



LA POLÍTICA ES UNA GUERRA DE DESGASTE

ENTREVISTA A LAUREN BERLANT

Entrevista hecha por Magalí Haber*

Fecha de realización:

*Para la presente entrevista le envié previamente a la entrevistada 13 preguntas que elaboramos junto a Cecilia Macón. Luego su generosidad habilitó un intercambio de 3 hs, en dos tramos, por video conferencia, que posibilitó aquellas derivas por las que vale la pena que el mundo no se reduzca a un juego de preguntas y respuestas.

Lauren Berlant (1957) es una académica estadounidense y una de las principales referentes del giro afectivo. Desde 1984 se desempeña como profesora en las áreas de Género y Literatura en la Universidad de Chicago. También pertenece a *Public Feelings*, en donde integra el *Feel Tank Chicago*. Se trata de un colectivo queer, con presencia en Chicago, Nueva York y Austin, que realiza intervenciones escritas y performáticas. *El Optimismo Cruel* (2011), recientemente traducido al español, puede ser considerado uno de los principales libros del giro afectivo. También publicó: *Desire/Love* (2012); *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture* (2008); *The Queen of America goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship* (1991); es coautora de *The Hundreds* (2019) con Kathleen Stewart y *Sex, or the Unbearable* (2013) con Lee Edelman; y editora de *Reading Sedwick* (2019), *Compassion: The Culture and Politics of an Emotion* (2004), *Intimacy* (2000). También ha sido traducido al español en 2011 *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo*. Ha publicado, prolíficamente también, en revistas académicas y libros colectivos diversos artículos sobre giro afectivo, estudios culturales y teoría queer.

Quisiera empezar señalando que tu escritura ha sido elogiada por la complejidad con que lidia con algunas cuestiones críticas. Al mismo tiempo, no es una típica escritura académica, algo que se ha ido acentuando en los últimos años. ¿Qué tan importante te resulta el estilo, en libros como *El optimismo cruel*, o en *The Hundreds*, escrito junto a Kathleen Stewart?¹

Es un problema para mí, un problema en cuanto escritora, y siempre lo ha sido: cómo, a la vez, crear objetos nuevos con los que podamos andar por ahí, y también cambiar lo que los objetos pueden hacer. Mucha gente considera que *The Anatomy of National Fantasy*,² mi primer libro, era ya un libro experimental, porque defendía una idea de lo que significa tener una relación afectiva con la forma nacional, tanto genealógicamente, en el nivel de la fantasía, o en la resistencia. Sostener una relación significativa con un objeto es sostener su potencia de un modo ambivalente. Así que, como escritora, le doy forma a mi objeto, y trato al mismo tiempo de ablandarlo y transformarlo. (Pienso en los objetos en clave psicoanalítica, como escenas de apuntalamiento vital, no cualquier cosa vieja que se tenga cerca.) En cuanto

escritora y teórica, mi tarea tiene que ser entonces la de plantear el objeto o la escena de manera efectiva —lo que no es lo mismo que con intensidad— porque no podemos suponer que estemos sosteniendo el mismo objeto al mismo tiempo, ni siquiera si es una obra de arte, una prueba, un ideograma o un acontecimiento muy famoso para el que creemos haber llegado a una definición compartida. Así que, lo que la escritura intenta performar es introducirse adentro del objeto, como una dinámica con una historia de producción y de efectos aún vigente, y materializar sus contornos, de modo que cuando le apliques los cambios, a través de la prueba y el texto, se sienta como que cambiaste algo del orden de lo dimensional.

Cuando hablo del concepto del presente, sostengo que, aunque tal vez vivamos al mismo tiempo, no habitamos el mismo presente: de ninguna manera. Vivimos en distintos lugares, nuestros círculos son diferentes, no del todo diferentes ni psicóticamente diferentes, pero son diferentes. La mediación es tanto formal como atmosférica, y también afectiva. Tenemos que generar el presente desde donde estamos. Es un sitio de lucha, que puede ser cómico o devastador, o todo a la vez.

Así que es muy importante para mí ser capaz de crear el evento o el objeto de una manera convincente: no solo describirlo, sino hacerlo visceral, hacer que sus problemáticas sean de algún modo ejemplares, para poder cambiar así el conjunto de preguntas, de asociaciones, de implicaciones que lo rodean. El trabajo con *The Hundreds* me volvió un poco brutal en lo que hace a lo narrativo de mi escritura crítica, porque fue un entrenamiento en desprenderme de todas las palabras de más. Pero a veces se necesitan las palabras de más, porque hace falta llegar a la atmósfera de la cosa; el texto no puede ser solo una máquina eficiente. Toda la cuestión de escribir con soltura y claridad me resulta completamente fascinante. Y es que, en términos normativos, soy una mala escritora; tuve que trabajar duro para lograr que los problemas fueran a la vez conceptuales y viscerales, materiales y relevantes. Así que mi trabajo siempre ha sido experimental.

Por otro lado, cuando tenía cuarenta años (soy vieja ahora, tengo 62) me di cuenta de que no tengo que decir todo lo que sé con cada palabra que digo. Sabés, pasa algo cuando una es joven, que es que una quiere decir todo lo que sabe. Los capítulos de mi tesis tenían a veces cientos de páginas, y nadie me dijo que no. Ahora en cambio me pregunto: ¿qué es lo que quiero que la gente sepa?, ¿qué hago con las cosas que surgen y que son interesantes pero que se desvían del foco concreto, o del más amplio? ¿Qué es una distracción y qué contribuye a la atmósfera que rodea al problema en cuestión, eso que busco tanto hacer manifiesto como cambiar? Darle cuenta de esto también me hizo pensar de un modo más directo sobre qué tipos de narración le dan vida a tu objeto, tu escena o tu problema, qué formas de contar hacen que valga la pena escucharte. Las formas

¹ Lauren Berlant, *El optimismo cruel*, Buenos Aires, Caja Negra, 2020 [2011]; Lauren Berlant y Kathleen Stewart, *The Hundreds*, Durham y Londres, Duke University Press, 2019.

² Lauren Berlant, *The Anatomy of National Fantasy. Hawthorne, Utopia, and Everyday Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

de contar una historia no dan lo mismo, porque cambiás el objeto cuando lo ponés en relación con otras cosas, y así lo ablandás, al cambiar las dinámicas que produce en el mundo estético o vivido.

En *Sex, or the Unbearable* discuto con mi amigo y coautor Lee Edelman, para quien la estructura es intratable.³ Y yo pienso, ¿para qué escribir bajo esas condiciones? Él diría que la negativa de las personas a reconocer lo inamovibles que son las estructuras es lo que las hace pensar aventuradamente y orquestar contradicciones en todos estos modos sintomáticos que hacen posible la negación. Tal vez tenga razón, en un metanivel, no lo sé, pero yo pongo el foco en transformar lo que el objeto o escena puede hacer, para fomentar y acoger, a través de lo estético, el cambio afectivo, social y político. Esa se ha vuelto entonces mi manera, cuando escribo, de recordarme que no se trata de sintomatizar el objeto, visto como una defensa, sino de intentar moverlo. Aunque por supuesto todo el mundo tiene sus costumbres: a mí me gusta hacer listas, grupos de preguntas, etc. ¿Alguna vez te pasa que empezás a escribir y te da odio cómo sonás? A veces me suena obvio, o muy de profesora, o moralista, un asco. Y cuando odio cómo sueno es una señal, un llamado de atención muy serio de que lo conceptual todavía no está. Editar *The Hundreds* fue una experiencia profundamente transformadora en cuanto a mi capacidad de escuchar ese sentido interno que me empuja a seguir elaborando la escritura.

En fin, a lo que me dedico es al proyecto de cambiar el objeto poniéndole cerca otras cosas, y esa aspiración a un cambio taxonómico me hace pensar que podríamos hablar de arte: el arte del trabajo crítico y el trabajo del arte. Hay toda suerte de razones por las que el interés en el estilo y en el oficio afecta mis decisiones, porque lo que me interesa es cómo darle vida a los objetos desde la escena en que una los genera.

The Hundreds se ocupa de aislar una serie de escenas, y es un libro que a veces cuesta mucho porque no decimos qué es lo que se supone que se debería aprender ahí o a partir de qué. Para subrayar esta idea es que tenemos los cuatro índices al final del libro, y varias páginas en blanco donde la gente puede escribir sus propios índices: el estilo del libro busca dar lugar a un pensamiento conceptual que no presuponga que el concepto está ahí arriba y el mundo allá abajo. El índice es un registro de los patrones de quien lee. Si no lo hubiera escrito yo lo trabajaría en clase; le pediría a cada estudiante que elabore dos índices, así soltarían cualquier noción que puedan tener de que la suya es la única interpretación correcta, o la única que pueden generar. Creo que es por esto que muchas veces escribo dos libros a la vez. Ya iba por la mitad de *The Queen of America* cuando

terminé *The Anatomy of National Fantasy*, y para cuando terminé *The Queen* ya había escrito gran parte del primer borrador de *The Female Complaint*.⁴ Tiene que ver con tratar de acercarme a los problemas desde distintas direcciones y desde archivos diferentes, y con no darme por satisfecha.

Sabemos que estás trabajando en la noción de “afectos chatos” [*flat affects*], ¿podrías contarnos un poco más?

Lo que quiero hacer es inventarme un modo diferente de abordar la subjetividad recesiva o no melodramática. Mi tesis es que, en los Estados Unidos al menos, se nos entrena en una relación contradictoria con nuestras emociones. Primero, se nos exige que seamos cognoscibles, como una cuestión de amor y de obediencia al Estado o a la autoridad. La parte política de esto tiene que ver con que la gente poderosa reclama el derecho a tener secretos, mientras que las personas subordinadas no pueden sino someterse a la vigilancia, y hacerse cargo del trabajo afectivo de la clase dominante. Se nos pide que actuemos con autenticidad, pero que no dejemos de proteger a lxs demás de todo lo que pueda resultarles inconveniente de nosotrxs. Las implicaciones de género son evidentes, pero también se trata de entrenar la docilidad y la deferencia entre lxs pobres. La chatura se me apareció como un registro para pensar sobre la retención [*withholding*] como una escena de transmisión afectiva.

Entonces, lo que pasó fue que, cuando empecé con el proyecto sobre afectos chatos y pensé en los capítulos sobre la disociación, la retirada [*disengagement*] y algo más punk (lo inexpresivo [*deadpan*]),⁵ me di cuenta de que el lenguaje con el que contamos para dar cuenta de la acción recesiva, y los lenguajes emocionales en general, suelen ser bastante acotados, hasta donde sé, así que me puse a escribir otros dos libros, que le darán al libro sobre afectos chatos un vocabulario con más matices. Necesito inventar más emociones para poder hablar de la acción recesiva. Mi definición de lo inexpresivo es “mostrarse para retener” [*showing up to withhold*].⁶ Me di cuenta de que, para describir lo inexpresivo, necesitaba un mejor conjunto de conceptos relacionales —no acontecimentales— para la performance afectiva. Necesitaba ser capaz de decir que las personas todo

3 Lauren Berlant y Lee Edelman, *Sex, or the Unbearable*, Durham y Londres, Duke University Press, 2014.

4 Lauren Berlant, *The Queen of America Goes to Washington City. Essays on Sex and Citizenship*, Durham y Londres, Duke University Press, 1997, y *The Female Complaint. The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*, Durham y Londres, Duke University Press, 2008.

