

MYRIAM RODRÍGUEZ DEL REAL  
JAVIER CORREA ROMÁN

# MICROPOLÍTICA DEL AMOR

DESEO, CAPITALISMO Y PATRIARCADO



PUNTO DE VISTA EDITORES

Colección HISTORIA Y PENSAMIENTO, 44

© Del texto, Myriam Rodríguez del Real y Javier Correa Román, 2024

© De esta edición, Festina Lente Ediciones, SLU, 2024

Todos los derechos reservados.

Primera edición: mayo, 2024

Publicado por Punto de Vista Editores

C/ Mesón de Paredes, 73

28012 (Madrid, España)

info@puntodevistaeditores.com

puntodevistaeditores.com

@puntodevistaed

Coordinación editorial: Miguel S. Salas

Corrección: Luis Porras Vila

Diseño de cubierta: Ezequiel Cafaro

ISBN: 978-84-128250-0-8

Thema: JHBK, JBFW

Depósito legal: M-10575-2024

Impreso en España – *Printed in Spain*

Artes Gráficas Cofás, Móstoles (Madrid)

Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser efectuada con la autorización de los titulares, con excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.  
[www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com)

# Sumario

I. ARQUEOLOGÍA DEL AMOR	13
1. ¿Por qué el amor?	15
2. ¿Qué es esto de la micropolítica del amor?	21
3. Hacia una arqueología del amor	30
4. El amor en la Grecia Antigua	35
5. El amor durante el cristianismo	53
6. El amor en los albores de la Modernidad	71
7. La liberación sexual: Mayo del 68	83
8. El amor hoy: declive del matrimonio, poliamor y cultura de masas	92
9. Surcar las olas, girar el timón de la historia	101
II. AMOR Y CAPITAL	105
10. ¿Amor y capitalismo?	107
11. Relaciones, contrato y falsa libertad	115
12. El intercambio como fin en sí mismo	122
13. Fetichización del amor	128
14. Propiedad de los cuerpos	136
15. Exclusividad sexual	139
16. Obligatoriedad sexual	146
17. Mercantilización de los cuerpos	152
18. Capital erótico	160
19. Competencia y lógica excluyente	168
20. Primeros rizomas	176
III. AMOR Y PATRIARCADO	185
21. Por supuesto, amor y patriarcado	187
22. Amor y feminismos	194
23. Centralidad de la pareja y falsa libertad	202

24. La falsa idea de <i>intercambio</i>	212
25. Ritos amorosos y violencia simbólica	217
26. Fetiche para unas, poder para otros	222
27. Privatización del cuerpo y mujeres desposeídas	226
28. Más sobre la mercantilización de los cuerpos	240
29. Competencia y camaradería: lógicas excluyentes o de alianzas	245
30. Otro esqueje: construyendo el rizoma, deshaciendo malezas	250
IV. HACIA UN AMOR RIZOMÁTICO	253
31. De la receta universal a las prácticas locales	255
32. Avanzar a ningún lado	259
33. Potencialidades	263
34. Ni tú ni yo, sino todo lo contrario	276
35. El dilema del umbral	282
36. El discreto encanto de la burguesía	286
37. Ecología de las relaciones rizomáticas	293
38. No es mi culpa, no es mi culpa, no es mi gran culpa	317
AGRADECIMIENTOS	323
PALABRAS FINALES. PARA NUESTRAS AMIGAS	325
BIBLIOGRAFÍA	327
NOTAS	341

*Para Amanda,  
por regalarnos la libertad.*

*A ti, Sil.*

*Para todas aquellas mujeres  
que buscan relacionarse de una manera distinta,  
que, desechando la competencia,  
buscan construir comunidad, hermandad.*

*Para todas  
las que buscáis refugio en la vorágine  
y un futuro mejor donde querer y amar.  
Ojalá lo encontréis.*

*Quid rides? Mutato nomine de te fabula narratur.*

[¿De qué te ríes? Cambiando el nombre esta historia habla de ti]

HORACIO

I  
ARQUEOLOGÍA DEL AMOR

## ¿Por qué el amor?

¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si no hubiera de asegurar más que la adquisición de conocimientos y no, de un cierto modo y tanto cuanto se pueda, el extravío de quien conoce?

