“La fidelidad... a ver para nosotros es importante desde el punto en que nosotros elegimos sernos fiel, pero ser fiel a lo que pensamos, a lo que sentimos y a lo que pactamos con el otro o charlamos con el otro... un pacto por ahí suena medio fuerte... a lo que consensuamos con el otro... si por ejemplo nosotros llegamos a un acuerdo sobre cómo relacionarnos con una tercera persona y después alguno de los dos rompe ese acuerdo, ahí ya no hay fidelidad, no sos fiel a lo que vos pactaste, la fidelidad pasa por ahí, no por sos mío y de nadie más, ese es un concepto erróneo de lo que es la fidelidad, un concepto muy monógamo de la fidelidad, no pasa por ahí...”* (Helena, 2019). La fidelidad a los acuerdos, a los pactos y a los consensos establecidos al interior del vínculo se vuelven una dimensión central para todos/as los/as practicantes del amor libre y para la consolidación de su ética. La fidelidad se diferencia notablemente de su forma “clásica” anclada en el modelo romántico y monogámico, pero lejos de desaparecer, su exigencia se vuelve aún más fuerte en el amor libre.

En el mismo sentido, al postular el respeto por esta forma reconfigurada de fidelidad también se está reconociendo la posibilidad de fallar a esos contratos y acuerdos establecidos y en consecuencia cometer así, algún tipo de “infidelidad”. Por ejemplo, si el acuerdo consiste en “contarse todo” y sucede algún evento que no es contado o es ocultado, no se estaría siendo leal a ese acuerdo establecido. En esos casos, se habilitarían nuevas comunicaciones que permitan reelaborar y reactualizar esos acuerdos que fueron transgredidos. Así, en relación a los acuerdos establecidos Eva comentaba: *“De todas formas no implica que dentro del paradigma de amor libre uno no pueda ser infiel y fallar de todas formas, podes tener un acuerdo que igualmente fallaste, podes decir no bueno a ver lo más cómodo para nosotros es que nos contemos si apareciera una persona y yo puedo estar mañana con alguien y él nunca se enteró y ya... y ahí sería fallarle... te viste*

con una persona la semana pasada y no me lo comentaste, si fallaste en nuestro acuerdo es exactamente igual que en una infidelidad en la monogamia” (Eva, 2018). Esto indica que para muchos/as practicantes del amor libre es posible transgredir los acuerdos establecidos, y cometer así una falla, una traición o una infidelidad. Incluso, algunos grupos relacionales que se encuentran en vínculos de poliamor, también eligen hablar de polifidelidad, es decir, que la fidelidad se amplía al grupo relacional del que se forma parte, y cada grupo puede darle características particulares.

Al mismo tiempo se vuelve a reconocer como central la dimensión de la *honestidad* y la *comunicación* para poder actualizar y revisar esos acuerdos, según los deseos y necesidades cambiantes de las personas involucradas y así evitar que alguien no pueda respetar esos acuerdos establecidos. En esa dirección, una entrevistada comentaba: *“Ser fiel a la otra persona es ser fiel a lo que vos hablaste y a lo que pactaste y al acuerdo al que llegaste con esa otra persona... y hablarle todo, ser fiel incluye esto que te digo de la honestidad, si vos sos honesto, sos fiel, porque vos le estas diciendo a la otra persona lo que sentís y lo que te pasa... sí vos no se lo decís y lo haces por atrás ahí es cuando viene la infidelidad, ¿se entiende?”* (Helena, 2019). Al mismo tiempo, la posibilidad de fallar a esos acuerdos establecidos aparece como una preocupación en algunos/as de los/as practicantes del amor libre, es así que Eva comentaba: *“hay otros que dicen nos contamos todo, a mí de todo eso en este momento lo que más amable me resulta es... nos contamos todo... pero también digo, no me gustaría que caigamos en algo de una dictadura de contarnos todo porque al final estamos haciendo lo mismo que la mononorma, es algo parecido, hay algo coercitivo, ay no te tengo que contar esto que pasó ayer porque si no estoy fallando...”*. Esto demuestra en parte, cómo el respeto por esos acuerdos y el miedo a romperlos se vuelve una preocupación y una carga que incluso algunas veces puede ser percibida por los/as practicantes como una nueva normatividad al igual que como conciben la fidelidad en la monogamia. Lo que vuelve a poner en evidencia algunas contradicciones que reconocen los propios amorlibrenses al interior de su ética, al mismo tiempo que refleja lo difusos que resultan ser los límites entre un modelo vincular y otro.

3.5 Entre los celos y la compersión

“El tema de los celos es un tema arduo a trabajar, porque no es que no sentís celos, ay es todo color de rosa... todo divino, no, los celos existen, lo que pasa es que se trabajan de manera distinta... que se yo... por ahí en una relación monógama, em... el celoso por

ahí te hace un escándalo o por ahí si no puede controlar sus celos la relación termina porque no se pone a pensar, bueno, porque estoy celosa que es lo que me está molestando, porque me molesta... em... no lo analiza desde ese punto, siempre el culpable es el otro. Y a mí me pasaba, o sea de decir al principio, pero trabajándolo o sea analizando, trabajando sobre mí, no sobre la otra persona, bueno, ¿por qué me molesta esto? ¿qué me pasa a mí con esta situación? se puede canalizar mejor, el tema de los celos, y llega un punto en el que ciertas situaciones que antes te molestaban ya no te molestan porque las miraste desde un punto distinto” (Helena, 2019).

Otro de los elementos centrales a la hora de comprender la ética del amor libre y su vinculación con el modelo de amor romántico tiene que ver con el lugar que se le otorga al sentimiento de los celos. La mayoría de las veces estos aparecen como algo negativo, parasitario, despreciable, asociado a la posesión, al control y al modelo de vinculación romántico y monogámico. De esta manera, el postulado tan difundido que establece que sentir celos es una evidencia del amor verdadero es rechazado fervientemente por los/as practicantes del amor libre que plantean que de ninguna manera los celos pueden ser innatos al amor. En consecuencia, frente a los celos, los/as practicantes del amor libre proponen el concepto de la *compersión*. La compersión es entendida como la posibilidad de experimentar un estado empático de felicidad que puede tener una persona al identificar que su amante o pareja disfruta de estar sexual o afectivamente con otra persona. En general, dentro de esta ética la compersión es considerada como lo contrario a los celos, ya que es una reacción emocional positiva hacia las otras relaciones que puede tener una pareja (ALA, sin fecha).

La mayoría de las veces se piensa que las personas que llevan a cabo alternativas vinculares no monogámicas como las englobadas dentro del amor libre pueden hacerlo porque son indiferentes, no tienen sentimientos o no se preocupan por los demás. Esto hace que se consolide como un “mito del amor libre” la creencia de que las personas que lo practican son incapaces de sentir celos (Facebook ALA, 2018). Lejos de ser así, los amorlibrenses no niegan la posibilidad de sentirlos, sino que plantean la necesidad de reconocerlos e identificarlos para poder trabajar críticamente sobre ellos. En esta dirección, Gabriela comentaba: *“Yo creo que los celos... bueno, por un lado, mi opinión es que los celos para mí son algo que uno siente y que tiene que ver con la inseguridad y con el temor a la pérdida, que eso son cosas que nos inculcan. Es social. Incluso la palabra celos y que una identifique determinada sensación y ponerle la etiqueta celo es*

completamente social, te limita en un montón de cosas. Porque si yo digo, no sé me molesto tal cosa, no sé qué se yo, que te fuiste a tal lado y digo: "sentí celos" y ya está... ya le puse esa etiqueta y me pongo en ese lugar y no cuestiono que es lo que me pasa con esa situación. Yo prefiero que cuando siento algo así, digo bueno a ver, me generó algo tal situación, que es más fácil decir me generó celos y listo, le puse celo y no me cuestiono nada, no aprendo, no reviso... que es lo que pasa normalmente, en cambio si no uso esa etiqueta y digo a ver qué fue lo que pasó ¿tiene que ver con la otra persona?, ¿tiene que ver conmigo?, ¿tiene que ver con esta situación puntual?, ¿o es mío?, entonces bueno, lo reviso y bueno a ver ¿por qué? y ahí cuando haces esa revisión ¿qué tenés que ser? honesta... aplicas el dialogo y la honestidad (Gabriela, 2019).

El postulado de la compersión no niega la posibilidad de experimentar celos y en efecto el reconocimiento y trabajo sobre los mismos se vuelve una dimensión más que central dentro del amor libre. Más allá de las referencias que se hicieron en cada una de las entrevistas, se dedicaron dos instancias grupales de debate para conversar sobre el tema de los celos y la posesión, lo que nuevamente indica la relevancia que esta dimensión adquiere para los/as practicantes del amor libre. En esos encuentros se trabajó, como indicaba su flyer de difusión, sobre: “Gestión de las emociones” y “Cooperativismo en los vínculos en oposición a los celos”. Así, es que, en primer lugar, se propuso a los participantes enumerar todas las sensaciones que asociaban con los celos, destacándose con fuerza la sensación de inseguridad, pero también el enojo, la rabia, la bronca, la angustia, el sufrimiento, el malestar general y en algunos casos la sensación de competencia. A partir de la enumeración de estas sensaciones se proponía una manera de gestionar los celos centrada en el trabajo individual, la empatía y la comunicación. A través de algunos pasos se recomendaba identificar qué situaciones concretas habían generado los celos y trabajar en primer lugar con las sensaciones y sentimientos que esa situación despertaba a nivel individual. Luego de eso se recomendaba conversar, charlar, visibilizar esa situación concreta con la pareja o los implicados en el vínculo para poder exteriorizar qué sensaciones y malestares había despertado esa situación y de esa forma poder trabajarlo de manera conjunta. La gestión de los celos se presentaba así a través de un proceso doble que implicaba revisar las propias inseguridades, entendidas como el origen principal de los celos, pero también conversar y reflexionar con aquellos que estaban implicados en la situación concreta para que también pudieran modificar o reflexionar sobre sus acciones.

Por otro lado, la idea del cooperativismo en los vínculos en oposición a los celos estaba orientada a trabajar directamente con la dimensión de la competencia. Así, se planteó como central la relación que debía establecerse entre los *meta-amores*. El meta-amor es la palabra que por lo general se utiliza para referirse a los diversos vínculos sexo-afectivos que tiene una misma persona pero que no necesariamente se vinculan sexo-afectivamente entre sí (Vasallo, 2019). En este sentido, se planteaba la importancia de que el vínculo que se estableciera entre esos meta-amores fuera un vínculo de cooperación, de armonía, de trabajo en conjunto. Así, se reconocía que cuando esto no sucedía y los meta-amores no tenían comunicación o lo hacían a partir de la competencia por apropiarse del amor, cariño o tiempo de la persona con la que se vinculaban, los celos junto a otras sensaciones negativas se volvían recurrentes. En este sentido, se propone una manera de entender el amor y la vida afectiva y sexual como todo un campo de relaciones, donde no solo están los vínculos que cada persona establece directamente sino también las relaciones que establecen las personas que se relacionan con nosotros. De esta manera, se plantea que para que efectivamente esta ética vincular pueda romper con el pensamiento monógamo, todos los vínculos que se establecen en ese campo relacional deben estar basados en la cooperación mutua y donde de ninguna manera, los “amores de nuestros amores” puedan presentarse como una competencia o una amenaza (Vasallo, 2013). Siguiendo esta dirección, Helena nos comentaba una situación de celos que experimentaba cuando su vínculo abrazaba a su otro vínculo: *“Em... si... a ver... no sé, ponle por ahí me pasa que, me pasaba, ahora no tanto, me pasaba al principio que por ahí él es muy demostrativo, él es muy de abrazar y que sé yo y por ahí yo lo veía que la abrazaba mucho tiempo viste y ¿por qué tanto tiempo? claro, pero lo hablé con ellos y ahora está todo bien porque yo sé que él es así, es muy demostrativo, también lo hace conmigo, pero siempre es como dice el dicho, siempre se ve la paja del ojo ajeno, entonces, yo lo veía cuando él lo hacía con otra persona pero no lo reconocí cuando lo hacía conmigo, pero él lo hace conmigo todo el tiempo y... no lo veía, o sea tuve que revisar todas mis actitudes en base a eso de decir, para... que estoy diciendo si es una boludez...”* (Helena, 2019). Este caso también demuestra cómo se produce la gestión de esos celos a partir del trabajo individual de reflexión de esas sensaciones e inseguridades, pero también a partir de la comunicación con las personas involucradas.

Por otro lado, si bien se plantea la búsqueda del estadio de la compersión, algunos autores destacan que justamente que los/as practicantes de estas formas relacionales como el poliamor distinguen que en la práctica tienen sentimientos de celos y de posesión es lo

que hace que su forma vincular no se oponga totalmente a la monogámica (Pilao & Goldenberg, 2012). En este sentido es que la mayoría de las veces la compersión es reconocida por los practicantes del amor libre como un estadio final e incluso utópico de “desaprendizaje” de esas formas de relacionarse que asocian directamente con el modelo de vinculación monogámico. De esta manera es que la gestión de los celos se consolida como un trabajo arduo y constante. En esa dirección es que Eva reflexionaba: *“A veces me pasa a mí, que me doy cuenta que el celo, o la inseguridad, o esa pequeña cosita que a uno le agarra, vamos a llamarle negativa o despreciable que aparece, como algo medio, parasitario, como algo ajeno, que decís ay la puta madre, yo no soy así. Me pasa igual a veces que esos miedos, esas cosas parasitarias que aparecen, me doy cuenta que me pesa más la sociedad que nosotros mismos (Eva, 2018)”*. En la misma dirección Maite comentaba: *“Una vez me paso que mi ex, se iba a tomar una birra con mi amiga. Y me dijo no, estoy acá por tomarme una birra con Mel y fue como ay, no sé, me dolió, pero no me lo esperaba, como ese segundo de ay. Y nada, después ya fue, está todo bien, de una. Como ¿qué estoy flasheando? eso, como tal vez dentro de los parámetros generales de la sociedad es lógico y hasta es coherente. Eso, es como un proceso, todo el tiempo. Estamos aprendiendo. Em... sí, tipo esto no tendría que estar sucediendo, sucede y eso también está bueno de charlarlo, de che mira me pasó esto y bueno que eso pase, como lo vamos manejando”* (Maite, 2018). Esto refuerza lo que diferentes autores ya han destacado y que tiene que ver con la importancia que adquiere para los/as propios practicantes de estas formas vinculares el reconocer que están en una especie de estadio evolutivo buscando alcanzar formas no monogámicas de vincularse, lo que implicaría que el amor libre sea considerado como un constante proceso de aprendizaje y de trabajo (Pilao & Goldenberg, 2012).

3.6 De las separaciones a las transformaciones en los vínculos

“Con la gente con la que yo tuve relaciones monogámicas, no me sigo llevando. No me sigo vinculando, a mi pesar, pero no se da. Y me da la sensación que es un poco por eso ¿no? Por la posesión, como que, sos mía o todo mal... Como al no aceptar un mas allá sin vos. Y ponele con mi ex compañera esta todo como más que bien. Y, nada nos seguimos re viendo, nos amamos un montón, también de otra manera ahora y me llevo re bien con su compañera actual y ella se lleva re bien con mi compañera actual y de hecho ahora nos fuimos de viaje juntas y estuvo todo fantástico. Como que también

implica otras formas de separarse y de lo que pase después de esa separación” (Maite, 2018).

A partir de las transformaciones en la intimidad de los años 60, el axioma que comienza a definir algunos de los vínculos no convencionales radica en que son los propios individuos los que determinan las condiciones de su asociación, a diferencia de la “carta de derechos” que conllevaba el matrimonio tradicional. Pero esta transformación democratizadora no se encuentra solamente en la iniciación de la relación, como hemos analizado al comienzo de esta tesis, sino que también abarca toda la reflexividad inherente al desarrollo de ese vínculo y también a su disolución (Giddens, 2000). Efectivamente, para los/as practicantes del amor libre un punto de diferenciación que encuentra su ética con el modelo de amor romántico y monogámico está en la concepción que adquieren las separaciones. Para ellos/as, las separaciones en los vínculos tradicionales están marcadas por la tragedia, el sufrimiento, el engaño, la traición, la posesión, la mentira y en algunos casos hasta la violencia, donde los implicados no volverían a hablarse nunca, o al menos por mucho tiempo, e incluso buscarían hacerse daño cuando no pudieran superar esa situación. En ese sentido, Helena comentaba: *“Y a mí me parece que en la mayoría de las relaciones tradicionales siempre terminan mal... lo digo por las experiencias cercanas que tengo, Santiago tiene un divorcio encima donde termino mal y hasta el día de hoy es una pésima relación. Mi hermano, mis dos hermanos con sus ex parejas terminaron mal, o sea mi hermana también tuvo otra pareja anterior y también termino mal... entonces es como... no veo como que en general las relaciones catalogadas como normales tengan finales buenos, o sea que se termine por ahí de común acuerdo con una buena charla, con bueno mira a ver creo que esto no está resultando, bueno... el consenso quiero decir, siempre terminan mal, siempre hay una discusión, siempre hay una pelea, siempre hay un portazo, siempre es así y en las relaciones libres por ahí suele pasar que, los caminos separados comienzan de una manera por ahí más adulta, no sé, siempre con una charla o de manera más amena ponele, no tan violenta como las relaciones monógamas, tradicionales”* (Helena, 2019). En la misma dirección Gabriela comentaba: *“yo también lo veo en el resto de las parejas, las parejas siempre terminan mal... Las monogámicas, las tradicionales. Se pelean porque uno engaña a tal, porque el otro le dijo no sé qué... lloran y esta toda esa cosa, después que se separan al rato esta con otro para hacerlo sufrir, ¿por qué? es como super enfermo eso”* (Gabriela, 2019).

De esta manera, los/as practicantes del amor libre proponen que, al fomentar fervientemente la *comunicación*, la *honestidad*, el *respeto* y las formas *no posesivas* de vincularse, la separación de un vínculo basado en dicha ética no debería resultar tan dramática ni dolorosa ya que todas las personas implicadas serían capaces de ponerse en el lugar del/la otro/a y comprender la situación de la separación. Incluso, en ese punto de finalización de una relación, se deberían seguir aplicando los valores de la ética vincular y, en consecuencia, la *comunicación* junto con la *empatía* se volverían centrales. En esta dirección, Sebastián que había estado casado y se había divorciado comentaba: “*En cambio en una relación, no te hablo de muchas, sino de dos personas, que sea monoamor, ya si vos decís esa persona tiene la libertad de decirte, bueno yo te respeto lo que a vos te pasa, a vos te pasa algo con alguien, puedes estar con la otra persona si lo acepto o no y si decís bueno, no, no acepto prefiero ir por otro camino y vos el tuyo pero terminamos bien porque está hablado, no hay una traición de por medio.*” (Sebastián, 2018) Al mismo tiempo, los/as practicantes del amor libre reconocen que su ética deja de postular la existencia de un “único” y “solo” verdadero amor que debería durar “para toda la vida” y en consecuencia también creen que la ausencia de esos ideales contribuye de manera directa a no experimentar las separaciones con tanta frustración o sufrimiento. En esta dirección Gabriela comentaba: “*Como que se tiene esa idea del para siempre o del que si no funciona es porque no lo intentamos o porque no puede ser que el amor se terminó, o viste esas frases y no es que se termina, quizás lo que se termina es esa atracción sexual o esos proyectos que vos tenías en conjunto pero el amor puede seguir, no se termina, se puede transformar*” (Gabriela, 2019).

De manera simultánea, los/as practicantes del amor libre no solo sugieren la posibilidad de separaciones más consensuadas y amenas, sino que también plantean que, dentro de esta ética, las mismas no implicarían necesariamente un distanciamiento físico y espacial de las personas involucradas. Esto quiere decir que bajo estos parámetros relacionales los vínculos no buscarían romperse sino transformarse. De esta manera, un vínculo con el que en un momento se comparte más una dimensión sexo-afectiva podría convertirse en una amistad, de la misma forma que un vínculo con el que se comparte una dimensión puramente amistosa podría comenzar a consolidarse como afectivo y sexual. Nuevamente, lo que está por detrás de esta manera de comprender las separaciones es la idea de que lo importante no está en la forma que adquiere esa relación ni en el rol que cada persona desempeña. Esto quiere decir que iría más allá de si ese vínculo es catalogado como una pareja, una amistad, o una compañía porque el eje estaría puesto en

los valores y principios a partir de los cuales esos vínculos son llevados a cabo. En este sentido es que Gabriela comentaba: *“Eso lo aprendí también y que ahora yo ya siento que las relaciones... no sé si lo aprendí, pero lo volví a afianzar... que para mí no se terminan, se transforman los vínculos. Podes tener un vínculo sexo afectivo y después si vos logras transitarlos como la separación desde ese lado, se transforma, puede ser y un vínculo amistoso, porque en realidad debe ser eso, la esencia es ese vínculo...”* (Gabriela, 2019). En relación a esta misma dimensión Sebastián mencionaba: *“Podemos seguir vinculándonos... como amigos... como compañeros... como todo... no dejás de sentir amor por esa persona... no te vinculas quizás sexualmente, pero es una compañera tuya de vida... de grupo... de cena, de almuerzo... de... ir al cine, de lo que sea...”* (Sebastián, 2018). De esta manera los/as practicantes del amor libre proponen una nueva forma de gestionar las separaciones y lo que sucede luego de ellas. Presentando una manera de comprenderlas anclada en la idea de la transformación, lo que produciría para ellos menores niveles de dramatismo y sufrimiento. Las características que adquieren las separaciones al interior del amor libre tienen similitudes con los rasgos que asumieron las separaciones en parejas de gays o lesbianas. En este sentido, algunos autores reponen de qué manera en dichos vínculos se solían producir amistades tras las separaciones de la pareja, lo que producía transiciones desde un carácter de amantes a uno de amigos/a sin salirse de los límites de la familia. Esto se contrastaba directamente con las parejas heterosexuales que tras la separación o el divorcio se daba, en la mayoría de los casos, la ruptura total del vínculo (Weston, 2013; Vespucci, 2017).

El modelo vincular del amor libre más anclado en el ideal de permanecer juntos “hasta que tengamos ganas” parece oponerse por completo al ideal del amor “para toda la vida” del modelo romántico y monogámico. Si bien en los relatos esta oposición e identificación es recurrente, no se niega la posibilidad de que en la práctica del amor libre este segundo ideal siga vigente. En esa dirección una entrevistada comentaba: *“Igual eso, yo creo que también se puede dar un para toda la vida en una relación abierta, pero tal vez de otra manera y tal vez no pensándolo desde un primer momento”* (Maite, 2018). Nicolás también reflexionaba: *“Desde la teoría me parece que para toda la vida tiene más que ver con un miedo de estar solo, ¿viste? entonces no sé... me parece que inevitablemente nos pasa a nosotros, no sé si le pasa a todas las relaciones amorlibrense que tendemos un poco como a proyectar hacia un futuro y nos da una tranquilidad y queremos estar para toda la vida, no sé si lo decimos así pero hay una intención de quedarnos juntos mucho tiempo al menos”* (Nicolás, 2018). Estos fragmentos reflejan en

parte, que si bien, teóricamente se identifica el ideal del “juntos para toda la vida” con otro modelo de vinculación sexual y afectiva, se reconoce que en la práctica sigue estando presente, ya no como una imposición, pero si como una posibilidad y hasta en algunos casos como un deseo.