5 Aunque su uso remite a la ausencia de expresión emocional, sobre todo en ciertas formas de comedia, conviene tener presente aquí que el término inglés se origina en la juxtaposición de *dead*, “muerto”, y *pan*, una palabra informal para “rostro”. [N. de la T.]

6 Ver Lauren Berlant, “Showing Up to Withhold: Pope.L’s Deadpan Aesthetic”, en AA. VV., *William Pope.L: Showing Up to Withhold*, The Renaissance Society at the University of Chicago/University of Chicago Press, Chicago/Londres, 2014.

el tiempo están apareciendo, mostrándose, para retener en el mismo gesto su performance emocional, y que tienen un montón de maneras diferentes de hacerlo; es decir, no siempre lo amplifican como una performance de lo inexpresivo: yo podría estar sonriéndote como una forma de retener, de ocultarme, ¿quién sabe?

Los dos libros que estoy escribiendo de camino hacia el libro sobre los afectos chatos son: *On the Inconvenience of Other People* [Sobre la inconveniencia de las otras personas] y *On Humorlessness* [Sobre la falta de sentido del humor]. El primero trata de la fricción con el mundo y con las personas a las que también queremos vincularnos. Si *El optimismo cruel* era sobre los apegos que nos traen al mundo, este libro es sobre cómo recibimos el mundo, lo que tiene que ver tanto con defenderse como con abrirse. El primer capítulo se abre diciendo “El infierno son lxs otrxs... si tenés suerte”, y de ahí paso a Sartre y digo más o menos esto: si pensáramos que el infierno son las demás personas no tendríamos ningún problema en lidiar con ellas, porque podríamos saber dónde estamos parados y regodearnos en nuestra propia superioridad. Pero creo que, al mismo tiempo, hay una pulsión de inconveniencia que nos mueve hacia las otras personas.

El libro en su conjunto intenta describir cómo las personas se prestan a la inconveniencia que son las demás, pero también al mismo tiempo se retraen [*withdraw*] de ellas. Tiene que ver con la ambivalencia, como sabés. Luego, el objetivo del libro es tratar de desentrañar infraestructuras transicionales, formas de salir de los impasses del apego que describo en *El optimismo cruel*. El primer capítulo es sobre el sexo, el segundo trata del concepto de lo común como un género de la democracia, y el tercero es sobre la que para mí es la emoción política fundamental: “estar en vida sin querer el mundo”. Esta frase apunta a la pulsión de inconveniencia, a su necesidad de lidiar con los momentos en que de verdad queremos un apego pero el mundo nos da solo objetos de mierda, ¿y cómo vivimos con eso? Es un capítulo sobre la ideación suicida y sobre la posibilidad de vivir de otro modo.

En fin, el libro de alguna manera busca establecer cómo manejamos la inconveniencia de los otros objetos, por ejemplo, la inconveniencia de esas personas que queremos cerca pero que no queremos que nos abrumen. Y también tiene que ver con la política, porque muchas personas a las que no solemos ver como aliadas entre sí, o cómplices, en un sentido político, en verdad ven lo mismo, solo que no piensan que la gente tendría la paciencia para llegar a un acuerdo, así que se vuelven autoritarias y se comportan como monstruos, porque piensan que fuiste vos quien las hizo vulnerables. (Eso de recién fue como una catarata, pero espero que entiendas lo que quise decir.)

Luego, el segundo libro, *On Humorlessness*, trata de las maneras en que la relacionalidad misma se estanca. Esa estructura quiero pensarla como una ausencia de sentido del humor. El primer capítulo es sobre esta estructura y la

política; el segundo capítulo es sobre la comedia sin humor: ¿viste esa comedia que busca mostrarte a alguien sin sentido del humor como una persona graciosa y horrible a la vez? Y el tercer capítulo es sobre stalkear; se titula “Stalkear el presente”, y trata sobre el amor. Trata sobre ese lugar del amor en que una quiere que algo se quede quieto para que todo lo demás pueda cambiar, pero una no quiere que esa cosa en particular cambie.

Después de eso voy a poder volver al libro sobre la chatura, con un vocabulario más amplio para esos tipos de estancamiento y fricción que son centrales en las causas y los efectos de la retracción de la calidez que se da en los afectos chatos.

Sos una de las fundadoras y miembros de *Public Feelings* [Sentimientos públicos] un colectivo feminista queer que se autodefine como un *feel tank*.⁷ ¿Podrías contarnos un poco más sobre el grupo, sobre sus orígenes, actividades o su estado actual, sus impactos en tu trabajo?

No recuerdo bien la fecha en que empezamos, pero bueno, digamos que fue en 2002. En ese momento yo era directora del programa de estudios de género y sexualidad de la Universidad de Chicago, y organicé una conferencia con invitadxs del activismo y de la academia para discutir qué harían si estuvieran a cargo, en qué pondrían el énfasis, en términos de academia y política. Formé grupos de cinco personas por criterio alfabético, y simplemente hablamos toda la mañana. Después nos juntamos e hicimos una nube de palabras con todo lo que habíamos dicho, y nos reorganizamos para la tarde según nuestros intereses. Ahora no puedo creer que todo esto pasara en una conferencia de un solo día, tal vez fue al día siguiente, pero la cosa es que nos reorganizamos según los intereses. Resultó que había un proyecto de “Sexo y libertad”, uno de “Sentimientos públicos” —el *Feel Tank*—, había un proyecto sobre “Esperanza radical”, y uno sobre raza y medios, sobre cómo pensamos la remediación de la subjetividad, una pregunta importante también para mí, en cuanto académica, porque ¿para qué molestarse con trabajar con los objetos si una no intenta remediarlos, darles circulación, un acceso a una forma determinada? Bueno, de cualquier forma, el *Feel Tank Chicago* nació en esa conferencia, y ahora lleva ya casi veinte años de trabajo colectivo.

Hubo un grupo de “Sentimientos públicos” en Nueva York, uno en Austin (Texas) y luego el de Chicago. Sus resultados pueden verse en los libros que salieron de esas conversaciones: *Depression* de Ann Cvetkovich, mi libro, *El optimismo*

⁷ En un juego irónico con los *think tanks*, las “usinas de pensamiento” populares en círculos de economistas, militares o intelectuales, entre otros. [N. de la T.]

cruel, Moving Politics de Debbie Gould, y el libro de José Muñoz, *Utopía queer*.⁸ Después José murió y muchas cosas se desarmaron cuando eso sucedió. El primer *motto* que tuvimos era: “¿Deprimidx? Puede que sea político”; estábamos intentando pensar en qué sentido los apegos negativos seguían siendo apegos positivos. Es decir, si alguien tiene una relación dramática con lo político, en el sentido de un rechazo crítico, eso no quiere decir que esté desvinculadx de él, quiere decir que también está vinculadx.

Somos como una especie de grupo de comediantes que hace performances medio azarosas; pero nuestra estética fue variando. Unx de nosotrxs se fue del grupo diciendo que simplemente ya no podía “soportar” rodearse de “arte feminista malo”. Teníamos también los desfiles de lxs políticamente deprimidxs, que de verdad nos cambiaron la vida de muchas maneras. Cargábamos unos carteles enormes que decían “Toque la bocina si usted está políticamente deprimidx”, y era un delirio la cantidad de bocinazos que recibíamos: todo el mundo sabía perfectamente de qué sentimiento hablábamos. Habíamos dado con algo poderoso, una desesperanza tenue que hace mal a la cabeza y vuelve locas a las personas, porque no pueden controlar nada. No digo “locas” en un sentido literal, me refiero a la sensación de que la vida cuelga de un hilo. Bueno, pero así fue por un tiempo; por momentos nuestra performance tenía malas dinámicas. Cada vez que teníamos una presentación o algo, algunx de nosotrxs quedaba como la mala persona que no había hecho bien las cosas; el trabajo colectivo es muy difícil, y se nos hacía difícil. Ahora estamos escribiendo algo, sin embargo, y viene siendo una maravilla, para nada disfuncional: nos pone tan felices vernos, estamos en un punto en que podemos ser honestxs y hablar desde el corazón. Las discusiones son serias. Leemos el presente y lo dejamos entrar, y lo procesamos juntxs, desde un lugar de respeto crítico. Sobre lo que sea que esté pasando, simplemente leemos un montón, y discutimos con muchísimo respeto, con calidez y críticamente.

¿Qué estuvieron leyendo, en concreto?

Antes de la pandemia estábamos leyendo Koselleck y Roitman, y otros textos sobre la crisis, y después nos pusimos a leer un montón de artículos periodísticos al respecto. La palabra crisis es muy importante en muchos lugares, así que nos preguntamos qué es una crisis, y de qué lo es. Solemos partir de algún encuadre académico, pero también nos interesan todo tipo de acciones y mediaciones estéticas

y callejeras vinculadas con los acontecimientos que producen la crisis, como el rechazo a reproducir el mundo que implica el paro de mujeres, o el rechazo de la supremacía blanca cotidiana, de la desigualdad como requisito del capitalismo, etc. Leemos sobre movimientos de protesta y de resistencia a la desigualdad y la violencia estatal en todo el mundo. Por supuesto, varixs ya somos viejxs y nos acordamos bien de los tiempos de la campaña Salario para el Trabajo Doméstico, cuando la cuestión de la valoración social del trabajo reproductivo en el hogar se topó con las críticas a la adopción de modelos de valor capitalista para cualquier tipo de relación. Silvia Federici, Angela Davis y Kathi Weeks, entre otrxs, son importantes para esto.

En fin, leemos mucho, no tengo enfrente la bibliografía completa. Ahora, con la crisis sanitaria y la resistencia contra la racialización policial, las lecturas y el trabajo del grupo se han vuelto muy específicos. Acabamos de terminar una pieza sobre el presente histórico, que es una de mis grandes obsesiones. Y es que la cuestión de la lucha política es la cuestión de cómo se define el presente: ¿por qué luchamos, para qué luchamos? El presente no es solo el ahora, el presente es lo que queremos producir a partir de lo que está pasando, a partir de estas fases de la vida. El *Feel Tank* aborda estas preguntas desde varios terrenos. Hay quienes piensan que el presente no es más que el puente entre el pasado y el futuro, y quienes piensan que es lo mismo que lo contemporáneo; hay quienes sienten más el peso de la historia, y quienes solo tratan de crear cosas en el mundo para cambiarlo; pero como ahora todxs confiamos en lxs demás, las conversaciones son increíbles. En la última reunión nos llevamos una gran sorpresa, porque unx de nuestrxs miembrxs tomó una posición política que el resto no hubiera previsto. Procesamos la situación abordándola de frente, pero también con delicadeza. Jean Laplanche usa mucho la palabra “metabolizar”, yo también la uso en mis libros, y bueno, vernos metabolizar así, como no sabíamos que podíamos metabolizar, fue simplemente increíble. Digo, es algo que pasa, cuando conocemos a una persona desde hace mucho tiempo, creemos que la conocemos, ¿no?, pero las personas no son dibujitos animados, siempre te sorprenden. Y si no nos sorprenden tanto nos ponemos tristes, porque querríamos que fueran más vitales, pero tampoco queremos que nos sorprendan demasiado — sobre todo si nos considerábamos cómplices—, así que es algo bien complicado. El *Feel Tank* es un lugar para aprender lo lento que se aprende; y creo que todxs nos llevamos muchas cosas muy ricas de las discusiones.