MICHEL FOUCAULT<sup>1</sup>

Las primeras preguntas que pueden asomarse a nuestras cabezas cuando nos situamos delante de un ensayo que trata sobre el amor y la política del amor en gran parte de las ocasiones son ¿por qué estudiar el amor?, ¿por qué hacer del amor un objeto de análisis?, ¿es importante seguir pensando sobre el amor (ya que no son pocos los estudios que existen sobre esta cuestión)? Aunque pueda parecer contraproducente que el primer apartado de este libro ponga en duda su propósito, es necesario, antes que nada, justificar la importancia del estudio presente en las próximas páginas.

En primer lugar, es importante abordar un estudio reflexivo sobre el amor porque este, de una u otra manera, es central en nuestra experiencia cotidiana. Así, en la sociedad que vivimos el amor es una fuerza semidivina a la que se apela constantemente para dar sentido a la existencia, para superar los mayores obstáculos o para equipararlo, incluso, con la felicidad. En palabras de Bell Hooks al principio de *Todo sobre el amor*: «De niña tenía muy claro que la vida no valía la pena si el amor brillaba por su ausencia [...]. Sin embargo, fue precisamente la falta de amor lo que me llevó a comprender lo importante que era».<sup>2</sup>

No solo el amor, sino que la pareja como estructura afectiva hegemónica ocupa hoy el escalón más alto dentro de



la jerarquía social (y, por ende, personal). Por un lado, estar soltera se considera signo de fracaso, y la vida adulta —con sus proyectos y ambiciones— está socialmente dibujada como un camino hacia la pareja y su ulterior desarrollo: la familia nuclear. Respecto a esta jerarquía relacional, es muy elocuente la anécdota que cuenta Mari Luz Esteban en su libro *Crítica del pensamiento amoroso*:

Escuché al otro lado del teléfono. Se celebraba el cumpleaños de una de la cuadrilla de la [persona] que me llamaba y esta había decidido, sin consultar previamente con la anfitriona, llevar a una amiga suya que se había presentado de improviso en su casa para pasar el fin de semana. Otra de las invitadas la había reprendido por no haberlo consultado antes. Mi amiga estaba indignada porque, argumentaba, si se hubiera tratado de una novia o un simple ligue, a nadie le hubiera parecido mal que apareciera acompañada.<sup>3</sup>

De hecho, incluso dentro de movimientos disidentes con las formas clásicas de amar —y con la heterosexualidad vigente—, la pareja ocupa todavía un lugar central. Como dice Javier Sáez:

Por el contrario, los bollos, las maricas e incluso los trans son mucho mejor digeridos y aceptados cuando tienen pareja [...] y sobre todo cuando proclaman «su amor» [...] Como decía Foucault, lo que molesta al poder no son las relaciones homosexuales, sino la amistad [...] Es decir, la posibilidad de crear redes de amigos, apoyos, afectos, solidaridades, difíciles de localizar, que escapan al control social y que van más allá del modelo binario individualista o liberal: «pareja-amor-matrimonio».<sup>4</sup>

El amor es tan determinante en nuestra existencia que, incluso en discursos que buscan rechazar la centralidad de la pareja y que buscan «normalizar» la soltería, la respuesta sigue dentro del marco del amor. En esta línea, no es infrecuente

escuchar en el debate público y cotidiano que, frente a la necesidad del amor del otro, por lo que tenemos que apostar es por amarnos nosotros mismos, es decir, cada uno a sí mismo. Así lo narra Esteban en el mismo libro:

