



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

GIRO AFECTIVO

Año 6 / Número 10 / Junio 2020

ISSN: 2469-1100



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

GIRO AFECTIVO

EDITORA ASOCIADA **MAGALÍ HABER**
AÑO 6 / N° 10 / JUNIO 2020 / ARGENTINA



DIFERENCIA(S)

revista de teoría social contemporánea

DIFERENCIA(S) es una Revista de Teoría Social Contemporánea que nace como iniciativa del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Postestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Se propone como un foro abierto y plural dedicado a la publicación de trabajos de investigación situados en el espacio de la teoría social. Espacio entendido como el campo dinámico y multiforme que se crea cuando distintas formas de pensamiento se encuentran ante la pregunta por los conjuntos sociales, sus modos de producción, reproducción y transformación.

Ello implica afirmar que no sólo la filosofía y las ciencias humanas son capaces de un saber sobre lo social. La arquitectura, las artes plásticas, la música, la literatura y el cine, pero también las ciencias exactas y naturales, tienen mucho que decirnos al respecto.

DIFERENCIA(S) se ofrece como un punto de encuentro para investigaciones que, provenientes de éstas y otras disciplinas, acepten el desafío de promover la convergencia de lenguajes y perspectivas diversas, avanzando en la exploración –y aún en la creación– de sus articulaciones.

DIFERENCIA(S) se propone entonces como un espacio intertextual donde la pregunta por lo social dé lugar a prácticas de producción de conexiones, que no por audaces dejen de ser rigurosas. Es decir, a prácticas características tanto del espíritu científico como artístico. Se trata de provocar intersecciones, zonas de comunicación, entre disciplinas, tradiciones y estilos diversos, pero orientados por la misma vocación heurística y transformadora.

GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

<http://www.revista.diferencias.com.ar>



DIRECTOR

SERGIO TONKONOFF Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EDITORA ASOCIADA

MAGALÍ HABER Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de Lanús.

COMITÉ EDITORIAL

DANIEL ALVARO Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

DAVID TARABORRELLI IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SEBASTIÁN STAVISKY Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARTÍN MONSALVE Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

MARTÍN PASZTETNIK Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

JUAN PABLO TAGLIAFICO Conicet/Departamento de Economía y Administración, Universidad Nacional de Quilmes.

NICOLÁS BALCEDA Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

VICTORIA YUZOVA Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

ANDREAS PORTILLO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SOFÍA ROBIOLIO BOSE Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SOFÍA MAGDALENA CALVETE Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

ANTONIO DAVID ROZENBERG Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

AGUSTINA FERNÁNDEZ Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

COMITÉ ACADÉMICO

JORGE ALEMÁN Universidad Complutense de Madrid, Asociación Mundial de Psicoanálisis.

DORA BARRANCOS Conicet/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EMMANUEL BISET Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

GISELA CATANZARO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARIE CUILLERAI Departamento de Filosofía, Université Paris VIII.

OSVALDO L. DELGADO Facultad de Psicología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

CHRISTIAN DE RONDE Instituto de Ingeniería y Agronomía, Universidad Nacional Arturo Jauretche.

ROQUE FARRÁN Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

ANA MARÍA FERNÁNDEZ Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

VERÓNICA GAGO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín.

EMILIO GARCÍA WEHBI Artista, Argentina.

MARIANA GÓMEZ Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

EZEQUIEL IPAR Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SANDRO MEZZADRA Departamento de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de Bolonia, Italia.

SUSANA MURILLO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

JEAN-LUC NANCY Universidad Marc Bloch, Francia.

DANIEL SANTORO Artista plástico.

JAVIER CRISTIANO Conicet - Argentina.

YANNIS STAVRAKAKIS School of Political Sciences, Aristotle University of Thessaloniki, Grecia.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO Museo Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil.

EDUARDO VIANA VARGAS Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.



Presidente Uriburu 950, 6to piso, C.P. 1114,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

WEB: <http://www.revista.diferencias.com.ar/>

EMAIL: revistadiferencias@diferencias.com.ar



CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN

¿Qué es el giro afectivo? | pág. 13
Magalí Haber

ARTÍCULOS

El entusiasmo como afecto histórico-político | pág. 19
Lucila Svampa, Daniela Losiggio y Florencia Abadi

Afectos y emociones. ¿una distinción útil? | pág. 29
Mariela Solana

Mapear el fracaso | pág. 41
Una narración disidente de los afectos homoeróticos en Carlos Correas
Eduardo Mattio

(Dis)locaciones del sujeto moderno liberal y optimismo cruel en una narrativa de autodefensa “femenina” y feminista | pág. 51
Yael Valentina Yona

Silencio, afectos y humillación según las *salopes* | pág. 65
Acerca del feminismo francés de la segunda ola
Cecilia Macón

El malestar que sí tiene nombre | pág. 77
Feminismos y depresión en el siglo XXI
Renata Prati

Reescrituras afectivas | pág. 89
Entre archivo, imagen y colección
Natalia Taccetta

Aproximación y diferimiento: resonancias afectivas en el cuerpo político feminista | pág. 101
Magalí Haber

ENTREVISTA

La política es una guerra de desgaste | pág. 117
Conversaciones con Lauren Berlant
Entrevista por Magalí Haber

IMÁGENES

Bordados | pág. 137
Artistas varios



INTRODUCCIÓN



¿QUÉ ES EL GIRO AFECTIVO?

AUTORA
Magalí Haber

Cómo citar este artículo: Haber, M. (2020).
¿Qué es el giro afectivo?. *Revista Diferencia(s)*, N. 10, pp. 13-16.

Artículo

Recibido: 20 de mayo de 2020
Aprobado: 15 de junio de 2020

■ Qué es el giro afectivo? ¿Cómo pensar la llegada e influencias del giro afectivo en Argentina? ¿O América Latina? Pretender responder a estas preguntas exhaustivamente sería soberbio y peligroso, también entregarse a un método que naufraga en el vínculo entre tecnología y pretensión de exhaustividad. A veces, en la academia, para poder respirar y recuperar algo del sentido que alguna vez nos atrajo a los libros, la escritura y el pensamiento, es necesario rodearse de otros objetos, atender a otras dimensiones que aquellas que nos ofrece la tradición en que nos formamos. Cuando con éxito logramos habitar de modo diferente algunas de las prácticas y ortopedias que llevamos auestas, recorrer más lento y ensayar diferentes intensidades, el mundo da un giro. Entre 2015 y 2017 eso pasó con el mío.

En 2015 una amenaza de bomba interrumpió el Seminario Políticas de la Memoria. Unos días más tarde, retiraba el certificado correspondiente por la casa de una desconocida. Apenas conocía a la otra coordinadora, pero su invitación por alguna extraña razón ya la había vivido como importante. Me bajó el certificado, rescató algo del borrador caótico que les había enviado y fuimos derivando de una cosa a otra; como hasta el día de hoy, cada una de sus frases era precisa y exactamente lo que necesitaba. Me fui, entonces, con el certificado y una invitación a volver días más tarde al mismo domicilio a hablar del “giro afectivo”, no tenía idea de qué era pero sonaba muy bien. Leer se convirtió de pronto en esperar a algún miércoles, con alegre ansiedad anticipatoria, qué dirá la una o la otra, cada cual desde su tema y su (in) disciplina. Leer ya era de mis actividades favoritas, jamás hubiese imaginado que podía ponerse todavía mejor, ni que existiese la posibilidad de que los textos se poblasen de vivxs. Los congresos pasaron de ser un proceso que terminaba de fijarme a mis palabras y consumaba el calvario que es escribir, a la posibilidad de ver qué articulaciones inéditas se daban en una mesa común. Seguir de cerca la trayectoria de otrxs también fue algo que no asociaba al regocijo cuando empecé con todo esto. Para las mujeres, dedicarse al pensamiento sigue siendo, aun hoy, simultáneamente una transgresión y un acto de defensa, por eso tal vez la sensación de estar habitando un espacio algo ajeno. No sé si hace falta apelar a las estadísticas, pero, para quien las necesite, son contundentes, tanto respecto a los cargos que ocupamos en las universidades como en los organismos de Ciencia y Técnica. Mucho hay escrito sobre el vínculo entre la filosofía y la amistad, pero nada sobre qué sucede cuando se da entre amigas. De intimidación y apoyo mutuo llevamos siglos, pero cuando a eso se le suma el pensamiento, la admiración y la lógica colaborativa, se vuelve algo muy potente. Varias veces, cuando tuve que explicar qué entiendo por feminismo, me salió hablar de este grupo.

El mundo académico desinviste de diversas formas a su práctica, no sólo a partir de las premisas positivistas, de

neutralidad, objetividad y distancia temporal y afectiva del falocentrismo, a la que el feminismo responde con la noción de conocimiento situado, sino también en sus mecanismos de evaluación y valoración del trabajo científico. Tales premisas no casualmente remiten a los cuerpos y sus relaciones: la nula valoración, en términos académicos, de toda escritura que no responda a más de unx autorx; referatos “ciegos” para garantizar la “calidad del trabajo”, una especie de continuación del “ideal de imparcialidad” que caracteriza a una razón que expulsa de su esfera, para constituirse, a la dimensión afectiva (esfera privada). Una justicia ciega y cobarde, ya que no se responsabiliza de su lugar de enunciación; la recomendación de evitar a toda costa “producciones endogámicas”, es decir, colaborativas. Sin embargo, ¿habrá algo más efectivo para romper la endogamia que ensayar modos alternativos de estar y hacer juntxs? ¿Es posible el conocimiento sin resonancias afectivas o afinidades electivas? Mucho se predica contra el riesgo de leer demasiados autorxs extranjerxs, pero poco se piensa en el tipo de prácticas concretas y efectivas en que se urde el conocimiento. Insisto, debemos atender mejor el aullido lejano, y probablemente algo misógino, de los griegos que sitúa tan cerca a la filosofía de la amistad, al punto de que resulta imposible decidir si la amistad empieza con la filosofía o la filosofía con la amistad.

Hay lecturas que inevitablemente tienen el poder de catalizar nuevas formas de hacer o, a veces, simplemente transitar de manera distinta viejas formas. Pienso también en los vínculos entre el último período de Michel Foucault, sus inquietudes por la ética a partir de una estética de la existencia y el cuidado de sí; el lema feminista “lo privado es político” —que desde que fue enunciado no deja de decirnos nuevas cosas; y el giro afectivo. En el modo en que estas 3 fuerzas nos auxilian a la hora de pensar en cómo los conceptos o el pensamiento y el mundo de la vida se dan la mano.