El *Feel Tank Chicago* ya lleva bastante tiempo funcionando, y siempre ha sido un buen recurso para charlar y para pensar, para permitirnos la especulación. Creo que eso es muy importante. Cuando trabajo en clase con cuestiones de género y de sexualidad, con estudios críticos de la raza o de la nación... en fin, en clase siempre digo: una de mis reglas es que siempre podemos retractarnos de lo que dijimos, todxs estamos improvisando. Siempre es incómodo,

⁸ Ann Cvetkovich, *Depression. A Public Feeling*, Durham y Londres, Duke University Press, 2012; Deborah B. Gould, *Moving Politics. Emotion and ACT UP's Fight against AIDS*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 2009; José Esteban Muñoz, *Utopía queer. El entonces y el allí de la futuridad antinormativa*, Buenos Aires, Caja Negra, 2020 [2009].

y no está permitido echarle en cara a alguien lo que dijo hace tres semanas, y tal vez un día venís y decís “Bueno, ayer dije esto y era cualquiera, y mis amigxs me retaron”. A veces aprender puede darnos vergüenza, pero hay que dejarlo estar. No tiene nada de malo tropezarnos con lo que decimos, siempre es así, tenemos que ser un espacio generoso para el pensamiento crítico colectivo. Y en movimientos políticos es muy importante, porque el miedo a la exposición es algo que desgasta mucho. Siento que para mí es muy importante generar un buen ambiente para esto.

Suelo decirles a mis estudiantes que el motivo por el cual hay clases —tal vez aprenderían más si les mandara una conferencia que escribí en pijama—,⁹ el motivo por el cual hay clases es que tenemos que aprender a soportar la torpeza de nuestros pensamientos, tanto los propios como los ajenos. No importa cuán grande sea el aula, siempre vamos a darnos contra alguna pared; cuando no tenemos nada real para decir, solo podemos decir: “Yo con esto llegué hasta acá, ¿vos qué harías?”. En el aula podemos tirar ideas. T tirar ideas es lo que se hace cuando no se tiene una noción clara de a dónde ir a continuación, y es algo que todo el mundo puede hacer. Hay algunas técnicas, como la de ir cambiando de sillas y que cada estudiante vaya haciendo una pregunta, o hacer *brainstorming* o nubes de palabras, lo que sea que le permita a la gente traer a la mesa lo que tengan; se trata de desdramatizar la especulación y de volverla generativa.

Ahora bien, yo no parto del supuesto de que todxs vivamos en el mismo presente histórico, ni siquiera en esos casos en que hay cierta noción de que estamos todxs juntxs en esta, que no sé si es así; por eso lo que pregunto es qué es el presente, qué es el presente histórico, cuáles son sus rasgos; y te sorprendería lo variadas que son las respuestas. Creo que esto es importante, porque me parece que el presente hay que generarlo, no podemos darlo por supuesto. Lo que sí no quiero que suceda en mis clases es que empiecen a preocuparse por lo que yo opino de sus opiniones, por lo político, por el ahora mismo. Así que trato de preguntarles cosas como “¿Esta idea no les resulta preocupante por tales motivos?”, a lo que suelen responder “Ah, sí, tal persona o idea son malas”, y yo tal vez les digo “Bueno, está bien, pero decir que algo es malo no te dice mucho sobre lo que está pasando, sobre qué tipo de fantasías se están proyectando ahí”. La crítica moralizante no dice mucho sobre cómo opera la fantasía política incluso dentro de nuestras propias opiniones y zonas de confort. ¿Qué significa, en concreto, que Fredric Jameson diga que para la gente es más fácil imaginarse el fin del mundo que el fin del capitalismo, por ejemplo? Parece verdad, pero es necesario pensar en lo

que enseña sobre la certeza apresurada, sobre la confianza extrema en los propios afectos.

En el aula, y en todo lo demás, mi lectura del anarquismo (ojo, no de la anarquía) me ha marcado mucho. Si bien creo que las infraestructuras son necesarias, las infraestructuras vienen de mundos de vida. Creo que hay que construirlas desde la vida, no en un sentido de reformas graduales, sino partiendo de lo que podemos hacer en alguna versión de un “juntxs”. Soy unos cuarenta años más vieja que mis estudiantes, así que ¿cómo podemos hacer para entrar a un mundo o a un proyecto sostenido en común? Tenemos que descifrar si estamos siquiera en el mismo presente; una no quiere asumir que la nación defina el presente, hay que argumentarlo; una no quiere asumir que la economía sea el presente, tal vez lo sea, pero ¿qué es lo que está pasando? Siento mucha curiosidad por la causalidad y por las historias que convergen y por las perspectivas que no se solapan. Enseñar tiene que ver con no presuponer ese mundo. Magalí, a veces me da la impresión de que vos pensás que todxs vivimos en un mismo mundo, y mi confianza no llega tan lejos. Pero también quisiera agregar que si hablo tanto es porque estoy cansada, así que espero que me perdonen.

¿Cada persona sería entonces como una constelación de anacronismos?

Sí, eso es lo que pienso. Cuando me decís que te gustaría hablar sobre lo que está pasando en la Argentina ahora, no estás pensando en los anacronismos, estás pensando en la totalidad de una experiencia particular. Durante una crisis resulta difícil tener presentes, en el pensamiento y en la práctica, todas las partes de la situación —que encima están en constante movimiento—, pero es algo fundamental.

¿Y qué hay de las agendas impuestas que producen un conjunto de experiencias comunes? Por supuesto, es difícil decir “el presente es esto”, pero...

Tal vez no sos tan escéptica como yo; lo que yo pienso es que con esas agendas se está intentando saturar el sentimiento del presente, y que como hay poder detrás de esas agendas, sentimos que ya han ganado.

En clase trabajo mucho la cuestión de la violencia sexual; Verso sacó un libro que se llama *Where Freedom Starts*¹⁰ y que trata de las narrativas de las mujeres sobre el acoso en el lugar de trabajo, de la historia de la esclavitud en relación con el supuesto de la disponibilidad sexual de las mujeres en los lugares de trabajo, y cosas por el estilo. Es un libro de verdad muy poderoso, porque vuelve una y otra vez sobre lo difícil que es determinar el sentido de lo “impuesto”. Es más

⁹ Aunque mientras editábamos en conjunto la entrevista, en junio de 2020, Berlant agregó algunas reflexiones posteriores a la pandemia, esto —llamativamente— lo dijo durante la conversación original, que tuvo lugar en febrero del mismo año. [N. de la E.]

¹⁰ AA. VV., *Where Freedom Starts. Sex Power Violence #MeToo. A Verso Report*, Nueva York y Londres, 2018.

fácil en manos de la ley o de la policía, pero también ahí hay que argumentarlo. Pienso también en desigualdades estructurales, en cómo se juegan en los territorios. ¿Qué significa seducir, cuando la atmósfera y la infraestructura institucional de los encuentros cambian? ¿Qué significa manipular o controlar emocionalmente a alguien, cuando se cuenta con el resguardo de una desigualdad de poder? ¿De qué manera se distingue *eso* de una dominación o un poder explícitos, que también siguen existiendo? ¿Qué es persuasión y qué es acoso?

Esto me recuerda a los debates por los formularios de consentimiento y el movimiento #MeToo... ¿Te parece que el feminismo estadounidense, y este tipo de contratos o formularios, arrastran alguna herencia puritana?

En las escenas de deseo las personas son muy malas juzgando: se ponen nerviosas, se agitan, se vuelven oscuras incluso para sí mismas. En el libro sobre la inconveniencia tengo un capítulo sobre esto que se llama "Sex and the Event of Happiness" [El sexo y el acontecimiento de la felicidad], donde sostengo que el problema básico es la erotofobia. Es decir, todo el mundo aprende a temer o a odiar el sexo, a verlo como una injuria a la propia soberanía, pero también se nos invita a quererlo, ya sea que represente poder, una liberación energética, o alguna versión de la intimidad. Y ahí lo que intenté pensar es que quiero que el sexo sea algo que pueda despertar ganas en la gente, y no solo el miedo de un daño potencial. Me gusta la intimidad, el tacto, creo que aprendemos mucho de ellos y para ellos, y nos la pasamos regateándonos... Pero los formularios de consentimiento son un problema enorme, como señalás, porque cuando una consiente la entrada a un acontecimiento, no por ello consiente todo lo que podría pasar después. Está la idea de "Vos me dijiste que sí", pero es que una no consintió eso, una aceptó estar en algo con alguien, no consintió todo lo que a esa persona pudiera ocurrírsele. Y luego está esa pedagogía según la cual, cuando una situación cotidiana empieza a torcerse, conviene cerrar los ojos y atravesarla, en vez de decir algo.

Lo que toda esta compleja dinámica te muestra es que, como suelo decir bromeando en mis clases, al final de cada encuentro hay que preguntar "¿Cómo estuvo para vos?", porque de verdad una no lo sabe. En cualquier conversación, en cualquier encuentro sexual, una no sabe cómo la pasó la otra persona, salvo que esté llorando o algo así. Y ni siquiera. Una no sabe cómo la pasó, porque tal vez estuvo intentando seguir el género [*genre*] del acontecimiento para ahorrarse problemas. Una apenas sabe lo que pasó para una misma: el incidente tiene que encontrar su género. No hay intersubjetividad alguna, en ninguna situación, en verdad, mucho menos esta situación. Hay solo confianza, o tratar de

desconocer a la otra persona para conseguir lo que querés, o lo que sea, es una pesadilla.

Hay todo tipo de modos en que nos encontramos en situaciones de obligación a las que no recordamos haber consentido, porque hay convenciones que consienten por nosotrxs: no hablo solo del sexo, sino también de la nación, por ejemplo, del contrato social, y de cualquier normatividad. El problema del consentimiento es un problema temporal en el sentido de que, en un principio, no consentimos cada instante de un encuentro sino solo su género. Esto disimula el otro problema: el problema de la interrupción. Es preciso que nos sea posible decir, en el medio del encuentro, "Basta, me largo". Pero la gente no está entrenada para parar, para cambiar el género de una relación en medio del baile. Así que se encogen de hombros y lo dejan pasar.