Cuando me planteé qué tipo de personas incluir en el estudio, tenía claro que quería hablar también con algunas que no tuvieran pareja o no la hubieran tenido en mucho tiempo. No me fue difícil localizar a una mujer que me parecía que podía cumplir esas condiciones y le propuse hacer la entrevista sin darle ninguna razón concreta. Rápidamente me contestó que sí y quedamos para un día y una hora. Al día siguiente recibí un mensaje electrónico suyo en el que me explicaba que ella no era la indicada para un estudio como el mío porque sabía muy poco del amor. No tuve más remedio que ser franca con ella, y aceptó. Después resultó que, efectivamente, no había tenido apenas experiencias, aunque sabía perfectamente lo que es estar enamorada y disfrutar sexualmente con alguien. Y era perfecta y fríamente consciente también de lo que piensan los demás de ti cuando es pública esa faceta carencial de tu vida. Admitía sin ningún problema que no le había dedicado mucho tiempo al amor sexual, e incluso hablaba serenamente de algunos rasgos físicos que podían haber influido negativamente en su vida afectivo-sexual. Ahora estaba aprendiendo, repetía, a amarse a sí misma.<sup>5</sup>

Amor, amor y más amor. Si no es amor a otro, amor a uno y, si no, de vuelta con el amor al otro. Siempre amor, porque el amor es una dimensión central de nuestra existencia y nuestra sociedad se ha configurado alrededor de ella. Así es y así ha sido desde hace siglos en nuestra cultura occidental. Esta centralidad Esteban la llama «pensamiento amoroso» y se define, según ella, como «un conjunto articulado de símbolos, nociones y teorías en torno al amor, que permea todos los espacios sociales, también los institucionales, e influye directamente en las prácticas de la gente».<sup>6</sup> Sin embargo, y

a pesar de esta importancia, la teoría política en general, y la teoría feminista en particular, ha primado —sobre todo a partir de los años ochenta— el estudio político del sexo (y su violencia y desconsentimiento) en vez del estudio político de las relaciones afectivas en general (y sus trampas).

Uno de los posibles motivos de este abandono son, sin duda, las enormes dificultades teóricas que entraña definir un fenómeno tan complejo como es el amor. Estas dificultades derivan de una ubicuidad en las diversas culturas y de una enorme diversidad de manifestaciones históricas y sociales. ¿Cómo hacer una teoría unitaria de un fenómeno que es tan diverso? Además, y esta podría ser otra razón que explicase el escaso número de estudios, existe una creencia popular —relativamente generalizada también en el ámbito académico— de que el amor es un sentimiento. El amor, dice esta creencia, se siente o no se siente, pero poco más se puede sacar de este fenómeno.

Realmente, apenas se ha explorado ni teorizado el amor como una experiencia emocional irresistible. Los diferentes autores tienden a caer en el romanticismo y asumen que el amor es esencialmente misterioso e inexplicable, o lo retratan, por el contrario, como algo mensurable, negociable y fácilmente susceptible a los principios de la justicia social.<sup>7</sup>

Es cierto que durante los últimos años, y gracias al empuje de algunas feministas notorias, el «amor romántico» ha pasado al primer plano de la discusión política, pero también es verdad que no se ha abordado con la misma profundidad que otros temas tradicionalmente políticos como el trabajo, la violencia o el colonialismo. Empezamos a saber que algo está mal, pero estamos lejos de saber qué falla en concreto o hacia dónde deberíamos caminar.

Este abandono reflexivo por parte de la teoría crítica se conjuga en nuestra época con el auge de estudios que buscan reducir el amor a fenómenos biológicos. Así, un estudio<sup>8</sup> citado por medio millar de científicos sostiene que el gen AVPR1A, receptor de la vasopresina, podría ser el «gen del

amor». Según este estudio, habría una asociación significativa (en varones) entre las distintas variantes de ese gen y el grado de satisfacción marital (que ellos llaman *partner bonding scale*). Así todo, y biología mediante, no solo es que haya una falta de estudios críticos, sino que incluso muchos académicos sugieren que el amor no es objeto de estudio por parte de la filosofía política y de las humanidades. Es, tal vez, cosa de probetas y matraces.