Si hubiese que hacer una genealogía del giro afectivo, definitivamente comienza con Thomas Hobbes y Baruch Spinoza y, en tal sentido, la noción de afecto es inseparable de la pregunta por la política, por los vínculos que se establecen entre la ley, la dimensión corporal, sensible/estética de la existencia y la acción —las formas en que practicamos el ejercicios de libertad. Un segundo momento se puede localizar con la crítica del feminismo a las condiciones de posibilidad de la formación de la razón moderna y su sistema jurídico regido por el ideal de la imparcialidad. Éste último se sostiene en las escisiones público-privado y razón-pasión/afectos, y en la expulsión y reducción a la esfera privada de los segundos términos de los pares. Los afectos fueron pensados como propios del ámbito de lo femenino, es por lo tanto, mediante su expulsión a la esfera privada como se fundó la razón moderna falocéntrica.

Otro modo más directo de caracterizar al giro afectivo es situarlo en los 90, como respuesta —¿o, tal vez, refinamiento, parafraseando a Nietzsche cuando caracterizaba

al conocimiento como un refinamiento de los sentidos?— del posestructuralismo, una tradición a la que deglute y devuelve transformada, o con la que sostiene una relación de “regurgitación”¹. Es su excesivo énfasis en el lenguaje, o en la reducción del sentido a la dimensión lingüística, lo que le revuelve las tripas; pero, al mismo tiempo, reconoce que no podría pensarse si no es como continuación de lo que supone estar abiertx al acontecimiento, tanto en términos existenciales como metodológicos. Se trata de la introducción de los cuerpos en la historia y de la historia “arruinando” a los cuerpos, en términos foucaulteanos. La reintroducción de la materia desde una concepción no positivista, pero que se atreve a coquetear fuerte con la biología, gran cuco de unas Ciencias Sociales estructuralistas que, como suele suceder, se convirtieron en aquello que repudian y proyectan en su falso enemigo: dureza, determinismo y rigidez. Con una visión ingenieril de la vida, que también merece crítica, las Ciencias Naturales parecen actualmente más capaces de pensar la materia en su apertura a la reconfiguración permanente o, para decirlo con Gilles Deleuze, a su devenir. Esta disputa del concepto de vida y materia no esencialista desde el cruce afectos-feminismo es, tal vez, una de las dimensiones menos atendidas del mentado giro en el universo de habla hispana.

También se podría teorizar que la atención del giro afectivo a la dimensión material de los cuerpos y a los procesos de co-corporización lo sitúan como una continuación de la crítica al humanismo, que permite resituar a las emociones o afectos como constelaciones de fuerzas dinámicas, físico-psíquico-colectivas, no meramente humanas y, mucho menos, individuales. Probablemente, este sea un punto de indiscernibilidad en la afirmación de una ontología relacional entre el giro afectivo, los “nuevos materialismos” y los estudios de ciencia y tecnología feministas.

La promesa con que se presenta el giro afectivo es la de salvarnos de las escisiones mente/cuerpo, pasividad/actividad, interior/exterior, público/privado. En las propuestas que siguen la línea de Brian Massumi, los afectos se sitúan del lado de los cuerpos, en su dimensión biológica, visceral e inconsciente, en tanto escapan a toda posible captura de los códigos culturales; mientras que las emociones remitirían a expresiones culturales, convenciones sociales o “estructuras de sentimiento” históricamente situadas. Tal como señala Cecilia Macón en su ya clásico “Sentimos ergo sumus”, “si el origen de la acción política debe encontrarse en ese espacio inaprehensible y de fluidez extrema, poco es lo que se puede hacer para desplegarla y, menos aún, para juzgar el impulso conservador en que pueden derivar ciertos afectos en deter-

minados casos”. Situar a los afectos como espontáneos e inherentemente emancipatorios constituye un problema serio a la hora de pensar la agencia y la eficacia específica de determinados afectos en situaciones y casos concretos. Además, se vuelven a restablecer algunas de las dicotomías que se pretendía sortear.

Otro posible recorrido es a través de la teoría queer y sus vertientes epistemológicas. Esta perspectiva es, tal vez, menos posthumana, se interesa más por los vínculos entre afectos y política y su capacidad de agencia. Continuando con la crítica de Macón, parte de una crítica a la moralización del mundo afectivo, es decir, a la categorización de los afectos o emociones en la dicotomía bueno-malo, emancipador-conservador. El orgullo no necesariamente es más productivo políticamente que el miedo o la vergüenza. O, por ejemplo, Ahmed en *La promesa de la felicidad* se ocupará de dar cuenta del vínculo entre felicidad y normatividad, o entre racismo, vergüenza, asco y abyección. En la obra de Berlant y de Jonathan Flatley es posible rastrear la noción de apego para pensar el vínculo que se establece entre capacidad de acción/política y depresión. Los afectos son aquello que nos vincula y abre al mundo potenciando nuestra capacidad de obrar. Con una clara impronta spinozista, no se trata del de apego a cosas, situaciones o emociones, buenas o malas, sino la disminución o intensificación de lazos afectivos con el mundo que permitan construir nuevos modos de existencia. Aquí, para Flatley se separan depresión y melancolía, siendo la segunda un afecto habilitante y la primera una despo-tenciación de la vida que poco tiene que ver con dramas meramente individuales. También Cvetkovich y Wilson se ocuparon de la depresión. Abordar el vínculo depresión-melancolía-política desde una perspectiva antipositivista, pero con la biología en mientes, en términos políticos, colectivos y no meramente individuales, es uno de los grandes desafíos del giro afectivo, inquietud que además dio lugar a una práctica estético-académico-política: el *feel tank*. Otro tanto, probablemente, cabría hacer con la ansiedad.

Una de las vías, menos directas, por las cuales el giro afectivo fue haciéndose un lugar en los estudios locales ha sido en el campo de la memoria y el pasado reciente. Tal vez porque la memoria plantea interrogantes que sólo se pueden bordear desde el pliegue entre lo individual y lo psíquico colectivo. Por otro lado, la tradición argentina de Derechos Humanos, siempre tuvo una fuerte impronta performática en la escenificación colectiva del duelo. Los afectos se vuelven un modo de abordaje posible a interrogantes respecto a la dimensión sensible de la política, los modos de transmisión, así como para la elaboración de una serie de críticas a la filosofía de la historia, a partir del tándem anacronismo-archivo-afectos.

Por último, siguiendo a Kathleen Stuart y a Lauren Berlant, el giro afectivo constituye también una reflexión en torno a los modos de escritura, que podría acercarlo al ensayismo y, en tal sentido, constituirse en impulso para experimentar

¹ Pienso en regurgitación como un rumiar que involucra el pliegue cuerpo mente, donde asco-placer y normal-patológico se tornan indiscernibles, inspirada en los planteos de Elizabeth Wilson en *Gut Feminism*.

formas menos estandarizadas de conocimiento. El presente número ofrece una serie de artículos que recorren diferentes variaciones dentro del campo de estudios presentado. Es posible captar resonancias en torno a ejes problemáticos, pero, en éstos, cada autorx marca su impronta o, más bien, encuentra su propio tono en pleno conflicto de facultades.





ARTÍCULOS



EL ENTUSIASMO COMO AFECTO HISTÓRICO-POLÍTICO

*ENTHUSIASM AS A
HISTORICAL-POLITICAL AFFECT*

AUTORAS

Lucila Svampa (CONICET-IIGG)
Daniela Losiggio (CONICET-IIGG)
Florencia Abadi (CONICET-UBA)

Cómo citar este artículo: Svampa, L., Losiggio, D., Abadi, F. (2020).
El entusiasmo como afecto histórico-político. *Revista Diferencia(s)*, N. 10, pp. 19-28.

Artículo

Recibido: 20 de mayo de 2020
Aprobado: 15 de junio de 2020

RESUMEN

El giro afectivo ofrece un análisis de los cambios más significativos que ha transitado dicho terreno: por un lado, tanto la oposición entre razón y afectos, como la asociación de éstos últimos a un ámbito privado y feminizado perdieron vigencia en los últimos años y por otro, hay una fuerte tendencia del conservadurismo contemporáneo a jerarquizar las emociones. En este trabajo nos preguntamos dónde ubicar en este contexto al entusiasmo, entendido como afecto histórico-político. Para ello, nos detenemos en la filosofía de la historia kantiana, que en el contexto de la Revolución Francesa, lo identifica como un signo político del progreso. El autor de las críticas señala que dado que la historia universal debe ser entendida como una idea, no podemos más que *pensar* para ella un hilo conductor. Allí entonces el entusiasmo compartido de los espectadores -que no participan activamente de los eventos revolucionarios- vendría a demarcar la posibilidad de un progreso, del que nunca podremos tener certeza absoluta. Por último, analizamos la productividad política de este afecto, en relación al deseo y a lo sublime, explorando su vínculo con la fraternidad y su distancia respecto de la ilusión.

PALABRAS CLAVE: ENTUSIASMO; AFECTOS; HISTORIA

ABSTRACT

The affective turn offers an analysis of the most significant changes that this terrain has transited: on the one hand, both the opposition between reason and affections, and the association of the latter with a private and feminized environment have lost validity in recent years and on the other, there is a strong tendency of contemporary conservatism to hierarchize emotions. In this work we wonder where to place enthusiasm in this context, understood as an historical-political affection. To do this, we will dwell on the Kantian philosophy of history, which in the context of the French Revolution, identifies it as a political sign of progress. The author of the critics points out that since universal history must be understood as an idea, we can only *think* of it as a guiding thread. There then the shared enthusiasm of the spectators -who do not actively participate in the revolutionary events- would come to demarcate the possibility of progress, of which we can never have absolute certainty. Finally, we will stop at the political productivity of this affection, in relation to desire and the sublime, exploring its link with fraternity and its distance from illusion.

KEY WORDS: ENTHUSIASM; AFFECTS; HISTORY

I. INTRODUCCIÓN

Si bien el entusiasmo ha estado vinculado desde sus orígenes con la idea de posesión —del griego *ἐνθουσιασμός*, que significa literalmente “estar poseído por el Dios”—, esa discordancia con el ideal racional no ha teñido la noción de una connotación negativa, sino al contrario. Desde los tiempos del *Fedro* de Platón ha sido considerada como una emoción “positiva”, incluso benévola, ligada a la inspiración poética. La acepción del entusiasmo como un afecto no contrario e incluso auxiliar a la razón persiste en el famoso pasaje en el que I. Kant expresa que la imposibilidad de dar cuenta del progreso histórico por medio del conocimiento racional puede ser matizada por medio del sentido político que germina en el entusiasmo por la Revolución Francesa. Siguiendo a E. Fink, también Gadamer recupera la idea de entusiasmo sin oponerla a la de racionalidad.

En el presente trabajo nos proponemos destacar dos aspectos de la idea de entusiasmo: por un lado, su no-oposición y por lo tanto su carácter potencialmente complementario respecto de la racionalidad. ¿En qué sentido y con qué fundamento este afecto escapa a los tradicionales antagonismos racionalidad vs. afectos y público vs. privado, tan recurrentes en la Modernidad? Y a partir de allí, ¿bajo qué nuevas premisas puede volver a pensarse hoy el entusiasmo a la luz del llamado “giro afectivo”? En segundo lugar y en relación con esto último, nos interesa estudiar la temporalidad del entusiasmo, vinculada al presente y de fuerte productividad política.