Pero la voluntad de interrumpir, de desacelerar y repensar la relación es una facultad muy importante para la propia supervivencia, en términos de no solo sobrevivir. No es un hecho menor para las ideologías del consentimiento que reproducen la sociedad liberal. En este punto, las personas no consienten la ciudadanía: nacen ya en alguna relación con ella; es como si la historia consintiera en su lugar. Esto define tus futuros probables en cuanto persona, y como sabemos, a mucha gente se le niega cualquier tipo de ciudadanía sustancial por medio de protocolos legales y sociales que determinan que ciertos tipos de persona operan con libertades más limitadas que otros. Como sucede en un encuentro amoroso, así también lxs ciudadanxs se preguntan: ¿cómo puedo/podemos hacer para retirar mi/nuestro consentimiento de una estructura que estructura la vida? ¿Cómo puedo/podemos imaginar otra logística y otras esferas afectivas de pertenencia que no reproduzcan el patriarcado, el racismo o la violencia estatal? Todo eso requiere mucho trabajo: los objetos y los mundos alternativos no están ahí afuera sentados esperando que alguien los retome. Y además tenemos muchos apegos y defensas que desaprender. La transición desde los marcos de partida hacia los emergentes habrá de ser violenta, incómoda, y también estará llena de alegría. Hay que luchar por eso. Me parece que este nudo del consentimiento transitado es fundamental en el problema del cambio social: tiene que ver, en parte, con el problema de perturbar la temporalidad de la reproducción y la pertenencia social, y a veces tiene que ver con el problema de querer que las cosas sean fáciles cuando no lo son, como en la fantasía romántica.

Yo acordé tener un acontecimiento con vos, decidimos que íbamos a tener esta conversación, y no nos conocíamos de antes. Decidí tener un acontecimiento con vos, ¿y qué si te respondiera a todo con monosílabos? Consentí, sí, pero soy infernal. Y hay un montón de confianza puesta en estas cosas, y también hay maneras de no prestar atención al hecho de que nunca terminan, y vos podés siempre redirigir lo que te asusta. Tal vez te asusta ser objeto de chusmeríos, o te asusta sentirte menos; a la gente no le gusta sentirse

menos. Siempre me pregunto por qué la gente protege tanto a los hombres. Todo el tiempo se lastima a las mujeres, y nadie las protege, al contrario, se les dicen cosas como que están exagerando, que se lo están imaginando; pero cuando se lastima a un hombre o se lo acusa de algo, de repente todo el mundo quiere protegerlo, ¿y por qué? Me vuelve loca, no puedo entenderlo... Pero con todo esto lo que quiero decir es que el modelo liberal del consentimiento es muy inadecuado para lo que estamos intentando hacer al mover el mundo juntxs, y el nuestro es un muy buen lugar para entender esto, porque lo vemos todo el tiempo, con variaciones microscópicas en la relacionalidad. Yo solo consentí a estar en esta situación. Será muy interesante ver cómo las mujeres se las arreglan para mantener la intensidad con la que se están negando a dejar de denunciar.

En los movimientos sociales suele pasar que las cuestiones de política sexual son las últimas que se abordan, y es muy interesante que en este caso haya sido lo primero que se trató. Me pongo a pensar en mi propia experiencia en la universidad y en toda la mierda que soporté, todas las veces que me trataron mal y no dije nada, en plan "Bueno, hay que elegir las batallas" o... De hecho, ahora me acuerdo de algo que sería un buen cierre para todo esto. Un día entré a la sala de profesores y había solo hombres, ninguna mujer; creo que fue en 1986. Me dijeron que se alegraban de verme entrar, porque justo estaban hablando sobre masturbación. "Ajá". "Bueno, es que nos gustaría saber qué opinás sobre la masturbación", a lo que les respondí, con una voz bien chata, "Ustedes quieren saber qué opino sobre la masturbación", y me fui. En ese momento pensé basta, estoy harta de enseñarle a gente así, solo me estaban usando, para ver si me ofendía o si me entusiasmaba explicarles algo, y eso para ellos era erótico... Porque viste, está claro que la sexualidad va de la boca al oído. Y esa fue la primera vez que usé una voz chata para salir de una situación, en vez de tratar de ser buena, de arreglar las cosas, para poder seguir estando ahí. Esa es otra razón por la que me interesan los afectos chatos, porque creo que son una manera de rechazar acomodar a quien no se merece comodidad. Bueno, todo el mundo necesita comodidad, consuelo, pero no todos se merecen que vos se los des.

Tal vez adoptar un enfoque explicativo, pedagógico, o racional —en términos habermasianos de razón comunicativa— puede funcionar como una forma de avalar, o de consolar. Tal vez aún no sabemos cómo retirarnos, o hacerle notar a alguien sus malos modos, e intentamos hacérselo comprender a través de la razón, y no funciona...

El caso de Habermas me parece muy interesante porque más tarde en su carrera, en los noventa, llegó a admitir que había un mundo afectivo que corría paralelo al discurso crítico racional, ¡hasta él tuvo que admitirlo! En su tesis sobre

la transformación estructural de la esfera pública¹¹ hay dos modelos, no uno. En el primero la gente simplemente va a un café y crea una opinión; en el segundo la gente va al espacio público y crea gustos públicos. Lo público no es solo una formación racional, mercantil, sino también una formación de placer. Los dos tipos de cultivo de sí son importantes para Habermas en esa tesis, pero la gente solo percibió y retomó lo del discurso crítico racional, por supuesto, porque eso es lo que aprendemos a respetar, más que a los afectos o las emociones. Así que, yo diría que la racionalidad no es más que un estilo de emoción que gusta más, y no es no emocional. Es por entero emocional. Tal vez viene de otra parte del cerebro, la verdad es que no me importa. Usamos nuestra función ejecutiva cuando argumentamos lógicamente, pero también la usamos cuando seguimos lo afectivo. Yo sostengo que la racionalidad sigue al afecto, mucho más que a la inversa. Pero vos y yo, en cuanto docentes, hemos sido entrenadas en la argumentación lógica; eso no significa que los argumentos alcancen para describir una situación. El consentimiento es un buen ejemplo.

Volviendo al feminismo, quería preguntarte por la belleza en los movimientos de mujeres; mi impresión acá en la Argentina es que a veces a las feministas les cuesta entender la dimensión política de la belleza, o la exposición del cuerpo en feministas más jóvenes.

Me parece que las generaciones anteriores de feministas sufrieron mucho la vergüenza por el cuerpo, y que de ahí viene esta idea de que solo a las mujeres se las cosifica, cuando en realidad todxs somos objetos para lxs demás. Al mismo tiempo, no querés que la peor mirada sea la que controle tu relación con tu cuerpo; querés reivindicar tu cuerpo para vos, sin vergüenza, ni pudor ni humillación. Creo que correr al cuerpo femenino de ese lugar de vergüenza ha sido muy importante a la hora de ocupar el espacio público, y estoy totalmente a favor. Incluso si también me hace ver mi propia vergüenza, que no me pongo polleras cortas cuando voy a la universidad o a dar clase, ni siquiera por la calle, porque soy una persona vieja y no quiero tener que cargar con que me miren como que no sé que a mi edad debería cubrirme el cuerpo.

Una vez, en un viaje a Inglaterra, me tocó un calor tremendo, hacía como 40 grados, y yo había armado la valija pensando que iba a estar húmedo y fresco, así que tenía que ir de compras. Le dije a mi asistente: "Desde el 2000 que no me pongo una pollera, ¿qué hago? Acá todo el mundo usa polleras muy cortas y medias", y ella me dijo que no anduviera con las piernas desnudas a mi edad, pero con el resto

¹¹ Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1982 [1962].

que no había problemas. A ella le daba vergüenza por mí, porque supuestamente una no debería representar la muerte en su cuerpo, la decadencia del propio cuerpo. De cualquier forma, me parece fantástico que las mujeres jóvenes no se dejen avergonzar, que hagan lo que quieran hacer, que vayan a donde quieran ir, y que las demás generaciones puedan seguir teniendo vergüenza si quieren.

Por otro lado —y esto tiene que ver con ser feminista y profesora—, ese discurso de que la objetificación es mala es un problema, porque creo que, bueno, la objetificación que una no quiere es mala, sí, pero la objetificación que una quiere es algo bueno. No queremos que nos objetifiquen, pero queremos que la gente piense que somos espectaculares incluso antes de conocernos. Las evaluaciones corporales no tienen que ver solo con la belleza, sino también con los modos en que cada cual sostiene el propio poder. Mucha gente piensa que hay un sujeto real, protagonista de su propia vida, y que hay un objeto, que es eso que las otras personas convierten en un objeto, pero siempre interactuamos en lo social con la esperanza de que personas que no conocemos nos den la bienvenida en el mundo. Y de esto trata el concepto de inconveniencia: esa sensación que tenemos mientras caminamos por la vereda y queremos que la gente o bien neutralice nuestra existencia o bien la reciba de brazos abiertos, pero no podemos sino ser un objeto, todo el mundo es un objeto para el resto. Creo que el feminismo no trabajó bien este tema. Puedo entender por qué, por los modos tan poco creativos en que gente poderosa nos objetificó; y así, mucho del feminismo tiene que ver con reclamar el cuerpo, recuperarlo como propio para hacer lo que se quiera con él —raparme la cabeza, hacerme piercings, lo que sea—; desfigurar el objeto para lxs demás, y reinventar así el poder y el encanto. Cuando veo que mis estudiantes vienen a clase con casi nada de ropa encima, pienso: esto es genial. Ojalá que nazca de una felicidad. Y tal vez también un poco de un mandar a todo el mundo al carajo, pero no de intentar competir con lo que otras personas puedan estar exhibiendo.

Hay otra cosa que pasa con las representaciones en torno a las nuevas generaciones y que tiene que ver con la idea de progreso, me parece, cuando la gente supone que la nueva generación inevitablemente traerá cambios positivos, un progreso moral, sexual, etc.

Creo que las personas que parecen no tener miedo dan miedo, y a la vez atraen. Si alguien, o una generación, parece no tener miedo, nos parece que su libertad es mucho más grande que la nuestra. Eso a veces genera una enorme ambivalencia en la gente pero, de cualquier modo, la política tiene mucho que ver con la desvergüenza. Nos identificamos con esas personas, proyectamos en ellas un apego a esa temeridad, y eso me parece tremendamente interesante, la

verdad. Creo que es por eso que la gente adora a Trump, y a los demás autoritarios a los que no les importa nada, que no tienen los buenos modales de antes, y que son tan crueles con su amor por la desigualdad.

Pero, para responder a tu pregunta concreta, de hecho, cuando alguien dice que la juventud nos salvará, yo me siento pésimo. Porque todavía no terminamos, solo nos falta desaprender el miedo y el apego a la “manera en que hacíamos las cosas”.