Mientras que los estudios científicos tratan al amor como un fenómeno natural, mensurable, biológico, nuestra socialización afectiva se lleva a cabo mediante infinidad de imágenes que pueblan nuestro imaginario colectivo provenientes de la industria cultural. Este sentido común sobre el tema se nos ha ido inoculando desde el cine, las series, la literatura del *best seller*, el mundo de la música, etc. Desde la tragedia *Romeo y Julieta* hasta *Trigonometry*, una serie de HBO que trata sobre una relación de tres personas. Este imaginario social, alimentado por la industria cultural, dictamina —además de la naturaleza verdadera del amor— las bases de la idealización de la pareja como el único espacio donde es posible la construcción de la felicidad. Así, la pareja se erige como el nuevo sentido de nuestras vidas: la búsqueda de la felicidad solo se encuentra en la pareja (heterosexual), que desbanca toda religión o espiritualidad como donantes de sentido. La pareja como la nueva religión. Pero... ¿Qué pareja? la pareja monógama, por supuesto.

Pero volvamos a la centralidad del amor. En nuestra experiencia vital, el amor y los afectos son una parte fundamental. Heidegger, en su obra *Ser y tiempo*, definía al *Dasein* («ser-ahí») como un ser que co-existe y co-está con otros *Dasein*, y que, en palabras de Heidegger, «debe mostrarse como *Sorge*, cuidado».<sup>9</sup> Dicho de otra manera: el ser humano es siempre ser con otros y ser en el cuidado. El significado de cuidado, en Heidegger, nos remite a un «ocuparse de» como un ocuparse tanto del mundo como de los seres con los que coexistimos y co-somos en este mundo. El cuidado del mundo

supone un ocuparse del mundo y el cuidado de los otros seres un «preocuparse por» ellos (*Fürsorge*). En fin, más que un ser individual y autosuficiente, el ser humano es un ser interdependiente y que vive cuidándose mutuamente, en redes de afecto. No hay humanidad sin afectos.

Pero ¿es el amor un afecto más? Como dijimos más arriba, el paradigma sentimentalista ha invadido la mayoría de las concepciones sobre el amor. Un hecho que reduce al mínimo sus posibilidades de estudio, pues poco se puede teorizar si creemos que amar y las relaciones amorosas se basan meramente en el sentir de la pura emoción. Ciertamente es que el amor en primera instancia es una *fuerza* que nos sobrepasa (pensemos en el enamoramiento), que nos excede e incluso que no comprendemos de forma racional. Pero este impulso o fuerza sobrepasa el mero sentimiento y se materializa en prácticas, acciones y en determinadas formas de actuar. Se inserta, además, en todo un imaginario social, en una serie de expectativas y en un ámbito muy particular. Dice Erich Fromm en *El arte de amar*:

El amor es una acción, la práctica de un poder humano, que solo puede realizarse en la libertad y jamás como resultado de una compulsión. El amor es una actividad, no un afecto pasivo; es un estar continuado, no un súbito arranque. En el sentido más general, puede describirse el carácter activo del amor afirmando que amar es fundamentalmente dar, no recibir.<sup>10</sup>

Así todo, y una vez que hemos examinado la importancia del amor en nuestra existencia y la necesidad de análisis profundos en torno al fenómeno del amor y de las relaciones de amor, vamos a adentrarnos en la otra palabra fundamental del título: la micropolítica.