Al mismo tiempo, al plantearse dentro de la ética del amor libre la posibilidad de que no se produzca la separación drástica y definitiva de los vínculos sino su transformación, también se está apoyando la idea y posibilidad de que esos vínculos puedan llegar a durar para toda la vida. En esta dirección una entrevistada comentaba: *“Yo no creo... no quiere decir que no crea que uno puede tener un vínculo con una persona para siempre con comillas. Yo creo en el día a día, que el día a día no es mañana me olvido ni nada sino es que te elijo, te elijo todos los días, cuando no te elijo más, no te elegiré o te lo diré, pero el vínculo puede ser para siempre, de hecho yo te digo esto de transformar la relación y con esta persona transformamos y quizá para siempre ahora vamos a tener un vínculo, quizá no compartiendo lo sexual o quizá sí, quizás en otro momento compartimos lo sexual...”* (Gabriela, 2019). De esta manera, dentro del amor libre no se niega la posibilidad del estar “juntos para toda la vida”, aunque eso adquiere características que son completamente diferenciales al modelo de vinculación romántico. El “estar juntos para toda la vida” en este modelo vincular podría implicar que una relación oscile constantemente entre la amistad, la afectividad, la sexualidad o el compañerismo y que por tanto pueda efectivamente perdurar en el tiempo. En este sentido es que, para los/as practicantes del amor libre, el modelo de amor romántico propone una dinámica que jerarquiza los afectos, donde el amor único y sus derivados como la pareja y la familia tienen un estatus superior a otros afectos como puede ser la amistad y en donde la cúspide de esa jerarquía puede ser ocupada por una sola persona. De esa manera, se plantea que, si se rompe esa jerarquía proponiendo un esquema más de tipo horizontal, los afectos no se jerarquizarían, los amores no se sustituirían y en consecuencia las amenazas y el temor constante por la separación también desaparecería (Vasallo, 2014).

4. Capítulo segundo

Roles de género, diversidad sexual y deserotización.

Hacia la construcción de una concepción ampliada del amor libre

4.1 ¿Transformando el modelo de domesticidad?

Los efectos de la “revolución sentimental” ocurrida entre los siglos XVII y XVIII hacen que se comience a producir el surgimiento de la idea de amor conyugal, al mismo tiempo que se enfatiza en el desarrollo de los vínculos familiares y la reclusión de la familia en el hogar, el que se convierte en un espacio netamente privado. En este sentido es que surge lo que algunos autores denominan como el modelo de domesticidad anclado en la idea del matrimonio como espacio legítimo para el amor, la sexualidad y la reproducción (Cosse, 2010). Al mismo tiempo, como se ha mencionado, este modelo se nutría de la separación entre una esfera pública y otra privada, consagrando a las mujeres al ámbito privado, destinándoles las tareas domésticas y de cuidado y otorgando a los varones el rol de proveedores y actores en el ámbito de lo público.

Antes del siglo XVIII cuando se hablaba de amor, se lo hacía siempre en relación al vínculo del matrimonio, pero con el desarrollo del modelo de amor romántico y la marcada división de tareas, el amor quedó la mayoría de las veces como una responsabilidad asignada a las mujeres (Giddens, 2000). Al mismo tiempo, el amor romántico definido por el afecto y la emocionalidad fue encontrando su oposición en el puro ardor sexual identificado con la lujuria y lo terrenal. Para los hombres, las diferencias entre uno y otro se resolvieron apelando a la doble moral sexual, confinando el ejercicio del amor romántico al interior del hogar y el ardor sexual por fuera del mismo. Los mundos de vida que comienzan a aparecer luego de las transformaciones en la intimidad de los años 60, proponen una manera de vivir en contra del dominio de esos roles predeterminados (Beck & Beck-Gernsheim, 2001), fomentando e instalando nuevos ideales de género, nuevas formas de ser mujeres, hombres, de formar familias, de experimentar la sexualidad y porque no, también de amar.

Si bien se ha reconocido cómo estas transformaciones dieron lugar a una revolución discreta (Cosse, 2010), algunas formas vinculares como el amor libre son ejemplo de la persecución de formas de vida que intentan escapar al ejercicio de esos roles

determinados⁸. La ética del amor libre, desarrollada con anterioridad, supera y rebasa los vínculos estrictamente de pareja y es propuesta como una filosofía de vida aplicable a cualquier tipo de vínculo humano. Es en esta dirección que vuelven a surgir algunas preguntas: ¿Cómo aparecen articulados los roles de género en el amor libre?, ¿Qué importancia se le otorga a la sexualidad?, ¿Y al ardor sexual?, ¿Continúa el énfasis en el amor?, ¿Qué influencia tienen los movimientos feministas para pensar un amor libre? ¿Qué sucede con la erotización?, ¿Qué lugar ocupa la diversidad sexual? Responder a estos interrogantes y acercarse a la construcción de una concepción ampliada del amor libre será el objetivo de este segundo capítulo.

4.2 Entre roles de género y amores feminizados

“Como que hay mucha gente que se esfuerza en decir, pero esto no es amor... están interesados en que se sepa que esto no es amor y para nosotros y nosotras casi todo es amor, entonces el poliamor mueve esa cosa también de lo maternal o el amor en ese sentido del cuidado, me da la sensación que nos pone en otro lugar, como de dadores de amor” (Julieta-encuentro grupal, 2018).

Diferentes autores se han encargado de analizar cómo el amor romántico fue construyéndose como un amor feminizado. La idealización de la figura materna colaboró de manera directa en la construcción moderna de la maternidad, como así también en la formación de algunos valores propagados por el amor romántico (Giddens, 2000). Al mismo tiempo, la figura de la madre y esposa también contribuyó a reforzar el modelo de dos esferas opuestas, la femenina y la masculina con características, actividades, tareas y sentimientos diferenciados. De esta manera, la construcción de la maternidad, la femineidad y el amor romántico contribuyeron a que se afanzara la idea de que, el “imperio de las mujeres”, era el de los sentimientos (Giddens, 2000). Desde la ética del amor libre se propone romper con esos roles determinados de ser “mujeres” o “varones” ya que los identifican directamente con otro modelo de vinculación al que rechazan, y al que definen como monogámico, heterosexual y patriarcal.

⁸ Como se mencionó previamente, el grupo de amor libre con el que se trabaja en esta tesina forma parte de los sectores medios, urbanos y con altos niveles de educación formal. En este sentido es que se vuelve pertinente retomar algunas de las hipótesis de Cosse ya que sus estudios se centraron en ese mismo sector social.

Si bien esto es así, en sus relatos, continúan reproduciendo sin quererlo, algunos de esos esencialismos y roles de género establecidos. En este sentido, por ejemplo, cuando intentan definir cómo se experimenta el amor en su ética vincular, apelan a la figura del rol maternal. En un encuentro grupal, Florencia comentaba: *“Me parece que sería la forma más fácil de que otras personas de afuera lo pudieran entender, yo hago todo como si fuera la mamá de todas las personas con las que me relaciono, no porque los cuides a todos sino porque te vinculás desde ese amor más... limpio si se quiere... como puro... A mí me da la sensación que es la forma más fácil de explicar esta forma de amor... el amor que se genera con un hijo es ese...”* (Florencia, 2018). En estos casos, los relatos se alejan por completo del intento por posicionar a la maternidad como un destino u obligación de todas las mujeres, pero, sin embargo, apelan a la idealización del amor en el rol materno para diferenciarlo de otros tipos de amor. En este sentido, tanto Florencia como Julieta identifican que el amor experimentado en la ética vincular del amor libre, sería un amor más puro, más honesto, más genuino y por tanto lo identifican con la figura materna como dadora incondicional de amor. Esto a su vez vuelve a instalar la idea del amor como una responsabilidad netamente femenina.

En la misma dirección, aparecen en muchos de los relatos de los practicantes del amor libre, referencias a la capacidad más desarrollada de las mujeres para la comunicación y la empatía, lo que les permitiría reconocer sentimientos y sensaciones antes que los hombres y poder hablar de los mismos con mayor facilidad. También aparecen señalamientos hacia una supuesta libido sexual más desarrollada por parte de los hombres y una tendencia cuasi natural a la monogamia por parte de las mujeres. En este último sentido Pablo comentaba: *“Observo que cuando empieza un vínculo la mujer siempre está más proclive a tomar por dado que ese vínculo, va... se está vinculando conmigo nada más y no con otras personas y el hombre como bueno, todavía esto no es serio. Puedo mantener ese picoteo diverso por acá, por allá, por acá, por allá y la mujer como que lo toma realmente”* (2018). El mismo entrevistado volvía a mencionar: *“Hubo un momento en mi vida en el cual una experiencia sexual era una línea más en la pared. Y no te estoy hablando de algo que es totalmente extraordinario en mí, es algo muy común en los hombres, como un territorio donde se sienten con valor...”* (2018). Estos últimos fragmentos permiten reflexionar acerca de la internalización del rol de género masculino por parte de los hombres, al mismo tiempo que visibilizan cómo la monogamia ha tenido un peso histórico que ha recaído mayormente en las mujeres (Vasallo, 2014).

El amor romántico se construyó en gran medida a partir de esas comparaciones entre masculinidad y femineidad como antítesis complementarias. Y aunque muchas de las ideas del amor romántico se ampararon en la subordinación de las mujeres en el hogar, también el amor pudo consolidarse como una expresión de poder para algunas de ellas (Giddens, 2000). Como plantean algunos autores, si bien las jerarquías y desigualdades de género se desarrollan y reproducen a partir de la experiencia de sentimientos románticos, no se puede reducir el amor femenino tan solo a un elemento del patriarcado. Ya que esa reducción no permitiría analizar la esfera igualitaria que puede producirse al interior del amor ni tampoco identificar por qué sigue siendo tan importante para las mujeres y hombres en la actualidad (Illouz, 2012). La ética vincular del amor libre persigue el establecimiento de relaciones igualitarias al interior del amor, aunque, como mencionamos, reproduzcan sin quererlo algunos roles de género. La búsqueda de esta igualdad sexual y emocional ya había sido un elemento intrínseco en la transformación de la intimidad luego de los años 60 (Giddens, 2000). Para el caso de amor libre, esa igualdad se opone a las relaciones de poder entre diversos papeles sexuales y por tanto se encuentra asociada directamente a la erradicación de algunos patrones que identifican con el modelo de vinculación romántico y monogámico. En ese sentido, para los practicantes de esta ética vincular, la persecución de la igualdad se encuentra en parte a partir de la erradicación de lo que consideran como pensamientos, actitudes y comportamientos machistas. En este sentido, Sebastián comentaba: *“A mí me paso de crecer con una familia y mis padres son grandes, vienen de una época super patriarcal viste, entonces es como que hay personas de, que tienen no sé 70 años, 80 y que dicen bueno, como vas a estar con dos mujeres, bueno, no, vos puedes tener tu mujer, tu esposa y después tenés 50 afuera, pero afuera las tenés que tener, es como nada, si tenés una, traiciónala 50 veces que está bien, hace eso porque es la norma, es lo que hace el macho”* (Sebastián, 2018). De esta manera, las prácticas de infidelidad en los vínculos tradicionales aparecen, la mayoría de las veces, entendidas como mandatos para poder cumplir con el rol de masculinidad al interior del modelo romántico y monogámico. Para la ética vincular del amor libre, es ese rol de masculinidad el que va consolidando los pensamientos, actitudes y comportamientos *machistas*.

Si bien se propone que hay que erradicar ese rol de masculinidad que fomenta el *machismo*, también, se reconoce que no es una tarea solamente de varones ya que muchas mujeres podrían estar incorporando y actuando a partir de esos mismos patrones. En este sentido es que, previo a mi participación en el grupo, se concretó un encuentro grupal de

debate titulado: *“Como seducir sin machismos. Hombres y mujeres machistas: Un problema que solucionar entre todes”*. Allí, a partir de la lectura de dos notas periodísticas se debatió sobre la centralidad que adquieren los pensamientos, actitudes y comportamientos machistas a la hora de la seducción y se planteó la necesidad de trabajar para erradicar la presión y la insistencia constante como algo propio del proceso de conquista. En esa misma dirección Sebastián comentaba: *“Trabajar la libertad primero y principal el... intentar concientizar sobre el sistema patriarcal en el que vivimos, el patriarcado, el machismo, es como que naturalizamos un montón de cosas en el caso de los hombres que ya nos inculcaron de esa manera y que no están para nada buenas y de eso se trata, de ir rompiendo ese molde que, yo cuando era chico, yo tengo cuarenta años ponele, cuando, me inculcaban en la adolescencia si una piba me dice que no, tenés que insistirle y bla bla bla, de una forma tipo acoso para lograr ese chape con la piba o lograr que te de bola, una cosa así y eso es hiper machista”* (Sebastián, 2018). También, las notas periodísticas que fueron debatidas en ese encuentro giraban en torno a la idea de consentimiento, y a la posibilidad de que, debido a su búsqueda explícita, las conquistas amorosas perdieran espontaneidad. También se mencionaba el temor por sufrir algún tipo de escrache y como mencionábamos, la necesidad por parte de las mujeres de también trabajar y concientizar sobre esos patrones de comportamiento.

Al mismo tiempo, la necesidad de combatir el machismo se presenta como condición sinequanon al momento de comenzar una relación basada en el amor libre. Los practicantes plantean que, de no trabajar sobre esos pensamientos y actitudes machistas se continuarían reproduciendo lógicas y patrones del modelo de vinculación monogámico y por tanto se estarían alejando de la práctica del amor libre. En esa dirección Helena comentaba: *“Pero también por esto mismo, porque él no tenía bien claro qué era el poliamor, él tenía ponele una... idea de... tener dos mujeres, dos vínculos... pero... era... tenía un pensamiento por ahí más patriarcal en ese momento. No había reflexionado sobre esto todavía, él tenía la idea de varias relaciones, pero no había incursionado todavía en el tema justamente de lo que es el poliamor o el amor libre y mucho menos en el tema de lo que es el patriarcado, el machismo y todo eso... toda esa idea él no la tenía, en esos temas él incursionó después, entonces en ese momento esa relación fracasó... básicamente por eso...”* (Helena, 2019). De esta manera, la concientización y el trabajo constante por la erradicación de lo que los practicantes del amor libre consideran como *machismo*, se vuelve una característica central para lograr la igualdad que su ética vincular persigue.

4.3 ¿Feministas o anti-patriarcales? Reactualización y negociación de consignas feministas en el amor libre

“Yo creo que el feminismo esta avanzado un montón contra eso del amor romántico y con amor romántico no me refiero a amor y ya, sino a esta idea de posesión, a esto de si no estás conmigo te mato, de no sé, miraste a otra persona te voy a fajar, em... que haces hablándole y sin necesidad de irse tan a lo violentamente físico ¿No? se generan un montón de micro violencias, te reviso el celular, y como de repente te das cuenta que no está bueno y eso, creo que el feminismo está metiendo ahí el dedo. Y eso, cada vez está como pisando un poco más el feminismo y entonces nos permite pensar otras maneras” (Maite, 2018).

Como se ha mencionado en la introducción de esta tesina, han sido los diversos feminismos los que se han ocupado de estudiar y problematizar el amor romántico. En este sentido, es que, desde algunas vertientes se lo ha concebido como una forma de subordinación social de las mujeres que, bajo una falsa promesa de felicidad eterna fundamentaba la reproducción de relaciones de poder desiguales entre hombres y mujeres. De esta manera, el estudio del amor romántico se volvió una dimensión central para poder desentrañar esos mecanismos de poder y construir posibles alternativas para transformarlo (Esteban & Tavora, 2008). Algunas de las personas que forman parte del grupo de amor libre se definen a sí mismas como feministas, incluso algunas de ellas han participado, o participaban al momento de realizar este trabajo, de diferentes colectivos o agrupaciones feministas. Esto ha hecho que se familiarizaran con algunas de sus lecturas, principios, postulados o reclamos. Incluso, muchas de ellas identificaban que fue esa cercanía con el feminismo la que les había permitido empezar a cuestionarse dimensiones sobre su sexualidad o la forma en la cual llevaban a cabo sus vínculos sexo-afectivos. En este sentido, cuando se le preguntaba a Maite sobre cómo había comenzado su interés por el amor libre comentaba: *“Creo que estuvo muy asociado todo el feminismo, esto de yo no soy de nadie, ni nadie es mío. Y nadie va a mandar sobre mí. Ni imponerse. Como que, de alguna manera me da la sensación de que a veces la monogamia es eso. Como, yo medio que te estoy imponiendo que no estés con nadie. Igual en cierto punto vos también elegís y tranzas con eso, pero me da la sensación de que repente se da un vínculo de poder”* (2018). De esta manera, algunas de ellas reconocen que esa identificación con el feminismo y su participación en algunos colectivos fue la que les permitió cuestionar el

modelo de amor romántico y monogámico, revisar sus propias prácticas sexo-afectivas e interesarse por otras alternativas vinculares como la del amor libre.

Pero, desde el feminismo no solo se ha criticado a los principios promulgados por el amor romántico, sino también a las teorías que plantean que las transformaciones en la intimidad de los años 60 producen vínculos post románticos caracterizados por la democratización del amor. Estas teorías, que también son retomadas a lo largo de este trabajo, plantean que dichas transformaciones llevarían al surgimiento de vínculos afectivos y emocionales igualitarios, donde las diferenciaciones de roles de género se debilitarían y donde el amor pasaría a ser la única condición de permanencia en el lazo conyugal (Giddens, 2000; Antunes das Neves, 2007). Desde el feminismo se han cuestionado a estas teorías democratizadoras del amor, porque plantean que esos vínculos post románticos continúan estructurándose a partir de relaciones desiguales de género, de clase y de etnia. Y se continúan caracterizando por un modo concreto y heterosexual de entender el amor, la afectividad y el deseo. Al mismo tiempo, desde algunos sectores del feminismo se ha criticado que dicha tesis democratizadora postula a la negociación como una dimensión central en los vínculos post románticos, pero niega la influencia desigual que en torno a esas negociaciones intra-pareja continúan teniendo mujeres y varones (Esteban & Tavora, 2008; Esteban, 2011). Esto no implica negar la importancia de las tesis que ven en las transformaciones de la intimidad una posibilidad de emancipación, sino señalar que existen tensiones entre esas transformaciones y las características que efectivamente continúan teniendo muchos vínculos sexo-afectivos. Incluso, en esta tesina, se ha analizado cómo dentro del amor libre se visibilizan algunas de esas tensiones. En esa dirección, por ejemplo, se ha trabajado sobre cómo al interior del amor libre, aunque se propone romper con los roles determinados de ser “mujeres” o “varones” se continúan reproduciendo algunos esencialismos y roles de género establecidos.

Por otro lado, algunos miembros del grupo que no participaban de colectivos o agrupaciones feministas planteaban que, en los últimos años, la visibilización de estos movimientos había colaborado para que ganarán notoriedad algunas discusiones referidas al amor y la sexualidad que ellos ya venían dando al interior del grupo de amor libre. En esta dirección Helena reflexionaba: *“En el grupo empezamos a tratar ese tipo de temas y fue como waw, es un mundo nuevo, porque vos todas esas cosas no te las cuestionas antes, como te decía al principio, para vos son normales y bueno, y recién ahora este último año con el movimiento feminista ha salido un poco más a la luz, pero antes, por ejemplo, el año pasado... cuando nosotros entramos en este grupo no se hablaba de todo*

esto, y ... en la tele... no... em... entonces era como un grupo reducido o muy... no sé, me sale oculto...” (Helena, 2019). En la misma línea Amanda comentaba: *“Yo creo que... bueno la sociedad está acompañando bastante en esto de que las cosas se visibilizan más, tal vez se aceptan más, para eso a veces se necesita, bueno, una revolución, un llamado de atención, porque qué se yo... con esto del feminismo por ejemplo que es algo que... hizo un boom por ahí en comparación con otros años es como ¿porque se nota tanto ahora? y porque bueno, inevitablemente hubo un llamado de atención... por ahí a partir de esto del feminismo se aceptaron muchas más cosas todavía* (Amanda, 2018). En este sentido, aquellas personas que participaban con anterioridad de colectivos feministas, perciben que el feminismo influyó de manera directa en el cuestionamiento de sus prácticas sexo-afectivas y en su interés por el amor libre. En cambio, aquellas personas que no participaban de ningún colectivo de este tipo, perciben al feminismo como un movimiento que contribuyó en la visibilización y aceptación de algunas discusiones y debates que ellos ya venían desarrollando al interior de los grupos de amor libre.

En la misma línea de análisis, una parte de los practicantes consideran que no puede concebirse ni la definición ni la práctica de esta ética vincular sin una identificación directa del amor libre con el movimiento feminista. En este sentido, algunos de los miembros del grupo rechazaban los posicionamientos de otras organizaciones de amor libre que no se posicionaban como feministas sino como anti patriarcales. En esta dirección, Nicolás comentaba: *“ALA Buenos Aires no considera que el feminismo este dentro, o sea que la ética feminista este dentro del amor libre y muchos amorlibrenses sí consideramos la ética feminista ... es como que si no está no existe el amor libre. Y bueno, cuando yo me enteré todo eso empecé como a quejarme con ellos, como van a decir eso, porque es una bestialidad, es como que podés ser machista y amorlibrense entonces es un desastre, o sea es más privilegios para los hombres, para que hagamos lo que se nos canta, es como reproducir lo mismo que ya existe, solamente que ahora como legalmente, bajo una supuesta fachada de que está todo bien”* (Nicolás, 2018). Como relató este mismo informante, algunos de los miembros de dicha organización, que no tiene ninguna vinculación con el grupo de amor libre de Mar del Plata, concebían que el movimiento feminista era capaz de excluir personas como por ejemplo los varones hetero cis y que, una organización de amor libre que buscara la deconstrucción no podía permitirse excluir personas a partir de su posicionamiento como feminista. Si bien no todos los miembros de dicha organización tenían ese posicionamiento, su lógica de funcionamiento basada en la escucha de las opiniones de las minorías, los llevó a no identificarse como feministas.

En la misma línea de reflexión que Nicolás, Gabriela comentaba: “*Yo creo que no puede existir un amor libre sin feminismo, que es uno de los puntos que se discute. Porque creo que no puede existir un mundo sin feminismo, y no porque sea feminazi, sino porque el feminismo es igualdad, es eso... de hecho en todos los ámbitos, yo ahora estoy en un movimiento de mujeres por mí trabajo y es feminista, también, pero porque no podés no ser feminista, no digo, no podés no ser feminista por una imposición sino porque buscás la igualdad y buscás el respeto...*” (Gabriela, 2019). Si bien la gran mayoría de los practicantes de esta ética vincular concebían que era indispensable adscribirse a las consignas feministas para poder llevar a cabo vínculos de amor libre, otros manejaban esa dimensión con mayor cautela. Así, en conversaciones informales algunos integrantes afirmaron percibir con cierto resabio la identificación directa del amor libre con el movimiento feminista. Si bien ninguna de las personas que forman parte del grupo se manifestó en contra de dicho movimiento, algunos veían en sus versiones más radicalizadas peligros constantes a verse implicados en algún tipo de denuncia o escrache público.

Más allá de si los miembros del grupo se identifican de manera directa con el movimiento feminista, a partir del trabajo de campo, se reconoce que todos/as ellos/as retoman consignas, principios o reclamos del feminismo y los reactualizan para definir sus prácticas y modos de vinculación. Como analiza Silvia Elizalde (2015) en su estudio sobre las dinámicas de consumo y producción cultural, muchas mujeres jóvenes de clase media que participan de espacios culturales y que no se reconocen como feministas, advierten las lógicas patriarcales y sexistas y retoman algunas consignas del feminismo para resignificarlas y reactualizarlas en las prácticas concretas que llevan a cabo. Esta misma operación es advertida en los participantes del grupo de amor libre. Como se ha mencionado, muchos de ellos no se reconocen necesariamente con las luchas históricas del feminismo, pero retoman una serie de consignas de estas tradiciones y las reactualizan. Así, se vuelven recurrentes las referencias a la lucha contra el *patriarcado*, la necesidad de combatir el *machismo*, la crítica a la naturalización de la violencia hacia las mujeres, la búsqueda de *igualdad* en las relaciones de género, las críticas al modelo de amor romántico y monogámico, el rechazo hacia las concepciones más hegemónicas sobre la belleza de los cuerpos, la crítica a la doble moral sexual que estigmatiza la búsqueda de placer femenino o hasta los reclamos por el derecho al aborto legal. En este sentido es que se retoman muchos de los reclamos históricos del feminismo y se los reactualiza articulándolos con otros planteos provenientes de otros movimientos que se irán

analizando a lo largo de esta tesina. La vinculación y articulación de estas consignas en el amor libre influye de manera directa en la definición que construyen sobre sus prácticas vinculares y en las formas de sociabilidad que proponen.