A mis estudiantes se los planteo así: entramos a la historia en distintos momentos, y cada uno de esos momentos trae sus propias crisis y posibilidades, y lo que tenemos que descifrar es si hay algún diálogo posible entre ellos. Y a veces me dicen que bueno, como soy de los setenta es obvio que voy a pensar así; pero yo les prometo que, para cuando termine el curso, van a entender que en ese momento transicional de los años 1968-1972 hay montones de asuntos pendientes [*unfinished business*] por los cuales todavía luchamos. Las cosas no mejoran, se mueven; su intensidad sube o baja, y problemas que pensábamos que eran parte del pasado encuentran el modo de volver, así que hay que tener a mano las viejas estrategias, y también las más nuevas y desarrolladas, como desfinanciar la policía e inculcar prácticas de cuidado mutuo en la política. Lo real es lucha: basta ver las nuevas olas de militancia antirracista, de activismo por los derechos sexuales. Somos generaciones diferentes, pero podemos hacer más que aliarnos, podemos ser cómplices, como dice Klee Benally.¹² Entonces, ¿cómo hacemos? Y es ahí donde me quedo bastante más callada: desaceleremos, hablemos.

El giro afectivo y el feminismo han indagado en prácticas espirituales, o prácticas comunes o mundanas, como formas de vincularse con lxs otrxs, lo material y el mundo. Dado que el feminismo y el *new age* formaron parte simultáneamente de la contracultura de los setenta en los Estados Unidos, me preguntaba por sus influencias mutuas y diferencias. (Con *new age* me refiero tanto a libros de autoayuda, que por su perspectiva normativa y afirmativa del yo son más fáciles de descartar, pero también a prácticas como técnicas de respiración o el uso terapéutico de drogas psicoactivas, por ejemplo). Y también me preguntaba si vos te vinculás con alguna de estas prácticas.

En el *new age* de los ochenta, pero también, antes, en las comunidades feministas y lesbianas de los setenta, la gente se vestía con cristales y pensaba mucho en cómo reorganizar la relación entre lo humano y lo no humano, o en la Tierra

¹² Klee Benally, “Accomplices not Allies: Abolishing the Ally-industrial Complex”, *Indigenous Action*, 2014, disponible en: www.indigenousaction.org/accomplices-not-allies-abolishing-the-ally-industrial-complex/.

como un actor ante el cual somos responsables; pasaban muchas cosas. No suelo desdénar ninguna forma de conocimiento; trato más bien de preguntar qué es lo que ofrece, de qué manera es generativa para la gente, y luego también me pregunto si a mí me satisface esa forma de conceptualizar. Yo no soy muy de tener tendencias espirituales, es decir, no “creo” en cosas, solo creo en las personas. Pero el hecho de que quiero estar en el mundo con las personas tiene mucho que ver con que me interese trabajar sobre el presente histórico, antes que en la herencia de tradiciones o su proyección en el futuro. Me interesa mucho la gente que está viva hoy, tratando de hacer que pase algo, y es por ese motivo que tiendo a ser más materialista, más anarquista. Pero esas son tendencias mías, y no las legislo para el resto del mundo.

Ahora mismo no me interesa ser escéptica; busco solamente alguna manera de explorar qué es lo que queremos de lo sagrado y de lo ontológico hoy en día. Y si algo de lo que queremos de ellos tiene que ver con hablar de las dinámicas sociales y de los procesos de extracción en cuanto dinámicas que sustentan el mundo, genial. Hoy, para mucha gente, lo “espiritual” hace el mismo trabajo que lo “afectivo”, en el sentido de escuchar lo que tu intuición te dice frente a un problema o una atmósfera, y tomarlo como punto de partida para una respuesta radicalmente diferente a cómo estar en el mundo.

Entre otras cosas, en *El optimismo cruel* trabajé sobre el concepto de intuición, y sobre cómo las respuestas viscerales son algo que se entrena durante toda la vida. Pero cuando algo cambia en la propia intuición es muy difícil decir por qué; hay algunos acontecimientos y hay un montón de normas, y después está esa sensación que una tiene de cómo funcionan las cosas, y de cómo podrían funcionar distinto. Todo eso era importante para el *new age*, y ahora el *new age* se ha vuelto una suerte de sentido común relativo al cambio climático, a medida que las voces y las tradiciones de los pueblos indígenas fueron dejando de ser referentes para la fantasía blanca y empezaron a ser vistas como un liderazgo visionario.

Con respeto a la autoayuda en general, desde ya que se podría decir, como dijo Žižek sobre Deleuze, que el afecto en verdad es una forma burguesa de encuentro narcisista con unx mismx. Pero también es la manera en que nos conectamos con quienes no conocemos. Cuando hacemos fila o nos sentamos al lado de alguien en un tren, cuando marchamos y resistimos y reinventamos las instituciones, en lazos de solidaridad con poblaciones dentro de las que no nos contamos, pero de las que igual somos parte, sin embargo, aunque solo sea por contraste: hay un millón de maneras en que nos movemos por el mundo, en cuanto seres sociales, que no tienen que ver con reencontrarte a vos misma en las demás personas como si fueran instrumentos. Hoy en día, alcanza con decir autocuidado, en vez de autoayuda, para que emerja todo un mundo de prácticas políticas anarquistas y feministas.

Tiendo a bajar la guardia frente a nuevas formas del conocimiento. Dado que el afecto tiene que ver con lo afectivo, con recibir, y también con vincularse, con ponerse en el mundo, supongo que hay buenos motivos para la introducción de un nuevo marco conceptual. ¿Pero a qué precio? Esas dinámicas me interesan más, porque son nuestra única chance de hacer mundos mejores. Si no nos tenemos confianza mutuamente pero estamos tratando de construir algo, lo primero que necesitamos es el afecto de la solidaridad, y a partir de ahí hay que ver cómo construirle una infraestructura más nutrida.

Tal vez otra manera de decir lo mismo sea esta: lo que la teoría de los afectos comparte con otras formas de teoría crítica es la idea de que hay algo que circula entre nosotrxs, y que podemos cambiar sus efectos y moldear sus posibilidades. Eso para mí es lo más importante, porque es político, pero es también buscar el modo de que el desgaste del mundo no nos derrote. Entonces, una de las cosas que siempre podemos preguntar, tanto en relación con el conocimiento al que nos apegamos como con el conocimiento que nos produce escepticismo, es qué es lo que estamos intentando proteger. En este sentido, lo que yo intento proteger es la posibilidad de que lo que circula entre nosotrxs genere un mundo mejor.

Ya que hablamos de generar un mundo mejor, quería preguntarte por la relación entre tu noción de optimismo cruel y los conceptos de Sara Ahmed y Michael Snediker, sobre la promesa de la felicidad y el optimismo queer, respectivamente.¹³ ¿Qué diferencias y qué posibles puntos de contacto ves entre estas tres nociones?

Tenía decidido de antemano no responder la pregunta sobre el optimismo queer y el trabajo de Sara. Siento como que lo que me estás pidiendo es que haga un ranking entre libros que me gustan, y no voy a hacer tal cosa. Michael y Sara son mis colegas. Creo que cada cual sostiene un objeto muy diferente; siento que Michael habla sobre el optimismo como una emoción, y pienso que Sara habla de la felicidad como arma, y de lo que yo hablo es de estructuras de defensa y apego. Son cosas muy diferentes, y no me interesa jerarquizarlas. Personalmente lxs adoro, y aprendí mucho de ellxs, pero pienso que nuestros proyectos son bien distintos, y eso es todo lo que tengo para decir al respecto.

Y en cuanto a la utopía, y la esperanza como configuración afectiva, ¿te parece que podrían o deberían

¹³ Sara Ahmed, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019 [2010]; Michael Snediker, *Queer Optimism. Lyric Personhood and Other Felicitous Persuasions*, Minnesota, University of Minnesota Press, 2009.

sostenerse como modo de desplegar un proyecto político crítico?

A lo largo de su obra, Cornel West se esfuerza por sostener que el optimismo es un concepto flaco, pero que la esperanza es poderosa: el optimismo necesita un objeto, mientras que la esperanza puede ser solo sobre moverse por el mundo y sostener la solidaridad y demás. No quiero ponerme pedante con la distinción entre esperanza y optimismo, no me importa eso. Lo que me importa, y esto es central en *El optimismo cruel*, es que hay apegos que son necesarios para tener esperanza en el mundo, pero esos mismos apegos también pueden bloquear nuestro florecimiento y el florecimiento del mundo. Y lo que más me interesa es qué es lo que alimenta a ese proceso. ¿Podemos mover el objeto, podemos perderlo? Eso aparece más bien en el libro que estoy escribiendo sobre la inconveniencia. ¿Y qué significa que la gente se aferre tanto a formas de vida que sabemos que en verdad no funcionan, como la pareja, la nación, la justicia liberal, o la idea de una esfera pública llena de sujetos racionales y críticos? Hay muchísimas fantasías en torno a lo familiar y lo tradicional; son tantas las fantasías en torno a qué es lo que mantiene unido al mundo, que incluso cuando el mundo las hace sentirse desgraciadas, las personas piensan que su desgracia es inevitable o necesaria. La relación de optimismo cruel es una muy específica, que no es inherente al objeto sino a cómo lo metabolizamos, a cómo nos movemos con él, y a cuán dispuestxs estamos a sacudirlo.

De modo que no me interesa establecer una jerarquía entre la esperanza y el optimismo; pero no creo que puedas tener política sin optimismo. No creo que se pueda hacer trabajo intelectual sin optimismo, sin creer que la palabra puede cambiar algo. También la gente que está metida en política cree que algún tipo de cambio es posible. Hasta quienes recurren al cliché gramsciano sobre el “pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad”, la mayoría de las veces ni siquiera quieren decir de verdad pesimismo del intelecto: solo quieren decir que va a ser difícil. Tengo una larga y variada relación con lo gramsciano; “Americanismo y fordismo”¹⁴ me parece de hecho un trabajo formidable, con su descripción de cómo las jerarquías se distribuyen a través de la propiedad y la diferencia sexual. Pero también creo que tal vez sea necesario problematizar un poco más el concepto de la voluntad, al que también Sara Ahmed le ha dedicado tanto tiempo.¹⁵

En fin, hay una fuerza de deseo, lo que en mi próximo libro llamo el deseo de la inconveniencia de las otras perso-

nas, que me interesa. Me interesa mucho explorar qué es lo que nos permite mantener el apego a lo político, y aun arriesgarnos a la utopía, si sabemos que va a ser una lucha, que va a ser difícil, que nos vamos a sentir traicionadxs muchas veces, que nos vamos a sentir agotadxs muchas veces. La proyección utópica nos arrastra consigo, y sabemos que vale la pena molestar al mundo cuando se trata de que sea más como queremos que sea, y no solo para nosotrxs, sino para la vida como tal.