En esta dirección, llevaremos a cabo una revisión de las ideas centrales del llamado “giro afectivo”, corriente surgida al interior de la teoría *queer* durante la década pasada. Ya desde los estudios feministas de la “segunda ola” se problematizó el antagonismo razón vs. afectos/emociones. Las feministas de los ochenta encontraron ideológico este antagonismo moderno, que asocia uno de los polos al género masculino y el otro, al femenino (Young, 2000). Más recientemente, la teoría *queer* indicó cómo determinados afectos colectivos delimitan la superficie de cuerpos excluidos (Ahmed, 2004). ¿Pero qué sucede con el entusiasmo? ¿Puede decirse que efectivamente constituya una emoción concebida por la tradición como no racional?

Respecto del problema del entusiasmo y la temporalidad responderemos a partir de una revisión del sentido político de esta emoción. En una serie de opúsculos, Kant ofrece una visión de la historia como idea que se revela sumamente productiva para pensar la política. En este contexto, buscaremos restituir los ejes centrales de dicha lectura, con la hipótesis de que esta le imprime al entusiasmo una perspectiva que involucra la cuestión de la actualidad, el conocimiento, así como la orientación y la tarea de la historia. Por último, pensaremos su relación al deseo y a lo sublime, explorando

su vínculo con la fraternidad y su distancia respecto de la ilusión, ilustrada por las figuras de Narciso y Prometeo.

II. ¿AFECTOS VS. RAZÓN?

Regularmente se dice que, con el surgimiento de la cosmovisión republicano-liberal moderna, la razón pasó a entenderse —de modo estable— como la posibilidad de delimitar las fronteras del conocimiento respecto del ámbito de los sentimientos y del deseo. No obstante, este último ámbito, entendido como esfera de la libertad, terminó asociándose a la vida privada. De este modo, como sostienen las feministas de la década de los ochenta, las pasiones, emociones, afectos, sentimientos y deseos (no nos abocaremos aquí a distinguir estas categorías¹) pasaron a ser comprendidas como parte del ámbito personal y, por lo tanto, fueron “feminizadas”; mientras que la razón pública tendió a virilizarse (Scott, 1996).

Tal como ha mostrado G. Deleuze (2006), la tradición aristotélico-cartesiana ya colocaba las pasiones, emociones y afectos del cuerpo en relación de inferioridad ontológica respecto de los pensamientos del alma. Sin embargo, no fue hasta la Revolución Francesa que la razón comenzó a asociarse discursivamente a lo masculino y se instituyó mediante la exclusión de todo aquello vinculado al cuerpo (Landes, 1988; Young, 2000).

Con el más reciente “giro afectivo” se visibilizó una nueva tendencia sobre los discursos acerca de los afectos. Como señala S. Ahmed, los discursos políticos conservadores actuales, más que rechazar las emociones, tienden a jerarquizarlas. Así, algunas son elevadas y otras señaladas como débiles, nocivas o inútiles. Incluso, en algunos casos, son representadas como más productivas que el pensamiento, en tanto se interpretan como modalidad de la inteligencia.

¿Qué pasa en cambio con las emociones negativas, feas, desagradables? Los estudios de Ahmed sobre las emociones prorrogan algunas de las preocupaciones del pionero *Cuerpos que importan* (Butler, 1993). En su ya célebre *La política cultural de las emociones* (2004), Ahmed impugna el modelo “inside out” (proveniente de la psicología) que

¹ Tampoco existe un acuerdo al respecto. Suele darse por buena la distinción del pionero trabajo de Brian Massumi: mientras que las emociones son culturales, los afectos guardan un “resto autónomo” (Massumi, 2002: 30), inherente a la “naturaleza biológica o fisiológica” (Probyn, 2005: 11). Otras autoras, informadas por el posestructuralismo butleriano, eluden la distinción entre emociones y afectos (Ahmed, 2004; Macón, 2010), ya que no conciben lo pre-cultural puro. Se sostiene también que la noción de “pasión” arrastra una reminiscencia negativa, referida a la pasividad y a la disminución de la agencia. El término “afecto” alude a la tradición spinoziana del pensamiento, que lo asocia al aumento o disminución de la “potencia de acción” (término que hoy ha sido reemplazado por el de “agencia”) producida en el encuentro entre cuerpos (Losiggio, 2015). En la teoría de la performatividad de Ahmed se impone el término emoción aunque aquí utilizamos afectos y emociones de manera intercambiable (del mismo modo que lo hace Ahmed).

comprende a las emociones como emergiendo en la existencia individual. En la mirada ahmediana, las subjetividades son un efecto de la circulación de las emociones. Es por ejemplo mediante la circulación de discursos sobre lo desagradable, lo asqueroso y lo desviado que se van delimitando y creando las subjetividades excluidas, por ejemplo, las negras. Son las emociones las que crean un efecto de adentro y afuera, interioridad y exterioridad, individual y social. Son ellas las que producen las superficies y límites que permiten que lo individual y lo social sean delineados como si fueran objetos siempre iguales a sí mismos, estables, eternos.

Siguiendo estas propuestas, desde el giro afectivo, se viene proponiendo estudiar los afectos entendidos como “feos” o “negativos” (Ngay, 2005; Macón, 2010), que son los que —en general— moldean las corporalidades excluidas. Con todo, el sentimiento de entusiasmo se nos presenta como un problema. Más específicamente hablando: existen emociones que la tradición ha encontrado positivas, incluso productivas para la política. El entusiasmo es justamente el caso de un afecto/emoción que, en su definición estricta, no puede comprenderse como racional. Ahora bien, ¿es contrario a la razón como podría presuponerse? ¿Se encuentra “feminizado” como ha ocurrido con las emociones en general? Nuestra tesis es que el entusiasmo no puede considerarse un afecto estrictamente personal o privado y que, por ese motivo, aparece en la tradición como una huella de la política de los afectos en general.

Hace tiempo, Martha Nussbaum viene ocupándose de ciertas emociones como la compasión y la simpatía (2013). Su hipótesis central es que existen emociones que tienen un carácter evaluativo (epistémico) y que en este sentido no deben ser pensadas como meros impulsos contrarios a la razón. Nussbaum no solo se refiere a las emociones “positivas” sino también a las negativas de las que echan mano las democracias liberales, como por ejemplo la vergüenza (2006). En nuestro modo de comprender las emociones, todas conllevan una evaluación. Es lo que evaluamos como dañino, nocivo o injusto aquello que nos enoja, nos irrita o conmueve. Existen emociones que se encuentran alejadas del cálculo o demasiado apegadas a una idealización y, en este sentido, pueden considerarse como “menos racionales”, como puede ser el optimismo (Berlant, 2011). El abordaje del giro afectivo, sumado al trabajo de Nussbaum sobre la absoluta relevancia de las emociones en la tradición republicano-liberal, nos sirve de puntapié para rastrear el rol del entusiasmo en el intento de construir una actitud política frente al curso de la historia tras la Revolución Francesa. En lo sucesivo, nos ocuparemos de esta emoción en el trabajo de Kant, leído y analizado por algunos pensadores contemporáneos en los que abrevaremos para el análisis.

III. EL PROBLEMA DE LA ORIENTACIÓN

Kant recupera el problema del sentido en la historia en más de un texto, abarcando distintas etapas de su obra. Tal

es así que, mientras que su célebre *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* (2013) e *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (2008) datan de 1784 y son sólo posteriores a su *Crítica de la razón pura* [1781] (2007), *Sobre la paz perpetua* (1989), de 1795, y *Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor* (2013), de 1798, fueron escritos luego de las otras dos críticas también. No es en absoluto insignificante que este último texto haya visto ya la Revolución Francesa y sus atrocidades, que imprimen en Kant una mirada pesimista. Existen asimismo otros escritos de importancia para abordar nuestra temática, pero no así de gran difusión, como *Presunto comienzo de la historia humana* (2013), *El fin de todas las cosas* (2013), *Reseña de Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (2013) y *Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía* (2004).

El idealismo kantiano propone una visión sobre el conocimiento y la narración histórica que intenta hallar un encausamiento, articulando en paralelo la Ilustración como tarea y el cosmopolitismo como horizonte político. Como argumenta Lyotard (2009), tanto lo crítico como lo sociopolítico están mutuamente implicados puesto que “ambos deben juzgar sin poseer la regla del juicio” (13). Con el propósito de abordar el tema de la orientación en la historia, Kant se remite a algunas posibles perspectivas, que resume escuetamente en tres hipótesis, para luego dar lugar a su propia visión. La primera de ellas, la denominada terrorista, indica un regreso en la historia, puesto que vislumbra un devenir catastrófico para la humanidad, destinada a su destrucción y a un progresivo empeoramiento de sus condiciones de vida. La segunda, la abdeterista, señala una condena eterna a la neutralización y quietud y se basa en la idea de que cada vez que los hombres construyen, destruyen; habría aquí un estado de inercia permanente. Por último, describe la tesis eudemonista, que apunta a un mejoramiento, pero basándose en un exceso de los efectos que puedan producir las causas consideradas². Si bien Kant se sitúa en la perspectiva del progreso, su *Standpunkt* (punto de vista) no adhiere a esta última perspectiva. Se distancia de un supuesto avance certero hacia un momento final, medido por el relevamiento de hechos, interpretados como conquistas o avances, que lo acrediten, inclinándose en cambio por una percepción afectiva que tiende al infinito³. Hay un fragmento que condensa en gran medida esta tesis:

2 Christophe Bouton (1999) ofrece una tipología centrada en una antinomia kantiana, que ordena los relatos sobre la historia de acuerdo a si en esta puede rastrearse un desarrollo racional, o si en lugar de ello solo puede identificarse un despliegue azaroso.

3 Podemos hallar dos ideas en relación a este punto. Por un lado, Kant habla de una historia a priori, que solo es posible en tanto su predicción está a cargo de su *Wahrsager* (adivino) y protagonista. Por otro, el autor de las críticas introduce la noción de signo histórico y con ello parece invertir el esquema narrativo de tipo deductivo.

Si el género humano significa toda una serie de generaciones que se prolongan indefinidamente y se supone que esta serie se va aproximando incesantemente a la línea de su destino, que corre a su lado, no hay contradicción alguna en decir que aquel, en todas sus partes, le es asintótico y, sin embargo, coincide en su conjunto con ella (...) El destino del género humano en total es el *progresar incesante* y su cumplimiento es una mera idea, pero muy útil en todos los sentidos, del fin hacia el cual, siguiendo la intención de la Providencia, tenemos que dirigir nuestros esfuerzos (Kant, 2008: 106).