4.4 Ni “juntos para toda la vida”, ni “sexo de una sola noche”

“Siempre lo que nos pasa en el grupo que siempre nos reímos cuando nos juntamos todos, porque a todos les pasa lo mismo es que todos piensan que un grupo que se junta de poliamor, o de amor libre se hacen orgias, ¿viste? y es lo que menos se hace, lo que más hacemos es comer porque traemos y debatimos, charlamos, se habla sobre temas, se toma mate, tortas y es como que siempre van ahí, como si tuviéramos todos un problema sexual, seríamos todos degenerados.” (Sebastián, 2018).

En el amor romántico, los sentimientos, las emociones, los afectos y los lazos tienden a posicionarse por encima de lo que se considera como puro ardor sexual. Como plantean algunos autores, este tipo de amor se separa de la lujuria y de la sexualidad terrenal del *amor pasión* porque supone otra forma de comunicación, una comunicación más de tipo psíquica, un encuentro en donde los individuos imperfectos puedan completarse a partir de ese amor y que por tanto tenga un carácter netamente reparador. De esta manera, si bien el amor romántico suponía también el amor a primera vista, debía ser separado por completo de las compulsiones del amor pasión (Giddens, 2000). Dentro de la ética del amor libre, pareciera que también el amor entendido a partir del afecto y la comunicación reparadora tiende a prevalecer por encima de las búsquedas puramente sexuales. A diferencia de lo que podría pensarse inicialmente, en estas configuraciones relacionales, la sexualidad adquiriría una importancia menor, esto quiere decir que, aunque no deja de ser importante, forma parte de una esfera de dimensiones mucho más amplia, donde también se encuentra la afectividad, el cuidado mutuo, el amor propio y búsquedas hasta de tipo espiritual.

Los/as practicantes del amor libre, reconocen que normalmente se los considera como portadores de una actividad sexual múltiple, constante, desenfrenada y descuidada, donde se caracterizarían por establecer vínculos orgiásticos y de sexo casual, sin compromiso ni responsabilidad alguna con las personas implicadas. En esta dirección, Gabriela comentaba: *“Si, de hecho, todavía hay gente que no sé, a mí me han escrito por privado, ah estas en el grupo de amor libre, chabones... ah porque a mí me interesaría y*

le empezás a preguntar y es porque quieren coger... ¿entendés? y como vos estas en el grupo de amor libre supuestamente sos fácil...” (Gabriela, 2019). En el mismo sentido, Nicolás, refiriéndose a la interacción en el grupo de Facebook comentaba: “Era frecuente esto de: Hola soy Martin, tengo 26 años y busco conocer dos chicas para tener un trio porque soy re poliamoroso. Y bueno, era como que no, no estarías entendiendo el concepto...” (Nicolás, 2018). Dentro de esta ética, el amor libre, no conllevaría ninguna de esas cualidades. Como se analizó en el primer capítulo de esta tesina, la particularidad de esta ética vincular no radica en el establecimiento de vínculos sexuales y/o afectivos con muchas personas al mismo tiempo ni tampoco en la búsqueda de sexo casual, sino en la posibilidad de desarrollar nuevas formas de relacionarse orientadas a la *honestidad*, el *consenso*, la *horizontalidad*, que rechacen los *celos*, la *posesión* y la *mentira*. Incluso, como ya se planteó ni siquiera es una condición estar en una relación con alguien, ya sea monoamorosa o poliamorosa para ser considerado amorlibrense, sino tan solo adherir y respetar los principios que conforman dicha ética.

Al mismo tiempo, la atribución de esa actividad sexual múltiple e inestable hace que esta forma vincular parezca oponerse por completo al establecimiento de vínculos de amor “reales” y “verdaderos”. De esta manera es que se vuelve a instalar la idea de que existe un solo amor legítimo, basado en la afectividad, el respeto, el compromiso y la comunicación y que, en su detrimento, el amor libre sería la ausencia de ese amor y la presencia de puro ardor sexual. En esta dirección, una entrevistada reflexionaba: “Me ha pasado por ejemplo, un amigo la semana pasada, me pregunta: ¿Y, cómo estás? que se yo, ¿con él todo bien? y yo le dije, me acuerdo que le respondí un montón de corazoncitos y un montón de ojitos enamorados en WhatsApp y le digo ay si amigo, no sabes estoy re enamorada, no pensé que todo esto me iba a pegar tan así, le dije como tres cuatro renglones como de que estaba muy enamorada entonces él me contesta: ah entonces a la mierda el amor libre y el poliamor, entonces vemos como en general se lo suele ver como que el poliamor es falta de amor y compromiso y este... que no sería como una pareja "de verdad", una cosa así. Como que fijate que, a un amigo, que me conoce hace muchos años, le cuento cuan enamorada estoy y lo ve, como, bueno, entonces a la mierda el poliamor, como diciendo entonces ya no militas esas ideas, las hiciste un bollo y las tiraste al tacho porque te pasó que te enamoraste (Eva, 2018). Lejos de ser así, los/as practicantes del amor libre revitalizan la importancia de la afectividad, la comunicación, el respeto, el compromiso y la conexión por encima del ardor sexual para poder desarrollar vínculos de amor libre.

De esta manera, son constantes en sus relatos, los intentos por probar cuánto se diferencia su ética vincular de esas ideas que la asocian con una dimensión puramente sexual. Para lograrlo, apelan recurrentemente a sus historias de vida y a la descripción de sus prácticas cotidianas para demostrar cómo en el amor libre no existe, o al menos no usualmente, la actividad sexual múltiple y constante. En esa dirección un entrevistado relataba: *“Yo en mi caso, que fue con mi primer... mi primer... mi esposa.... con la que me case y todo... mi primera vez fue con ella... fue mi primer vínculo, después que me separé, mi segundo vínculo que es hasta el día de hoy que es mi compañera del día de hoy y de 15 años es con la persona que también tuve sexo y ahora estoy con otra que tengo una relación poliamorosa y nada, si vos me contas con cuantas mujeres tuve sexo, son 3 en toda mi vida y vos decís y este chabón es poliamoroso. y... vos decís... vos sos poliamoroso y hay flacos que eso lo hacen por fin de semana, tienen relaciones sexuales o han... y vos les contas y seguro se relacionaron seguramente con 40 en un año, y esos no, no son poliamorosos ni nada, son... solteros y está todo permitido... es como... es muy gracioso a veces, porque lo que uno se imagina del poliamor es nada que ver, pasa por otro lado... no es Florencia Peña con 5 tipos... y 5 minas abrazada en una tapa de revista...”* (Sebastián, 2018).

Al mismo tiempo, la dimensión que ocupa la sexualidad se convierte en un criterio de diferenciación central al interior del grupo de amor libre, que busca distinguir a los “verdaderos” de los “falsos” amorlibrenses. Bajo este parámetro, los “falsos” amorlibrenses son los que motivados por esas ideas erróneas acerca del amor libre se identifican como practicantes de dicha ética y se acercan a los grupos con la única intención de concretar diversas aventuras sexuales. En relación a eso Gabriela comentaba: *“Si, de hecho, ponele conozco gente que dice que se hace llamar amorlibrense. ¿por qué? porque tiene esta cuestión de la apertura sexual y después dice no... porque yo estoy en una pareja abierta y que sé yo pero la pareja en realidad nunca sabía lo que era una relación abierta y después terminan lastimando gente, entonces también, eso sí me molesta, porque vos después conocés a alguien y empezás a hablar de esto y le planteás del amor libre y que sé yo y te dicen ah... coges con todos y que sé yo y por ahí se alejan, ¿porqué? porque hay gente que hace eso y lastima a gente. Que se agarra de eso y se manda cualquiera y eso si me molesta y después uno que sí que lo lleva, que hace una búsqueda, así todo inclusive... te hacen ver como que sos no sé, una persona que te vas a querer coger a todo el mundo que te va a chupar un huevo lo que la otra persona sienta...”* (Gabriela, 2019). Esta preocupación por la presencia de “falsos” amorlibrenses

que solo buscan “sexo fácil” es un aspecto que algunos estudiosos de vínculos de amor libre ya habían identificado en otras latitudes de occidente (Pilão Cerdeira & Goldenberg, 2012).

De esta manera, para los que se consideran como “verdaderos” practicantes del amor libre, los “falsos” amorlibreses resultan ser una amenaza y un peligro, ya que contribuyen a fomentar la idea de que esta ética vincular solo persigue la satisfacción de una sexualidad múltiple y desenfrenada. Al mismo tiempo, al no vincularse a partir de la responsabilidad, el respeto y el consenso, terminarían lastimando a las personas involucradas y reproduciendo una forma de vinculación a la que intentan oponerse rotundamente. En la misma dirección, la existencia de estos “falsos” amorlibreses también conlleva un desafío al interior de los grupos de amor libre que deben desarrollar algunas técnicas para poder identificarlos, reconocer sus verdaderas intenciones y “filtrar” su participación. En relación a los “falsos” amorlibreses, una entrevistada comentaba: *“Yo creo que son personas que quieren tener muchas relaciones sin tener condicionamientos, justamente de eso se habló el otro día y se charló también un poco de esto de cómo vamos de ahora en más a filtrar por ponerle un nombre a la gente que ingresa al grupo porque al grupo quieren ingresar un montón de personas y hay de todo, entonces tenés gente que viene solamente porque dice amor libre, orgia y después tenés gente que realmente está interiorizada y que realmente le interesa formar parte del grupo y del movimiento”* (Helena, 2019). De esta manera, por ejemplo, se instaló una forma de “filtrar” a los nuevos ingresantes exigiéndoles que se presenten en el grupo de Facebook, que concurran mínimo a dos de los encuentros grupales de debate para que luego los moderadores evalúen sus intencionalidades y decidan o no sumarlos formalmente al grupo e incorporarlos posteriormente al chat de WhatsApp colectivo.

Como analiza Gonçalves França para el estudio del poliamor en Brasil, los practicantes de esta ética vincular critican el amor romántico como promotor de la noción de monogamia, pero continúan juzgando la falta total de ese sentimiento como el motor para el desarrollo de relaciones efímeras, superficiales, inestables y en algunos casos hasta promiscuas, por lo que el amor que viven o intentan vivir no podría ser traducido en la idea del “juntos para toda la vida” ni en la de “sexo de una sola noche” (2016). En esos intentos constantes por diferenciarse de las concepciones que vinculan el amor libre con el puro ardor sexual, los practicantes de esta ética vincular terminan en parte reproduciendo la idea de un “amor verdadero”. Si bien ese amor verdadero ya no es *solo y único*, vuelve a revitalizar la idea de un amor legítimo basado en este caso en el respeto,

la comunicación reparadora, el consenso, la conexión y el énfasis en la responsabilidad y el compromiso afectivo que se contraponen por completo a la lujuria o sexualidad terrenal que da origen a vínculos superficiales. De esta manera, como plantean algunos autores, el énfasis en la idea de que el amor libre no es solo “sexo” sino que es amor, permite identificar que las redes afectivas puedan ir más allá del ejercicio de la sexualidad, pero también puede volverse una dimensión problemática en la medida en la que bajo esos parámetros se termine criminalizando el sexo (Vasallo, 2019).

4.5 Racionalización de la vida íntima, sinceridad desmedida y consentimientos informados ¿Un camino hacia la deserotización?

“Me enrosca un poco por ahí esto de... abrir un abanico de posibilidades en el sentido de... ¿porqué los abro? es como por ahí de lo que conozco de las personas... de lo que conozco tipo digo bueno, tengo en cuenta esto, tal vez, esta persona es así porque... tal cosa, por tal otra y... tipo digo bueno, no sé, es común o es normal que esta persona sienta esto si no sé... sus miedos por ejemplo tienen que ver con esto de no sé... su familia en algún momento fue de tal forma con ella y le generaron esas barreras y bla bla viste, pienso todo eso y es muy agotador, entonces, bueno...es como que soy consciente de eso y digo bueno, no paré, estas hiperracionalizando todo o... no es así... ¿porque pienso todo esto?” (Amanda, 2018).

El ideal moderno de la intimidad se orienta hacia la comunicación, la igualdad y la emancipación, pero esto también implica un proceso creciente de racionalización de la vida íntima (Giddens, 2000; Illouz, 2007). Así, como analiza Illouz, el pensamiento analítico constante y los procesos de racionalización sobre los vínculos amorosos se contraponen directamente con la experiencia considerada como erótica y sexual. Para la autora marroquí, el erotismo en la cultura occidental constituye un régimen de significados anclado en la idea de lo concreto, lo íntegro, la particularidad y la experiencia que se vuelve irreductible (2012). En este sentido, el pensamiento analítico y racional aplicado a los vínculos amorosos, logra intelectualizar a tal punto las experiencias que las fragmenta y las encasilla, alterando su carácter de inmediatez y fluidez. Bajo esta hipótesis, la racionalización constante de los vínculos y prácticas amorosas debilitaría esos significados sobre los que se funda el erotismo y la seducción amparados en la

ambigüedad, la insinuación constante, la intermitencia y los entrelazamientos entre deseo y realidad (Illouz, 2012).

En el primer capítulo de esta tesina, se analizó la importancia que adquiere la honestidad y la comunicación constante para el desarrollo de relaciones basadas en el amor libre. Como oportunamente se ha analizado, el diálogo basado en la exigencia de la sinceridad y honestidad se vuelve el espacio de expresión de las necesidades y deseos individuales, al mismo tiempo que se convierte en el medio a partir del cual esta forma de vincularse se organiza reflexivamente. La racionalización de la vida íntima, sumada a la importancia que estas dos dimensiones adquieren en el amor libre hacen que cada sentimiento o deseo sea identificado, sacado a la luz y comunicado, lo que, siguiendo la hipótesis de Illouz, estaría alterando notablemente la dimensión de la erotización. En este sentido, una entrevistada comentaba: *“Voy a hablar de mí, cuando tenía ese rollo en la cabeza que me generaba el no hablar, entonces era, tengo mi rollo, necesito sentir esto... como... em... después empecé a pensar bueno, no, tengo que calmarme, yo estoy controlando esto también, entonces era como bueno... ¿Qué es lo que me genera malestar? y bueno y ahí empecé a pensar, bueno, siento inseguridades en este lado, siento dudas en este otro. ¿qué siento yo conmigo misma?, ¿cuál es mi miedo? Tengo miedo que me pase lo mismo que me paso con... otra persona... ¿que? entonces era, bueno, si me pasa esto y... como que... responderme a mí misma también me calmaba ¿no? bueno decir, si, es esto y ¿porque me sigo sintiendo así? y decir bueno... tengo que hablar pero tampoco puedo suponer todo el tiempo o soy un poco de... abro un abanico de posibilidades, soy un poco enroscada en ese sentido, es como que lo veo desde muchos puntos de vista para tratar no sé, tratar de entender... y... tal vez no esta tan bueno a veces porque justamente pasa eso, pensás de más y en realidad lo simple es ir y hablar y ya está. A veces creo que te enrosca un poco por ahí... hablo desde mí ¿no? (Amanda, 2018). Este fragmento permite reflexionar sobre cómo se busca comprender los sentimientos individuales y las experiencias vinculares en el amor libre a partir de una racionalización que otorga categorías y clasificaciones, contradiciendo nuevamente el principio de irreductibilidad de la experiencia que el erotismo demanda.*

Al mismo tiempo, la exigencia por la sinceridad y comunicación constante no solo podría estar generando deserotización en los practicantes del amor libre sino también procesos de agotamiento, frustración y angustia. Estos procesos, son identificados algunas veces por los mismos practicantes que los visibilizan a partir del miedo por caer en “una dictadura de contarse todo” (Eva, 2018). Junto con la honestidad y la

comunicación, la búsqueda de consentimiento es otra de las dimensiones que adquiere centralidad al momento de establecer acuerdos al interior del amor libre. Como se analizó, dentro de este parámetro, si no existe un consenso sobre las características de la relación o si se emite u oculta información, ningún vínculo podría ser considerado de amor libre. Nuevamente, la búsqueda del consentimiento claro y explícito en esta ética vincular, estaría interfiriendo directamente con la ambigüedad, la insinuación y la intermitencia entendidas como núcleo central de la erotización y de la organización del deseo sexual.

Por otro lado, esta construcción patriarcal del erotismo se basó, al igual que el modelo de amor romántico, en la supuesta diferenciación entre hombres y mujeres, concibiendo a unos y otros como diametralmente opuestos. En esta dirección es que lo que tradicionalmente se tendió a erotizar fue el poder de los hombres por sobre el de las mujeres. Como vuelve a analizar Illouz, las diversas prácticas que intentan romper con esa lógica de diferenciación y subordinación también tienden a deserotizar ese tipo de relaciones al explicitar las lógicas de sumisión y de poder que se esconden en su interior (2012). Como se analizó con anterioridad el amor libre, busca fervientemente el establecimiento de relaciones igualitarias y la erradicación de lo que consideran como pensamientos, actitudes y sentimientos machistas, por lo que también podría considerarse que esta dimensión del amor libre contribuye aún más a ese camino de deserotización.

Todas estas dimensiones que confluyen en el proceso deserotización, tienden a mostrar el carácter trabajoso que el amor libre puede implicar para sus practicantes. En este sentido es que una entrevistada comentaba: *“Igual creo y lo dije muchas veces, que todo este camino es bastante arduo y bastante difícil, quizás lo otro de quedarse como vive la mayor parte de la gente es un poco más fácil y ya y es más cómodo también...”* (Eva, 2018). Así, se vuelven constantes las referencias a todas las dimensiones que hay que tener en cuenta cuando se conoce a alguien, a lo claras y explícitas que deben estar las pautas y condiciones de esa asociación y por tanto a lo que puede o no hacerse al interior de la misma. Son frecuentes las referencias al esfuerzo que puede implicar reconocer cada sentimiento individual y estar alerta a los sentimientos de las demás personas con la que se establecen los vínculos. Se reconoce la complejidad de actuar con responsabilidad afectiva y el agotamiento que puede producir hablar sobre cada experiencia o situación y tomar de manera conjunta cada una de las decisiones que involucren a la relación. De todas maneras, este carácter trabajoso, que también implica deserotización, no se identifica como una dimensión negativa sino como un estadio necesario dentro de un proceso de aprendizaje. La racionalización de la vida íntima

sumada a la exigencia por la igualdad y la simetría en las relaciones de poder, la búsqueda de equidad en actividades y pensamientos, la exigencia por la sinceridad y honestidad constantes y la demanda de consentimientos claros y explícitos, tienden a producir al interior de los vínculos de amor libre procesos de desertización. Si se tiene en cuenta la construcción patriarcal del erotismo occidental y las lógicas de subordinación que oculta, será necesario que, para que puedan desarrollarse vínculos basados en el amor libre se produzca una revisión radical del erotismo. Quizá, esa revisión implique la construcción de nuevas formas de concebirlo y practicarlo.

4.6 En busca de un amor sin etiqueta, número o género. Nociones sobre diversidad sexual en el amor libre

“Yo nunca tampoco me cuestioné, siempre en eso fui como muy abierta, nunca me cuestioné, nunca me gustaron ni los títulos de relacionarme ni los títulos de decir bueno soy heterosexual, soy homosexual. Em yo creo que todos somos bisexuales por decirlo de alguna manera, pero cada uno elige, eso... si le gusta de chocolate o de vainilla que sé yo...” (Gabriela, 2019).

La construcción del amor romántico se ha orientado específicamente a la pareja heterosexual y su énfasis en la diferenciación entre roles de género y papeles sexuales permite visibilizar dicha orientación. Como analizaron algunos autores, en su contraposición, las alternativas vinculares post románticas como las del *amor confluyente*, dejan de exhibir una relación específica con la heterosexualidad (Giddens, 2000). Estos vínculos no se presentan como necesariamente andróginos ya que generan adaptaciones de ciertos papeles de femineidad o masculinidad, pero, se alejan de la estricta pauta heterosexual al plantear como hecho básico del amor el conocer los rasgos particulares de las personas a las que se ama, sin imponer ninguna orientación o preferencia sexual. De esta manera es que se presenta otra versión del amor donde la sexualidad se convierte en uno más de los tantos factores que deben ser negociados (Giddens, 2000). Las características que comienzan a adquirir estas alternativas vinculares post románticas se asemejan bastante a las propuestas por el amor libre. Como se analizó oportunamente, si bien los vínculos continúan estando estructurados a partir de la diferencia, intentan alejarse de la pauta heterosexual al proponer una ética vincular que va más allá de la orientación sexual de las personas que la practican.

En este sentido es que han sido las parejas de gays y lesbianas las precursoras en experimentar este tipo de vínculos. Esto fue así ya que, a diferencia de las relaciones heterosexuales, continuaron el desarrollo de sus vínculos más allá de los marcos tradicionales del matrimonio y en condiciones de relativa estabilidad e igualdad entre los miembros (Giddens, 2000). En este sentido, algunos autores se han encargado de analizar cómo los vínculos entre gays y lesbianas fueron precursores en buscar la simetría y la igualdad al interior de las relaciones de pareja. Si bien es cierto que la búsqueda de estos principios es un rasgo que comienza a caracterizar los vínculos contemporáneos, se identifica que fueron las parejas de gays y lesbianas, fundamentalmente estas últimas, las que respetaron con mayor amplitud este principio. Esto hizo, que al interior de dichos vínculos se debilitaran los roles de género rígidos o preestablecidos, lo que generó equidad en torno a la distribución de tareas domésticas y de cuidado como así también al aporte en torno a lo financiero (Heilborn, 2004; Meccia, 2006).

Pese a estas características, el universo de la homosexualidad, principalmente masculina, debió cargar con el estereotipo que los catalogaba como portadores de una sexualidad aparentemente desenfrenada, al igual que sucede con aquellos que adhieren a las ideas del amor libre. Como se ha analizado, el rechazo social hacia la homosexualidad responde a todo un proceso histórico de patologización y castigo de los deseos homoeróticos, sumados al cuestionamiento de sus prácticas por considerarlas como infracciones amenazantes al orden sexual y familiar dominante (Vespucci, 2017). En esta dirección es que algunos/as practicantes del amor libre reconocen que dicha ética vincular es más proclive a ser difundida y aceptada en espacios de militancia y activismo de diversidad sexual. Así, una entrevistada comentaba: *“Eso, de vuelta te puedo contestar desde mis experiencias. Em... yo creo que se da más dentro de la diversidad primero porque me paso a mí, em... con mi vínculo varón, yo en un momento quise abrir la relación y se cago de risa, así como, no podemos hablar de esto en serio. Em... y, por otro lado, yo creo que en general, o tal vez por el círculo en el que me manejo, eh... se da como mucho más esto de romper con el romanticismo clásico, ideal de las películas. Em... porque ya estas rompiendo con eso, al estar con una persona no sé, de tu mismo género, o con una persona sin género, ¿o no? saliéndonos de lo hetero. Y como que de repente ya se manejan otros códigos en el ambiente”* (Maite, 2018). De esta manera, se reconoce que en los espacios de militancia y activismo de diversidad sexual ya se estarían rompiendo con algunas de las pautas del orden sexual y familiar dominante, como la heteronorma, por lo cual, se estima que las personas estarían más preparadas para romper

con otras de esas pautas tradicionales, como por ejemplo aquella que postula la exclusividad afectiva y sexual. En consonancia con eso, se considera que esos espacios serían más propensos a la difusión de ideas como aquellas que postula el amor libre.

De todas maneras, los/as practicantes de esta ética también creen que la aceptación social del amor libre incluye una mayor complejidad que la que aún tienen las comunidades de diversidad sexual. Esto es así ya que plantean que a la aceptación social de dicha diversidad sexual debería sumarse la aceptación del principio que establece que el amor puede ser destinado a más de una persona al mismo tiempo. En esa dirección, Amanda comentaba: *“Yo creo que... bueno la sociedad está acompañando bastante en esto de que las cosas se visibilizan más... por ejemplo en este caso con la comunidad LGBT y Q, A, P y todas las letras infinitas y... bueno... creo que tiene que ver con eso que ahora hay muchas cosas que se van, aceptando más, todavía bueno... creo que va a ser más difícil igual todo esto de los vínculos diversos. Mas que... la comunidad LGBT porque que todavía imagínate que hay discriminación o... violencia... contra no se... transgénero, transexuales, gays, lesbianas o lo que sea y... encima... que se saquen las estructuras que no incluyen a más de dos personas es otro movimiento distinto”* (Amanda, 2018).