Y hay otra cosa en relación con la utopía y la esperanza. José Muñoz tenía esta idea sobre la utopía: que experimentamos afectivamente la posibilidad de un futuro perfecto o mejor, porque ya hemos llegado a ese futuro perfecto o mejor. Para él todo se trata de saltar desde el presente hacia el futuro. Para Frederic Jameson es lo mismo. Y adoro a Fred, y adoro a José; lo extraño todos los días. Para ellos, el futuro es la utopía. A lo que yo digo, entonces, ¿dónde está tu utopía, y por qué no la estás buscando ahora mismo? ¿Qué te impide poner a prueba el mundo, experimentar con él? ¿Qué bloquea esa posibilidad? Y no es que esté en contra de la utopía; me fui de casa cuando era bastante chica y viví en una comuna, lo que fue realmente muy importante para mí. Me sirvió para entender que a la gente le gusta cuando te presentás a trabajar... ¿tal vez la forma colega sea una forma utópica? Porque dos personas, en cuanto colegas, no necesitan conocerse, basta con ir y tratar de hacer algo; y es esto lo que hace que la política sea posible, y por la misma razón: la solidaridad. La política no requiere de intimidad ni de amor; se trata de ser generosxs en un espacio en el que estamos tratando de hacer algo que no sabemos cómo hacer, y también de la alegría de intentarlo. Así que, para mí, en parte, la relación entre la utopía y la esperanza es que lo utópico tiene que ver con lo que podemos hacer juntxs ahora; no tiene que ver con el después. En William Blake puede verse el concepto blochiano de la utopía concreta,¹⁶ que remite a la materialidad de la utopía, no a lo especulativo, y me gusta esa idea. No quiere decir que no haya lugar para el perfeccionismo; quiere decir que hay que empezar de algún lugar, del lugar donde una vive.

¿Te parece entonces que la esperanza tiene que ver con lo religioso?

No... aunque su versión más fuerte es el salto de fe. Tal como yo lo veo, si las personas tienen un espíritu, este ya viene dañado por la historia, un mundo otro dentro del mundo... En lo personal, no me importa mucho lo que pase

¹⁴ Antonio Gramsci, “Americanismo y fordismo”, en *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003 [1934].

¹⁵ Sara Ahmed, *Willful Subjects*, Durham y Londres, Duke University Press, 2014.

¹⁶ Ver John Brenkman, “The Concrete Utopia of Poetry: Blake’s ‘A Poison Tree’”, en Chaviva Hosek y Patricia Parker (comps.), *Lyric Poetry, Beyond New Criticism*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1985, disponible en: https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Brenkman_Concrete.pdf.

después; quiero que el mundo sea lo suficientemente bueno para las personas que lo habitan hoy. Y quiero que el mundo sea lo suficientemente bueno para las personas que tanto se esfuerzan por apegarse a la vida en el presente. Gran parte de la gente ve el futuro como un espacio al alcance de su deseo. ¿Por qué importa más el futuro que el presente? Para José, y también para Fred Moten, es preciso anclar la política en un futuro que todavía no existe, para poder saber cómo llegar hasta ahí. Pero yo me enfoco en la vida que hacemos desde donde vivimos. Estamos ocupadxs creando el presente, y eso es lo que quiero. La religión, en cuanto modo de politizar la realización en el futuro, no es donde quiero poner mis energías creativas.

¿Cómo verías la relación de la esperanza o el optimismo con la subversión?

No suelo hablar mucho de subversión, y tal vez sea interesante pensar juntas al respecto, no lo sé. No soy estructuralista, no creo que el poder sea esencialmente vertical; es una de las formas que puede asumir, pero incluso lo vertical (en el ámbito militar, por ejemplo) implica delegar en gran parte el poder. No creo que pueda reemplazarse de forma simple un objeto por otro. De hecho, no solo no soy estructuralista, sino que básicamente me opongo al estructuralismo, salvo por algunas cosas muy importantes que aprendí, como que lo opuesto de algo no es una única cosa. Así que x y $x1$ no son opuestos; x tiene montones de opuestos, x engendra montones de alternativas. No suelo pensar en el poder como algo que esté en un lugar y contra lo que haya que pelear. Soy marxista, leo psicoanálisis, veo a los sistemas como complejos y sobredeterminados, adaptables y estancados a la vez. Se trata de buscar la debilidad en el sistema y empezar a tirar de ahí, no se trata de arremeter contra la cara visible del poder. Estuve pensando en esto esta mañana, de hecho; a veces de verdad se siente genial odiar a los poderosos,¹⁷ y a veces de verdad hay una persona o un gobierno que concentra el poder. Pero no es algo ontológico, es histórico, así que incluso en esos casos el problema es, me parece, que el mundo de vida se satura por completo, y entonces se trata de despegar al mundo de esas figuras, restituirles su escala y achicarlas para que sean solo una entre las muchas cosas que le dan forma a la vida.

Este año, antes de la marcha internacional de mujeres, leí que en México se esperaba una abrumadora presencia de mujeres en las calles. ¿Eso es subversión? Veamos: es tomar un espacio público que no estaba destinado a eso; es desprivatizar el sufrimiento de las mujeres; es mostrar lo que la fuerza colectiva de mujeres y aliadxs podría lograr más

allá del acontecimiento del paro; es enseñarles a lxs niñxs que la movilización es un riesgo digno. Pero, ante todo, es un episodio que, en términos psíquicos y políticos, no dice más que:¹⁸ “Mirennos: tenemos todo este poder que no usamos, y queremos hacerlo manifiesto para nosotrxs mismxs, y ver si podemos usarlo”. Para que la potencia de una movilización sea subversiva hay que usarla en crear infraestructuras, en construir algo que cambie las dinámicas de la vida. En muchos lugares este siguiente paso constituye un riesgo extremo, porque implica enfrentarse a toda la infraestructura de la heteronormatividad y de los privilegios de clase, y negarse a reproducirla.

¿Tal vez algo de esto tiene que ver con la oposición entre macro y micropolítica?

De Gayatri Spivak aprendí que el mundo no encaja; las descripciones desde la posición de lo estructural se oponen a las descripciones desde el mundo de la vida, los relatos desde arriba y los relatos desde abajo no se condicen: no hay totalidad. Así que, ¿qué más podemos hacer, salvo proponer construcciones alternativas, salvo desmantelar? Esto se volvió importante para mí porque muestra al mundo como un choque de perspectivas y de análisis de “intereses” y de poder.

Hay algunas cosas que el Estado puede hacer: puede retocar ciertas condiciones del racismo estructural, sin borrarlo de plano. Ese tipo de cosas importan, pero si describimos el mundo desde abajo, hay todo otro conjunto de problemas que las acciones estatales no pueden reformular, ni alterar, ni saturar, ni borrar; y eso incluye también cómo creamos entre nosotrxs un cambio cultural. ¿Cuál es la relación entre la respuesta estatal y el deseo de un cambio cultural? No vamos a hacer una descripción total del mundo, y creo que eso es muy importante. Cuando el mundo no encaja es cuando podemos usar la imaginación para tratar de imaginar alguna otra manera de abordar las microagresiones y lo gestual del poder como expresiones de violencia estructural, o como algo más sobredeterminado aún. En una entrevista sobre el movimiento #MeToo hablé de la centralidad del “incidente” para las microagresiones, y cómo se van acumulando subjetivamente sin llegar a ser Acontecimientos en mayúsculas.¹⁹ En los incidentes se ve esa depreciación

¹⁷ Berlant dice *the man* (literalmente “el hombre”), una expresión que refiere de forma genérica a personas, grupos o instituciones que se perciben en una posición de poder o autoridad. [N. de la T.]

¹⁸ Con este giro se busca traducir un uso particular que Berlant hace de la palabra *uptake* en cuanto “algo que genera una investidura o inversión en términos tanto psíquicos como políticos”, como nos explicó en una comunicación personal. Ver también Lauren Berlant y Michael Warner, “Sex in Public”, *Critical Inquiry*, vol. 24, no 2, 1998, pp. 547-566. [N. de la T.]

¹⁹ Ver Lauren Berlant, “Without Exception: On the Ordinarity of Violence”, entrevista con Brad Evans, *Los Angeles Review of Books*, 30 de julio de 2018, disponible en: <https://lareviewofbooks.org/article/without-exception-on-the-ordinarity-of-violence/>

social cotidiana, seguro; pero la realidad misma, la presión de tener que metabolizarla, ya es muy intensa. Las microagresiones son solo micro para quienes no las sufren todos los días.

El otro día tuve que ir al banco, y cuando le pregunté a la mujer que me atendió cómo estaba, se puso a llorar. Resultó que se sentía desplazada por todos los hombres jóvenes que estaban entrando a trabajar en el banco. Fue algo bastante impresionante, ver a alguien que día tras día organiza el capitalismo, y sentir también como que no hay diálogo posible entre su interés por el capital y su interés por el feminismo, y que yo le ofrecía un lugar donde podía hacer eso, lo cual me pareció simplemente muy interesante. En fin, pienso mucho en este tipo de cosas, creo que la paciencia es algo muy importante en el largo plazo del pensamiento. Esta mujer vive microagresiones todos los días, y eso se va acumulando. Pero la solución al problema de la violencia cotidiana no pasa por buscar que ya no haya más violencia cotidiana; la gente interactúa, hay daños importantes que se van acumulando, y siempre estamos evaluándolos. Está eso, y está el tema de la ciudadanía en los Estados Unidos. Para mí, una de las grandes preguntas desde 2008 es si la ciudadanía es una forma viva o muerta. Yo había dejado ya de pensar en la ciudadanía; fue importante al comienzo de mi carrera, en mis primeros tres libros en verdad, sobre todo la relación entre la ciudadanía y la vida cotidiana. De ahí empecé a pensar acerca de la pertenencia social, y en otras formas de apego que no pasan por el Estado. Sin embargo, el ascenso de autoritarismos en todo el mundo me forzó a volver a la cuestión de la ciudadanía, por el terrible tratamiento que se da a las personas sin Estado, sin hogar, a lxs desposeídxs. En los tiempos en que vivimos, se hace de verdad muy difícil creer en el modelo liberal de consentimiento, como ya hablamos. Uno de los problemas de la democracia liberal es que delegamos nuestra agencia a otrxs, para que nos representen, así no tenemos que prestarle atención en un sentido político.

Noté que en tus textos²⁰ aparece mucho el concepto de sobredeterminación, y me pregunto si lo entendés en términos althusserianos o freudianos. ¿O tal vez en ambos? Lo que me hace ruido es que me parece que, después de Althusser, la sobredeterminación remite a una idea de la economía como “última instancia” y a una estructura centralizada.

No soy althusseriana, ni nada que tenga que ver con una última instancia. Entiendo que quieras evitar ese sentido de causalidad decidida, pero lo que digo es que la sobredeterminación, en cuanto herramienta de análisis psicoanalítica y

marxista, nos obliga a pensar la “estructura” y las formas de vida como necesariamente chocando entre sí.