De modo que este desarrollo contemplado desde la perspectiva de la especie, y no en el individuo, sugiere que podemos postular un progreso inagotable, razón por la cual su cumplimiento no puede dejar de ser una idea. En este sentido, la Revolución copernicano-gnoseológica, junto con la noción del sujeto trascendental, ya presente en la *Crítica de la Razón Pura*, se distingue de la revolución asintótica, que se desarrolla en los textos sobre la historia (Naishtat, 2005)⁴. Hablamos, naturalmente, de una direccionalidad que apunta a un sentido y entraña un *télos*, pero cuya meta es inalcanzable, es decir que no necesariamente se consuma. La lectura heurística nos instruye sobre la conveniencia de identificar un *Leitfaden* (hilo conductor), que dé cuenta de un curso regular, un plan invisible de la Naturaleza, en contraste con el caos de eventos desordenados y sin sentido que resultaría de una mirada miope. Lyotard comenta: “Si la historia de la humanidad fuera sólo ruido y furia, habría que admitir pues que la naturaleza, por más que haya dotado a los hombres de esas disposiciones y depositado en ellos esos ‘gérmenes’ de desarrollo de la razón, les negó empero los medios” (2009: 67). Es en este contexto que tal concepción resulta ventajosa: porque ensambla nuestras acciones en un horizonte de sentido y las enmarca así en un rumbo dotado de coherencia. Esto dependerá de un motor del progreso que se desdobra entre un plano inconsciente, a cargo de la astucia de la naturaleza y otro consciente, que se deriva del proceso de la *Aufklärung*.

Así, se descubre una historia profética, que mira hacia el futuro y supera la experiencia, a diferencia de una historia empírica, que se dirige hacia el pasado y se conduce por la

búsqueda de pruebas e información que complete los datos faltantes en las representaciones del pasado. Los filósofos, y no los historiadores, son justamente quienes pueden pensar con este tono adivinatorio, que no aspira a comprobar lo sucedido, sino a la construcción de un *Erwartungshorizont* (horizonte de expectativas)⁵, cuyo cumplimiento está parcialmente garantizado por el despliegue teleológico. Kant destaca especialmente la esperanza y la imaginación de los espectadores, que requieren ciertamente de un conocimiento histórico, pero también de una apertura y abstracción sobre lo posible y lo imposible. Ahora bien, esta Historia universal, a la que se remite, se plantea como idea, puesto que el entendimiento no puede conocer la totalidad dada ni podemos tener intuiciones de ella. Sin embargo, las ideas nos permiten formular conjeturas acercándonos a los fenómenos empíricos. Ellas tienen valor regulativo, al tiempo que se rigen por el célebre *als ob* (como si) y un *reflektierende Urteilskraft* (juicio reflexionante) propio del despliegue teleológico que nos invita a actuar como si existiesen leyes⁶. La causa por vía de finalidad, a diferencia del mecanicismo y sus juicios determinantes, va más allá de los principios del entendimiento puro y no es *a priori*. En este contexto, Kant dice:

Hay, por lo tanto, que buscar un hecho que nos refiera de manera indeterminada, por respecto al tiempo, a la existencia de una tal causa (...) y que nos permita concluir el progreso hacia mejor como consecuencia ineludible, conclusión que podríamos extender luego a la historia del tiempo pasado (que fue siempre progresiva) pero de modo que aquel hecho tuviera que considerarse no como causa del progreso, sino como *señal histórica* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostium*), y así se pudiera demostrar la *tendencia* del género humano en su totalidad (...) (Kant, 2013: V).

Son entonces los signos de la historia (*Geschichtszeichen*) los que le interesan a Kant. Estos muestran esperanza en el progreso, lo que, a su vez, tiene un efecto propulsor. El signo que menciona es el entusiasmo que cambia la manera de pensar de los espectadores. En una clase de 1983 dedicada al tema en el curso publicado bajo el título *El gobierno de sí y de los otros*, dice Foucault que “debemos buscarlo en los acontecimientos que son casi imperceptibles” (2009: 35), enlazando su lectura sobre Kant con su analítica de los poderes, que dirige su atención a los mecanismos infinite-

⁴ Naishtat (2005) reconstruye la existencia de dos revoluciones al interior del pensamiento kantiano. La gnoseológica es absoluta porque plantea un cambio en el modo de pensar. En cambio, la de la *Weltgeschichte* se inscribe en una senda interminable hacia un derecho cosmopolita. El prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* dice: “Si la intuición debiese regirse por la naturaleza de los objetos, no entiendo cómo se podría saber a priori algo sobre ella, pero si el objeto (como objeto de los sentidos) se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad” (Kant, 2007: 21-22).

⁵ *Erwartungshorizont*, junto con *Erfahrungsraum* (espacio de experiencia), es una categoría antropológica proveniente de la obra de Reinhart Koselleck (1993).

⁶ Ver Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía [1788] (2004) y la segunda parte y apéndice de *Crítica del Juicio* (Kant, 1995).

simales. Pero si la revolución está a la vista de todos, si se admite que es de los eventos menos sigilosos de la historia, ¿por qué, entonces, identificarla como signo de progreso?⁷ Precisamente porque “lo significativo es la manera como la revolución se erige en espectáculo, la manera como, en torno de sí misma, la reciben espectadores que no participan en ella, pero que la miran, que asisten a su desarrollo y que, para bien o para mal, se dejan arrastrar por ella (...) lo que se hace en la revolución, no es importante”. Aún más, la revolución es en verdad algo que no debe hacerse. Lo que sí es relevante, en cambio, lo que tiene sentido y va a constituir un signo de progreso, es que alrededor de la revolución hay “una simpatía de aspiración que roza el entusiasmo” (Foucault, 2009: 36), como agente de la Ilustración.

¿Qué significa que la revolución se erige como espectáculo? ¿Qué implica que lo importante de la revolución es el entusiasmo que genera en los espectadores no-participantes? No parece forzado conectar el entusiasmo al sentimiento puro de placer expuesto en la *Crítica del Juicio* [1790] (1995). Recordemos que, en estas dilucidaciones postreras, Kant reflexiona sobre el sentimiento [Gefühl] de placer o dolor que, vinculándose a la sensibilidad es, por otra parte, radicalmente distinto de las inclinaciones sensibles tales como la satisfacción (*Zufrieden*), el encanto (*Rührung*), la emoción (*Reiz*) (§14). A diferencia de las inclinaciones, el sentimiento puro de placer es desinteresado, vale decir, no tiene interés alguno en la existencia real del objeto al que refiere la representación subjetiva. Constituye una reflexión sobre la *forma pura* de la representación de un objeto sensible más allá de la existencia real de este objeto. Si bien el entusiasmo ha sido vinculado tanto por Kant como por Lyotard a lo sublime, hay aún un elemento de lo bello que también le está asociado. Lo que interesa a Kant del juicio de gusto es que en él se da un juego *libre* entre facultades [*freies Spiel der Kräfte*], y que existe una relación de analogía entre lo Bello (como libre juego o armonía entre facultades) y el Bien, entre lo sensible y lo suprasensible (§59). Pero si bien no parece imprudente comparar el entusiasmo con el sentimiento de lo bello, en tanto uno constituye el signo del progreso y, el otro, un símbolo del Bien, el entusiasmo detenta un carácter colectivo y político que excede en mucho la existencia de un *sensus communis*.

El entusiasmo supone un colectivo, una asociación y, en este sentido, Peter Fenves (2003) ha vinculado el entusiasmo al sentimiento de fraternidad en el que “todo el mundo es bienvenido”. Para referirse al entusiasmo, Kant no utiliza el término *Gefühl* sino, precisamente, *Affekt*, cuya acepción más saliente es la de ser efecto de una afección (Spinoza).

⁷ Esto lo sostiene Kant a pesar de que no simpatiza con las revoluciones. Ver el comentario de Tatián (2005) sobre la paz, la revolución y el cosmopolitismo.

Lo central de la revolución es el efecto-afecto positivo que provoca en los espectadores.

Según Peter Fenves, “desde sus tempranos escritos y en adelante, Kant se sumergió en el proyecto crítico de distinguir un entusiasmo empoderador de una debilitadora ilusión (*Schwärmerei*)”⁸ (2001: 103). Si bien el entusiasmo surge como un afecto, no obstante, es productivo, capaz de abreviar en una idea de la Razón. Tampoco Kant opta por el empleo del vocablo alemán *Begeisterung*, sino por la voz de raíz latina *Enthusiasm*. Aunque *Begeisterung* contiene la noción de *Geist*, término que no será directamente introducido en la filosofía alemana hasta Hegel, Kant sí menciona la posibilidad de ideas que logren dar impulso al alma. Por su parte, Lyotard (2009) se detiene en el concepto de *Begebenheit* (“un acontecimiento, un ‘hecho de darse’ que sería también un hecho de liberarse, algo que se ‘da’”) (71). A partir de allí, destaca la inexistencia de un carácter probatorio del progreso del que sería tanto causa como autora la humanidad y cuyas consecuencias no son determinables. Pero ella es, sin embargo, capaz de probar algo: “la idea de causalidad libre” (73).

Así, una sumatoria de signos podría indicar, pero nunca determinar, que los hombres tienen una tendencia hacia la legalidad y que pueden darse una constitución republicana que genere condiciones para evitar conflictos.⁹ Reglamentando derechos y obligaciones, que se dirijan a los pueblos como libres, la sociedad civil puede suministrarse un derecho que la contenga y la haga más libre. Dicho acontecimiento cambia para siempre su perspectiva política y permanece como una huella imborrable en sus conciencias más allá de su facticidad, es decir, de si fracasa o triunfa. En tanto se plantea una tarea, lo anterior no asegura, sin más, nuestro ingreso en el camino del progreso:

Ilustración del pueblo es aquella instrucción suya en lo que se refiere a las obligaciones y derechos

⁸ La traducción es nuestra, el original dice: “From his earliest writings onward, Kant is drawn into the critical project of distinguishing an empowering enthusiasm from a debilitating *Schwärmerei*”.

⁹ Como anticipamos, Fenves lo asocia al sentimiento de fraternidad: “Todos los hombres serán, pues, hermanos bajo el único principio llamado ‘deber’. Sospechoso del término fraternidad enormemente cargado por numerosas razones, incluidos su enorme atractivo por los predicadores pietistas alemanes —cuyas filas incluyen a su único hermano, con quien tuvo como máximo, relaciones cordiales—, Kant no lo menciona cuando interpreta el signo histórico, pero todo lo que dice acerca de los espectadores de la Revolución Francesa indica que a pesar de que sus sentimiento ‘bordeen’ el entusiasmo, ellos encajan perfectamente en el círculo de la fraternidad: casi todos pueden ser incluidos.” La traducción es nuestra, el original dice: “*All men will be, then, brothers under the single master named ‘duty’*. Suspicious of the highly charged term *fraternity* for numerous reasons, including its enormous appeal to German pietistic preachers —whose ranks include his only brother, with whom he had cordial relations at best— Kant makes no mention of it in the course of interpreting the ‘historical sign’, but everything he says about the spectators of the French Revolution indicates that, although their feelings may only ‘border’ on enthusiasm, they fit squarely in the circle of fraternity: almost everyone can be included” (2003, 125).

que le competen respecto al Estado a que pertenece. (...) sus propugnadores e intérpretes naturales ante el pueblo, no son los maestros del derecho oficiales, nombrado por el gobierno, sino los libres, esto es, los filósofos (...) (Kant, 2013: VIII).