Por otro lado, en otras instancias de esta tesina se ha analizado la centralidad que adquieren los acuerdos y las negociaciones al interior de la ética vincular del amor libre y la importancia de poder incorporar en esas negociaciones, los deseos o necesidades de cada una de las personas involucradas. También se hizo referencia al carácter flexible de dichos acuerdos y a la capacidad de modificarlos las veces que se considere necesario. La posibilidad de negociar la sexualidad, parece habilitar prácticas afectivas y sexuales que bajo un “contrato de derechos” como el del matrimonio heterosexual, resultarían casi imposibles de experimentar. Por ejemplo, Helena, que al momento de la entrevista tenía un vínculo poliamoroso, comentaba: *“Y porque si hubiera seguido en una relación monógama con un hombre, o sea, por ahí hubiera sido mucho más complejo para mi acercarme a una mujer, no sé en qué contexto podría haber pasado eso, o sea podría haber pasado cualquier cosa ¿no? pero... no sé... no me lo imagino...”* (Helena, 2019). En ese sentido, Helena que había pasado la mayor parte de su vida en un vínculo monógamo y heterosexual, comentaba que, para ella, vincularse con una mujer era algo totalmente nuevo, significaba conocer y descubrir una parte de su persona que ignoraba completamente y no se imaginaba como podría haberlo experimentado de no ser por su acercamiento al amor libre. Al mismo tiempo, reconocía que si bien en ese momento

habían incorporado una mujer al vínculo que ella previamente ya tenía con un hombre, no descartaban la posibilidad de en un futuro incorporar otro hombre a la relación, por lo que también se habilitaría para ella, la práctica, aún inexplorada, de vincularse con dos varones. Al mismo tiempo, la flexibilidad que habilitaba poder vincularse con un hombre, con una mujer, con un hombre y una mujer, con dos hombres, o dos mujeres, entre otras múltiples posibilidades, hacía que, para muchos de los practicantes del amor libre, identificarse con una única orientación sexual perdiera sentido por completo.

La ética del amor libre propone una nueva manera de amar que se opone por completo a la heteronorma pero que también presenta nuevas formas de entender la diversidad sexual. En este sentido, los/as practicantes del amor libre plantean que para amar no debería de ser importante el género ni la orientación sexual de la o las personas amadas, sino sus características personales, sus cualidades más profundas y la capacidad o no de sentir una conexión especial y profunda con ellas. En esta dirección, Pablo comentaba: *“Yo intuyo que en la profundidad las formas se desvanecen. La forma... tenga pito, vagina, alto, petizo, negro... sí hay una condición profunda, de corazón... cuando miras una persona y te llegó es indudable. Te miraste a los ojos y hay algo que se movió, que son fibras que no sé... no lo expliques mucho... es algo que te movió. Puede ser en el primer encuentro o puede ser en tres años después con una persona que es tu amigo o amiga y de repente está en un momento y (hace un chasquido con los dedos) tac, y ahora ¿qué hago con esto que acabo de sentir? y decís waw. Y puede ser hombre o mujer. Con mi amigo estamos en situaciones de dormir abrazados y... ya pensarlo de soy Gay ya me parece un impedimento, un condicionamiento... es mediocre... digo mediocridad como este hábito constante de decir, bueno que... entonces lo que estoy sintiendo es porque soy tanto ya está, fuiste, la cagaste, te limitaste en la experiencia. Ya no estás amando, estás teniendo miedo”* (Pablo, 2018). En este caso, vuelve a aparecer la idea de que no solo no podrían identificarse con una orientación sexual, sino que de hacerlo se estarían encasillando en una única categoría, negando la presencia de la flexibilidad y la capacidad de negociar constantemente la propia sexualidad. Al mismo tiempo, vuelve a aparecer la idea de un amor basado en la emocionalidad, la afectividad y la experiencia de una conexión entre los amantes cuasi de índole espiritual.

De esta manera se vuelven constantes en los relatos de los/as practicantes del amor libre, las referencias a la importancia de las características específicas e intrínsecas de las personas por encima de su identidad de género u orientación sexual. En esa dirección Gabriela comentaba: *“Yo siempre digo que me enamoro de personas más allá de que si*

son... la identidad de género o la orientación sexual. A mí me... cuando joden con eso de que hay sapiosexuales bueno yo podría ser más sapiosexual a mí me gusta más... no puedo llegar a tener una relación sexual si no mantuve conversaciones con esa persona o no me atrae cómo piensa o siento que puedo llegar a aprender de esa persona, como que no sé si compartiría intimidad si en algún punto no siento amor o admiración por esa persona” (Gabriela, 2019). Al mismo tiempo, esto vuelve a demostrar cómo no solo no son portadores de una sexualidad desenfrenada, sino que la misma centralidad del amor libre no se encuentra en una dimensión anclada en lo sexual. Como se viene analizando hasta el momento, dentro de esta ética vincular, lo importante resulta ser desarrollar vínculos basados en la honestidad, el respeto, la horizontalidad y el consenso, más allá de la identidad de género u orientación sexual de las personas que lo compongan. En esta misma línea de análisis, Sebastián reflexionaba: “Digamos que lo que, en una relación mono amorosa, poliamorosa, no tiene género, el amor no tiene género, no tiene sexualidad, el amor es amor... transexual... lesbiana, no importa, eso no tiene nada que ver, en el grupo hay transexual, hay chicas bisexuales... hay lesbianas... hay heteros... pansexuales... es diverso. Pero nunca... siempre... las relaciones, volvemos a lo mismo, se encaran por el lado del amor, y para nosotros el amor no tiene número, no tiene sexualidad, no tiene género, no tiene etiqueta, el amor es amor...” (Sebastián, 2018). La idea de que el amor no tiene etiqueta, ni número, ni género ya que solo es “amor” se aleja de las concepciones románticas que asociaban el amor a la pura relación heterosexual, pero, al igual que aquel modelo, continúa idealizando la experiencia de amar.

4.7 Una ética que va más allá de los vínculos sexo-afectivos. Un acercamiento a la concepción ampliada del amor libre

“Si construí una ética en cuanto a las relaciones humanas, esa es la base, estas cuestionando cómo se relacionan las personas, y esa ética no puede aplicarse solamente a las relaciones sexo-afectivas, si tenés una ética, esa ética se aplica a todas las relaciones humanas, no podés tener una ética para relacionarte con tu pareja o una ética para relacionarte con tus amigos, o una para relacionarte con tus familiares y otra para tus relaciones laborales o comerciales” (Nicolás, 2018).

A partir de las transformaciones en la intimidad de los años 60, algunos autores identifican el surgimiento de lo que se denomina como *pura relación*. Como ya se ha ido

analizando en esta tesina, la *pura relación* se caracterizaba por la aparente condición de igualdad sexual y emocional de las personas implicadas. Al mismo tiempo, su particularidad radicaba en que eran los involucrados los que podían negociar las condiciones de su asociación, teniendo en cuenta sus características y deseos particulares. Como también se analizó, este modelo de relación se diferenciaba de las relaciones preexistentes de poder entre diversos papeles y roles establecidos, tanto sociales como sexuales. Si bien hasta el momento se ha analizado la *pura relación* en torno a los vínculos de tipo sexo-afectivo, también puede darse una *pura relación* en los vínculos de amistad, en las relaciones que se generan entre padres e hijos o en las originadas en otras variadas formas de parentesco (Giddens, 2000). En esta misma dirección es que las características del amor libre, llevarían a pensar que su ética relacional no es aplicable únicamente a los vínculos sexo-afectivos sino que podría e incluso debería ser aplicada a cualquier tipo de vínculo social.

Así, el amor libre, para sus practicantes, consiste en una filosofía de vida, en una forma de pensar, de ser y de actuar con todas las personas, más allá del vínculo particular y personal que se establezca con cada una de ellas. Sobre esta dimensión del amor libre, un entrevistado reflexionaba: *“Es una filosofía de vida, de cómo vos te relacionás con tus amigos, con tus hijos, de esa manera siempre, siempre concientizando eso, todo lo contrario, a lo que nos enseñaron a concientizar, rompiendo ese esquema, siempre desde la honestidad, el respeto, hablar todo, en todo sentido, nada de tabúes...”* (Sebastián, 2018). En la misma dirección, Gabriela comentaba: *“Em... para mí tu pareja tiene que ser tu amigo también o amiga en el caso... es como que no puedo disociar, no entiendo eso cuando... esa diferenciación que a veces se hace en la manera de vincularse, porque con las parejas se hace esto no se hace esto o no puedo hablar esto con mi pareja, porque generalmente pasa, la pareja es pareja y los amigos son amigos... em... y a mí me parece que no, que uno... yo me vínculo con la gente de la misma manera, más allá de que con algunos tengo una relación sexo afectiva, o sea tenga relaciones sexuales... igual que se yo, son todas etiquetas también. Para mí lo que tiene que primar, más allá de cómo lo quieras llamar es la manera de vincularse con todos y en todas las relaciones”* (Gabriela, 2019). En suma, aplicar la ética del amor libre a todos los vínculos sociales no implica solamente borrar un poco los límites entre lo que puede considerarse como una amistad o una pareja, sino que conlleva el desarrollo de toda una manera de pensar, de ser y de actuar que busque constante y cotidianamente el establecimiento de vínculos *honestos, responsables, consensuados, comprometidos y horizontales* con todas y cada una de las

personas con las que se produzca algún tipo de vinculación, ya sea en ámbitos afectivos, o en espacios políticos, laborales, de estudio, etc.

Al mismo tiempo, al considerar que dicha ética debe aplicarse constantemente, también aparece la idea del amor libre como algo que se vive cotidianamente, como una constante que se experimenta a partir del puro presente. Esto quiere decir que para los/as practicantes del amor libre no podría existir una separación temporal entre el desarrollo de su vida, sus actividades cotidianas y la práctica del amor libre. En ese sentido, al momento de ser entrevistado Pablo comentaba: *“En cualquier tipo de vínculo. Ahora, en este momento, como me manejo, como estoy hablando, que pienso, que digo, lo que digo”* (Pablo, 2018). De esta manera, para ese entrevistado el amor libre no podría suspenderse temporalmente ya que incluso estaba siendo vivenciado durante esa misma entrevista, a través de la forma en la que hablaba y de las cosas que decía. A la par, se plantea que al buscar constante y cotidianamente establecer vínculos basados en las características ya mencionadas, las practicas cotidianas que se desarrollan también deberían producirse bajo la lógica de esos principios. En consecuencia, los valores de la *honestidad*, la *responsabilidad*, el *consenso* y la *horizontalidad*, deberían ser aplicados también a la hora de trabajar, de enseñar, de estudiar, de alimentarse, entre otros múltiples ejemplos. En esa dirección un entrevistado comentaba: *“En todo, en todo vínculo, no solamente en vínculos de personas, puede ser por ejemplo cuando alguien dice: "Amo mi trabajo" o amo cierta cosa, puede haber esa sensación de comunión en mi hacer hacia los demás y hacia el entorno o puede ser una esclavitud, una dependencia, un apego, puede ser a través de este hacer yo concibo cierto poder y control sobre los demás”* (Pablo, 2018). En la misma dirección, Amanda planteaba que también deberían aplicarse los valores del amor libre a la hora de enseñar: *“Si, como algo que se puede transmitir de distintas formas en distintos ámbitos.... es que siempre hay personas en todo, entonces es como, en cualquier ámbito sería lo ideal que los valores sean equitativos, equilibrados, con todas las personas sobre todo en algo donde se transmite una idea o una forma... de aprender... en el caso de las escuelas o de... por ejemplo con la educación y bueno... la educación a la que estamos acostumbrados por ahí no está tan buena... incluso por ahí hay profesores que te encontrás que son re tóxicos o que no les importa tanto transmitir algo, una enseñanza sino que van por trabajar y simplemente como... llevan sus problemas así y te los transmiten de la forma en la que hablan mal, o van desganados a enseñar o cosas así”* (Amanda, 2018).

De esta manera, para los/as practicantes del amor libre, muchas veces aparece como una contradicción el hecho de querer establecer vínculos sexo-afectivos basados en el amor libre pero luego llevar a cabo una serie de prácticas cotidianas bajo pensamientos o acciones que contradigan esos principios. Esto vuelve a establecer la idea de la ética vincular del amor libre como toda una filosofía de vida. El hecho de aplicar los principios del amor libre a todas las prácticas y dimensiones de la vida se trasladó también a la misma organización que adquirió el grupo. En este sentido es que entre otras cosas se resolvió que la mayoría de las decisiones se tomaran de manera grupal, considerando las opiniones y deseos de cada una de las personas participantes. Al mismo tiempo, se planteó como central el conversar y charlar grupalmente en cada momento que surgiera alguna incomodidad o enojo. En esa misma dirección un entrevistado reflexionaba: *“Lo que tratamos de hacer cuando hicimos eso de los acuerdos fue establecer que así como nosotros establecemos que hay consenso en una pareja por ejemplo, que se empieza a pensar dentro de la ética del amor libre, bueno que los mismos consensos eran para todo, para cómo se maneja la moderación, para cómo se maneja el grupo, los eventos sociales y que todo fuera bajo consenso, que todo fuera la misma ética aplicada a todo y ahí es como que surgió la idea de bueno, entonces esto va mucho más allá de las relaciones de pareja”* (Nicolás, 2018).

Por otro lado, los/as practicantes del amor libre también plantean que su ética vincular no solo puede y debe ser aplicada a todos los vínculos y relaciones sociales, sino que también existiría la posibilidad de aplicarla a vínculos no humanos. En esa dirección, Gabriela comentaba: *“El amor libre es el que implica todos los vínculos, con tus hijos, con tus amigos, con los animales, con lo que sea, con los gatos, que sé yo, yo me voy y les digo: “Che, que quieren hacer? ¿quedarse adentro o afuera? bueno, uno se quedó adentro y el otro afuera, listo, chau... somos así... y a la noche duermen adentro porque es el acuerdo. (risas). Tienen la misma rutina que yo, comen cuando yo como... que son normas de convivencia y después cada uno tiene libertad de hacer lo que quiera en el día, adentro o afuera...”* (Gabriela, 2019). Relatos como el de Gabriela, si bien podrían parecer metafóricos, son bastante frecuentes, tanto en las entrevistas personales como en los encuentros de debate grupales. En ambos espacios se suele plantear la posibilidad e importancia de establecer vínculos de amor libre no humanos. Si bien esta es una dimensión más compleja de interpretar, a grandes rasgos plantea que también pueden producirse episodios de posesión, de control e incluso de violencia con otras especies, por

ejemplo, con los animales. De esta manera es que se propone vincularse con ellos a partir de los principios del amor libre.

Esta característica que adquieren los vínculos de amor libre, encuentra similitudes con las ideas y pensamientos promulgados por los movimientos antiespecismo. En su libro, *Las fronteras de lo humano*, la antropóloga social María Carman retoma la centralidad y especificidad de dicho movimiento. Así, plantea que el antiespecismo impugna la superioridad de los *Homo sapiens* y reclama que todos los animales reciban el mismo trato que los seres humanos ya que se postula que las diferencias físicas entre unos y otros son moralmente irrelevantes. Para Carman el antiespecismo también se consolida como una ética, una ética antiespecies o una ética interespecie que reclama que los tratos sean igualitarios ya que animales y especie humana compartirían la capacidad de sentir dolor, placer y otras emociones. En suma, para Carman, el antiespecismo busca fundar una ética que se base exclusivamente en tratar de minimizar el dolor de cada individuo humano o animal (Carman, 2017). En este sentido, el amor libre, al igual que el movimiento antiespecismo busca desarrollar una ética que minimice el sufrimiento en los vínculos humanos y no humanos donde los principios del amor libre sean llevados a cabo.

En general, dentro de los relatos, son los gatos los elegidos para ejemplificar como podría producirse ese vínculo de amor libre, ya que se los considera como más independientes, menos posesivos y más libres que otros animales. En consonancia con esta idea, Nicolás comentaba: *“Lo que pasa es que basado en esos principios, el consenso, la no posesión, no asimetría, buena honestidad que sé yo, y responsabilidad afectiva o compromiso afectivo que sería el otro principio, que creo que esos son todos, los puedes aplicar a cualquier relación humana e incluso, después hablamos que no solo a las relaciones humanas, hay un montón de veganos que están dentro del grupo de amor libre, por coincidencia, no sé, entonces muchas de esas personas planteaban que la relación de los seres humanos con la naturaleza también, o con las otras especies tendría que estar inspirado en esta relación amorlibrense o en los mismos principios y bueno, es super interesante, da para pensar un montón de cosas, no tiene límites”* (Nicolás, 2018). De esta manera, establecer vínculos de amor libre con los animales también podría estar implicando el desarrollo de algunas prácticas específicas, cómo en el caso de los veganos, la de no comer carne ni ningún derivado animal.

En otro orden de ideas, el establecimiento de vínculos de amor libre no solo se presenta asociado a las relaciones con las personas o los animales sino también con la

naturaleza y el universo. En esa dirección, un entrevistado reflexionaba: *“Yo veo un ideal dentro del amor libre que se practica sin la definición, sin que se lo tenga que definir y es cuando hay un sentido de amistad, como de fraternidad. En donde a mí me surge natural si a un amigo le falta algo, tomá, ¿necesitás? o me gusta compartir, em... gustar de la presencia del otro, gustar y sabernos si fraternos, no sé, o parte de una misma matriz. Frente a mis vecinos es una construcción menos emocional, es una construcción más intelectual, em... donde digo bueno, en ese espacio que vivo es un espacio que, en realidad, tomo prestado, no me pertenece y lo comparto con mis similares y quiero estar y establecer vínculos armoniosos con ellos porque es el medio que voy a desarrollar, quiero árboles, quiero naturaleza sana, me quiero sano con la naturaleza y necesito establecer esos vínculos para ver que vamos en la misma. Si me construí un edificio al lado o me pavimentan todo, me ponen luminaria, porque sé que eso me va a ir llevando a cada vez más y más desconexión de esa matriz que siento muy amorosa, esa matriz que me brinda sol, calor, alimento, que requiere de mis respetos y que genera una presión interna de formar una comuna lo suficientemente responsable y consciente del lugar que ocupa en el universo”* (Pablo, 2018). En este sentido, la experiencia del amor libre también parece trasladarse al vínculo con los vecinos, con el lugar en donde se vive y con la naturaleza y las disposiciones que rodean a ese lugar. De esta manera, el barrio o la comuna también parece consolidarse como un espacio que debería regirse por los principios del amor libre. Establecer vínculos honestos, responsables, horizontales y comprometidos no solo sería una característica de los vínculos entre los vecinos sino también una forma de vincularse con la naturaleza. En este caso esa vinculación implicaría no atacarla, no destruir su flora y su fauna, no construir edificaciones que alteren su carácter natural, no pavimentarla, entre otras dimensiones. Estos relatos, vuelven a demostrar que la ética del amor libre abarca una enorme cantidad de aspectos que bajo ningún punto de vista podrían restringirse a una faceta puramente sexual o afectiva.

De esta manera es que se presenta lo que en esta tesina se denomina como la concepción ampliada del amor libre. Esta concepción ampliada implica pensar a la ética vincular del amor libre como un conjunto de principios, de formas de pensar, de sentir y de actuar que van mucho más allá de su aplicación en los vínculos puramente sexo-afectivos. Esta concepción ampliada instala la idea de que estos principios pueden y deben aplicarse a todas las relaciones humanas, como así también a las no humanas, a los vínculos con los animales, con la naturaleza, con el cosmos, a las formas de enseñar, de

trabajar y de alimentarse, entre otras múltiples prácticas y dimensiones de la vida que atañe. Hay que destacar que esta concepción ampliada es una característica particular del grupo de la ciudad de Mar del Plata. El resto de colectivos que adhieren a los ideales del amor libre en otras ciudades o provincias se refieren a un conjunto de principios que se aplican únicamente a los vínculos sexo-afectivos. Los practicantes de la ciudad de Mar del Plata reconocen esa dimensión y se diferencian de esos colectivos porque no conciben una ética que pueda aplicarse tan solo en una dimensión de la vida. La concepción ampliada permite mostrar las múltiples vinculaciones y relaciones que puede adquirir el amor libre con otras filosofías de vida o cosmovisiones del mundo porque impulsa a revisar y modificar todas y cada una de las actitudes y prácticas de la vida cotidiana.

5. Capítulo tercero

Transformaciones en los códigos sexo afectivos y nuevas espiritualidades.

Las vinculaciones entre la filosofía “New age” y la ética del amor libre

5.1 ¿Transformando la espiritualidad?

Como se ha mencionado en la introducción de esta tesina, en la última década, en Argentina, no solo se viene produciendo la transformación de códigos sexuales y afectivos sino también la expansión y difusión de una serie de principios, prácticas y disciplinas identificadas con la filosofía “New age”. Esta filosofía obtiene sus ideales del macromovimiento sociocultural denominado como “Nueva era”. Este movimiento, surgido en los años 70 en Estados Unidos se caracterizó por enfatizar en los principios de autonomía, antiautoritarismo, la búsqueda de relaciones horizontales y anti jerárquicas y las organizaciones en red (Stone, 1976; Albanese, 1988; Carozzi, 1999). Al mismo tiempo, se basaba en proponer una dirección de cambio orientada hacia la transformación individual, la sanación, la espiritualidad, la meditación, la circulación y la liberación del cuerpo que se combinaba a su vez, con la creencia de que todas las personas poseían una chispa divina en su interior y que el aumento de la conciencia de esa existencia podría conducir a una nueva era superadora para toda la humanidad. Como también se ha mencionado, estudios recientes destacan que esta nueva espiritualidad es causa y efecto de toda una transformación sociocultural que desborda el campo religioso que le dio origen. Así, la filosofía “new age” comienza a condensar toda una serie de variadas y diversas experiencias que se ven atravesadas por lenguajes sobre el flujo o el bloqueo energético, la filosofía positiva, el crecimiento y la búsqueda personal, la necesidad de transformación, la ecología, el vegetarianismo, entre otras (Semán & Viotti, 2015). Como también analizan Semán y Viotti los principios de la Nueva era terminaron ligándose a la cultura masiva, al mercado y al consumo y se difundieron sobre todo entre los jóvenes de sectores medios latinoamericanos. Los principios que propone la Nueva era excedieron y desbordaron lo estrictamente terapéutico, se situaron fuera del control de las redes religiosas que le dieron origen y se expandieron y reactualizaron quedando a disposición para el universo simbólico de diferentes sectores y grupos sociales. Este proceso hizo que los principios de la Nueva era, también se volvieran accesibles para ser reapropiados y

reactualizados por el amor libre. Teniendo en cuenta esto es que surgen algunos interrogantes: ¿Qué importancia adquiere el autoconocimiento dentro de la ética vincular del amor libre?; ¿cómo opera el principio de autonomía al interior de esta ética?; ¿y el de anti jerarquía?; ¿qué importancia adquiere la idea de transformación individual en el desarrollo de estos vínculos?; ¿y la de sanación?; ¿busca el amor libre el advenimiento de una nueva era? Responder a estos interrogantes será el objetivo de este último capítulo

5.2 Autoconocimiento y reflexividad: las vías para la transformación individual

“Para mí lo que yo digo de la honestidad y el respeto principalmente, el primer trabajo, uno lo tiene que hacer con uno. Primero tenés que ser honesta con vos, sino cómo sabés lo que querés, lo que sentís, si no sos honesta... la honestidad tiene que empezar por acá, por uno... Si yo voy a tener una relación con vos y no sé lo que quiero o no sé qué es lo que me hace bien ¿cómo te lo transmito a vos?” (Gabriela, 2019).

El movimiento de la Nueva era reconoce la importancia que tiene el autoconocimiento como medio para la transformación individual y el empoderamiento personal (Felitti & Rohatsch 2018). Esta dimensión también está sumamente valorada por los/as practicantes del amor libre ya que reconocen que el *autoconocimiento* que se produce a partir de la reflexividad constante es indispensable para poder establecer vínculos *honestos* y *sanos* con uno/a mismo/a y con el resto de las personas. Como se desarrolló en el primer capítulo de esta tesina, la *honestidad* se consolida como uno de los pilares fundamentales dentro de la definición y práctica del amor libre. Este principio no es entendido como “contarse todo” sino como un actuar *genuino*, es decir, como la capacidad de tener el conocimiento necesario para saber qué es lo que la propia persona siente y necesita en cada momento, actuar conforme a eso y de esa forma, ser “honesto/a con uno/a mismo/a”. Al mismo tiempo, la *honestidad* no radica solo en la dimensión personal, sino que también se plantea la importancia de desarrollar empatía para saber qué es lo que el/la otro/a necesita en cada caso y también actuar conforme a eso. Es decir que la *honestidad* estaría articulada por esa doble dirección, con la propia individualidad y con los demás.