Creo que el concepto de sobredeterminación es realmente poderoso, y creo que lo que nos enseña la línea de Freud, Lacan, Fanon y Althusser es que todas las fuerzas que convergen en una escena, en un acontecimiento o en un objeto, no conforman la cosa, sino que generan sus representaciones y sus dinámicas internas. Tiene que ver con lo que te decía recién del modelo de Spivak sobre el poder descrito desde arriba y el poder descrito desde abajo: sigue habiendo toda suerte de espacios que no se llenan, por lo tanto el espacio es algo sobredeterminado. Las maneras en que podemos describir la acción del mundo también se ven distinto a lo largo del tiempo y a través de las perspectivas, así que cuando describimos el poder siempre estamos tomando una instantánea que lo distorsiona, que fracasa en describirlo. Si vos y yo preguntáramos, por ejemplo, por el futuro del imaginario liberal nacional, nos pondríamos a describir todos estos distintos factores que se juntan pero que nunca se suman para convertirse en una sola cosa, se acumularan en un conjunto de cosas. Y es por eso que al comienzo de *El optimismo cruel* digo que en verdad un objeto es solo un conjunto de cosas, un “manejo de promesas” de ser de una determinada manera.²¹ Porque no es un objeto; solo es un objeto si lo vemos desde lejos. Pero, de cerca, sus fuerzas convergentes están en movimiento, en pleno proceso de generación de situaciones y mundos.

Mi esperanza es ser no estructuralista, sino infraestructuralista. En una versión más larga de *El optimismo cruel* sostenía que la potencia de Marx radica en que nos muestra cuán difícil es desaprender los propios sentidos, de tanto que nos ha moldeado el discurso del capital y la propiedad. Una vez que se resquebrajan los referentes posesivos que moldean nuestra forma de metabolizar las situaciones, tenemos que entender que el mundo que vemos no nos pertenece, sino que nosotrxs le pertenecemos a ese mundo, y que no tenemos la menor idea de cómo pertenecerle. La teoría, el análisis y el arte transformadores tratan de tantear causalidades alternativas, de percibir mundos de vida y efectos en potencia. Donde aprendí a pensar acerca de la distribución del valor vivido fue sobre todo en Marx, más que en Freud. Pero Althusser y Lacan (y también Laplanche) me ayudaron a entender los apegos a los mundos, los afectos que ellos llamaban ideología. Entendí que me servían para pensar la forclusión, la negación, el amor y otras defensas en contra de una comprensión realista de la sobredeterminación del mundo, porque les gusta la causalidad simple. En *El optimismo cruel* digo que la crisis es una crisis en la reproducción del mundo; el motivo por el cual hay tantas de estas crisis está sobredeterminado: algo de la relación entre objetos y conceptos ha empezado a moverse. Y es ahí

²⁰ Por ejemplo, en Lauren Berlant, “Structures of Unfeeling: ‘Mysterious Skin’”, *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 28, no 3, pp. 191-213.

²¹ Lauren Berlant, *El optimismo cruel*, op. cit., p. 44.

donde el modelo marxiano del desaprendizaje y la rehabilitación entra en contacto con el modelo psicoanalítico de la sobredeterminación. Al final es una estética. Para mí, entonces, no tiene nada que ver con la sobredeterminación entendida como una “última instancia”; soy una académica de las dinámicas largas, medias y generativas. Creo que hay relaciones sociales materiales y que hay fantasía, y que están ambas en el mismo espacio haciendo cosas, pero que no son lo mismo. Tal vez esté portándome muy como una profesora de literatura, pero es que es una estética, no un argumento sobre causalidad estructural. Lo que quiero decir es que siempre voy a estar rodeando al objeto. Ya sea que esté enseñando género y sexualidad o que esté enseñando cuestiones raciales, lo que siempre digo es: no tenemos un objeto único. Tenemos un conjunto de problemas, con un montón de partes internas diferentes y dinámicas, que parecen ser cualidades de algo que está en el mundo, y tenemos que darle vueltas, caminarle alrededor, experimentar con distintos conceptos y casos, hasta que al final lo hayamos ablandado, y hayamos obrado algún cambio en lo que puede hacer y ser en el mundo. Así veo yo la utilidad de la sobredeterminación: no solo como un proceso de formación de objetos y una modalidad compleja del análisis, sino como un compromiso político con las urgencias de la resistencia, y en contra de la frustración que produce el fatalismo.

Deteniéndonos un momento en *El optimismo cruel*, ¿qué pensás sobre el hecho de que la primera traducción al español de uno de tus libros se haya hecho en la Argentina? ¿Sentís que puede haber alguna especie de afinidad electiva?

Me siento muy agradecida por la traducción. Lo que pasa con los libros escritos desde los Estados Unidos es que muy a menudo no parecen ser relevantes para lo que está pasando en otros lugares, salvo que hablen en términos muy generales. O quizá si es un libro sobre mujeres, por ejemplo, quienes trabajen con mujeres en cualquier parte del mundo puedan pensar que tiene algo para decirles, aunque sea por contraste. Y un enfoque centrado en las emociones políticas ayuda, así como ayuda una trayectoria de reflexión en cuestiones de sexualidad, raza, ciudadanía, y sobre otros contextos de formación y estructuración de la subjetividad.

Y también está la cuestión del neoliberalismo como atadura transnacional. Leí mucho sobre la formación histórica de las naciones en las Américas, pero también, más recientemente, sobre la huelga de mujeres y otros movimientos de trabajadorxs en la Argentina. Hubo varios movimientos importantes contra el neoliberalismo. No me considero una experta, pero ha sido parte de mi trabajo sobre la distribución y la performance de la resistencia. Me interesa mucho pensar cómo la subjetividad se relaciona con lo neoliberal y lo liberal, con lo económico, y ahora, también, con el colapso

de la infraestructura política que viene ocurriendo en todas partes desde 1970, pero con más intensidad desde 2008.

Así que me pone contenta que *El optimismo cruel* tenga vida propia como libro, porque hay ciertos momentos históricos en que las personas buscan un lenguaje que describa cómo es vivir en un espacio en el que todo anclaje en el futuro, todo el sentido de lo que han construido para sus vidas, se ve interrumpido por un colapso de tantas cosas. Me siento agradecida por el hecho de que de repente parezca relevante en distintos lugares; se tradujo al turco hace un tiempo, y ahora en la Argentina, y también en Francia se tradujeron algunas partes. Porque son los mismos tipos de preguntas los que permanecen, como qué más nos queda por hacer, o cómo hacemos para vivir en un tiempo de transición. Creo que de eso trata el libro: ¿qué hacés cuando tus habilidades o tus perspectivas ya no tienen un mundo en el que materializarse?

Cuando empecé a dedicarme al trabajo teórico la gente solía desdeñar la idea de que el trabajo fuera “útil”, porque se creía en la autoridad del concepto. Pero yo soy más vulgar, y creo que las ideas vienen de mundos de vida. Así que no se trata de Hegel en sí, o de Benjamin, sino de cuándo se vuelven relevantes de nuevo, en nuestra lucha por no renunciar a la idea de que podemos construir un mundo, en parte con las ideas y en parte a través de dinámicas corporales que generan atmósferas e infraestructuras. No sé bien por qué mi libro recibe ahora un nuevo impulso, pero me siento agradecida, porque significa que resuena y tiene utilidad más allá del 2011. Todo el punto de cualquier trabajo es que la gente lo retome.

En los análisis y discusiones sobre Trump muchas veces aparece el elemento afectivo como una manera de “explicar lo irracional”. ¿Qué pensás al respecto? ¿Cómo te parece que deberían abordarse, desde el giro afectivo, cuestiones como la era Trump o el Brexit, pero también Obama o Macron?

Primero, algo sobre Obama y Macron: ambos son neoliberales que quieren producir un efecto de racionalidad suave como signo de su confiabilidad, se manejan con un estilo canchero y corporativo que les da un aire imperturbable, y no son unos misóginos que vayan a traicionar los derechos liberales de las mujeres, así que por ese lado todo genial. Pero con un neoliberal todo depende de tu clase de pertenencia, así se define a quién se protege. Hay toda una serie de razones para pensar juntos a Macron y a Obama, aunque no sean exactamente lo mismo. Obama me sacaba de quicio, porque me daba la sensación de que se vendía como una especie de proyección o pantalla para las fantasías de la gente, y que a la vez era básicamente muy conservador en lo económico, y se dejaba manipular en lo militar, y en términos de políticas sociales era liberal, pero ni siquiera quería ser proqueer, sino que Joe Biden tuvo que presionarlo en eso.

Así que aquí van algunas de las cosas que se me ocurrieron con tu pregunta, aunque creo que varios puntos ya surgieron en la charla. Básicamente, no creo en la distinción jerarquizada o de valor que se suele hacerse entre racionalidad e irracionalidad; no creo que haya algo así como un discurso racional, crítico, confiable, en oposición a un discurso populista que sería esencialmente emocional y, por lo tanto, poco procesado como pensamiento. Creo que esa distinción es destructiva, extremadamente condescendiente, y que dice saber mucho más de lo que en verdad sabe acerca de la diferencia entre ese estilo de procesamiento del pensamiento que llamamos racional y el estilo de procesamiento que llamamos emocional. Hay mucho de ideológico en esa distinción; cada vez que alguien dice cosas como “Esa gente es irracional”, la verdad es que haría mejor en retirarse al sillón por un par de horas y pensar bien en lo que ha dicho, porque la verdad es que no es un muy buen análisis de las motivaciones de las personas. Para nada. Ciertas clases han sido entrenadas en una identificación con lo que solemos llamar pensamiento crítico y racional, como un estilo frío y deseable, y a otras poblaciones se las entrena para identificarse con la polémica, que es algo lleno de emociones. Pero la persona racional puede ponerse histérica, y la populista chapucera puede tener muy buenos argumentos.

Uno de los rasgos saludables de la teoría de los afectos es que te obliga a moderar tu confianza a la hora de seguir un camino o un pensamiento. Así que no, yo nunca colapsaría lo afectivo con lo irracional.

Sobre Trump escribí en mi blog, *Supervalent Thought*, y también en artículos periodísticos más públicos. En mi blog hay una pieza sobre las elecciones de 2012, antes de que Trump se volviera importante.²² Yo sabía que él ya había ganado la batalla en la derecha estadounidense, porque representa una forma de libertad a la que las personas comunes no sienten que tengan acceso: simplemente dice lo que se le canta, no le importa nada. Con muchos de esos tipos ricos pasa igual, no les importa nada, no son vulnerables; y la gente en cambio se siente tan frágil, duda tanto acerca de si el mundo les tendrá la paciencia suficiente. En sistemas autoritarios, los líderes pueden mostrarse tal como son, sin pedir permiso, y algunas personas se identifican con eso. ¿Son racionales o irracionales? No lo sé, parece que un poco de ambos, ¿no? Entonces, lo que creo que permite Trump es un sentimiento de que se puede confiar en él, porque no va a andar con vueltas. En los hechos se la pasa mintiendo, y no puede decirse que sea consistente en nada de lo que hace, pero las vueltas que da no son ningún juego. Él vive en sus antojos, no en sus políticas: esas las escriben otros. Dice, por ejemplo, que ha salvado la salud pública,

pero no es así: el Departamento de Justicia busca terminar con la salud pública. Pero él cree que al destruirla está tratando de salvarla. Él cree que se verá como un vaquero heroico, como un pensador genial; pero lo que salta a la vista es su “ello” fascista.