Los medios que Kant describe para desarrollar las disposiciones naturales son, en primer lugar, la insociable sociabilidad, que lleva a la conformación de una sociedad civil que contiene una legalidad y cuenta con un señor y, en segundo, la aceleración de la ilustración, comprendida como la salida de la minoría de edad y el paso de la rudeza al discernimiento ético. Esto significa que el abandono de la cobardía, esa *Ausgang* de la Ilustración, no está garantizado y es de suma importancia porque hace ingresar en la historia, nada más y nada menos, que la libertad (Naishtat, 2005). Paradójicamente, para ello debemos garantizar la libertad de expresión en el espacio público, en un contexto en que los pensadores son vistos como peligrosos para el Estado. Tenemos por ende una tarea infinita, en tanto se prolonga indefinidamente, que, por un lado, debe atender a la conformación de una constitución, señor y liga de los pueblos (*Völkerbund*), y, por otro, ser capaz de reconocer los signos en la historia. Contemplando fenómenos afectivos, el entusiasmo —pero también la furia, la indignación, la nostalgia o la alegría—, podrían entonces indicar diferentes direcciones: progreso, así como estancamiento o retroceso, reactivando las otras tesis enunciadas por Kant sobre la orientación, que sirvan de guía para la conformación de diagnósticos y planes de acción políticos. Gracias a la lectura de Foucault, se puede observar que el uso de dichos signos requerirá de un análisis del panorama que indague sobre los actores que no necesariamente tienen gran visibilidad pública y que informen socialmente, desde lo intangible, datos que reencaucen nuestras representaciones de la historia, pero también de la actualidad. Según el autor de *Vigilar y Castigar*, Kant se involucra con esta última cuestión por medio de la Revolución, como “conmoción en la historia”, y la Ilustración, como aquella que da inicio a la Modernidad, presentando de esta forma una simbiosis entre filosofía y actualidad. A la inversa del camino que plantea el progreso teleológico, cuya meta se establece *a priori*, poner el foco sobre los signos descubriría otra forma de vincular el conocimiento histórico con las preguntas por el tiempo presente y sus programas políticos. Tal y como sentencia Lyotard, “en cuanto a la filosofía de la historia, de la cual ni siquiera podrá hablarse en un pensamiento crítico, es una *ilusión* nacida de la apariencia de que los signos son ejemplos o esquemas” (2009: 98).

IV. CONSIDERACIONES FINALES

Que el entusiasmo haya podido concebirse como un afecto no reñido con la razón, “masculino”, se debe probablemente a su estrecho vínculo con el deseo. El deseo es aquel afecto que, aún si se impone al sujeto desde afuera

y lo divide rompiendo toda idea de unidad autónoma, está sin embargo teñido de las ideas de ambición y de conquista, ligadas en la tradición al arquetipo de lo masculino. Quien desea, afirma Platón en el Banquete, “es cosa más divina” que aquel que es deseado, “ya que está poseído por un dios” (180 b) (1997: 204). El deseo propiamente dicho se declina en voz activa, y por eso incita y pone en movimiento. El entusiasmo admite así una “productividad” que lo aleja de una esperanza ensoñada. En este sentido hemos continuado el trabajo de Fenves, que destaca la oposición entre el entusiasmo y la ilusión: el entusiasmo se vincula a una experiencia vehemente capaz de ser canalizada hacia una meta. Por eso, su ámbito no es estrictamente el del bello placer reposado (*Schein-schön*), sino el de lo sublime, es decir, aquel del movimiento y (siguiendo a Terry Eagleton) de la producción económica.

Continuando la distinción entre entusiasmo e ilusión quizás podamos arribar a la contraposición entre Prometeo y Narciso propuesta por Marcuse en *Eros y civilización*. Prometeo representa el principio de realidad y de actuación, mientras Narciso está ligado al principio del placer. Prometeo encarna la cultura basada en el esfuerzo, la dominación y la renuncia, mientras su antagonista se permite el sueño, la quietud y el ámbito *narcótico* al que su mismo nombre remite (Marcuse, 1983: 151-161). En este sentido, el entusiasmo es prometeico y la ilusión narcisista. El huésped que habita el *entheos* es un dios alegre que sabe aliarse con un movimiento hacia fines concretos, no el demonio melancólico que también inspiraba a los poetas según el célebre texto atribuido a Aristóteles (*Problemas*). El entusiasmo puede entonces trascender la esfera de las artes y apuntar directamente al ámbito económico y político. Allí, su tendencia es hacia el futuro, pero su alegría proviene de un lugar fuera del tiempo, de una idea de *justicia* que no tiene correlato empírico. De ahí que el *signum* kantiano sea rememorativo, demostrativo y pronóstico: el entusiasmo indica hacia el pasado, presente y futuro desde un ámbito que no se identifica con ninguno de ellos.

En definitiva, si la Ilustración consiente el afecto del entusiasmo e incluso lo ensalza es porque este no aparece asimilado a la pasividad, sino al contrario. Si acontece entre los *espectadores* —de la revolución, que puede ser también una tragedia— es en la medida en que ellos están unidos o inspirados por el acontecimiento, como lo estaba el espectador de la recitación poética en el *Ion* de Platón, parte de una cadena imantada que unía musa, poeta, rapsoda hasta llegar al público (533 d-534 e). El entusiasmo, lo sabemos, se *contagia*. Y en eso reside su capacidad de crear lazos, su función clave respecto de la fraternidad. El modo en que los espectadores *participan* recupera quizás la noción griega de *méthesis*, que Platón utilizaba como uno de los modos de pensar el lazo entre esfera sensible e inteligible; en contraste, la alternativa noción *mímesis*, que connota una plástici-

dad y maleabilidad del cuerpo y el alma que feminiza, y explica que haya devenido blanco de los más radicales ataques.

La sociedad de masas tendrá que vérselas con el lado oscuro de las fuerzas del contagio entusiástico, pero la ilustración aún no se enfocaba en esos problemas. En el ámbito histórico-político, Kant otorga al entusiasmo una cualidad inusitada: la Revolución está mal, pero entusiasmarse con ella no. El entusiasmo es siempre por la idea, por eso quizás posee esa prerrogativa: puede simpatizar con el acontecimiento desde una lectura del mismo en su "trazo grueso", es decir que puede *comerse sapos* y aspirar a que, en una dimensión no empírica, nouménica, estos se conviertan en príncipes. Para los espectadores del acontecimiento revolucionario, dios no se esconde en el detalle. Para el campo popular latinoamericano esta no es una ventaja menor. No sin correr el riesgo de que el entusiasmo devenga ilusión, sostiene las consignas y soporta como puede la *Realpolitik*.



BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. London: Routledge.
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.
- Bouton, C. (1999). La tragédie de l'histoire. Hegel et l'idée d'histoire mondiale. *Romanticisme*, N. 10, 7-17.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge.
- Deleuze, G. (2006). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: FCE.
- Fenves, P. (2001). *Arresting Language: From Leibniz to Benjamin*. Stanford: Stanford University Press.
- Fenves, P. (2003). *Late Kant: Towards another Law of the Earth*. Routledge: Nueva York.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Kant, I. (1989). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2004). Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica* Vol. 37, 7-47.
- Kant, I. (2007) [1781]. *Crítica de la razón pura*. Colihue: Buenos Aires.
- Kant, I. (2008) [1784]. *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Prometeo: Buenos Aires.
- Kant, I. (2013). *Filosofía de la historia*. México: FCE.
- Kant, I. (1995)[1790]. *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasacalpe.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro Pasado*. Barcelona: Paidós.
- Landes, Joan (1988). *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Nueva York: Cornell University.
- Liotard, J. F. (2009). *El entusiasmo*. Buenos Aires: Gedisa.
- Losiggio, D. (2015). De Spinoza al Romanticismo: sobre cómo las pasiones políticas devienen sentimiento estético. En: C. Macón y M. Solana (Comps.), *Pretérito Indefinido* (pp. 397-426). Buenos Aires: Blatt y Ríos.
- Macón, C. (2010). Acerca de las pasiones públicas. *Deus Mortalis*, N. 9, 261-286.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.
- Naishtat, F. (2005). Revolución, discontinuidad y progreso en Kant. Revolución copernicana y revolución asintótica en la filosofía crítica. *Revista Latinoamericana de Filosofía*. V. 31, 281 - 281.
- Platon (2007). Banquete. En *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1997.
- Probyn, E. (2005). *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Sedgwick, E. K. (2003). Introduction. En *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (pp. 1-26). Durham: Duke University Press.
- Ngay, Sianne (2005). *Ugly Feelings*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2013) *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2006). *Hiding from Humanity. Dugust, Shame and the Law*. New Jersey: Princeton University Press.
- Scott, J. (1996). *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and The Rights of Man*. Massachusetts, Estados Unidos de América: Harvard University.
- Tatián, D. (2005) Kant, la revolución y la paz. *Nombres*, N.19, 31-46.
- Young, Iris M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Valencia: Cátedra.

SOBRE LAS AUTORAS

Lucila Svampa (CONICET-IIGG)

lucilasvampa@gmail.com

Doctora en Ciencias Sociales y Lic. en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Completó el programa de posdoctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Docente de Filosofía, de Teoría Política Contemporánea en la carrera de Ciencia Política (Universidad de Buenos Aires) e investigadora del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Recientemente publicó el libro *La historia en disputa. Memoria, olvido y usos del pasado* (Colección Teoría e Historia, Prometeo, 2016) y la compilación *¿Qué hay de política en la filosofía? Ocho ensayos* (Colección CLACSO-IIGG, 2018). Es, además, investigadora responsable del proyecto PICT "Actualidad del pasado. Búsquedas y obstáculos a través de las perspectivas de Walter Benjamin y Reinhart Koselleck".