De esta manera, saber qué es lo que sienten, qué cosas les gustan, cuáles les incomodan, qué sentimientos perciben en determinadas situaciones y cuáles de ellos les gustaría modificar, se consolida como la base de ese autoconocimiento para los practicantes del amor libre. Al mismo tiempo que ese conocimiento se convierte en una

información necesaria para luego poder transmitirla a aquellos con los que se relacionan o con los que buscan establecer algún tipo de vínculo. Así, el autoconocimiento articulado en la idea de la *honestidad* que implica el constante *trabajo con uno/a mismo/a* se vuelve una dimensión central y recurrente en todos los relatos de los practicantes del amor libre. La importancia del autoconocimiento es un factor que otros autores también han destacado como central a la hora de desarrollar vínculos de este tipo (Pilão Cerdeira & Goldenberg, 2012). Incluso, la mayoría de las veces, los/as practicantes reconocen que es aún más importante ese *trabajo con uno/a mismo/a* que la comunicación con las/os demás, ya que esta última no podría darse nunca sin la primera. En ese sentido, es que al preguntarle por esta dimensión, Helena comentaba: “*Fundamental, es fundamental porque si no vos no podés avanzar...estás siempre estancado, porque más allá de hablar con el otro, yo puedo hablar con el otro horas, días enteros, pero si yo no trabajo en mí mismo, por más que hable con la otra persona, lo que la otra persona me diga, el otro puede decir no pero yo te amo y te recontra amo y vos sos lo más importante para mí pero si yo no trabajo en mí no voy a asimilar esas palabras, o sea va a ser como si no hubiera escuchado nada, voy a seguir con mis dudas... con mis miedos... o con mis inseguridades, entonces el trabajo en uno es fundamental, aparte no solo por uno sino para el otro, porque cuando uno no trabaja esas cosas también le haces mal a la otra persona, o a las otras personas ¿no? yo creo que es fundamental*” (Helena, 2019).

El *trabajo con uno/a mismo/a* se vuelve condición *sine qua non* para establecer vínculos basados en el amor libre. Si bien para cada uno/a de sus practicantes este trabajo tiene características particulares, a grandes rasgos para todas/os ellas/os implica un ir “hacia adentro”, revisar emociones, sentimientos, dudas, por lo general asociados con los modos de vincularse del modelo romántico y monogámico. *Trabajar con uno/a mismo/a* en el amor libre implicaría reconocer cuándo se sienten celos, cuándo se percibe que se está teniendo una actitud de tipo posesiva, cuándo no se está siendo honesto, responsable o cuándo no se está actuando bajo el consentimiento de todas las personas involucradas. Como se mencionó, ese trabajo tendría como finalidad el autoconocimiento, pero para que ese autoconocimiento sirva como una vía de transformación, para modificar esas actitudes y también, en consecuencia, los patrones de vinculación. Estos aspectos vuelven a poner en evidencia la importancia que tiene para las/os practicantes del amor libre, reconocer que están en una especie de estadio evolutivo buscando alcanzar formas no monogámicas de vincularse. Así, esta dimensión que ya fue analizada en el primer capítulo de esta tesina, enfatiza en el constante proceso de aprendizaje y de trabajo que,

para los practicantes del amor libre, conlleva la práctica su ética vincular. En relación a esto, un entrevistado comentaba: *“Mi objetivo de vida no es establecer un vínculo, no me interesa a mí poseer una pareja, un estatus, sino es más bien algo que yo le llamo el trabajo, para mí lo más importante es el trabajo, no el trabajo social sino un trabajo interno, amo a ese trabajo por sobre todo, porque sé que ese mismo vector de trabajo en mi interior me va a permitir abrirme hacia el amor, abrirme a aspectos de mí mismo más expansivos”* (Pablo, 2018).

Como se puede inferir a partir de estos relatos y como ya han analizado algunos/as autores/as, el autoconocimiento supone un proceso de auto interrogación constante. Y si bien esta resulta ser una dimensión central en los modelos vinculares post románticos (Giddens, 2000; Beck & Beck-Gernsheim, 2001), su origen no se encuentra allí. A diferencia de lo que la mayoría de las/os practicantes del amor libre suponen, la reflexividad y el autoconocimiento no son características que se originan en su modo específico de vincularse, sino que es a partir del proceso de individualización y dentro del modelo de amor romántico donde se comienza a introducir la reflexividad como una fórmula central dentro de la vida. Durante la primera modernidad, comienzan a perder fuerza los órdenes y prohibiciones que regulaban el transcurso de la vida cotidiana. Esta afirmación, no quiere decir que no continuaran existiendo y operando guiones culturales que orientaran las biografías de las personas en el orden de la sexualidad, la familia, los roles de género o el trabajo, pero sí quiere decir que se deja de contar con respuestas unívocas para todas los interrogantes o preguntas de la vida. Esto hace que se vuelvan cada vez más necesarias las conversaciones largas, las preguntas y las explicaciones (Giddens, 2000; Beck & Beck-Gernsheim, 2001), *¿qué querés vos?, ¿qué quiero yo?, ¿qué es lo mejor para los dos, o para los tres?, ¿qué siento por el otro?, ¿qué siente el otro hacia mí?, ¿son nuestros sentimientos profundos?*

Estos interrogantes son algunos de los que comienzan a realizarse las personas de manera individual y al interior de los vínculos de pareja, lo que genera que se vaya incorporando una reflexividad constante y necesaria al interior del amor romántico. Esto a su vez, produce el surgimiento de conciencias reflexivas que son cada vez mayores. En esta dirección, cuando se trataba de indagar en las características de este proceso de autoconocimiento y reflexión, una de las entrevistadas comentaba: *“¿Cómo te vinculás?, ¿cómo te vinculás con vos?, ¿me cuido?, ¿me alimento bien?, ¿hago las cosas que me gustan?, ¿no las hago?, ¿soy responsable con mis cosas y soy responsable conmigo?, ¿o no?, ¿por qué hago siempre cosas que me hacen mal?, viste cuando uno dice... ay ¿por*

qué?, ¿otra vez? Bueno, ¿porque te lastimás tanto? entonces si vos no podés identificarlo tampoco en vos... tenés mucho trabajo... meditación, no sé, yo hago mucho de ese trabajo...” (Gabriela, 2019). Este fragmento visibiliza la importancia que las/os practicantes del amor libre le otorgan a ese proceso de reflexividad y de auto interrogación constante. Al mismo tiempo comienza a presentar algunas de las alternativas que utilizan para alcanzar ese proceso de autoconocimiento. Así, la meditación, entendida como una reflexión solitaria e intimista sobre algún aspecto o inquietud de la vida, se consolida como una de las opciones más elegidas.

Si el matrimonio, representación simbólica de los vínculos monogámicos, necesitaba de la reflexividad y de un diálogo permanente en el espacio de la intimidad, los vínculos basados en el amor libre lo necesitarán aún más. Aumentará esa insistencia en la sinceridad que los autores identificaban con el modelo de amor romántico y se buscará que cada sensación sea sacada a la luz, definida, catalogada y analizada. La reflexividad y el diálogo permanente adquirirá igual o mayor importancia, pero con la dificultad de que la comunicación ya no necesariamente tenga que darse solamente entre dos personas como en una relación de tipo monogámica. El aumento del número de personas implicadas en cada vínculo, hace que se requiera de un mayor esfuerzo para llevar a cabo la comunicación y la toma de decisiones de manera conjunta. En relación a este aspecto es que Helena comentaba: *“Honestidad y consenso, es básico en este tipo de relaciones porque si no... vos imagináte que entre dos personas ya surgen conflictos normalmente digamos en una relación monógama... entre... 3 o más personas va a ser el triple o el quintuple de conflictos entonces siempre hay que charlar y consensuar porque si no vos me dijiste, yo te dije, entonces...”* (Helena, 2019).

El momento reflexivo llamado autoconversación se vuelve más que central para las/os practicantes del amor libre, pero como se mencionó, encuentra sus bases en el modelo de amor romántico. Esto a su vez apoya la hipótesis de que uno y otro modelo no se oponen completamente. Al mismo tiempo, el desarrollo de esta atención reflexiva implica el reconocimiento de la opción, lo que supone también una evaluación constante de los límites propios y de las constricciones o posibilidades que esas opciones suponen (Giddens, 2000). La socióloga Illouz analiza cómo la posibilidad de elegir constituye una de las características fundamentales de la modernidad porque no solo simboliza el plano de la libertad sino también el de la autonomía y la racionalidad. Así, para la autora, las elecciones en la modernidad se convierten tanto en una competencia como en un derecho. Dentro de su análisis se postula que una de las principales transformaciones que atravesó

el amor en la modernidad tiene que ver justamente con las condiciones mismas en las que se producen las elecciones del amor. Así, se plantea que la revolución sexual habría debilitado muchas prohibiciones y constricciones en torno a las elecciones de la pareja sexual, aunque también se reconoce que los entornos sociales y culturales de las personas continuarían orientándolas en sus elecciones amorosas. Pero, lo más interesante para este análisis resulta ser que para la autora, las elecciones en el amor comenzarían a estar influidas en mayor medida por diversos procesos de autoconsulta que las personas desarrollarían consigo mismas. Estos modos de autoconsulta, harían referencia a las formas en las que las personas pueden evaluar sus propias emociones, sentimientos, conocimientos y razonamientos para tomar decisiones referidas al amor (Illouz, 2012). Esta manera de comprender la autoconsulta en torno a las elecciones amorosas se asemeja a la importancia que las/os practicantes del amor libre le otorgan a los procesos de reflexividad, autoconocimiento y autointerrogación, no solo para establecer vínculos *honestos* y *saludables* sino también para orientar la toma de decisiones.

Dentro del amor libre, la capacidad de elegir es indisociable de la responsabilidad que esas elecciones implican. De esta manera, el concepto de responsabilidad y en especial el de *responsabilidad afectiva* se convierte en otro de los principios fundamentales de esta ética y se encuentra vinculado directamente con los principios de *honestidad*, *reflexividad* y *autoconocimiento*. La *responsabilidad afectiva*, si bien no hay una definición exacta de ese concepto, es entendida como la necesidad de ser honesto/a con uno mismo/a, reconocer los sentimientos y necesidades de cada momento y actuar responsablemente en base a eso. También consiste en comunicarle de manera *asertiva*, es decir, efectiva, al otro/a o a los otros/as, cuáles son esos deseos, necesidades o sentimientos para que los demás puedan actuar conforme a eso de una manera responsable y cuidadosa. Para lograr esa tarea, previamente se necesita del autoconocimiento de esos sentimientos y deseos proporcionados por los procesos de reflexividad y *trabajo con uno/a mismo/a*. Al igual que la *honestidad*, la *responsabilidad afectiva* tiene una doble dimensión, con la propia individualidad y con los demás.

El concepto de responsabilidad afectiva se vuelve central, no solo por su articulación con la honestidad, la reflexividad y el autoconocimiento sino también por su lazo indisociable con el concepto de la libertad. Las/os amorlibrenses reconocen que tienen la capacidad de elegir y en eso radica en mayor medida su libertad, pero, al mismo tiempo, para que pueda cumplirse la definición de su ética, necesitan llevar a cabo esas elecciones de manera responsable, es decir honesta y cuidadosamente. En este sentido, Gabriela

comentaba: *“Libertad para mí es la capacidad de elegir y vos tenés la capacidad de elegir lo que haces, pero haciéndote responsable de lo que hacés, para mí la libertad no existe sin una responsabilidad y eso va de la mano de ser honesto, de ser responsable afectivamente de lo que uno siente, de no exponerse a situaciones en las que sabe que a uno le hacen mal y no exponer al otro en esas situaciones, eso es responsabilidad afectiva. Si yo te digo, no sé, tenemos una relación libre, pero vos me decís, bueno a mí me duele que estés con otras personas adelante mío y voy y estoy. O que no me digas tal cosa, o que me mientas, ¿entendés? y yo digo ay, pero si yo soy libre y yo elijo hacer esto... sí elijo, pero elijo con una responsabilidad, bueno si yo elijo hacer esto me hago responsable de que te puedo lastimar, entonces ahí tengo que estar preparada, hacer algo. Yo, por ejemplo, en todas las relaciones libres que tuve soy super cuidadosa... en ese sentido... soy honesta ... es tener un cuidado con la otra persona”* (Gabriela, 2019).

5.3 Autonomía, antiautoritarismo y búsqueda de relaciones horizontales en el amor libre

“Yo seguí al pie de la letra lo que el sistema me decía, lo que tenía que hacer para tener la aceptación de mi familia, del vecino, del que dirán, de todos, tuve mi mujer, me casé por civil... pero... viste es como que seguí al pie de la letra todo y después llegás a ese punto y se destruye y vos decís... pero ¿por qué se destruye si hice todo bien? ¿qué pasa? pero ese es el problema, que nosotros creemos que todo lo que nos inculcan es lo que está bien y a veces hay cosas que no están bien, pero las vamos teniendo de chicos, entonces es como que decís hay una idea muy loca, en el sistema” (Sebastián, 2018).

Como se mencionó en la introducción de esta tesina, el movimiento de la Nueva era se caracterizó por su énfasis en la autonomía, el antiautoritarismo, la promoción de relaciones horizontales y el rechazo a las jerarquías de autoridad como así también a normas institucionales. La autonomía es entendida de manera ideal como rechazo a las instituciones tradicionales, es decir, como autonomía frente al Estado, la familia y la religión (Carozzi, 1999). En el caso de las/os practicantes del amor libre, esta dimensión de la autonomía se ve claramente en su rechazo a la “familia tradicional” entendida por ellas/os como nuclear, monogámica, heterosexual y patriarcal, que inculcaría a través de sus “normas” la posesión, el control, los celos y la mentira y que por esa razón se opondría rotundamente a la forma de vincularse que ellas/os proponen. Todos estos elementos que rechazan, serían aprehendidos desde niños a partir de un “sistema social” que legitimaría

e inculcaría esa forma de vincularse. Practicar el amor libre sería entonces una manera de separarse y rechazar esas instituciones tradicionales y esas normas de autoridad. Siguiendo esta dimensión, Sebastián, que había estado casado legalmente, se había divorciado y ahora tenía un vínculo poliamoroso comentaba: *“En el grupo estamos para crecer de alguna manera, para sanar cosas principalmente y a muchos les hace ruido obviamente el estilo de relaciones que te imponen, las relaciones que supuestamente son las verdaderas, las sanas para la sociedad. Uno va creciendo y te van diciendo determinadas normas a seguir, vos hacé esto que es como decir, sos mujer, conseguiste un marido, para cerrar el círculo tené un hijo, tené tu trabajo, tené tu título, sé profesional, tené tu mejor trabajo. Lo que se trata en el grupo es justamente de trabajar el apego, el ego, entonces cuando vos empezás a trabajar todos esos puntos, cuando encarás una relación sea de monoamor o de poliamor, se encara desde otro punto, porque estás tratando a la persona como que no es de tu propiedad, ¿entendés? Está muy con la idea del casamiento, de que tenés que tener sexo conmigo y no con otra persona, nos juntamos, nos casamos y nada, te morís al lado mío, eso es lo que te dicen cuando te vas a casar y todo, te lo dice el cura, lo primero que te dice, hasta que la muerte te separe”* (Sebastián, 2018).

Sin embargo, la *autonomía* no es entendida solamente como el rechazo a las instituciones tradicionales y de autoridad, sino que, al mismo tiempo, es reconocida como un método y como el principio de organización fundamental. Este método estaría centrado en la capacidad de poder participar de manera intercambiable y en consecuencia de “entrar” y “salir” de diferentes redes, prácticas y talleres en la medida en la que cada individuo lo desee, sin tener ningún tipo de condición que los obligue a permanecer (Albanese, 1992; Lewis, 1992; Lucas, 1992; Russo, 1993; Heriot, 1994; York 1995, Heelas, 1996; Bednarowski, 1997, Carozzi, 1999). Esta otra característica de la autonomía se ve representada en la “filosofía de vida” que la mayoría de los/as practicantes del amor libre reconocen tener. Esta filosofía les permite la libre circulación, moverse en diferentes espacios y grupos de personas de acuerdo a las necesidades o deseos de cada momento y hacer eso sin ningún tipo de limitación o constricción. Refiriéndose a eso, Gabriela comentaba: *“Yo para mí es re importante estar en mi casa, sola, los espacios de soledad, el silencio, tener la libertad de decir, bueno, vengo para acá, voy para allá, ¿qué quiero hacer? bueno, quiero hacer esto, lo hago... por eso también fluctuó o de querer hacer cosas, por ejemplo no sé, es parte como de mi filosofía de vida, para mí la vida es una y hay como miles de cosas para hacer y quiero hacer*

todas las mas que pueda, después veo si hay reencarnaciones voy al cielo, si no sé qué...” (Gabriela, 2019).

Podría pensarse que esta dimensión de la vida no es particular de los grupos de amor libre, sino que es una característica que comienza desde la época moderna, donde la autoplanificación de la biografía y la autorrealización se vuelven una obligación socialmente determinada (Beck & Beck-Gernsheim, 2001). Sin embargo, es menester mencionar las particularidades que esta dimensión adquiere en el caso amorlibrense. Esta “filosofía de vida” los lleva a no tomar ninguna decisión ni a realizar ninguna actividad por pedido, presión o influencia de algún vínculo sexo-afectivo o de otra índole. Esto va desde rechazar los pedidos menores como ir a algún lugar o practicar una actividad, postergar proyectos o deseos personales, como también no prolongar en el tiempo ningún vínculo que ya no es deseado. Esto impacta directamente en las formas en la que se llevaran a cabo los vínculos, ya que estos debieran permanecer en el tiempo en la medida en que cada uno de los involucrados, sean dos o más personas estén también desarrollando sus propios proyectos de vida. En relación a esta dimensión Gabriela relataba: *“yo pienso que cada uno, esa es mi filosofía, por eso te decía que a mí me gusta como hacer un montón de cosas y bueno mi vida es así, tengo mi camino, mis proyectos y si en este camino que recorro o estoy en proceso de aprendizaje o de evolución... compartimos y vamos juntos genial, vamos, quizás podemos ir para siempre... pero tiene que ser porque los dos vamos para el mismo lado, no porque vos resignes cosas para acompañarme en mis proyectos o forcemos un proyecto conjunto para estar juntos y... dejemos de lado el resto de las cosas que sentimos hacer, para mí no tiene sentido”* (Gabriela, 2019).

Dentro de esta filosofía de vida, las/os practicantes del amor libre instalan la idea de que por más que en algún momento de la vida no compartas con alguno de tus vínculos proyectos o planes, eso no niega la posibilidad de que en otro momento se vuelvan a compartir y en consecuencia se pueda volver a consolidar algún tipo de vínculo. Como ya se analizó en el primer capítulo de esta tesina, dentro de la ética del amor libre se plantea la posibilidad de que no se produzcan separaciones drásticas y definitivas de los vínculos, sino que se apunte a su transformación. Como también se mencionó dicha transformación podría implicar que una relación oscile entre la amistad, la sexualidad o el compañerismo en diversos lapsus de tiempo. De esta manera, se postula que mientras se mantenga la cláusula de la *comunicación*, el *respeto* y la *responsabilidad*, esos vínculos podrían ir transformándose permitiendo a su vez, que cada persona de manera individual pueda continuar con la planificación de su biografía y la consecución de sus proyectos.

Este sesgo autonómico individual, corazón doctrinario de la nueva era, tiene que ver entonces con el rechazo a las instituciones tradicionales y a las normas de autoridad, con la capacidad de “entrar” y “salir” de diferentes prácticas, grupos o vínculos y también con que no se consideran, al menos discursivamente, como parte de un movimiento contracultural con límites establecidos. Si bien por una parte esto es así para el caso de amor libre ya que se permite la circulación en el grupo y rige la autonomía como principio, por otra parte, cada vez más se tratan de organizar como una comunidad, con límites y fronteras establecidas. Así, desarrollan pautas, principios, organizan actividades para la comunidad e incluso establecen normas y límites para el ingreso al grupo, a las reuniones y a la participación en grupos de Facebook y WhatsApp. Esta dimensión no es percibida en su totalidad por las/os practicantes del amor libre, pero presenta algunos problemas concretos. Esto es así ya que el principio de autonomía individual impone que aquellos que quieren transmitir estos ideales no podrían hacerlo sin exponer su deseo de influir o de convencer, lo que les sería negado por el mismo principio de autonomía que proponen (Carozzi, 1999).

Para el caso de la Nueva era esta dimensión autonómica también se reflejaba en el discurso a partir de la negación de líderes, aun cuando esta negación fuera solamente pública. Quienes íntimamente se reconocían como líderes se negaban a sí mismos la condición de tales. Esto también va de la mano de que, dentro de este movimiento, el antiautoritarismo estuvo enfocado a alentar las interacciones igualitarias entre las personas, al mismo tiempo que a reivindicar las organizaciones en red, en contraposición a las instituciones marcadamente jerárquicas (Carozzi, 1999). En ese sentido, no solo los practicantes del amor libre intentan, al igual que los de la Nueva era, establecer relaciones no jerárquicas y simétricas, sino que la misma organización del grupo intenta regirse por ese principio. Los/as practicantes del amor libre reponen que, si la organización de su grupo no se organizará bajo esos principios, se estarían contradiciendo los mismos postulados y definiciones del amor libre. Sebastián, que había formado parte de otro grupo de amor libre con anterioridad comentaba: *“Lo que nosotros hicimos que dio muy buen resultado es que no haya un administrador. Es como que en el grupo de WhatsApp somos todos administradores. Entonces es como que cada uno se va cuidando y va cuidando ese grupo. No hay como un líder, nadie te va a hablar como: "No, porque yo con el modo de administración, no". El que viene nuevo siente la libertad de que no es menos que nadie y que puede exponer el tema que quiere, puede debatir, nadie... y cuidar al grupo en la forma de administración, de moderación. de los debates, es como que... en el grupo se*

siente una libertad re copada, diferente al otro. En el otro está bien amor libre y todo lo que vos quieras, pero había como ciertos liderismos, líderes, como diciendo, acá un poco si se escucha todo, pero se hace, la última palabra la tengo yo, viste y acá no, la última palabra la tiene el grupo, de eso se trata.” (Sebastián, 2018).

Efectivamente, la organización del grupo intenta no ser jerárquica y por esa razón, por ejemplo, se brinda la posibilidad de que cada encuentro de debate sea moderado por una persona diferente, lo que hace que constantemente circulen los oradores. Sin embargo, en la práctica se percibe que son solo algunas las personas que organizan esos encuentros, que eligen quiénes serán los moderadores o cuáles serán los temas a debatir. Muchas veces esa jerarquía aparece marcada por el tiempo de pertenencia en el grupo, siendo los más antiguos los que por lo general toman ese tipo de decisiones. Dentro de ellas se incluye incluso muchas veces, la decisión de quién puede entrar o no al grupo. Además, en una de las últimas reuniones se eligieron 3 moderadores para el grupo de WhatsApp encargados de tomar algunas decisiones específicas, lo que se contradeciría en parte con el postulado de ausencia de algún tipo de liderazgo. De todas maneras, las/os practicantes del amor libre no perciben como contradictorias esas características y postulan fervientemente que en la organización del grupo se respeta el principio anti jerárquico.