## ¿Qué es esto de la micropolítica del amor?

El término *micropolítica* se ha entendido tradicionalmente dentro de la teoría política de una forma etimológica (es decir, como micro-política). Entendida de esta manera, la micropolítica sería la política que se da a pequeña escala (en la escuela, en tal o cual grupo de personas, etc.). Por ejemplo, el diccionario de Oxford define el término *micropolítica* como:

Política a pequeña escala o local; especialmente (el estudio de) los principios políticos que gobiernan o las cuestiones que surgen de las interacciones de un grupo social relativamente pequeño, un aspecto limitado de la conducta, etc., en lugar de la sociedad en su conjunto.<sup>1</sup>

Según el mismo diccionario, la aparición de la palabra data de los años cincuenta del siglo pasado y se sitúa en la academia occidental. Sin embargo, en los años setenta y principios de los ochenta —y después de la sedimentación del convulso y revulsivo Mayo francés—, empieza a manejarse otra acepción a este término. En esta nueva acepción, la micropolítica no se entiende como una mera reducción de la escala, sino como el estudio de todo un conjunto de dimensiones en las que lo político se juega de una forma distinta a los símbolos clásicos de la macropolítica (parlamento, gobierno, sindicato, etc.). El *Abecedario anagramático* del Reina Sofía define el nuevo uso de la palabra de la siguiente forma:

Si la macropolítica hace referencia a la política que se produce en y desde los parlamentos, los gobiernos, los tribunales y la prensa; esta noción [micropolítica] hace

referencia a cómo lo político también se produce en toda una serie de contextos, que teóricamente hasta finales de los años sesenta habían sido excluidos de la política, por su exclusiva y supuesta pertenencia a la esfera privada: las relaciones sexuales, familiares, laborales, institucionales, clínicas o escolares. Muchos movimientos sociales y políticos, convencidos de que desde los contextos macropolíticos se carecía de poder real para la transformación social, empezaron a definir y a poner en práctica estrategias en intervenciones de carácter micropolítico en las prisiones, en los manicomios, en los hospitales, en las escuelas y en las familias.<sup>2</sup>

Así, y desde esta nueva perspectiva, los lugares privilegiados clásicamente para hacer política (parlamento, instituciones, medios de comunicación, etc.) en realidad son un espejismo de relaciones de poder que fluyen por el resto de nuestra vida cotidiana. No es que no haya política en los parlamentos o en los periódicos, sino que su efecto político, su poder real, viene dado por toda una trama de subtexto, de dimensiones consideradas típicamente como privadas o a-políticas (como los deseos, la escuela, la familia, etc.) que, en realidad, sostienen lo visible de la política (el parlamento, el gobierno, la ley). Íñigo Errejón lo explicaba de esta forma en su entrevista con el filósofo Ernesto Castro:

Los Trump, los Bolsonaro, los Abascal, los Espinosa de los Monteros, las Le Pen, no son *outsiders*, son personajes previamente legitimados —por ejemplo, en el mundo de la economía privada— que traen las mismas reglas de «Sálvese quien pueda», «El mundo es una jungla», «O pisan o te pisan»... La traen al campo de la política [...]. Sus razones son razonables en la política (su forma de hablar, de comportarse) porque previamente el neoliberalismo las ha hecho razonables en todos los aspectos de la vida [...]. La hegemonía neoliberal es hegemonía porque produce su propia subjetividad, produce sus propios seres humanos. Por eso, antes de

que se abran las urnas ellos ya van ganando. Porque solo tienen que pedirte que votes de acuerdo con los mismos valores con los que te comportas cuando vas por la autopista, cuando estás en el trabajo o cuando abres cualquier aplicación en el móvil.<sup>3</sup>

Fue Felix Guattari<sup>4</sup> quien teorizó principalmente sobre esta nueva concepción de la micropolítica. Reconoce el pensador francés que empezar un curso de Farmacia durante su juventud le dio a conocer la distinción molar/molecular tan usada en las ciencias biológicas. En Química o en Biología, una molécula corresponde a una determinada unión de átomos; un mol, en cambio, es una magnitud que mide la cantidad de una sustancia. Si una docena señala que hay doce de algo, un mol cuantifica  $6,023 \times 10^{23}$  unidades de algo: una cantidad mayor que mil millones por mil millones (para hacernos una idea, hay más o menos un mol de estrellas en todo el universo).