Daniela Losiggio (CONICET-IIGG)

danielalosiggio@gmail.com

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Magíster en Sociología de la Cultura por la Universidad Nacional de San Martín (IDAES/UNSAM) y Licenciada en Ciencia Política (UBA). Estudia el rol de los afectos en la política contemporánea, desde una perspectiva de género. Es investigadora asistente de CONICET, profesora adjunta regular de la asignatura Género, derecho y políticas públicas (Universidad Nacional Arturo Jauretche) y ayudante de primera en Teorías sobre el poder (FSoc, UBA). Es investigadora responsable en dos grupos de investigación (UNAJ Investiga y PICT). Ha dictado cursos en la Universidad Nacional de Comahue y en la Universidad Nacional de Misiones. Pertenece al Seminario sobre género, afectos y política (SEGAP, UBACyT) y dirige el Programa de Estudios de Género (PEG-UNAJ). Ha escrito diversos artículos en revistas académicas y editado junto a Cecilia Macón el libro *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad* (Miño y Dávila, 2018).

Florencia Abadi (CONICET-UBA)

floabadi@hotmail.com

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, investigadora adjunta del Conicet y docente de Estética en los Departamentos de Filosofía y de Artes de la Universidad de Buenos Aires. Ha publicado los libros *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin* (Miño y Dávila, 2014) y *El sacrificio de Narciso* (Hecho atómico, 2018), y artículos sobre temas de estética y filosofía contemporánea en revistas especializadas.



APECTOS Y EMOCIONES, ¿UNA DISTINCIÓN ÚTIL?

***AFFECTS AND EMOTIONS,
AN USEFUL DISTINCTION?***

AUTORA

Mariela Solana

Universidad Nacional Arturo Jauretche/Universidad
Nacional de Buenos Aires/CONICET

Cómo citar este artículo: Solana, M. (2020).
Afectos y emociones. ¿una distinción útil? *Revista Diferencia(s)*, N. 10, pp. 29-40.

Artículo

Recibido: 20 de mayo de 2020

Aprobado: 15 de junio de 2020

RESUMEN

El objetivo principal de este artículo es explorar por qué una vertiente del giro afectivo crea una división fuerte entre afectos y emociones así como determinar si esto es útil para las humanidades y las ciencias sociales. La tesis que aquí se defiende es que el problema no es la diferencia entre sensaciones no-concientes (afectos) y expresiones discursivas (emociones) sino lo que se construye sobre ella. Lo controversial de los afectos es que funcionan como un caballo de Troya: tras la fachada de una defensa inocente de las sensaciones se esconde una visión errónea de lo emocional, de lo social y del lenguaje así como una celebración unilateral de la espontaneidad del cuerpo. Para demostrar eso, se toma como objeto de análisis principal las primeras partes de *Parables for the Virtual* (2002) de Brian Massumi.

PALABRAS CLAVE: ENTUSIASMO; AFECTOS; HISTORIA

ABSTRACT

The main goal of this paper is to explore why a part of the affective turn creates a strong division between affects and emotions and to determine if this is useful for the humanities and social sciences. The main argument of this article is that the problem is not the difference between non conscious sensations (affects) and linguistic expressions (emotions), but rather what gets smuggled with this. What is controversial about affects is that they play the role of a Trojan horse: behind the facade of an innocent defense of sensations, there is a wrong conception of emotions, society and language and a unidirectional celebration of the spontaneity of the body. In order to prove this, I shall examine the first parts of *Parables for the Virtual* (2002) by Brian Massumi.

KEY WORDS: ENTHUSIASM; AFFECTS; HISTORY

APECTOS Y EMOCIONES, ¿UNA DISTINCIÓN ÚTIL?

Cada vez que miro *Mar borrascoso* algo se comprime dentro de mí, es una sensación entre el pecho y la tráquea, como una ligera mordedura. He llegado a respetar esa puntada, a prestarle atención, porque mi cuerpo alcanza conclusiones antes que mi mente. Más tarde, rezagado, llega a la escena mi intelecto con su incompleto kit de herramientas.

María Gainza, *El nervio óptico*

Las ciencias sociales y las humanidades, en los últimos tiempos, fueron testigos de una proliferación de trabajos que acuden a las emociones, los afectos y los sentimientos para repensar la constitución del cuerpo, la subjetividad y las relaciones sociales (Gregg y Seigworth, 2010; Clough, 2007; Macón y Solana, 2015). Este giro afectivo, como suele ser denominado, parte de la premisa de que los cuerpos están definidos por su capacidad de afectar y ser afectados (Gregg y Seigworth, 2010; Massumi, 1995 y 2002; Gould, 2010; Slaby, 2019; Macón, 2013; López, 2014). Los afectos, en términos generales, “designan específicamente aquellos encuentros entre cuerpos que involucran cambio —ya sea una mejoría o una disminución— en sus respectivas capacidades corporales o micropoderes”¹ (Slaby y Mühlhoff, 2019: 27). Esta forma de concebir al cuerpo, enfatiza su naturaleza relacional, dinámica y fluida. Los cuerpos (orgánicos e inorgánicos, humanos e inhumanos) son caracterizados ya no como entidades sino procesos; su constitución, organización y transformación se gesta a partir del contacto con otros cuerpos.

Si la reivindicación del valor teórico del cuerpo parece ser una constante del giro afectivo, el modo en que se definen los afectos y el modo en que se caracteriza su relación con lo emocional (su supuesta contraparte) ha generado divergencias. El objetivo principal de este artículo es explorar por qué una vertiente del giro afectivo crea una división fuerte entre afectos y emociones así como determinar si esta división es útil para las humanidades y las ciencias sociales. La conclusión a la que se arriba es que es una distinción, en principio, adecuada y productiva pero se vuelve problemática cuando trae aparejada toda una serie de definiciones ulteriores que malinterpretan no solo lo que son los afectos sino también las emociones, la cultura y el discurso. En síntesis, el problema no es la división en sí sino lo que se trafica con la misma.

Cabe aclarar que el objeto de mi crítica no es el giro afectivo en su totalidad. De hecho, gran parte de sus exponentes utilizan afectos y emociones como sinónimos y/o cuestiona el modo en que se distingue entre ambas nociones (Ahmed y Schmitz, 2014; Hemmings, 2005; Wetherell 2012, Leys, 2017). Al final del artículo, recuperaré algunas de estas perspectivas para mostrar que hay formas de caracterizar la relación entre lo sensible y lo discursivo que son más interesantes. La línea que sí será objeto de análisis en las próximas páginas, considera que la promesa teórica y política de los afectos radica, justamente, en que son algo diferente a las emociones (Massumi, 1995 y 2002; Gregg y Seigworth, 2010; Gould, 2010, Thrift, 2004). Según esta perspectiva, las emociones son secundarias y derivadas de los afectos y si la teoría cultural no puede dar cuenta de esta prioridad, en términos ontológicos, está condenada al fracaso.

En particular, se analizará la primera parte de *Parables for the Virtual* (2002) de Brian Massumi. Allí, se incluye el ensayo “The Autonomy of Affect”, publicado originalmente en 1995. Este texto es ampliamente citado en la literatura del giro afectivo y es muchas veces considerado uno de sus trabajos fundadores (Gregg y Seigworth, 2010; Clough, 2007).²

Antes de avanzar al análisis de esta obra, quisiera presentar una serie de citas de distintos autorxs del giro afectivo con el fin de dar una imagen general de qué se entiende por afectos:

El afecto, en su mirada más antropomórfica, es el nombre que le damos a aquellas fuerzas —fuerzas viscerales por debajo, junto o generalmente *diferentes* al conocimiento conciente, fuerzas vitales que insisten más allá de la emoción— que pueden servir para impulsarnos al movimiento, al pensamiento y a la extensión, que pueden también suspendernos (como en punto muerto) sobre una acumulación de relaciones de fuerza casi no registradas [...] (Gregg y Seigworth, 2010: 1).

[A]fecto refiere generalmente a capacidades corporales de afectar y ser afectadx o el aumento o disminución de la capacidad de un cuerpo de actuar, comprometerse y conectarse [...]. El *afecto* constituye una complejidad no lineal a partir de la cual la narración de estados concientes como la emoción es sustraída pero siempre con un “resto autónomo que nunca será conciente” (Clough, 2007: 2).

¹ Todas las citas del inglés al español fueron realizadas por la autora de este artículo.

² Además de Massumi, la otra figura que suele ser recuperada por quienes distinguen entre afectos y emociones es Silvan Tomkins, especialmente a partir de su lectura por parte de Eve Kosofsky Sedwick y Adam Frank (1995).

Para tener una mejor idea del afecto, consideremos cómo a veces experimentamos nuestros sentimientos como opacos, como algo para lo que no tenemos lenguaje, algo que no podemos comprender o expresar completamente pero que sin embargo juega un rol, algo que es generado a partir de la interacción con el mundo y que afecta a nuestro ser corporizado y a nuestras acciones subsiguientes. Llamo a esta experiencia sensorial, corporal, inarticulada y no-del-todo-conciente, afecto (Gould, 2010: 26).

De cara a un agrupamiento indiferenciado de emoción y afecto, quisiera aclarar la diferencia entre ambos términos. Una distinción básica es que la emoción refiere a expresiones culturales y sociales mientras que los afectos son de una naturaleza biológica y fisiológica (Probyn, 2005: 11).

En esta selección, encontramos algunas ideas recurrentes: los afectos son fuerzas o intensidades corporales, no concientes, sensoriales, indeterminadas, complejas, no lineales, que evaden cualquier configuración narrativa. Los afectos aumentan o debilitan la capacidad de acción y conexión de un cuerpo. Son el tejido vivo a partir del cual las emociones y otros estados concientes emergen. Las emociones, por su parte, actualizan, determinan, dan sentido, vuelven concientes y codifican, según normas culturales, esa potencia indeterminada que son los afectos.

Si bien no toda la bibliografía sobre los afectos adhiere a la filosofía de Baruch Spinoza, en varios textos se retoma una de sus ideas más popularizadas: nadie sabe lo que puede un cuerpo (Massumi, 2002; Gregg y Seigworth, 2010; Gould, 2010; López, 2014). Lo que garantiza esta indeterminación y potencia inacabable del cuerpo son justamente los afectos y su resistencia a ser domesticados por las convenciones discursivas que estructuran las emociones.

Como se adelantó, la obra de Brian Massumi fue central para apuntalar este corte conceptual fuerte entre afectos y emociones. Este autor proporcionó varios de los argumentos que serán recuperados por la vertiente del giro afectivo que defiende la autonomía de los afectos. En lo que sigue, haré un resumen de los aspectos centrales de su teoría de los afectos para, posteriormente, detenerme en algunos nudos problemáticos.