Aunque la búsqueda de relaciones *horizontales, simétricas y anti jerárquicas* se vuelve un principio teórico del movimiento de la Nueva era y del amor libre, en la práctica presenta algunas particularidades problemáticas. No solo como mencionamos esta dimensión se vuelve conflictiva en la misma organización del grupo, sino que otro concepto clave del amor libre choca con este principio. La idea de *jerarquía relacional o poliamor jerárquico* permite pensar que en el establecimiento de vínculos sexo-afectivos en el amor libre pueden no existir relaciones simétricas sino todo lo contrario. La *jerarquía relacional* implica la existencia de un vínculo principal o pilar y de otro u otros vínculos que en la jerarquía relacional ocuparían escalafones más bajos, diferenciándose en la dedicación de tiempo, energía, proyectos en común, etc. (ALA: 2015). Esta característica vincular choca con el principio del mismo grupo que instala la idea de que todas las relaciones que allí se establecen tienen que tener la misma simetría. Esta dimensión de la jerarquía hace que los relatos no se vuelvan del todo uniformes. Por ejemplo, Amanda que mantenía un vínculo poliamoroso comentaba: *“Es distinto con cada uno, em... pero para mí valen igual, tal vez es distinta la forma de expresar nuestro amor o lo que sea, pero... para mí valen los dos por igual, como que en ese sentido... es*

como decir, no siento por uno más que por el otro... ” (Amanda, 2018). Por otro lado, Helena que mantenía otro vínculo poliamoroso reflexionaba: “Hay jerarquía, es inevitable la jerarquía, todos jerarquizamos siempre...en nuestra vida cotidiana... em... nosotros tenemos una pareja de hace muchos años y obviamente hay más jerarquía que con alguien que conocés hace menos tiempo ponele, no porque lo decidimos sino porque es una cuestión obvia, nos conocemos más, ya sabemos cómo piensa el otro, ya sabemos todo del otro, entonces es como... es inevitable” (Helena, 2019). Esto refleja cómo la jerarquía relacional o el poliamor jerárquico es un concepto que se puede volver problemático para las/os mismos practicantes del amor libre, adquiriendo diferentes caracterizaciones. Incluso, algunos de ellos/as hasta se oponen a este concepto por resultarles contradictorio con los mismos ideales del amor libre. Así, Nicolás reflexionaba sobre esta dimensión en torno a su vínculo sexo-afectivo: “a mí no me copa mucho la jerarquía relacional, a pesar de que hoy, sí nos tuviéramos que definir y si, estamos en una jerarquía relacional, pero a mí me parece que tiene un montón de problemas esa jerarquía relacional, no me parece que puedas establecer, así como de verdad jerarquías, ya el nombre es espantoso, jerarquía relacional. Quiere decir que hay algunas personas que están debajo de esas otras, entonces es como que con esta otra persona nos estamos conociendo, tenemos como una relación un poco más superficial. Yo no quiero tener relaciones superficiales con nadie. Por supuesto que entiendo que hay distintos niveles de intensidad y de encuentro, pero no creo que tenga que pasar” (Nicolás, 2018).

Por otro lado, aunque se busca alcanzar relaciones *simétricas* e *igualitarias* e incluso estas nuevas espiritualidades fomentan el ejercicio del autoconocimiento para el empoderamiento, esto no significa que no se reproduzcan estereotipos y roles de género. Es decir, aunque estas espiritualidades contengan una crítica implícita o explícita a algunas dimensiones tradicionales por ser misóginas o patriarcales, esto no las exime de reproducir aquello que están criticando (Felitti & Rohatsch, 2018). Y lo mismo sucede con el amor libre. Como analizan Felitti y Rohatsch para el caso del estudio de los rituales de la menarquia, las espiritualidades New Age tienden a presentar a mujeres y varones como esencialmente diferentes lo que en parte favorece la reproducción de esos roles de género establecidos. Como ya se analizó en el segundo capítulo de esta tesina, si bien desde la ética del amor libre se propone romper con los roles determinados de ser mujeres, varones, de formar familias o de amar, continúan en sus relatos, reproduciendo sin quererlo, algunos de esos esencialismos y roles de género establecidos. En el segundo capítulo se analizaron algunas de las maneras a través de las cuales se realiza la

reproducción de esos roles de género. Sin embargo, dentro del amor libre esa reproducción no se ve tanto a partir de un discurso directo que vincule características, actividades o roles femeninos y masculinos, sino que se representa a partir de un discurso amparado en la diferenciación entre energías “femeninas” y “masculinas”.

El discurso “energético” es recurrente en los practicantes del amor libre como en los de la Nueva era. De esta forma, no solo hacen referencia a sentir una “buena” o “mala” energía con alguien, o a que “fluya” o no “fluya” determinada energía en alguna situación, sino que también utilizan este discurso para dar cuenta de las características diferenciales entre varones y mujeres. En ese sentido, Sebastián, que había hecho un curso sobre *Shiva* y *Shakti* en la filosofía hindú comentaba: *“somos energías, ahí en ese curso trataba un poco de cómo concientizar con la energía femenina que uno tiene y con la masculina, para darte una idea, es ponerte un poco en el lugar de la mujer, entonces yo... a mí me abrió mucho la cabeza eso... porque... cuando me volví a relacionar, a tener otra relación poliamorosa, yo me ponía en el lugar de mi compañera y trataba de equilibrar esa balance de decir, de no ser el macho alfa y decir, no, nada, pasar a beta viste, y tratar de equilibrar eso y siempre con mi compañera trabajarlo juntos viste, no del tipo que yo me vínculo con ella y vos lo tenés que aceptar porque sos la mujer, no, sino que lo empecé a encarar desde otro punto. Y a veces yo muchas cosas no las veía, pero ella como mujer lo veía y muchas cosas me re servían y siempre juntos...”* (Sebastián, 2018). En efecto, a partir de la participación en ese curso se buscaba aprender, conocer y concientizar sobre las diferentes energías, ya sean femeninas o masculinas. Eso a su vez tenía como objetivo el lograr “ponerse en el lugar” de la otra persona y alcanzar así relaciones más simétricas e igualitarias. Este caso permite visibilizar como si bien lo que se buscaba era alcanzar el principio igualitario, se termina reproduciendo un esencialismo que divide y otorga características intrínsecas y diferenciales a varones y mujeres.

5.4 Entre el sufrimiento y el bienestar. La búsqueda de formas más “saludables” de amar

“Creo que llegué al amor libre más bien por preguntarme el porqué me tiene que doler el amor. ¿Porqué tiene que doler? Yo tengo bastante en claro que el amor es una situación de fusión, de expansión de la conciencia, de... liberación. ¿Y porqué esta liberación me tiene que doler? Si es positiva, amo a la otra persona. ¿Porqué esa

situación tiene que doler? Entonces me empecé a preguntar una y otra vez, porqué le tiene que doler a la otra persona que yo ame y me pueda compartir” (Pablo, 2018).

El lenguaje sobre el flujo o el bloqueo energético también permite, dentro del movimiento de la Nueva era, la capacidad de resignificar la experiencia cotidiana a partir de una lógica causal entre el sufrimiento y el bienestar (Semán & Viotti, 2015). En el amor libre, esta lógica causal aparece íntimamente vinculada con los modos de relacionarse y de amar. Así, son recurrentes los relatos que vinculan al amor romántico con formas de amar que “generan sufrimiento”, son “poco saludables”, “enfermas”, o “tóxicas”. Y al amor libre con formas de amar más “saludables”, “no tóxicas” o que generan un mayor “bienestar”. Así, los dualismos entre salud/enfermedad, tóxico/no tóxico, bienestar/sufrimiento aparecen articulados y aplicados al dualismo general amor romántico/amor libre. A su vez, la contraposición entre salud y enfermedad se aplica a otros dualismos que fueron desarrollados en el primer capítulo de esta tesina y que se encuentran dentro del dualismo general amor romántico/amor libre, como por ejemplo los dualismos entre monogamia/monoamor, celos/compersión, posesión/libertad, entre otros.

Si bien existen diferentes apreciaciones acerca de cuándo un vínculo es “sano” y cuando no lo es, a grandes rasgos para los amorlibreses, los vínculos “enfermos” o “tóxicos” son los que se caracterizan por la posesión, los celos, las mentiras, las relaciones asimétricas y los roles de género bien establecidos. Para ellos/as esa forma de vinculación se opondría completamente a la forma “saludable” de vincularse que proponen. Por lo general, estas características “tóxicas” suelen estar asociadas en sus relatos a la forma de familia del modelo romántico entendida como nuclear, heterosexual, monogámica y patriarcal. Así, la monogamia y el *patriarcado* aparecen como dos de los principales fantasmas que habría que combatir para lograr establecer vínculos liberados de esas características y en consecuencia más saludables. De la misma manera que dijimos que el *autoconocimiento*, de la mano de la *honestidad* y la *responsabilidad* se volvían una condición necesaria para establecer vínculos basados en el amor libre, también serán, para sus practicantes, condiciones necesarias para establecer vínculos saludables.

En su libro *¿Por qué duele el amor?*, Illouz analiza cómo a lo largo del siglo XX la idea de que el sufrimiento amoroso era una experiencia autoinfligida adquirió una gran notoriedad. Esto es así, ya que como menciona la autora, el hecho de considerar ese sufrimiento como algo autoproducido también conllevaba la idea de que podía resolverse. En este sentido, postula que lo que se esconde por detrás del énfasis en la industria de la

autoayuda es la idea de que el sufrimiento está constituido por la historia psíquica y personal pero también que la palabra y el autoconocimiento tienen propiedades curativas. De esta manera, se comienza a plantear la hipótesis de que si se identifican las fuentes que dan origen a ese dolor y los patrones de su funcionamiento se podría superar el sufrimiento amoroso. Esto le lleva a Illouz a afirmar que, por esta razón, la mayoría de las personas en la actualidad conciben que los *tormentos del amor* se inscriben en el yo, en la historia personal, y en la capacidad de autoconfigurarse (Illouz, 2012). En este sentido, si bien los practicantes del amor libre identifican la fuente de sus tormentos y sufrimientos amorosos en el modelo de vinculación romántico y monogámico también consideran que la erradicación de ese sufrimiento puede producirse a partir de procesos de autoconocimiento curativos. Como ya se ha analizado, estos procesos de autoconocimiento y reflexividad permitirían identificar con mayor profundidad todos los sentimientos, sensaciones y actitudes que las/os practicantes del amor libre identifican con el modelo de vinculación romántico y por tanto como fuente de su malestar. Identificar esas dimensiones a su vez permitirá transformar las actitudes de las personas en la vida cotidiana y, por tanto, se tenderían a producir nuevos patrones de autoconfiguración y de vinculación.

Efectivamente se plantea que la fuente del sufrimiento y el malestar estaría en los principios del modelo de vinculación romántico, sin embargo, se reconoce que en las relaciones monogámicas o tradicionales podrían existir vínculos medianamente “saludables”. De todas formas, se considera que ese estado nunca podría ser total ya que esas relaciones seguirían amparadas en lógicas de poder y en prohibiciones fundamentales como la de no establecer vínculos sexuales o afectivos con otras personas. También reconocen que una relación basada en el amor libre puede convertirse en una relación *tóxica*, por ejemplo, cuando se producen mentiras, engaños o manipulaciones. Pero, al mismo tiempo, se establece que, si se dan esas condiciones, ese vínculo ya no podría ser considerado como de amor libre. En esa clave es que Maite comentaba: *“Me pasó hace un tiempo de verme con una pibita que tenía una relación abierta con otra chica y de repente no tenía, o sea sí, pero era como de la boca para afuera. Em... la otra piba se puso re violenta conmigo, así como de la nada y eso que tenían una relación abierta, pero se puso celosa y no sé. De repente me da la sensación de que tal vez bajo el título de la relación abierta seguramente se pueda dar eso, secuencias que no son sanas. Por supuesto que eso en el fondo no es una relación abierta, ¿no? pero anda a discutírselo a ella* (Maite, 2018).

Algunos fenómenos de la Nueva era han permitido superar las ideas más difundidas sobre el bienestar y el sufrimiento que se sustentaban en la clásica división que circunscribía la religión como dedicada al “alma” y la psicología a la “mente”, permitiendo la confluencia de esas dos dimensiones (Felitti y Viotti 2016). Es por ello que este discurso energético, amparado en una lógica dual entre bienestar y sufrimiento también es trasladada a la dimensión sexual. Allí, los practicantes del amor libre, reconocen que esa vivencia puede darse de manera saludable como no saludable. Pero en esta dimensión, esta característica adquiere a su vez una doble connotación. Por un lado, se habla de salud sexual y reproductiva y de las responsabilidades que se deben tener frente a la posibilidad de establecer vínculos sexuales con varias personas y, por otro lado, se habla de la sexualidad en términos más espirituales, como una experiencia a través de la cual se comparten energías de diferente tipo y donde pueden abrirse canales para el autoconocimiento. En relación a las experiencias sexuales, Gabriela comentaba: *“yo digo eso de conocer a una persona, para mí compartir una experiencia sexual con alguien es compartir la energía y también eso a veces se percibe o no, yo creo que eso es más desde otro lado espiritual. La unión de dos cuerpos, que para mí lo otro es gimnasio, yo lo llamo así, al sexo que por ahí podés tener con un desconocido o con alguien que... y eso es más gimnástico que es completamente válido para el que le gusta eso, pero para mí me interesa más la conexión personal y espiritual y energética...”* (Gabriela, 2019). En esta segunda connotación, la sexualidad aparece como un espacio de encuentro, de profundidad. Su carácter espiritual estaría dado por la capacidad de “conectar” con las personas involucradas y compartir “energéticamente”, lo que a su vez lo diferenciaría de la actividad sexual que no implica ningún tipo de conexión o profundidad. Esto vuelve a poner en énfasis, lo que se analizó en el segundo capítulo de esta tesina y que radica en analizar cómo los/as practicantes del amor libre revitalizan aspectos vinculados con la emocionalidad, la conexión reparadora, la profundidad o el compromiso por encima del énfasis en el puro ardor sexual.

Al mismo tiempo, el principio de autonomía de la Nueva Era se orienta a reconocer que no son los otros/as los que producen la sanación o la sensación de bienestar, sino que esas características son concebidas y expresadas como emergiendo del interior del sujeto. Si bien esto también es así para los practicantes del amor libre, en la dimensión de la sexualidad el bienestar no se alcanza completamente de manera individual sino a partir de esa conexión y profundidad que se genera con las/os involucradas/os. También hay que destacar que el sexo no siempre es vivenciado como una fuente de bienestar, sino

también como una experiencia que permite visualizar conflictos, inseguridades e incomodidades que podrían afectar a las personas que participan de ese acto y a sus energías. Nuevamente aparece el *autoconocimiento* como herramienta para saber qué es lo que la persona está sintiendo en ese momento y así evitar exponer a los demás a una *contaminación energética negativa*. En relación a esta segunda dimensión, Pablo comentaba: *“Yo sé que a través del sexo hay también una llave, una llave de expansión, hay ciertas prácticas de respiración y de retención y de observación, pequeños rituales chiquitos que hacen que esa vivencia sea amplificadora, por eso le digo a mi compañera que: "sea salud", que ese encuentro sea salud. Y a veces lo sexual no se vivencia saludable porque hay un montón de insatisfacciones, un montón de apuros, de copias, de repetición, eso también forma parte de un trabajo, cada ámbito de lo humano es un ámbito de exploración, de profundidad, de encontrarnos. Por eso, amor libre es fuuaaaa... Ahí se expande, el amor como vía de liberación es paaaaa... va para todos lados (Pablo, 2018).*

5.5 Despertando la chispa divina. ¿Somos parte de un movimiento?

“ El amor libre entendido como lo estamos trabajando lleva también e incluso va de la mano para mí de un re cambio social, re, no sé porque yo a veces veo que si toda la gente se empezara a cuestionar, o empezara a modificar todo esto...y va acompañado de un montón de movimientos, que sé yo, del vegetarianismo, el veganismo, un montón de movimientos de vidas más naturales, más sanas, un montón de cosas que siento que sí, que pueden cambiar, el mundo...” (Gabriela, 2019)

En el discurso de la Nueva era, la afirmación de la autonomía individual absoluta se ve posibilitada por la creación de un interior ahistórico, sabio y sano, que se torna responsable de las elecciones y las transformaciones individuales. Si bien las personas se consideran y expresan como absolutamente autónomas, en realidad no se conciben separadas, sino unidas a un todo abstracto que las comprende (Carozzi, 1991). Como se planteó hasta el momento, tanto el movimiento de la Nueva era como el de amor libre destacan la importancia de la autonomía y del autoconocimiento para la transformación personal, pero, lo que está por detrás de esa transformación individual es una utopía colectiva de transformación que incluya a toda la sociedad. Dentro de los postulados de la Nueva era se proponía superar su propio principio de autonomía. Esto quiere decir que el autoconocimiento y la ampliación de la conciencia no debían buscar solamente el desarrollo de potencialidades individuales sino el descubrimiento de una chispa divina en

el interior de cada persona. Esta chispa divina, sería la que uniría a las personas, energéticamente, con un todo divino. Como se mencionó previamente, la Nueva era postulaba que el aumento de la conciencia de la existencia de esa chispa divina, su estímulo y su desarrollo, podía conducir a una nueva era para toda la Humanidad (Carozzi, 1999). De esta manera, todos aquellos que participaran de las actividades que proponían desde el movimiento o que adhirieran a sus principios, estarían, de alguna forma, contribuyendo de manera individual a dichas transformaciones y, por tanto, al advenimiento de una nueva etapa superadora para todos (Carozzi, 1997).

Las/os practicantes del amor libre también se reconocen autónomos pero unidos a un todo social que los incluye y los supera, al mismo tiempo que afirman que la ética vincular que proponen formaría parte de todo un movimiento de transformación social y cultural. El amor libre, entendido como una forma de vincularse más *honesto, responsable, consensuada y simétrica* compartiría esos principios con otros movimientos y cosmovisiones como la del antiespecismo, el vegetarianismo, el veganismo, las educaciones de tipo libre o la permacultura, también retomarían y compartirían consignas de los movimientos feministas y todas ellas, de manera conjunta estarían dando paso a una transformación que abarcaría a la sociedad en su totalidad. Esta transformación tendría como objetivo, establecer una nueva era donde se desarrollen relaciones más “saludables”, “armoniosas”, “equitativas” y “naturales” con las personas, pero también con todo el entorno. En este sentido, Gabriela afirmaba: *“Creo que eso hace que vayan cambiando las relaciones en general y se va como ampliando y puede llegar a eso, falta igual, pero es uno de los movimientos que va a generar un movimiento de gente un poco más sana, no se tolerante... mayoritariamente el círculo de gente... desde otros movimientos más naturales no sé, bioconstrucción, alimentaciones más saludables todos están como en ese proceso de cuestionarse más cosas... más de la comunidad del respeto y que no se hacen llamar amorlibreses o que todavía no lo pueden aplicar a sus vínculos sexo afectivos, pero empiezan a cuestionarse desde ese lado, no desde la apertura sexual, desde el lado de tener relaciones más sanas y menos tóxicas”* (Gabriela, 2019). Al mismo tiempo, se reconoce que los resultados de esas transformaciones no podrían verse a corto plazo, pero todos parecen creer y afirmar que sus acciones individuales estarían colaborando a ese objetivo común.

Esta pertenencia a un movimiento más amplio con principios compartidos también se refleja en sus prácticas. Una gran cantidad de los entrevistados practican o son profesores/a de yoga, dicen desempeñarse como terapeutas en medicinas alternativas

como la china, algunos realizaron cursos sobre filosofía hindú, practican biodanza, varios se presentaron como budistas, una gran parte son vegetarianos o veganos y otra parte lleva a su hijos/as a escuelas libres. En muchos de sus relatos hicieron referencia a filosofías como el tantra, tao o tarot, a la literatura y los pases mágicos de Carlos Castaneda o a Siddhartha de Herman Hesse. También es interesante destacar que la mayoría de los encuentros de debate se desarrollaron en un espacio que se desempeña como una sala de yoga y que incluso, en uno de los encuentros se debatió sobre las vinculaciones entre el amor libre y la astrología donde todos los presentes conocían a la perfección las características de su signo, su ascendente y su luna. Estas características son relevantes para pensar cómo la práctica del amor libre también se vincula con el ejercicio de un montón de otras técnicas, disciplinas, terapias y talleres que pueden pensarse como pertenecientes al movimiento de la Nueva era y con los que compartirían en principio los mismos postulados. Al mismo tiempo, en sus relatos muchas veces el amor libre aparece como una de las maneras que se tienen para encontrar y trabajar sobre esa “chispa divina” que, junto con el desarrollo de esas otras prácticas podría llevar al advenimiento de una nueva etapa superadora. En esa dirección Pablo comentaba: *“Yo lo percibo como que el ser humano es una entidad que se nos escapa a nosotros mismos. La amplitud que implica ser un ser humano. Tenemos un potencial zarpado, inexplorado, desconocido, es como si tuviéramos el tesoro adentro pero no lo podemos abrir, porque estamos tratando de alcanzar algo que está afuera. Y... entonces el amor libre más bien vendría a ser, por eso vuelvo a repetir sobre lo mismo, el amor como vía de liberación, una expansión de mi ser...”* (Pablo, 2018). La concepción ampliada del amor libre desarrollada con anterioridad y el análisis de cada una de las vinculaciones entre el amor libre y la Nueva era, permiten visibilizar de qué manera esta ética vincular abarca una enorme cantidad de aspectos. Estos aspectos no solo no podrían circunscribirse a una dimensión puramente afectiva o sexual, sino que suponen una revisión constante y radical de una enorme y variada cantidad de sentimientos, pensamientos y prácticas en la vida cotidiana.

6. Consideraciones finales

Hace algunos años, cuando Bauman presentaba su obra *Amor líquido*, afirmaba que la definición romántica del amor estaba decididamente pasada de moda. Para él, el amor romántico obtenía su importancia y dependía completamente de una estructura de parentesco que en la modernidad líquida se había transformado y reestructurado por completo. Por esta razón, al no estar disponibles esas estructuras de parentesco y al convertirse las relaciones entre las personas en relaciones entre consumidores y objetos de consumo, el amor romántico habría establecido su fecha de vencimiento. Pese a lo que plantea Bauman, el estudio de la ética del amor libre que se desarrolló en estas páginas parece indicar que la definición romántica del amor no habría pasado completamente de moda.

El primer capítulo de esta tesina giró en torno a analizar si efectivamente el amor libre se alejaba por completo de las pautas y formas de vinculación románticas o si por el contrario continuaba reproduciendo algunos aspectos de esa forma vincular. Para responder a ese interrogante se fueron analizando los principios y postulados que dan origen a la ética del amor libre, destacando la importancia por establecer vínculos y acuerdos *honestos, simétricos y consensuados*, que no supongan la *propiedad* de las personas con las que se establecen los vínculos, ni de sus sentimientos o acciones. En la misma dirección se destacó la importancia que adquiere la *empatía*, la *reflexividad*, la *responsabilidad afectiva* y la *comunicación asertiva* y constante a la hora de desarrollar relaciones basadas en esta ética. Así, es que se fue identificando que, para las/os practicantes del amor libre, el amor romántico se consolida como un instrumento de violencia y opresión al idealizar la monogamia y algunos aspectos vinculados a ella tales como los *celos*, la *mentira*, la *infidelidad*, entre otros. También se analizó cómo otros autores enfatizaron en las diferencias que este modelo relacional encontraba con el amor romántico (Dos Santos Cardoso 2010; Pilão Cerdeira & Goldenberg, 2012; Gonçalves França, 2016, Vasallo 2018). Sin embargo, se fue identificando que existían una gran cantidad de aspectos del modelo de vinculación romántico que dentro de la ética del amor libre eran retomados, reelaborados y reapropiados. Estas dimensiones hicieron que esta tesina oscilara constantemente entre el análisis de aspectos que parecen alejarse o acercarse más o menos a los modelos de vinculación desarrollados durante la modernidad.