Para mí, uno de los aportes de la teoría de los afectos a la reflexión sobre la emoción política es que todo se trata del aumento y la caída de las intensidades. Si vos y yo, y toda tu gente, estuviéramos en el mismo lugar, podríamos de verdad sentarnos y tratar de descubrir una mejor manera de describir la relación entre lo racional y lo irracional, una que no reproduzca opiniones equivocadas sobre la pasión, la investidura o el interés. Y, ¿sabés?, aunque tal vez ya hayas notado que me gusta discutir y que tengo mis opiniones, no saco ninguna conclusión de la intensidad de mis opiniones, no son una forma superior de pensamiento, son solo el pensamiento al que yo pude llegar.

Pensando acerca del vínculo entre afectos y razón en experiencias populistas, en experiencias de la izquierda, o en el peronismo, me pasa que a veces noto cierta insuficiencia al respecto en las propuestas de Ernesto Laclau. Su sistema me da la impresión (y la sospecha) de un reloj suizo que funciona demasiado bien...

Bueno, en principio, me da la sensación de que estás intentando descifrar cómo tomarte lo que sentís, ensayando con argumentos grandes y sutiles, para tratar de ver cómo funcionan, y pienso que eso no es lo mismo que escepticismo. Tengo escrito un ensayo sobre Laclau y Žižek y sus respectivos conceptos del populismo,²³ y es también por eso que digo que no soy estructuralista, porque pienso que en el fondo Laclau sí lo es. Ya sabés cómo es: acá está la forma vacía, todo el mundo va a proyectarse en la forma vacía, y puede haber consenso en torno a una forma vacía, y bueno, tal vez sí, pero no es suficiente. Creo que lo que dijiste apunta a que no hay una superioridad ontológica de un tipo de populismo sobre otro. Porque de lo que de verdad se trata es de las intensidades, y del deseo de que haya alguna relación entre la nación y el Estado con la que la gente pueda vincularse, de modo que las personas puedan vincularse entre sí. De alguna manera esa sería una lectura suave de Laclau, y no creo que sea lo que sucede ahora en los Estados Unidos. No creo que haya acá una metaforma de lo nacional a la que la gente pueda consentir; creo que Obama fue la última encarnación de esos deseos. Pero, por lo que me contaste, pareciera que en la Argentina todavía hay cierta esperanza de juntar la nación y el Estado. En los Estados Unidos, en ese sentido, Trump arrasó casi con todo: es el presidente menos

²² Lauren Berlant, “The Trumping of Politics”, *Supervalent Thought*, 2 de septiembre de 2012, disponible en: <https://supervalentthought.com/2012/09/02/the-trumping-of-politics/>

²³ Lauren Berlant, “Opulism”, *South Atlantic Quarterly*, vol. 110, no 1, 2011, pp. 235-242.

sentimental que podría imaginarse, si por sentimentalidad entendemos que somos todxs parecidxs en lo emocional. Emocionalmente, él solo le habla a su base; y es como si el resto de la gente fuera de otra especie.

Sí, pero tal vez apela a emociones violentas...

Seguro que apela a emociones violentas, pero si lo escuchás con atención vas a ver que usa mucho la palabra “amor”. No habla solo de odio, habla también de amor. Es como sostiene Sara Ahmed en su trabajo sobre el amor y la felicidad: Trump dice que ama a lxs estadounidenses, que ama la bandera, pero solo ama a quienes le devuelven su reflejo duplicado en tamaño (parafraseando a Virginia Woolf).²⁴ No quiere amar la diferencia, solo quiere amar lo que es igual. Así que me parece que, en él, la violencia del amor y la violencia del odio están muy entrelazadas. Trump odia en nombre del amor. Además piensa que el fascismo es algo simple; puede que eso sea parte también de la pregunta por el afecto populista: para quién es simple una emoción política, y para quién la emoción política es una emoción complicada, un motivo de inquietud.

¿Cómo te parece que hay que entender las diferencias entre Trump y Obama?

Por la manera en que trató a las personas migrantes e indocumentadas, y porque más que liderar a las fuerzas armadas fue su seguidor, Obama comparte con Trump algunas tendencias desastrosas. Pero Obama seguía creyendo en la forma nación para los Estados Unidos: no quería un país rojo, ni un país azul, sino un país violeta, y en eso se parece bastante a un excepcionalista estadounidense más tradicional. Creía en la nación liberal, la misma que el Partido Demócrata ahora intenta vender, cuando mucha gente la había abandonado. La antisentimentalidad de Trump ha librado a gran parte de la izquierda de toda necesidad que pudieran sentir de afirmar que hay algo así como una metacultura nacional, un “nosotrxs”. Además, Obama tuvo ciertos gestos, pequeños, de protección del medioambiente. Los esquemas *cap and trade*²⁵ son ridículos, una medida completamente patética, pero es lo que pudo hacer dentro del sistema capitalista. ¿Estaba dispuesto a hacer más? ¿Te lo imaginás haciendo un nuevo pacto verde? No, para nada. No iba a arriesgar nada en la protección de recursos naturales. No iba a arriesgar nada para devolverles a

los pueblos indígenas sus derechos territoriales, y no iba a pensar siquiera en reparaciones o en universidades gratuitas. Hay todo tipo de sentidos en que Trump y Obama se acercan más de lo que me gustaría, pero en lo que hace al tono de ideología nacionalista, son bastante diferentes. Los Estados Unidos de Trump no son para toda persona que viva en los Estados Unidos.

El año pasado estuve en el Museo Nacional de Arte y Cultura Afroamericana de Washington, y lo viví como una especie de monumento de la era Obama a los derechos humanos. ¿No te parece que hubo políticas o avances importantes en relación con el racismo durante el gobierno de Obama?

Bueno, no. Creo que la vida cotidiana de la violencia blanca contra las personas negras de todas las clases lo refuta. Obama estaba en una situación complicada en el Congreso, pero incluso cuando sí contaba con la mayoría, por detrás siguió negociando con el capital.

Su excusa fue que los poderes más fuertes no lo dejaron...

Pensó que el Partido Republicano cedería porque él era el presidente, pensó que podría contar con la ventaja autoritaria, pero no lo consiguió. Ese fue el comienzo de algo que había sido bastante imposible imaginar en los Estados Unidos de los últimos cincuenta años. Como sabés, el período de posguerra fue más bien una excepción en el largo arco del empobrecimiento de lxs trabajadores en manos del capitalismo, al establecer como una nueva norma esa idea de que todas las clases podían beneficiarse de la prosperidad y de la igualdad, de que para tener no era necesario perder. Y entonces, a partir de los setenta —bueno, de eso es de lo que trata *El optimismo cruel*— las personas empezaron a temer que, si lxs demás tenían cosas, ellxs perderían cosas, y en fin, acá estamos. Aparte de la reforma sanitaria, Obama no arriesgó nada; o tal vez ser un presidente negro ya era riesgo suficiente. Pero no arriesgó nada en términos de políticas públicas; en su gabinete estaba la misma gente que produjo la crisis del 2008.

Entonces, para resumir, y para ser clara, pienso que hoy estamos en un momento histórico, en el que tenemos que decidir, colectivamente, si sentimos que estamos invirtiendo en la idea de una metacultura nacional, y qué relación queremos que haya entre la nación y el Estado. Lo que sucede con los populismos de derecha es que aumenta lo que se invierte en la nación, y se hunde lo invertido en el Estado; la subjetividad emprendedora tiene como un aire a libertad. Es algo bastante devastador para esa izquierda que había renunciado a la forma nación y que no puede pensarla sino como ideología, pero ahora vemos lo que pasa cuando ella no está.

24 “Durante todos estos siglos las mujeres hemos funcionado como espejos dotados del mágico y delicioso poder de reflejar la figura del hombre al doble de su tamaño natural”; Virginia Woolf, *Un cuarto propio*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2013 [1928]. [N. de la T.]

25 Los sistemas *cap and trade* son políticas públicas que buscan contrarrestar las emisiones de CO2 por medio de límites máximos (*caps*) e incentivos económicos en la forma de intercambios y ventas de derechos de emisión (*trade*). [N. de la T.]

En América Latina consumimos bastante de todas esas series y películas policiales y sobre la justicia que nos llegan vía Netflix desde los Estados Unidos, y me llama la atención que no se suele pensar en los enormes efectos que puede tener ese trasplante de las ficciones de justicia de otro país.

Supongo que sí tengo alguna que otra cosa para decir al respecto. Por un lado, que lo que hablamos sobre una meta-cultura nacional, sobre el deseo de identificarse y *sentirse* como una sola nación, remite a una ideología liberal que circula a escala global. Viene de la Revolución francesa y de los Estados Unidos, y hay mucha producción académica sobre la influencia de esa ideología en las nacionalidades modernas latinoamericanas. Así que tiene que ver con la ideología, pero también se remonta a un momento muy particular del siglo XIX, y hay miles de cosas para decir al respecto. Nosotras estuvimos hablando acerca de qué significa seguir creyendo en una cultura nacional que una a la gente en un “nosotrxs”, y sobre la obligación del Estado de protegerla. Hay una ideología que se vende en los Estados Unidos en la forma de esas series y películas que mencionaste, al igual que se vende en tu país. Yendo más lejos, la idea sería que hacer justicia equivale a reparar la violencia estructural; la ideología de la ley como instrumento de reparación es muy poderosa acá, como también en la Argentina. Hay muchas líneas de continuidad entre las naciones y, como dijiste, muchas se distribuyen vía Netflix, que en todas partes es local y global a la vez. No importa qué haya en el Netflix de cada país: no ofrece muchas historias alternativas acerca de lo que puede hacer la ley o el Estado, o sobre lo que la gente puede hacer para construir infraestructuras alternativas que pongan al Estado en su lugar. Y esa es nuestra tarea en cuanto trabajadorxs culturales: colaborar con que pasen esas cosas. Desaprender las imágenes y los relatos con los que nos movemos, que representan la amenaza y la seguridad, el orden y la pertenencia, la justicia y la buena vida, son cosas que requieren un esfuerzo tremendo. Hace falta revolucionar la relación entre la imagen que es cómoda porque es convencional y el relato sobre un mundo más satisfactorio que todavía no existe. Hemos hablado de luchas de largo aliento y de las transformaciones en nuestros conceptos y nuestras prácticas de género, sexo, raza y clase en movimientos feministas, LGBTQI y anticoloniales; son luchas que damos en tantos frentes a la vez que es apasionante y es agotador. La política para mí es una guerra de desgaste, y por nada del mundo voy a dejar que mis camaradas y yo nos rompamos. Hay que descansar para cuidar de los propios compromisos, y al mismo tiempo tenemos que valernos de nuestra creatividad, para reimaginarnos y para reimaginar al mundo, que es un lugar, no un destino. Y, de alguna manera, es en torno a esto que circularon todas nuestras conversaciones.

Traducción: Renata Prati