MOVIMIENTO, SENSACIÓN Y POTENCIAL DE CAMBIO

Parables for the Virtual comienza con un gesto radical: identificando todos los errores de los estudios culturales hasta entonces y mostrando cómo la nueva ontología que el libro propone puede remediar esos males. El problema de la

teoría cultural es que, a pesar de estar interesada en el cuerpo, es incapaz de entender su movimiento, su potencial para transformarse y sus sensaciones. En primer lugar, Massumi sostiene que la teoría cultural está más interesada en la posición que en el movimiento. El análisis de la formación de la subjetividad —el tema central para estas teorías— se ve reducido a identificar la posición de un cuerpo en una grilla cultural conocida: “La grilla fue concebida como un marco oposicional de significaciones culturalmente construidas: masculino versus femenino, negro versus blanco, gay versus heterosexual, etc.” (Massumi, 2002: 2). Si bien un cuerpo puede ocupar múltiples sitios, y si bien esos sitios pueden desplazarse, esa multiplicidad y ese desplazamiento no son verdaderamente novedosos sino opciones ya determinadas por la grilla misma: “¿No están las posibilidades de toda la gama de emplazamientos culturales, incluyendo 'las subversivas', precodificadas en la estructura ideológica general? [...] ¿Dónde ha ido a parar el potencial para el cambio?” (Massumi, 2002: 3). El punto de Massumi es que si concebimos al cuerpo solo a partir de las definiciones y significados sociales, lo estamos encasillando en un lugar de un mapa cultural no solo conocido sino predecible.

Para profundizar sobre la diferencia entre cambio real y mero desplazamiento, el autor demarca entre lo posible y lo potencial. Mientras lo posible remite a variaciones que son esperables de un cuerpo por su propia definición (por ejemplo, pasar de la niñez a la adultez) o que se siguen lógicamente de la estructura social (como los actos paródicos que resignifican las normas existentes), lo potencial no sigue guiones, es impredecible e ingobernable. Este es el campo de emergencia a partir del cual las posibilidades toman forma. Lo potencial, así, es anterior ontológicamente a lo posible ya que sin este fondo virtual, no habría ninguna actualidad.

Si queremos dar lugar al movimiento, a lo indeterminado y a lo verdaderamente novedosos, tenemos que cambiar el modo en que pensamos al cuerpo. Para Massumi, el cuerpo no debe ser definido por sus posiciones sino por sus procesos y pasajes. Al igual que lo potencial, el movimiento tiene primacía ontológica sobre la posición ya que esta se deriva de él, es una cualidad emergente del movimiento. La posición es la forma que tiene el pensamiento de capturar y detener una trayectoria que es, en sí, indivisible. En este nuevo modelo que Massumi promueve, “el énfasis está puesto en el proceso antes de que en el significado o código. Estos últimos no son falsos o irreales. Son verdaderas y reales operaciones de detenimiento” (Massumi, 2002: 7). La teoría cultural que solo logra analizar posiciones no es incorrecta sino insuficiente: comprende lo fijo, no el movimiento.

Para propiciar este cambio de paradigma, es central atender al tercer elemento que Massumi busca reivindicar: la sensación. Según el autor, la sensación también es un punto ciego de la teoría cultural de las últimas décadas ya que remite a una experiencia no mediada. El miedo a caer

en el realismo o en el subjetivismo, condujo a que todos aquellos fenómenos materiales que no están mediados por los sentidos culturales sean excluidos del estudio de la corporalidad. Cabe aclarar que Massumi rechaza que su perspectiva reflote una idea de naturaleza cruda, innata y pre-social. El carácter no mediado de la sensación implica que hay un nivel de la experiencia que no es conciente, que no puede ser expresado por los símbolos culturales pero esto no significa que la historia pasada de ese cuerpo no haga mella en sus estados afectivos. El cuerpo puede desarrollar hábitos y respuestas automáticas por debajo del umbral de la conciencia. Estos residen en el cuerpo, son aprendidos y nos impulsan a actuar pero antes de que la mente pueda intervenir. En realidad, lo que al autor le molesta no es tanto la sociabilidad sino la determinación social: “El campo de emergencia no es presocial. Es social con un final abierto [*open-endedly social*]. Es social de una manera 'anterior' a la separación entre individuos y las agrupaciones identificables en las que se terminan encasillando [...]. Una sociabilidad sin fronteras determinadas: sociabilidad 'pura'” (Massumi, 2002: 9). Por eso, cuando el autor remarca que los afectos son asociales, no hay que pensarlos como presociales sino como independientes de lo que los significados sociales permiten conocer y predecir.

Otro riesgo que Massumi quiere evitar es formular una teoría binaria. Si bien él sostiene que el movimiento es anterior a la posición y que lo posible es secundario respecto a lo potencial, es necesario entenderlos como unidades dinámicas en las que una realidad deviene otra cosa. En sus palabras: “‘Devenir’ no es un binarismo. ‘Emerger’ no es un binarismo. [...] Las clases de distinciones que son aquí sugeridas conciernen a continuidades bajo transformaciones cualitativas.” (Massumi, 2002: 8). Cambio y detenimiento, pasaje y posición, indeterminación procesual y determinación social, son diferentes pero inseparables.

Ahora bien, ¿cómo aparecen los afectos en este mapa teórico que propone Massumi? Afecto, según el autor, remite a aquellas intensidades corporales pre- o no-concientes que surgen de la percepción de imágenes, palabras, sonidos, etc. Afecto, así, es otro modo de nombrar aquellas sensaciones y reacciones corporales que funcionan independientemente de la reflexión y la cognición. Cuando estas intensidades son articuladas, reconocidas y codificadas según símbolos y convenciones sociales, se transforman en emociones. Afectos y emociones, así, remiten a dos niveles independientes que entran en juego simultáneamente cuando percibimos un evento: el nivel de la intensidad (energía y fuerza corporal automática, no conciente, impredecible, sin metas, móvil, opaca, innombrable) y el nivel de la clasificación (que puede incluir reacciones corporales automáticas pero que es fundamentalmente conciente, personal y se sirve de discursos y convenciones sociales para entender y organizar el flujo de sensaciones). Las emociones logran ponerle nombre, llevar a la conciencia, darle un significado, volver

familiar y expresar lo que un cuerpo siente en un momento particular: “Una emoción es un contenido subjetivo, la fijación sociolingüística de la cualidad de una experiencia que es partir de ese momento definida como personal [...]. Es la intensidad adueñada y reconocida” (Massumi, 2002: 28).

Si bien Massumi afirma que la relación entre ambos niveles no es de oposición sino de resonancia o interferencia (la emoción puede interferir con los afectos, bajando su intensidad, o resonar con ellos, amplificando sus efectos), la gran mayoría de las veces que el autor caracteriza la relación entre ambos, prima la retórica negativa de la captura, la domesticación y la reducción: “La voluntad y la conciencia son sustractivas. Son funciones derivadas, limitativas que reducen una complejidad demasiado rica como para ser funcionalmente expresada” (Massumi, 2002: 29). En la emoción, lo indeterminado se determina, lo prepersonal se vuelve personal, lo potencial es actualizado, lo no conciente es reconocido, las reacciones automáticas adquieren significado, la riqueza sensorial es limitada y lo caótico es domesticado por nuestras narrativas y convenciones. No obstante, siempre queda un resto indómito que no es capturado por las emociones. Sin ese resto, exceso o escape, el universo no tendría potencial, no habría movimiento ni cambio, solo la muerte.

Un punto clave de Massumi es que si bien no podemos percibir los afectos —cuando se vuelven concientes, dejan de ser afecto— sí podemos advertir ese resto:

El escape del afecto *no puede dejar de ser percibido* junto a las percepciones que lo capturan. Esta percepción lateral puede ser puntual, localizada en un evento (como el darse cuenta repentinamente que la felicidad y la tristeza son algo más de lo que son) [...]. Pero también es continua, como una percepción de fondo que acompaña cada evento por más cotidiano que sea. Cuando la continuidad del escape afectivo es puesta en palabras, tiende a adoptar connotaciones positivas, ya que es nada menos que la *percepción de la propia vitalidad*, la sensación de estar vivx, de poder cambiar (a veces llamada 'libertad') (Massumi, 2002: 36).

Un punto a tener en cuenta es que, para Massumi, no basta con recuperar las filosofías de Spinoza, Simondon, Bergson o Deleuze sino que es necesario recurrir a conceptos y ejemplos de las neurociencias, la matemática, la física cuántica y otras ramas de las ciencias naturales. Según el autor, las humanidades necesitan a las ciencias naturales “mucho más de lo que las ciencias necesitan a las humanidades” (Massumi, 2002: 21) para reinstalar un empirismo que logre dar cuenta de la dimensión sensible. Massumi usa a las ciencias naturales como fuente de ejemplos. Esto no es caprichoso. Dada la naturaleza imperceptible de los afectos, las parábolas (de ahí el título del libro) son el material que

contamos para dar cuenta de ellos. Las parábolas son el tipo de género literario que usa al ejemplo como una singularidad que se pertenece y explica a sí misma pero también como una enseñanza general que se extiende a todo aquello a lo que el ejemplo esté conectado.

Los ejemplos científicos que el autor selecciona en “The Autonomy of Affect” son dos: un experimento con infantes que ven un video y el famoso experimento de Benjamin Libet sobre la decisión de flexionar un dedo. El primer experimento examina las reacciones de un grupo de niños de nueve años a un video corto producido para la televisión alemana. En el filme, un hombre construye un muñeco de nieve, lo pone en su techo y empieza a derretirse. El hombre entonces lo lleva a una montaña nevada, donde deja de derretirse, lo saluda y se va. Para el experimento se usaron tres versiones del video: la versión original, una versión llamada factual (en la que una vez en *off* describe qué hacía el hombre), y una tercera, llamada emocional (igual a la factual pero en la que además la voz describía el tono emocional de algunas escenas). Los infantes tenían que declarar qué versión era la más placentera y el video original, sin voces, fue victorioso. También tenían que establecer qué partes del video eran más o menos placenteras y qué partes más o menos felices. Lo que Massumi recupera del experimento es que, sorprendentemente, el grupo señaló como más placenteras las imágenes más tristes. Esta incongruencia le permite afirmar que la percepción de una imagen tiene dos niveles: el del contenido o clasificación (una escena feliz o triste) y el del efecto o intensidad (placer o displacer). Hay una brecha entre estos dos niveles que hace que el efecto de la imagen no se siga lógicamente de su contenido. Mientras el contenido está estructurado por significados sociales, en el nivel de la intensidad los cables semánticos se cruzan (lo triste da placer).³ Para los fines de este artículo, solo quisiera notar que Massumi no parece admitir que el contenido mismo pueda ser contradictorio; para dar cuenta de la incongruencia debe sumar el nivel de la intensidad. No parece haber lugar en este modelo para los cortocircuitos o contradicciones en el plano simbólico.