De esta manera, en una primera instancia se observó cómo dentro del amor libre, la monogamia aparece como un fantasma, vinculado a la prohibición, las reglas, las normas,

las mentiras y la opresión. Al mismo tiempo, se analizó de qué manera el postulado que plantea que es posible amar a más de una persona al mismo tiempo y mantener relaciones estables con todas ellas, chocaba directamente con la figura de la monogamia. Si bien esto podría llevar a pensar que el amor libre como forma de vinculación no-monogámica se opone al modelo de amor romántico, también se analizó de qué manera la existencia del concepto del *monoamor* complejizaba esa hipótesis. El análisis del monoamor permitió identificar que para los/as practicantes del amor libre la posibilidad de amar a una sola persona continuaba estando presente, pero que lo importante justamente no radicaba en el número de personas con las que se establecían los vínculos sino en poder aplicar en esos vínculos los principios y postulados de su ética. En ese sentido, romper con la monogamia del modelo de amor romántico, no implica necesariamente aumentar el número de personas participantes. Esto es así, ya que como se desarrolló en ese capítulo, el monoamor se distinguiría de la monogamia porque buscaría establecer otra forma de vinculación que se base estrictamente en los principios del amor libre. Al mismo tiempo, también se analizó que, si bien esta ética intenta alejarse de la monogamia como sistema y práctica, la construcción del amor libre se realiza a partir de conceptos e ideas que son heredadas de esa forma de vinculación. Esto a su vez, genera que la monogamia se consolide como el exterior constitutivo del amor libre e influya de manera directa en la construcción identitaria de los/as practicantes de esta ética vincular.

En una segunda instancia, se analizó el lugar que ocupaba la fidelidad en el amor libre. Allí, se identificó cómo sus practicantes rechazan la fidelidad en términos de exclusividad afectiva y sexual, que identifican de manera directa con el modelo de vinculación romántico y monogámico. Si bien estos aspectos podrían indicar nuevamente una oposición tajante entre un modelo de vinculación y otro, que los/as practicantes del amor libre rechacen la fidelidad entendida bajo los parámetros monogámicos, no quiere decir que al interior de su ética no construyan formas reconfiguradas de fidelidad. En este sentido, se concluyó que, en estos casos, el contrato de fidelidad no implica mantener vínculos sexuales o afectivos con una sola persona, sino que dicho contrato es entendido a través del reconocimiento y el respeto por lo que las personas sienten, comunican y acuerdan en cada vínculo que establecen. Como oportunamente se analizó, la fidelidad en el amor libre adquiere otras características que las que tiene en el modelo de vinculación romántico, pero lejos de desaparecer, adquiere aún, un mayor nivel de exigencia. Al mismo tiempo, se analizó cómo al aparecer formas reconfiguradas de fidelidad eso también habilita la posibilidad de fallar a esos contratos y acuerdos. Allí,

nuevamente vuelven a aparecer como centrales la comunicación y la honestidad para poder modificar y reactualizar los acuerdos para que ninguna persona tenga la necesidad o el deseo de transgredirlos. Como se ha analizado en ese mismo capítulo, la dimensión consensual y comunicativa caracteriza a los vínculos de amor libre pero no es propiedad exclusiva de su ética vincular. Esto es así ya que dichos aspectos se consolidan como rasgos de formas relacionales que han venido emergiendo y transformándose desde la década del 60 (Giddens, 2000; Beck & Beck-Gernsheim, 2001).

Por otro lado, también se analizó la dimensión que ocupa el sentimiento de los celos al interior del amor libre. Allí se planteó que los celos aparecen la mayoría de las veces como algo negativo y despreciable asociado al control y posesión del sistema de vinculación romántico. También, se analizó cómo los/as practicantes del amor libre rechazan fervientemente el postulado romántico que instala la idea de que los celos son una evidencia del amor y cómo frente a eso, proponen el concepto de la *compersión*. El análisis de este concepto permitió comprender su afirmación de que es posible tener una reacción emocional positiva hacia las otras relaciones que puede tener una pareja. La contraposición entre celos y compersión parecería indicar nuevamente que un modelo de vinculación se opone completamente al otro. Sin embargo, las/os practicantes del amor libre reconocen que durante el desarrollo de sus vínculos pueden tener sentimientos de celos o de posesión. En este sentido es que se analizó cómo también rechazan el mito que indica que aquellos que llevan a cabo este tipo de alternativas vinculares pueden hacerlo porque no sienten celos. Así, se desarrolló cómo los/as practicantes del amor libre reconocen que la compersión sería más un estadio ideal o utópico y que por tanto es necesario no ocultar los celos sino reconocerlos y gestionarlos para trabajar críticamente sobre ellos. En la misma dirección, se analizó de qué manera dentro de la gestión de los celos se vuelve fundamental que los vínculos que se establezcan entre los meta-amores no sean de competencia sino de cooperación y armonía.

En una última instancia del primer capítulo se analizó el lugar que adquieren las separaciones en la ética del amor libre. Allí, se desarrolló cómo para las/os practicantes de esta ética vincular, las separaciones en los vínculos del modelo romántico se caracterizaban por la traición, el engaño, el sufrimiento, la posesión y en algunos casos hasta la violencia. En contraposición, las/os practicantes del amor libre proponen que, al fomentar desde su ética la comunicación, la honestidad, el respeto y las formas no posesivas de vincularse, las separaciones no deberían de resultar tan dramáticas ni dolorosas. Al mismo tiempo se analizó cómo desde el amor libre se deja de adherir a la

idea del amor “para toda la vida” lo que a su vez contribuiría a no experimentar las separaciones con tanto dolor. En este sentido, la ética del amor libre más anclada en el ideal de permanecer juntos “hasta que tengamos ganas” parece oponerse al ideal del amor “para toda la vida” del modelo romántico y monogámico. Sin embargo, también se advierte cómo este ideal continúa estando presente en los relatos de los practicantes, ya no como una imposición, pero sí como un deseo o una posibilidad. Al mismo tiempo, se analizó cómo dentro de esta ética se plantea la posibilidad de que no se produzcan las separaciones drásticas y definitivas de los vínculos, porque se apunta a su transformación. Esta dimensión tiene notables similitudes con los rasgos que adquirieron las relaciones de pareja entre gays o lesbianas. En este sentido, algunos autores reponen el énfasis que en dichos vínculos se depositaba por mantener amistades tras las separaciones y poder hacer transiciones de amantes a amigos/as sin salirse de los límites de la familia. Esto a su vez contrastaba con el caso de las parejas heterosexuales donde la separación o el divorcio implicaba en su mayoría la ruptura permanente de cualquier tipo de vínculo (Weston, 2013; Vespucci, 2017). El estudio de este rasgo implicó reconocer que entonces dentro del amor libre no se niega por completo la posibilidad de “estar juntos para toda la vida” ya que, el principio de la transformación podría implicar que una relación oscile entre la amistad, la sexualidad o el compañerismo y que por tanto pueda efectivamente perdurar en el tiempo.

El análisis de estas dimensiones permite visualizar como los límites entre un modelo relacional y otro son completamente difusos. Por un lado, la ética del amor libre intenta fervientemente separarse y diferenciarse de algunas de las lógicas, supuestos, principios, pensamientos y prácticas del modelo de amor romántico, pero, por otro lado, casi sin quererlo termina recuperando y reactualizando una gran cantidad de aspectos que le son propios. Esta afirmación no quiere decir que la ética del amor libre tan solo retome esos aspectos y los reproduzca de manera directa y acrítica, sino que, por el contrario, el análisis intenta demostrar cómo se produce la compleja reelaboración de esas dimensiones otorgándoles nuevos y variados sentidos. Esta lógica ambivalente de constante alejamiento, cercanía y reelaboración es analizada con mayor profundidad en el primer capítulo, pero es uno de los hilos conductores que está presente a lo largo del desarrollo de toda esta tesina.

El segundo capítulo de esta investigación giró en torno a analizar de qué manera la ética del amor libre es capaz de superar y rebalsar los vínculos estrictamente de pareja y es propuesta como una filosofía de vida aplicable a cualquier tipo de vínculo humano y

no humano. Para ello fue central el análisis de los sentidos en materia de género, sexualidad y afectividad que dan origen y forma a esta ética vincular. Así, en una primera instancia se examinó cómo dentro del amor libre se propone romper con los roles preestablecidos de ser “mujeres” o “varones” ya que son identificados directamente con otro modelo de vinculación al que definen como monogámico, heterosexual y patriarcal y que por tanto rechazan fervientemente. Así, se observó cómo la ética vincular del amor libre persigue el establecimiento de relaciones igualitarias a partir de la erradicación de lo que consideran como pensamientos, actitudes y comportamientos *machistas*. La búsqueda de relaciones igualitarias y simétricas es un principio que persiguen las/os practicantes del amor libre pero no es una propiedad exclusiva de su ética. Como también se analizó oportunamente, diferentes autores ya habían identificado que los valores de la igualdad, la singularidad individual pero también la simetría y la búsqueda de relaciones igualitarias eran factores que se habían vuelto determinantes en los arreglos conyugales contemporáneos (Heilborn, 2004). Pese a que los/as practicantes del amor libre buscan el establecimiento de relaciones de este tipo, también se advirtió, en diferentes momentos de esta tesina, que, continúan, sin quererlo, reproduciendo algunos de esos esencialismos y roles de género establecidos. En el mismo sentido, se desarrolló de qué manera la necesidad de combatir el *machismo* se presenta como condición *sinequanon* al momento de desempeñar una relación de amor libre, ya que de no trabajar sobre esos pensamientos y actitudes machistas se podría presentar la posibilidad de continuar reproduciendo lógicas y patrones del modelo de vinculación monogámico y por tanto se estarían alejando de la práctica del amor libre.

En una segunda instancia se analizaron las vinculaciones entre ciertas consignas y reclamos del feminismo con los principios del amor libre. Para ello se retomaron algunos de los aportes y críticas que desde los estudios feministas se le han hecho a la concepción romántica del amor, pero también a las teorías que planteaban que luego de los años 60 se habría producido la democratización del amor al interior de los vínculos de pareja (Neves, 2007; Esteban & Tavora, 2008; Esteban, 2011). Luego, en la misma línea de análisis, se identificó que los/as miembros del grupo de amor libre que ya tenían una trayectoria de participación en colectivos o agrupaciones feministas, afirmaban que había sido esa cercanía la que les había permitido cuestionar sus prácticas sexo-afectivas e interesarse por el amor libre. En cambio, aquellos que no participaban de ningún colectivo feminista ni se identificaban con esas tradiciones de lucha creían que el movimiento feminista había colaborado en la visibilización y aceptación de algunas discusiones que

ellos/as ya venían teniendo al interior de los grupos de amor libre. Por otro lado, se analizó de qué manera algunos miembros conciben que no puede producirse ni la definición ni la práctica del amor libre sin una identificación directa con el feminismo y otros, en cambio perciben con cierta peligrosidad esa identificación ya que ven en las versiones más radicalizadas del movimiento la amenaza constante de verse implicados en algún tipo de denuncia o escrache público. Sin embargo, se concluyó que más allá de si los/as miembros del grupo se identifican o no con el movimiento feminista, todos/as ellos/as retoman consignas, principios o reclamos del feminismo y los reactualizan para definir sus prácticas y modos de vinculación. Así, se analizó cómo se vuelven recurrentes las referencias a la lucha contra el *patriarcado*, la necesidad de combatir el *machismo*, la crítica al amor romántico, la búsqueda de *igualdad* en las relaciones de género o la crítica a la violencia contra las mujeres, entre algunas de las consignas que son retomadas. Al mismo tiempo, se planteó que estas consignas son reactualizadas a partir de su articulación con otras consignas pertenecientes a ciertos movimientos como el de la Nueva Era o el antiespecismo.

Por otro lado, se desarrolló cómo los practicantes de esta ética vincular reconocen que se los considera como portadores de una sexualidad múltiple y desenfrenada. Así, se fue presentando de qué manera dicen revitalizar la importancia de la afectividad, la comunicación, la emocionalidad, el respeto, el compromiso y la conexión reparadora por encima del ardor sexual como condición para desarrollar vínculos de amor libre. Esto hace que se vuelvan recurrentes los intentos por diferenciar su ética vincular de esas ideas que la asocian con una dimensión puramente sexual. A su vez, se analizó de qué manera esto influye en las diferenciaciones al interior del mismo grupo que busca distinguir entre “falsos” y “verdaderos” amorlibreses. Así, se analiza cómo los practicantes de esta ética critican al amor romántico como promotor de la monogamia, pero continúan juzgando la falta de ese sentimiento como el motor para que se desarrollen relaciones superficiales o sin compromiso. Por eso se concluye que en esos intentos constantes por diferenciarse de las concepciones que vinculan el amor libre con el ardor sexual, los/as practicantes de esta ética terminan muchas veces, reproduciendo la idea de un “amor verdadero”. Si bien ese amor verdadero no tiene las mismas características que el “amor verdadero” del modelo romántico porque ya no es *solo y único*, sí vuelve a instalar la idea de un único amor legítimo que cuenta con características específicas. En este caso, la legitimidad de ese amor, pasaría por cumplir con cada uno de los principios de la ética del amor libre. Al mismo tiempo, se analiza cómo el hecho de afirmar que el amor libre no es “solo sexo”

tiene efectos positivos porque amplía las redes de lo afectivo, pero también negativos en la medida en la que bajo esos principios se pueda poner bajo sospecha el sexo.

Esta posibilidad de estigmatizar el sexo, también llevó a analizar la probabilidad de que bajo los principios del amor libre se estuvieran produciendo procesos de desertización. Así, se analizó cómo el pensamiento analítico y racional aplicado a los vínculos amorosos, logra debilitar los significados sobre los que se funda el erotismo y la seducción occidentales, amparados en la ambigüedad, la insinuación constante, la fluidez, la inmediatez, la intermitencia, la particularidad y los entrelazamientos entre deseo y realidad (Illouz, 2007). En este sentido, se fue desarrollando de qué manera la racionalización de la vida íntima se sumó a la exigencia por la honestidad, la sinceridad y la comunicación que la ética del amor libre promulga, lo que produce que cada sentimiento o deseo sea identificado, sacado a la luz y comunicado. En la misma dirección, la búsqueda de relaciones igualitarias, simétricas y anti jerárquicas y la persecución de la equidad en actividades y pensamientos se suma también a la demanda de establecer consentimientos claros y explícitos en la formulación de los acuerdos. Estas dimensiones tienden a producir al interior de los vínculos de amor libre procesos de desertización. Al mismo tiempo, se analizó de qué manera, la exigencia por la sinceridad y comunicación constante no solo podría estar generando desertización en los/as practicantes del amor libre sino también procesos de agotamiento y frustración.

Por otro lado, en este segundo capítulo, se analizaron las nociones sobre diversidad sexual presentes en el amor libre. En este sentido se analizó cómo las parejas de gays y lesbianas fueron precursoras en experimentar este tipo de vínculos dado que a diferencia de las relaciones heterosexuales desarrollaron sus vínculos más allá de los marcos tradicionales del matrimonio (Foucault, 1981; Giddens, 2000). A su vez, como identifican algunos autores fue en los vínculos entre gays y lesbianas donde se comenzó a esparcir el modelo de simetría, fundamental para la ética del amor libre. Este buscaba que al interior de las parejas se ejercería el principio de la igualdad y el debilitamiento de los roles de género preestablecidos lo que generaba equidad en torno a la distribución de tareas domésticas y de cuidado como así también al aporte en torno a lo financiero (Heilborn, 2004). De esta manera, se planteó que el amor libre propone una nueva manera de amar que se opone por completo a la heteronorma, característica central del modelo romántico y monogámico, al mismo tiempo que presenta nuevas formas de entender la diversidad sexual. Así, se planteó que reconocen que para amar no debería de ser importante ni el género, ni la orientación sexual de la o las personas con las que se establecen los vínculos,

sino sus características personales, sus cualidades más intrínsecas y la posibilidad o no de sentir una conexión especial, profunda y reparadora con ellas. Así, es que los/as practicantes del amor libre postulan la posibilidad de negociar constantemente su sexualidad. Al mismo tiempo, se concluye que la posibilidad de negociar la sexualidad al interior del amor libre parece habilitar prácticas afectivas y sexuales que bajo el “contrato de derechos” como el del matrimonio heterosexual, resultarían más difíciles de experimentar. Por otro lado, se plantea que la idea de que el amor no tiene género ya que solo es “amor” se estaría alejando de las concepciones románticas que asociaban el amor a la pura relación heterosexual, pero, correría el riesgo, al igual que aquel modelo, de estar idealizando la experiencia de amar.

Como se ha ido desarrollando a lo largo de esta tesina, el estudio de estos aspectos permite demostrar cómo la centralidad de la ética del amor libre no se encuentra en una dimensión puramente sexual ni tampoco radica en el número de personas que participan de una relación. Como se viene analizando hasta el momento, dentro de esta ética vincular, lo importante resulta ser desarrollar vínculos basados en cada uno de sus principios, incluso más allá de la identidad de género u orientación sexual de las personas que lo compongan. El reconocimiento de estas dimensiones importantísimas, sienta las bases para poder analizar lo que en esta tesina se denomina como la concepción ampliada de la ética del amor libre.

Esta concepción ampliada implica, en principio, pensar que la ética relacional del amor libre no es aplicable únicamente a los vínculos sexo-afectivos, sino que podría e incluso debería ser aplicada a cualquier tipo de vínculo social. Esto es así, ya que, como se advierte a partir de esta investigación, el amor libre, en el caso de Mar del Plata, propone una filosofía de vida que busca establecer vínculos honestos, responsables, consensuados y horizontales con todas las personas y en los más variados ámbitos, más allá del vínculo particular y personal que pueda establecerse con cada una de ellas. En un segundo momento también se analizó cómo esta concepción ampliada del amor libre implicaría no solo que la ética vincular se aplicara en todos los vínculos humanos, sino que también podría ser aplicada en los no humanos. De esta manera, se estudió cómo, para los practicantes del amor libre pueden producirse episodios de control, de posesión o de violencia con otras especies como por ejemplo los animales y que por esa razón se vuelve necesario vincularse también con ellos a partir de los principios del amor libre. Esta dimensión también permitió vincular los principios del amor libre con los promulgados por el movimiento antiespecista (Carman, 2017). Al mismo tiempo, se

analizó de qué forma establecer vínculos de amor libre no humanos, como en el caso de los animales también podría estar habilitando el desarrollo de prácticas específicas y concretas como por ejemplo la práctica de no comer carne en el vegetarianismo o el veganismo practicado por muchos amorlibres. En otro orden de ideas, también se analizó que el establecimiento de vínculos de amor libre no solo se presenta asociado a las relaciones con las personas o los animales sino también con la naturaleza.

La concepción ampliada implica pensar a la ética del amor libre como un conjunto de principios, de formas de pensar, de sentir y de actuar que de ninguna manera restringirían su aplicación solamente a los vínculos estrictamente sexo-afectivos. Esta concepción ampliada instala la idea de que estos principios pueden y deben aplicarse a todas las relaciones humanas, como así también a las no humanas, a los vínculos con los animales, con la naturaleza, con el cosmos, a las formas de aprender, de enseñar, de trabajar y de alimentarse, entre otras múltiples relaciones, prácticas, actividades y dimensiones. Esto también supone pensar que el amor libre no es algo que pueda suspenderse temporalmente, es decir algo que pueda practicarse solamente en algunos espacios o momentos de la vida, sino que debería ser una constante, temporal y espacialmente. Pero esta concepción ampliada no solo permite entender que su aplicación no se restringe a una dimensión puramente sexual o afectiva, sino que también impulsa a cuestionar las múltiples y variadas vinculaciones que el amor libre como ética y filosofía de vida puede tener con otras filosofías, cosmovisiones, movimientos o formas de entender el amor, la vida y el mundo.

Es por ello que, en el último capítulo de esta tesina se analizaron las vinculaciones existentes entre algunos de los principios del amor libre y ciertos postulados del macromovimiento sociocultural de la Nueva Era. Como ya se mencionó en la introducción de este trabajo, el estudio de estos dos fenómenos se realizó debido a que tempranamente se advirtió que existían similitudes entre estas dos filosofías y que los propios informantes durante sus relatos relacionaban aspectos del amor libre con características de la Nueva era. Estudios recientes ya se han encargado de destacar de qué manera la filosofía “New age” es producto de toda una transformación social y cultural que desborda completamente el campo religioso que le dio origen. Esto hace que los principios de esta espiritualidad se expandan y reactualicen, condensando una serie de nuevas y variadas experiencias y quedando a disposición para el universo simbólico de diferentes sectores y grupos (Semán & Viotti, 2015). Así, en una primera instancia se analizó la importancia que las dimensiones del autoconocimiento y la reflexividad tenían

dentro de la filosofía de la Nueva era y del amor libre. De esta manera se desarrolló que el autoconocimiento entendido a partir de la reflexividad y la auto interrogación constante era indispensable dentro del amor libre para poder establecer vínculos *honestos* y *sanos* con uno/a mismo/a y con el resto de las personas. Al mismo tiempo, se analizó de qué manera el autoconocimiento y la honestidad suponían el constante *trabajo con uno/a mismo/a* que implicaba un ir “hacia adentro” y revisar emociones, sentimientos o dudas, por lo general asociados con los modelos de vinculación desarrollados durante la modernidad. En consecuencia, se analizó que ese trabajo tendría como finalidad el autoconocimiento, pero para que se convierta en una vía de transformación individual, para modificar esas actitudes asociadas a otros patrones de vinculación. En ese punto también se analizó que, para los practicantes del amor libre, la reflexividad y el autoconocimiento eran dos características intrínsecas a su modelo vincular, pero, que lejos de ser así, la práctica de esas dimensiones encontraba sus orígenes en el modelo de amor romántico (Giddens, 2000; Beck & Beck-Gernsheim, 200). En esa instancia también se analizó la importancia que algunos aspectos como la *responsabilidad afectiva* y la *libertad* tienen en ese proceso constante de *trabajo con uno/a mismo/a* y la centralidad que eso adquiere en la ética del amor libre.

Por otro lado, en una segunda instancia, se retomó el énfasis que la Nueva era depositó en las dimensiones de la autonomía, el antiautoritarismo y en la promoción de relaciones horizontales (Carozzi, 1999), para recuperar como estos aspectos son actualizados dentro del amor libre. Así, se analizó la búsqueda de autonomía en primer lugar, como rechazo frente a las instituciones tradicionales y en ese sentido como rechazo a la *familia tradicional* que es entendida por ellas/os como nuclear, monogámica, heterosexual y patriarcal. Y, en segundo lugar, se la analizó como método y principio de organización, representado en la filosofía de vida que los/as practicantes del amor libre reconocían tener y que se centraba en la capacidad de poder participar de manera intercambiable de diferentes espacios o prácticas de acuerdo a las necesidades o deseos de cada momento. Al mismo tiempo se analizó como dentro de la Nueva era, el antiautoritarismo estuvo enfocado a alentar interacciones igualitarias y simétricas y cómo los practicantes del amor libre también buscaban establecer relaciones de ese tipo tanto entre sí como en la misma organización que adquiriría el grupo. Sin embargo, en ese apartado se concluye que este principio tiene algunas particularidades problemáticas ya que, por un lado, se advierte la presencia de jerarquías al interior del funcionamiento del grupo y, por otro lado, algunos conceptos centrales como el de *jerarquía relacional* o

poliamor jerárquico también contradicen el principio que establece la ausencia de esas jerarquías. De la misma manera, se volvió a concluir que, aunque ambas filosofías buscaran alcanzar relaciones simétricas e igualitarias e incluso fomentaran el ejercicio del autoconocimiento como vía de empoderamiento y transformación, se continuaban reproduciendo estereotipos y roles de género. En esa oportunidad, se analizó de que manera, la reproducción de esos roles de género en el caso del amor libre no se realiza de manera directa y deliberada, sino a través de un discurso energético que busca “ponerse en el lugar del otro/a” pero que se ampara en la diferenciación entre energías femeninas y masculinas. El análisis de estas dimensiones es retomado por los estudios provenientes del ecofeminismo que enfatizan en la energía femenina y la fuerza espiritual como vías de empoderamiento para las mujeres (Illouz, 2010; Ress, 2010; Crowley, 2011; Fellitti & Viotti, 2016).