Guattari pensó que esa distinción podía ser tremendamente útil para analizar los fenómenos políticos. Así, típicamente hemos pensado que la política se jugaba en términos molares, en términos de grandes conjuntos de cosas, tales como la clase social (entendida como el conjunto de una multitud de obreros), el Estado (entendido como el conjunto de una multitud de ciudadanos) o la ley (entendida como el conjunto de toda la legislación). Sin embargo, y esto es lo interesante para Guattari, también hay toda una dimensión política que recorre elementos moleculares; es decir, elementos tales como los flujos o las singularidades, elementos como los individuos mismos. Como reconocía Errejón, hay multitud de elementos individuales (valores, deseos y flujos) que están impregnados de política: la forma en la que conducimos o nuestros patrones de compra. Así todo, para Guattari, pensar la política en términos únicamente molares (a partir de conceptos como el Estado o la Ley) no solo es incompleto, sino que puede ser tremendamente confuso y equívoco porque desprecia todo un campo molecular



atravesado igualmente por lo político y que tiene que ver con elementos individuales, como las relaciones en la escuela, en la fábrica, en el hospital o la formación del individuo mismo (subjectividad).<sup>5</sup>

Es importante notar que esta distinción molar/molecular no es una mera distinción macro/micro, es decir, no es una distinción únicamente de tamaños. Esta es una distinción que atiende, más bien, a la naturaleza de los elementos desde los que se estudia un fenómeno político. Así, hay fenómenos molares que son de tamaño micro como, por ejemplo, una huelga laboral de dos empleadas en una tienda. Este es un fenómeno molar porque es un fenómeno analizable desde categorías molares (la clase/la lucha de clases/la huelga) a pesar de tener un tamaño micro (solo dos empleadas). Y a la inversa: hay fenómenos moleculares que son macro como, por ejemplo, los flujos del deseo que se dan en las redes sociales. Este fenómeno —la configuración de los deseos y la subjectividad en el espacio de las redes sociales— es un fenómeno molecular porque atiende a categorías moleculares (como el deseo, el individuo, la subjectividad) a pesar de ser un fenómeno macro en cuanto a tamaño (por la enorme cantidad de personas que están atravesadas por estos flujos). Para entenderlo mejor: la distinción molar/molecular se acerca —ligeramente— a la distinción social/personal, donde lo primero está organizado por grandes conjuntos que sobrepasan al individuo, y lo segundo atañe a la constitución del individuo mismo, a su singularidad.

Desde otro ángulo, y con otra terminología, el movimiento feminista llegó a conclusiones parecidas (que la política no es solo cosa de grandes conjuntos) por fechas similares a las de Guattari. En vez de molecular, el feminismo habla de «personal» y señala, a partir del célebre artículo de Carol Hanisch (1970), que lo personal es político, que no es una esfera privada aislada de la política. Dice en su artículo:

La razón por la que participo en esos encuentros [de terapia] no es para resolver ningún problema personal.

Una de las cosas que descubrimos en estos grupos es que los problemas personales son problemas políticos. No hay soluciones personales a estas alturas.

Es decir, los problemas «individuales» o «personales» no son un asunto privado, sino que pueden explicarse a partir de elementos políticos. El patriarcado, en este caso, no es cosa de grandes leyes o grandes acciones, sino que fluye en la vida privada de cada una generando deseos, subjetividades y marcando las directrices de nuestras acciones más cotidianas.

Esta distinción no es una separación rígida, es decir, no se habla de dos esferas separadas. La intuición de Guattari de que lo molar y lo molecular se entrelazan o, en terminología feminista, de que lo personal es político es fundamental para entender cómo los sistemas se mantienen en el tiempo, esto es, cuáles son (algunas de sus)<sup>6</sup> bases de su reproducción. Cuando nos preguntamos por qué medios se reproduce en el tiempo el capitalismo (y el patriarcado), para Guattari nos tenemos que fijar en toda una dimensión molar/personal que hace que reproduzcamos los valores imperantes de ese mismo sistema. En otras palabras, los sistemas políticos de dominación se reproducen y persisten porque colonizan toda una dimensión personal, hasta el punto de que crean individuos (subjetividades) conformes al sistema mismo y así, justamente por esta dimensión *molecular*, el sistema sobrevive y se perpetúa. Es al estudio de este entrelazamiento entre lo molar y lo molecular, es decir, es al estudio de cómo los grandes sistemas se reproducen en nuestra forma de ser, a lo que Guattari llamó micropolítica.