Ese discurso energético, es retomado en un tercer apartado para analizar cómo se resignifica la experiencia cotidiana a partir de una lógica que se sitúa entre el sufrimiento y el bienestar y como esa lógica es utilizada dentro del amor libre para diferenciar y caracterizar diferentes formas de relacionarse y de amar. Así, el amor romántico aparece entendido como algo poco saludable o que genera un constante malestar frente al amor libre percibido como una forma de amar más saludable, que produce bienestar. En esta instancia también se analizó como este dualismo general es aplicado a otros dualismos que son analizados a lo largo del primer capítulo, tales como *monogamia/monoamor*, *celos/compersión*, *posesión/libertad*, entre otros. Estas dimensiones vuelven a evidenciar la necesidad por parte de las/os practicantes del amor libre de definirse a sí mismos/as y a su ética a través de su diferenciación con el modelo vincular romántico. También se analiza como este discurso energético dual entre salud y enfermedad se traslada a la dimensión sexual donde a su vez adquiere una doble connotación, por un lado, como salud sexual y reproductiva y, por otro lado, la sexualidad en términos de espiritualidad, como un espacio a través del cual se comparten energías que pueden ser fuente de bienestar o malestar y también como el espacio donde se pueden abrir o no canales para el autoconocimiento.

El análisis de estas dimensiones permite identificar la importancia central que adquiere la propia individualidad al interior del amor libre. La búsqueda de autonomía, la necesidad de alcanzar el autoconocimiento y el énfasis en el *trabajo con uno mismo/a* permiten dar cuenta de esa importancia. No obstante, que se proponga una transformación vincular que parta de la transformación en el plano individual no quiere decir que la ética

del amor libre persiga fines puramente individualistas. Lo que se concluye en el último apartado de este trabajo, a partir de los estudios sobre la Nueva era, y lo que se insinúa en cada una de las páginas de esta tesina, es que lo que se esconde por detrás de la idea de transformación individual en la ética del amor libre es una utopía colectiva de transformación social. Las personas que adhieren, creen y practican el amor libre, afirman que en su vida cotidiana intentan transformar cada uno de sus pensamientos, sentimientos, prácticas y que de alguna manera esas acciones individuales estarían colaborando con una transformación mayor que abarcaría el plano de los afectos y la sexualidad. Al mismo tiempo, se reconoce que los resultados de esas transformaciones no podrían verse a corto plazo, pero todos creen que sus acciones individuales estarían colaborando a ese objetivo común. A su vez, como permite analizar la concepción ampliada del amor libre esas transformaciones no se estarían dando solamente en un plano sexo-afectivo, sino que abarcarían una enorme cantidad de dimensiones, relaciones y prácticas. Esto lleva a concluir que la ética vincular del amor libre no solo estaría dando una transformación en las formas de concebir la afectividad y la sexualidad, sino que formaría parte de todo un movimiento de transformación social y cultural. El amor libre, entendido como una ética y filosofía de vida que busca formas de vincularse más *honestas, responsables, consensuadas y simétricas* estaría compartiendo algunos de sus principios y postulados con otros movimientos, éticas o filosofías de vida como la educación libre, la permacultura, el antiespecismo, el vegetarianismo o veganismo y también estaría recuperando y compartiendo algunas consignas con los movimientos y tradiciones de lucha feministas. Todos estos movimientos, éticas o filosofías estarían promoviendo la transformación individual de pensamientos y prácticas concretas pero que tendrían como objetivo establecer una “nueva era” para toda la humanidad. Como ya se analizó, esa nueva era buscaría desarrollar relaciones más saludables”, “armoniosas” “igualitarias” y “naturales” con las personas, pero también con todo el entorno.

En estas consideraciones finales se volvieron a retomar todos y cada uno de los aspectos que fueron analizados a lo largo de esta tesina, ya que, para poder hacer alguna conclusión sobre lo que significa el amor libre es necesario considerarlo y analizarlo desde el conjunto de aspectos que su ética conlleva. En este sentido, por ejemplo, para comprender cómo se vincula el amor libre con otros movimientos o filosofías de vida, es indispensable reconocer la concepción ampliada del amor libre, pero para reconocer esa concepción ampliada también es necesario entender las nociones sobre diversidad sexual que aparecen dentro de esta ética. A su vez, esas nociones sobre diversidad sexual no

podrían ser analizadas si no se tuvieran en cuenta los sentidos en materia de género y afectividad que se involucran en esta ética, y esos sentidos a su vez nunca podrían ser identificados sino es en relación con los principios y postulados de otros modelos vinculares como el romántico y monogámico. Al mismo tiempo, este modelo no podría ser entendido si no se tuvieran en cuenta rasgos culturales relativos a la reflexividad, la introspección, la individualización y la búsqueda de autonomía que llevan a procesos consensuales en los vínculos. A su vez, la importancia del amor romántico en la consolidación y definición del amor libre tampoco podría ser entendida si no se tienen en cuenta, además de dimensiones históricas concretas, las influencias de otras cosmovisiones del mundo, movimientos o filosofías de vida. De esta manera, el análisis del amor libre nunca podría ser un análisis lineal, que retome aspectos y los estudie de manera aislada, ya que cada elemento constitutivo de esta ética depende y está directamente relacionado con todos los demás elementos que la componen.

Un análisis de esta ética vincular en su totalidad, demuestra que el amor libre no solo introduce revoluciones en las formas de entender la afectividad y la sexualidad, sino que es capaz de instalar una revolución en la vida cotidiana de aquellos/as que se animan a practicarla. Esto también visibiliza el carácter netamente político que adquiere el amor libre porque impulsa a revisar y cuestionar aspectos referidos a la afectividad, a la sexualidad, al amor, pero también a la espiritualidad, la educación, el trabajo o la alimentación. Así, se busca que cada uno de nuestros más diversos pensamientos, sentimientos, actitudes, y prácticas, sean identificados, sacados a la luz y de ser necesario transformados. Sin duda, poner las propias emociones en debate sigue siendo una de las revoluciones más difíciles, pero la ética del amor libre intenta fervientemente llevarla a cabo.

Mucho se ha hablado en los últimos años de la estandarización, instrumentalización y mercantilización de los vínculos afectivos (Bauman, 2005, Illouz 2007). Algunos conceptos como los de “mercado del deseo”, “capitalismo del amor” “objetos de consumo emocional” permiten dar cuenta de esta tendencia de análisis. Así, se plantea la hipótesis de que las lógicas del capitalismo habrían impregnado en las formas de relacionarse afectivamente y que, por tanto, todas las relaciones humanas se reducirían a una lógica de costo-beneficio. De esta manera, los vínculos entre las personas estarían atravesados por su conciencia de fragilidad y de brevedad porque el compromiso se habría consolidado como una traba para el comportamiento que busca constantemente mejores oportunidades. En términos de Bauman, esto se vería exacerbado por la lógica del exceso

que produce la sociedad de consumidores que nace a fines del siglo XX. En dicha sociedad se sustituye la regulación normativa que caracterizaba a la sociedad de productores por una lógica de la seducción y el deseo que instala al exceso como la única norma vigente. Esto hace que se produzca la proliferación de una enorme cantidad de objetos de deseo, de experiencias que prometen liberación, de identidades, de múltiples personalidades o estilos de vida frente a las cuales los sujetos se ven obligados a elegir (Bauman, 2003). En este sentido, se plantea que las personas se relacionarían solamente a través de la lógica que subyace al vínculo entre consumidores y objetos de consumo. Como se ha analizado a lo largo de esta tesina, estas características se contradicen con los principios y postulados de la ética del amor libre.

Es verdad que a partir de este estudio, particular y situado, no se puede generalizar acerca del funcionamiento de todas las formas de vinculación que existen en la actualidad, ni tampoco advertir el alcance real que han tenido las transformaciones en la intimidad luego de los años 60. Sin embargo, sí permite afirmar que el amor libre, tal y como se lo desarrolló en estas páginas, intenta fervientemente escapar a la reproducción de las lógicas capitalistas al interior del amor. El amor libre se consolida como una nueva apuesta al compromiso, a la responsabilidad afectiva, a la implicancia emocional con los demás, a la empatía, al respeto por sus deseos y necesidades y por tanto no podría nunca traducirse en una lógica de costo-beneficio. En el amor libre las relaciones no se desechan para consumir otras que presenten mejores características u oportunidades, porque se postula la importancia de transformar los vínculos y no de terminarlos drásticamente. Las formas vinculares que se intentan desarrollar al interior del amor libre no podrían estar caracterizadas por la fragilidad, la brevedad, la inestabilidad o la falta de compromiso porque justamente el establecer relaciones *comprometidas, honestas, consensuadas y responsables* son los pilares fundamentales que dan sustento a esta ética vincular.

Estas tendencias en el análisis también han llevado a que se barajara la hipótesis de que se estaría viviendo la era del “fin del amor”. El estudio de la ética del amor libre que se desarrolló en estas páginas permite afirmar que no se está viviendo la era del fin del amor, sino el comienzo de una nueva manera de amar. El fantasma de la monogamia continúa sobrevolando las relaciones sexo-afectivas de aquellos/as que se animan a practicar el amor libre. Esto quizá sea así porque durante buena parte de nuestra historia, se ha puesto a la monogamia en el mismo nivel que al amor. En ese sentido, cuestionar la monogamia, como lo hace esta ética vincular, parece que fuera en realidad cuestionar las mismas bases del amor. Pero que el amor libre impulse una nueva manera de amar

centrada en el establecimiento de relaciones *honestas, consensuadas y libres* tampoco significa que la definición romántica del amor haya pasado completamente de moda. Si bien la nueva forma de amar que propone el amor libre intenta alejarse fervientemente de las lógicas y postulados del modelo romántico, se continúan retomando, reelaborando y reactualizando aspectos de ese modelo vincular.

Bauman se equivocaba al decir que la definición romántica del amor se encontraba decididamente pasada de moda, pero no se equivocaba al decir que la neutralidad en la sociología era casi imposible. A lo largo de estas páginas se afianzó la creencia de que el amor libre está proponiendo una nueva manera de amar que puede resultar menos opresiva y generar menos sufrimiento que otras formas de vinculación que se desarrollaron durante la modernidad. También se afirmó la idea de que esta manera de amar puede resultar más equitativa y liberadora para todas las personas que la practiquen. Sin embargo, también se reconoció que dicha tarea no es nada fácil e incluso a lo largo de este trabajo se han visibilizado algunas de las limitaciones, obstáculos y contradicciones que esta manera de amar conlleva. Foucault decía que el papel de los intelectuales estaba en poder enseñarles a las personas que eran mucho más libres de lo que se sentían, porque la mayoría de las veces aceptaban como verdades algunos temas que habían sido contruidos durante ciertos momentos de la historia. También decía que esas pretendidas verdades podían ser cuestionadas y destruidas y que cuando eso se produjera, los intelectuales estarían cambiando algo en el espíritu de las personas. Sin duda alguna, al igual que se propone la ética del amor libre, esta tesina busca contribuir a cuestionar y destruir pretendidas verdades acerca de las formas legítimas e ilegítimas de amar, para construir nuevas y mejores certezas que puedan volver a los espíritus de las personas, más libres.

7. Bibliografía:

Amor Libre Argentina (ALA) “¿Qué es el amor libre?” Buenos Aires, (Sin fecha)
Recuperado de: <https://amorlibre.org/>

Amor Libre Argentina (ALA) “¿Quiénes somos?” Buenos Aires, (Sin fecha) Recuperado
de: <https://amorlibre.org/>

Amor Libre Argentina (ALA) (2015). “El glosario de ALA”. Fanzine número 1.
Recuperado de http://www.amorlibre.org/files/zine_1_re_impresion-592.pdf

Albanese, C (1988). *Spirituality of American Transcend.* Georgia. Mercer University
Press.

Anderson, M (1988). *Aproximaciones a la historia de la familia occidental (1500-1914).*
Madrid, Siglo XXI.

Ariés, P (1987). *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen.* Madrid, Editorial
Taurus.

Baigorria, O (2006). *El amor libre.* Buenos Aires, Libros de Anarres.

Barrancos, D (1989). *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios
de siglo.* Buenos Aires: Contrapunto.

Bauman, Z (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil.* Madrid, Siglo
XXI.

Bauman, Z. (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos.*
Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2001). *El normal caos del amor. Las nuevas formas de
la relación amorosa.* Barcelona, Paidós.

Beck-Gernsheim, E. (2003). *La reinención de la familia. En busca de nuevas formas de
convivencia.* Barcelona, Paidós.

Blanco, R (2014). *Normatividades de la vida cotidiana. Género y sexualidad en los
saberes, la política y la sociabilidad universitaria.* Propuesta Educativa; Lugar: Buenos
Aires. vol. 2 p. 55 - 64

- Carman, M. (2017). *Las fronteras de lo humano: Cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Carozzi, M J (1996) “Las disciplinas de la ‘New Age’ en Buenos Aires”, en *Lecturas Sociales y Económicas*, vol. 9, N 3, pp. 24-32.
- Carozzi, M J (1999). “La autonomía como religión: la nueva Era” en, *Alteridades*, Págs. 19-38.
- Carozzi, M J. “Definiciones de la New Age desde las ciencias sociales” en *Boletín de lecturas sociales y económicas*. UCA, FCSE, Año 2, N 5.
- Carozzi, M J (2000) “Nueva era y terapias Alternativas. Construyendo significados en el discurso y en la interacción” *EDUCA*.
- Cicerchia, R. (1997). Minors, gender, and family: The discourses in the court system of traditional Buenos Aires. *The History of the family*, 2(3), 331-346. London.
- Coontz, S. (2006). *Historia del matrimonio: cómo el amor conquistó el matrimonio*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- Cosse, I (2006). *Estigmas de nacimiento. Peronismo y orden familiar*, Buenos Aires, FCE-San Andrés.
- Cosse, I (2010). *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Crowley, K (2011). *Feminism's New Age. Gender, Appropriation, and the Afterlife of Essentialism*. EEUU: Suny Press.
- De Beauvoir, S. (1981). *El segundo sexo* (1949). *Buenos Aires: Siglo XX*.
- Deleuze, G (2006) *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona, Tusquets.
- Denzin, NK & Lincoln YS (eds.) (2005). *The Sage Handbook of qualitative research*. 3 ed, Thousand Oaks, CA.
- Dos Santos Cardoso, D (2010). *Amando Vári@s. Individualização, redes, ética e poliamor*. Faculdade de Ciências Sociais e humanas. Universidade nova de Lisboa

- Easton, D & Hardy, J (2009). *Ética promiscua: Una guía práctica para el poliamor, las relaciones abiertas y otras aventuras*. EPub
- Elizalde, S (2015). *Tiempo de chicas: Identidad, cultura y poder*. Buenos Aires, Grupo Editor Universitario.
- Elizalde, S. L., & Felitti, K. A. (2015). "Vení a sacar a la perra que hay en vos": Pedagogías de la seducción, mercado y nuevos retos para los feminismos. El Colegio de México. Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer; Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género; 1; 2; 8-2015; 3-32.
- Esteban, M. L. & Távora A (2008). "El amor romántico y la subordinación social de las mujeres: revisiones y propuestas", en Anuario de Psicología, vol. 39, n° 1, pp. 59-73.
- Esteban, M. L. (2011). *Crítica del pensamiento amoroso: Temas contemporáneos*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- Felitti, K y Viotti, N (2016). "El cielo las hará libres", en Revista Anfibia, octubre. Recuperado de: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/el-cielo-las-hara-libres/>
- Felitti, K., & Rohatsch, M. (2018). Pedagogías de la menarquía: espiritualidad, género y poder. *Sociedad y religión*, 28(50).
- Felitti, K & Spataro, C. (2018). Circulaciones, debates y apropiaciones de las Cincuenta sombras de Grey en la Argentina. *Revista interdisciplinaria de estudios de género de El Colegio de México*, Vol. 4.
- Fernández Cordero, L (2017). *Amor y anarquismo. Experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- Fernández, N. G & Martínez, M. M. (2014). Re/pensar las Producciones Narrativas como propuesta metodológica feminista: experiencias de investigación en torno al amor romántico. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 14(4), 63-88.
- Foucault, M [1981] (2001). "De l'amitié comme mode de vie", en: Dits et écrits II, 1976-1988. París, Gallimard, pp. 982-986.
- Foucault, M (1990) *Tecnologías del yo: y otros textos afines*. Paidós.
- Foucault, M. (1999). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. *Nombres*, (15).

- Giddens, A. (2000). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid, Cátedra.
- Giordano, V. (2014). “(Doble) moral sexual y derechos civiles de las mujeres, 1888-2010. En Barrancos, D., Guy, D. Valobra, A. *Moralidades y comportamientos sexuales. Argentina, 1880-2011*, Buenos Aires, Biblios.
- Gonçalves França, M (2016). Além de dois existem mais: estudo antropológico sobre poliamor em Brasília/DF. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Editorial Norma.
- Guber, R (2005). *El Salvaje Metropolitano*. Buenos Aires. Paidós
- Heilborn, María L. (2004). *Dois é par. Gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Río de Janeiro, Garamond.
- Hine, C (2004) *Etnografía virtual*. Barcelona, Editorial UOC
- Illouz, E (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones del capitalismo*. Buenos Aires, Katz Editores.
- Illouz, E. (2009). *El consumo de la utopía romántica: El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*, Buenos Aires. Katz Editores.
- Illouz, E (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires, Katz Editores
- Illouz, E (2012). *Por qué duele el amor: una explicación sociológica*. Katz Editores.
- Illouz, E. (2014). *Erotismo de autoayuda: “Cincuenta sombras de Grey” y el nuevo orden romántico*. Buenos Aires, Katz Editores.
- Jelin, E (1998). *Pan y afectos. La transformación de las familias*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Mogrovejo
- Jónasdóttir, A (2014). “Los estudios acerca del amor: un renovado campo de interés para el conocimiento”, en *Cuerpos y afectividad en la sociedad contemporánea*, en García Andrade, A. (Ed.), México D.F, Universidad Autónoma Metropolitana.

- Kozinets, R. (2010) *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*, Los Angeles, USA. Sage publications
- Lins Ribeiro, G (2004) *Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica en Boivin, M; Rosato, A & Arribas, V. Constructores de otredad*. Buenos Aires, Antropofagia.
- Meccia, E. (2006). *La cuestión gay: un enfoque sociológico*. Gran Aldea Editores.
- Mogrovejo Aquise, N; Pessah, M; Espinosa Miñoso, Y & Robledo, G. (Eds) (2009). *Desobedientes. Experiencias y reflexiones sobre poliamor, relaciones abiertas y sexo casual entre lesbianas latinoamericanas*. Buenos Aires; En la frontera editorial
- Nari, M. (2004). *Políticas de maternidad y maternalismo político: Buenos Aires, 1890-1940*. Editorial Biblos.
- Neves, S (2007). As mulheres e os discursos genderizados sobre o amor: a caminho do “amor confluyente” ou o retorno ao mito do “amor romântico”? *Revista Estudos Feministas*, 15, 609-627.
- Palumbo, M, Marentes, M & Boy, M (2016). "Me clavó el visto": Los jóvenes y las esperas en el amor a partir de las nuevas tecnologías. *Astrolabio*. Número 17. P.307 - 330
- Palumbo, M & Marentes, M (2018) *Estudios sociales del amor. Reflexiones sobre el círculo de estudio*. Publicaciones de la secretaría académica de la UNSAM. Recuperado de: <http://www.unsam.edu.ar/secretarias/academica/publicaciones/Circulos2011-2016.pdf>
- Palumbo, M (2018) ¿Qué hay detrás de un Match? Reflexiones sobre la afectividad en la virtualidad posmoderna. *Épocas. Revista de ciencias sociales y crítica cultural*. Recuperado de: <http://revistaepocas.com.ar/que-hay-detras-de-un-match-reflexiones-sobre-la-afectividad-en-la-virtualidad-posmoderna/>
- Pilão Cerdeira, A & Goldenberg, M (2012). Poliamor e monogamia: Construindo diferenças e hierarquias. *Revista Ártemis*, Edición V.13. Pp 62-73.
- Pink, S; Horst, H; Postill, J; Hjorth, L; Lewis, T; Tacchi, J. (2016) *Digital ethnography: Principles and practices*. Estados Unidos, Sage Publications.
- Redacción 0223 (2018, 14 de marzo). “Charla abierta sobre infidelidad en la UNMDP: ¿Quién se anima a participar?” En *diario online 0223*. Recuperado de:

<https://www.0223.com.ar/nota/2018-3-14-17-22-0-charla-abierta-sobre-infidelidad-en-la-unmdp-quien-se-anima-a-participar>

Ress, M (2010). “Espiritualidad ecofeminista en América Latina”, *Investigaciones feministas*, vol. 1, pp.111-124.

Rockwell, E (2009). La relevancia de la etnografía, en *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.

Rustoyburu, C. (2019). *La medicalización de la infancia. Florencio Escardó y la Nueva Pediatría en Buenos Aires*. Buenos Aires. Biblos.

Semán, P & Viotti, N (2015). El paraíso está dentro de nosotros: La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Nueva Sociedad*, (260), 81.

Seoane, P (2015). “Solteros y sin hijos después de los 40”, revista *Brando*, Año 10, N° 114, <http://www.conexionbrando.com/1824698-solteros-sin-hijos-despues-de-los-40>.

Stone, D (1976). “The Human Potential Movement”, en C. Glock y R. Bellah, *The New Religious Consciousness*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, pp. 93-115.

Sexxxuales, L (2014). *Ética amatoria del deseo libertario y las afectaciones libres y alegres*. Editorial, Milena Caserola.

Stone, D. (1976). “The Human Potential Movement”, en C. Glock y R. Bellah, *The New Religious Consciousness*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, pp. 93-115.

Torrado, S. (2003). *Historia de la familia en la Argentina moderna (1870-2000)*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

Vasallo, B (2013). “Romper la monogamia como apuesta política” En *Pikara Magazine*. Recuperado de: <https://www.pikaramagazine.com/2013/03/romper-la-monogamia-como-apuesta-politica/>

Vasallo, B (2014). “El poliamor “is the new black”. En *Pikara Magazine*. Recuperado de: <https://www.pikaramagazine.com/2014/10/el-poliamor-is-the-new-black/>

- Vasallo, B (2014). “#OccupyLove: por una revolución de los afectos”. En *Diagonal periódico*. Recuperado de: <https://www.diagonalperiodico.net/cuerpo/21548-occupylove-por-revolucion-afectos.html>
- Vasallo, B (2016). “Abrir amores, ¿cerrar fronteras?” En *Pikara Magazine*. Recuperado de: <https://www.pikaramagazine.com/2016/02/abrir-amores-cerrar-fronteras/>
- Vasallo, B (2018). *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*. Madrid, La oveja Roja.
- Vasallo, B (2019). "La monogamia no es una práctica, es un sistema opresor" En *El diario es*. Recuperado de: https://www.eldiario.es/sociedad/Brigitte-Vasallo_0_867563606.html
- Vasilachis de Gialdino, I. (2006) “La investigación cualitativa”, en Vasilachis I. Comp. En *Estrategias de investigación cualitativa*. Buenos Aires, Gedisa.
- Vazquez Laba, V; Palumbo, M & Fernández, C (2016). ¿Cómo prevenir, sancionar y erradicar la violencia de género en las universidades? *Ciencias Sociales. Revista de la Facultad de Ciencias Sociales UBA*; Lugar: C.A.B.A.; p. 106 – 114
- Vazquez Laba, V & Rugna, C (2017). Acción colectiva en torno a la agenda feminista sobre violencia de género en las Universidades Nacionales argentinas. *Boletín Científico Sapiens*; Lugar: Bogotá; Año: 2017 vol. 7 p. 13 – 21.
- Vespucchi, G. (2017). *Homosexualidad, familia y reivindicaciones. De la liberación sexual al matrimonio igualitario*. Buenos Aires, Unsam-Edita.
- Vespucchi, G. (2007). “¿La intimidad contra la familia?”. Representaciones sobre el amor y la sexualidad en Mar del Plata. En Álvarez, N. (comp.), *Cuestiones de familia. Problemas y debates en torno de la familia contemporánea*. Mar del Plata, Eudem.
- Wainerman, C. & Geldstein, R. (1994). “Viviendo en familia: ayer y hoy”. En Wainerman, C. (comp.). *Vivir en familia*. Buenos Aires, Losada.
- Wajcman, J (2006). *El tecnofeminismo*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Weeks, J; Heaphy, B & Donovan, C (2001). *Same Sex Intimacies. Families of choice and other life experiments*. New York: Routledge
- Weston, K (2003) *Las familias que elegimos. Lesbianas, gays y parentesco* Barcelona, Bellaterra.