Según esta forma de entender la política, no es en las formaciones molares (Estado/leyes) donde se juega el verdadero poder político. Ahora entendemos de forma más profunda la cita anterior del *Diccionario anagramático*: «muchos movimientos sociales y políticos, convencidos de que desde los contextos macropolíticos se carecía de poder real para la transformación social [...]». O, en palabras de Deleuze y Guattari

expresadas en *El Anti-Edipo*: «la biología molecular nos enseña que tan solo el ADN se reproduce, no las proteínas».<sup>7</sup>

Dicho todo lo anterior, el problema que señala Guattari (entre otros muchos) puede parecer intuitivo o, al menos, parece fácil aceptar su tesis (que lo privado también es político, que lo molar y lo molecular se entrelazan). Lo que deban hacer los movimientos sociales frente a este problema es lo que quizá sea más polémico. Notar que las grandes estructuras (capitalismo, patriarcado) fluyen por nuestras subjetividades levanta la pregunta de si esas mismas estructuras pueden ser destruidas atendiendo solo a acciones moleculares, de flujos, de deseos, de configuración de nuestro yo personal. En vez de las grandes revoluciones molares que buscan, por ejemplo, acabar con el capitalismo tomando los medios de producción, Guattari propone una revolución molecular como dice el título de su célebre libro.

Sin embargo, que los movimientos sociales deben atender principalmente a la formación de los individuos no fue la única propuesta de sus contemporáneos. Pongamos el caso de Bourdieu. El sociólogo francés también detectó que la separación entre lo privado y lo público era una falsa dicotomía. Para ello, acuñó el concepto de *habitus* para referirse a cómo nuestros comportamientos son, en realidad, la interiorización de las condiciones objetivas externas.<sup>8</sup> De esta manera, las grandes estructuras (capitalismo, patriarcado) gobiernan nuestras prácticas cotidianas aunque «no según los derroteros de un determinismo mecánico, sino a través de las coerciones y los límites originariamente asignados a sus invenciones».<sup>9</sup>

En cambio, frente a la pregunta del millón (si los cambios personales pueden generar cambios sociales al estilo de la revolución molecular de Guattari), Bourdieu no iba tan lejos. Para este autor, podemos, a lo sumo, obtener una conciencia de este condicionamiento en lo que llamó *auto-socioanálisis*,<sup>10</sup> que vendría a ser una forma de «autotrabajo que permite al individuo manipular sus disposiciones». No

hay algo así como una revolución desde lo personal porque, quizá a diferencia de Guattari, lo político no se sostiene en lo personal (primacía molecular), sino que lo personal se deriva de lo político (primacía molar). De hecho, las condiciones objetivas externas tienen tanto peso que para Bourdieu este mismo autosocioanálisis «está determinada en parte por las condiciones objetivas bajo las cuales el despertar de la autoconciencia tiene lugar».

En resumen, hay un acuerdo generalmente aceptado de que los regímenes políticos nos influyen y moldean nuestra vida cotidiana. Hay divergencia, en cambio, en dónde debe centrarse la práctica política. Para autores como Guattari, el cambio social debe venir de crear nuevas subjetividades, nuevas singularidades, de cambiar la propia vida para dinamitar el sistema desde nosotros mismos.<sup>11</sup> Para otros autores como Bourdieu, el sistema tiene una base objetiva real y no por cambiar nuestra forma de socializar y de ser podemos afectar a cómo el sistema se reproduce. Entre ambos extremos, quizá valga la pena rescatar un punto intermedio, como la siguiente afirmación de Foucault:

Esto quiere decir que en las relaciones de poder existen necesariamente posibilidades de resistencia [personal], ya que si no existiesen posibilidades de resistencia —de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación— no existirían relaciones de poder. [...] No obstante, hay que señalar que existen efectivamente estados de dominación. En muchos casos, las relaciones de poder son fijas de tal forma que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado. Para poner un ejemplo, sin duda muy esquemático, en la estructura conyugal tradicional de la sociedad de los siglos XVIII y XIX, no puede decirse que solo existía el poder del hombre: la mujer podía hacer toda una serie de cosas: engañarlo, sustraerle con maña dinero, negarse a tener relaciones sexuales. Subsistía sin embargo un estado de dominación, en

la medida en que todas estas resistencias constituían un cierto número de astucias que no llegaban nunca a invertir la situación.<sup>12</sup>

En conclusión, la micropolítica es el estudio del entrelazamiento entre lo molar y lo molecular. Es el estudio sobre cómo los sistemas políticos de dominación u otras categorías molares se insertan en la formación de la subjetividad de los distintos individuos, de los flujos que nos atraviesan, de los deseos que producen.

Dicho todo esto, la micropolítica del amor será, entonces, el estudio de la relación existente entre lógicas molares (capitalismo y patriarcado) y una lógica molecular determinada, en este caso del amor (las subjetividades amorosas, las relaciones de amor, cómo nos comportamos en el amor, qué expectativas hay, cómo nos configuramos como sujetos amantes o amados, deseantes o deseados, cómo se construyen nuestros flujos de deseo, etc.).

¿Tiene interés esto en el debate estratégico acerca del fin del capitalismo y/o del patriarcado? ¿Creemos que lo molecular/personal es la forma privilegiada de reproducción de estos sistemas (Guattari) o creemos que es un reflejo cuyos cambios no generan —tanto— efecto en la realidad objetiva (Bourdieu)? En román paladino, ¿podemos acabar con el capitalismo y/o el patriarcado cambiando nuestras relaciones amorosas? Nuestra postura es una postura intermedia. Rechazamos la posición afirmativa —la de la revolución molecular— por desdeñar los propios mecanismos molares que el capitalismo y patriarcado tienen para reproducirse (y que cristaliza en leyes, instituciones, periódicos, etc.). Además de que una perversión de la postura de Guattari y su revolución molecular/personal puede peligrosamente caer en un neoliberalismo progresista donde el centro es el individuo (y sus cambios) y la sociedad no es más que el conjunto de sus individuos. Sin embargo, y por otro lado, desterrar toda influencia de los flujos, los deseos y singularidades nos parece

un exceso de olvido de la persona y su inserción en estas estructuras. Cambiar nuestras relaciones amorosas quizá no acabe con el patriarcado o el capitalismo, pero eliminará muchas formas de su reproducción social haciendo, sin duda, más difícil su persistencia.

Así todo, este es el objetivo de este libro: examinar la imbricación entre el capitalismo (segunda sección) y el patriarcado (tercera sección) y el amor, y nuestras prácticas amorosas. En la última sección, propondremos, además, una serie de términos, un camino, un sendero, para habitar nuevas formas de relacionarnos por fuera de los marcos del amor y el capital. Sin embargo, antes de pasar a la micropolítica del amor propiamente dicha, nos parece fundamental recorrer los distintos cambios históricos que el amor ha sufrido a lo largo de nuestra historia. Para poder mostrar cómo el capitalismo o el patriarcado moldean nuestras relaciones, debemos tener claro que estas relaciones no son algo natural y eterno, sino que han sufrido cambios históricos dependientes del contexto sociopolítico en el que estaban inmersas. En otras palabras, para que creamos que otro amor es posible debemos constatar que, en otros tiempos, el amor fue efectivamente otro.