El segundo experimento prueba que la mente llega medio segundo más tarde que las respuestas cerebrales. Se trata de uno de los experimentos desarrollados por el famoso científico estadounidense Benjamin Libet en el que se le pidió a una serie de participantes no solo que flexionen un dedo sino que registren el momento en que toman la decisión de hacerlo. Los resultados del electroencefalograma que detectaba la actividad cerebral antes y después de flexionar el dedo mostró que hay actividad cerebral medio

segundo antes de que los sujetos registren su voluntad de querer mover el dedo. La conclusión a la que llega Massumi es que la mente (cognición, voluntad y conciencia) no es la verdadera responsable de iniciar el movimiento porque llega más tarde que el evento corporal mismo. Es el cuerpo el que actúa y la mente, medio segundo más tarde, reacciona ya sea anulando o afirmando la decisión inicial. Citando a Libet, Massumi afirma que “ejercemos libre albedrío no iniciando intenciones sino vetando, coincidiendo o de alguna forma respondiendo a ellas luego de que surgen” (citado en Massumi 2002: 29).⁴ En este ejemplo vemos que, a pesar de querer evitar el binarismo, la estrategia de Massumi no es disolverlo sino revalorizar el costado desdeñado (en este caso, el cuerpo-cerebro), otorgándole mayor responsabilidad que al elemento tradicionalmente privilegiado (en este caso, la mente-voluntad).

Ambos ejemplos le sirven a Massumi para afirmar que analizar las emociones, las representaciones, los discursos y las decisiones concientes es insuficiente. Su objetivo, empero, no es dejar atrás estos enfoques sino complementarlos con el análisis afectivo. Su propuesta, dicho de otro modo, es limitar el ámbito de aplicabilidad de la teoría cultural tal como se viene desarrollando: “las leyes culturales de posicionamiento e ideología son acertadas en ciertas esferas (donde la tendencia a detenerse domina)” (Massumi, 2002: 7).

La teoría cultural se beneficiaría de incorporar el estudio de los afectos por un motivo ulterior: los afectos son una herramienta indispensable para entender al costado menos visible pero más fundamental de la política. La política no es una mera cuestión de convencimiento ideológico sino de resonancias afectivas. Massumi da el ejemplo de la victoria electoral del ex presidente estadounidense Ronald Reagan. Según el autor, Reagan era no solo incapaz de producir un discurso llamativo sino que sus gestos y expresiones no verbales también eran defectuosas —solo su tono de voz era atractivo. Sin embargo, “fue capaz de producir efectos ideológicos por medios no ideológicos [...]. Sus medios eran afectivos. De nuevo: afectivo como opuesto a emocional. No se trató de empatía ni de identificación emotiva ni de ninguna forma de identificación” (Massumi, 2002: 40). Este hombre sin contenido y sin cualidades ganó las elecciones porque del otro lado fue llenado de contenido y cualidades. Fue el electorado quien actualizó la virtualidad incipiente del político con un contenido particular. Reagan no ganó por sus propuestas ni por su carisma sino por cómo logró resonar afectivamente con quienes lo votaron. Para esto, la circulación de imágenes mediáticas y el papel de la iglesia, la familia y la escuela fueron clave pero no en términos ideológicos sino que

³ Ruth Leys hace un trabajo detallado de relectura y análisis de ambos experimentos utilizados por Massumi para demostrar que las conclusiones que el autor saca no solo no se siguen de los experimentos mismos sino que constituyen una deformación de los resultados originales (Leys, 2017).

⁴ Sorprendentemente, como señala Leys, Massumi no da cuenta que quienes participaron en el experimento ya habían tomado una decisión conciente de levantar el dedo cuando aceptaron ser parte del mismo (Leys, 2017: 327).

“actuaron como parte del sistema nervioso de un nuevo y temible cuerpo político reaccionario” (Massumi, 2002: 41).

Deborah Gould, una seguidora de Massumi, también defiende el valor de lo afectivo para pensar la política. La autora quiere entender cómo puede ser que, a veces, una no esté del todo de acuerdo con una figura política pero, así y todo, verse atraída, convencida e interpelada por ella. Quizás lo que cautiva es su tono de voz, su mirada, su optimismo más que sus ideas. La autora reconoce que hay procesos cognitivos, hábitos y una historia pasada que habilitan esos estados afectivos (nuevamente, no se trata de una naturaleza pura), “pero [lo afectivo] puede volverse independiente, incluso moverse en direcciones opuestas a tu pensamiento y razonamiento contemporáneo” (Gould, 2010: 29).

Según este modelo teórico, hay formas de poder que interpelan al cuerpo a nivel sensorial, circunvalando el pensamiento conciente y la razón. Los medios, las campañas políticas y los discursos tienen una línea directa con nuestro cuerpo, sin pasar por la mediación de la reflexión. Atender a los afectos, al nivel sensorial, prestar atención no solo a lo que se dice sino a los eventos corporales que se producen en los actos políticos —cambio de tono, de ritmo cardíaco, risas, llantos, gemidos, temblores— nos permitirá tener una idea más cabal de cómo funciona la política.

CRÍTICAS A LA DISTINCIÓN ENTRE AFECTOS Y EMOCIONES

Como remarqué previamente, la distinción entre afectos y emociones ha dado lugar a varias polémicas. Son varixs lxs autorxs que han criticado no solo el modo en que se define cada uno de esos términos sino también el valor metodológico y político de establecer tal distinción (Ahmed, 2014 y 2015; Hemmings, 2005; Leys, 2017; Papoulias y Callard, 2010; Solana: 2017; Wetherell, 2012).

Lo que me pregunto en este apartado es cuáles son las ventajas y los problemas de establecer una distinción fuerte entre afectos y emociones. Mi tesis es que esta distinción es, en principio, adecuada y teóricamente productiva. Pero las caracterizaciones sobre el cuerpo, la cultura y la política que se erigen sobre la misma merecen ser cuestionada. Los afectos, así, funcionan como un caballo de Troya: tras la fachada de una defensa inocente de las sensaciones se esconde una visión, a mi entender errónea, de lo emotivo, de lo social y del lenguaje como espacios deterministas, predecibles y políticamente limitados. También se esconde una celebración unilateral de la espontaneidad del cuerpo que creo, debe ser revisada.

Pero empezaré con lo positivo. Creo que es posible y teóricamente útil distinguir entre sensaciones no concientes y experiencias concientes. Existe todo un costado sensible, imposible de poner en palabras, inarticulado e irreductible a la razón que esta vertiente del giro afectivo no solo reconoce sino que valora en términos analíticos. No todas las

relaciones sociales y políticas se juegan a nivel de intercambios verbales y reconocer este exceso, ese fondo barroso, visceral y caótico, permite dar una mirada más cabal de las prácticas humanas.⁵ Este énfasis en lo sensible no es nuevo ni necesariamente contradictorio con el análisis cultural y discursivo —y en este punto difiero de la postura de Massumi. Sin embargo, el llamado a atender cómo la vida social se compone no solo de ideas, valores y normas sino de respuestas y “pensamientos” corporales por debajo de nuestros juicios y representaciones concientes es estimulante.

Gould ofrece un ejemplo de la importancia de reconocer que nuestras ataduras afectivas no se derivan lógicamente de nuestros razonamientos concientes. La autora afirma que empezó a interesarse por los afectos a partir de su trabajo historiográfico sobre el grupo ACT-UP.⁶ Uno de los puntos que la autora advirtió es que, a pesar de que muchxs activistas gays de este colectivo estaban en contra de la idea de que eran ellxs la causa del SIDA, afectivamente todo era más complicado. Ellxs reconocían que había una campaña para hacer de la homosexualidad la fuente de todos los males, y la rechazan concientemente. Así y todo la homofobia generalizada, y fogueada mediáticamente, tuvo un impacto negativo en sus formas de sentir y autoperibirse: “estos sentimientos negativos, que tenían consecuencias políticas, operaban más a nivel de intensidades corporales, incipientes pero apremiantes, más que a nivel de las cogniciones” (Gould, 2010: 31). Este ejemplo nos muestra que no podemos limitar el trabajo de campo a lo que los sujetos expresan verbalmente sino que es necesario atender a las sensaciones que complican, y pueden entrar en contradicción, con las narrativas en juego. Sin embargo, lo que me resulta sorprendente es que ni Gould ni Massumi parecen reconocer que puede haber ambivalencias y contradicciones a nivel cognitivo, simbólico y conciente.

Así y todo, creo que es valioso su llamado a crear modelos analíticos que logren comprender simultáneamente que ideas y cuerpos, discursos y resonancias afectivas son parte de la vida política. Y es valioso no solo porque complejiza el análisis sino también porque pone en jaque la creencia ingenua de que solo a través del convencimiento ideológico llegaremos a la transformación política. Quizás esto no sea suficiente; quizás haya que buscar modos creativos de

⁵ A esta altura es claro, aunque no está de más explicitarlo, que el tipo de análisis aquí privilegiado se centra en explorar la utilidad de distinguir afectos y emociones para pensar las relaciones humanas. Para un análisis de cómo estudiar los afectos puede resignificar la teoría política al descentrar la primacía de lo humano, recomiendo el libro *Vibrant Matter* de Jane Bennet (2010).

⁶ Act up (AIDS Coalition to Unleash Power) es un grupo activista creado en marzo de 1987 en el Centro Comunitario Lesbiano y Gay de Nueva York. Su fin es combatir la epidemia del SIDA, desnaturalizar la asociación entre las personas LGBT y la pandemia así como mejorar la vida de quienes viven con esa enfermedad.

apelar a la sensibilidad, a los saberes viscerales, a los hábitos automatizados en el cuerpo.

El problema es todo lo que se construye y trafica a partir de esto. El primer punto que podemos revisar son los epítetos de inmediatez y autonomía que se asocian a los afectos. Los afectos no solo son sensaciones corporales por debajo del umbral de la conciencia sino que además son directos y constituyen un sistema independiente. Esto ha sido criticado por autoras como Ahmed (2015), Hemmings (2005) y Wetherell (2012) ya que la idea de inmediatez y autonomía parece despojar a los afectos no solo de la conciencia sino de las historias pasadas que habilitan que ciertos afectos se formen en primer lugar. Según Ahmed, por ejemplo, “este modelo crea una distinción entre reconocimiento conciente y sentimiento 'directo', que en sí mismo niega cómo aquello que no se experimenta conscientemente puede verse mediado por experiencias pasadas” (Ahmed, 2015: 55). Recordemos, no obstante, que Massumi no quiere apelar a un innatismo ni a una naturaleza cruda. Entonces, ¿por qué habla de inmediatez y autonomía? La lectura que propongo, frente a las críticas, es que ambas nociones apuntan a una independencia respecto a la conciencia presente pero no respecto a experiencias pasadas. Habiendo dicho esto, coincido en que el problema es el vocabulario. Hablar de inmediatez y autonomía puede llevar a confusiones ya que claramente hay una mediación pasada que habilita la generación de estados afectivos si bien estos son diferentes e irreductibles a posteriores actualizaciones concientes. Ahora, aunque la emergencia de cierto afecto esté vinculada a experiencias pasadas, la idea de autonomía implica que una vez que aparecen, los afectos pueden seguir su propio camino, un camino que no está predeterminado por los sentidos sociales presentes ni pasados. Aquí aparece el otro fantasma que esta vertiente del giro afectivo quiere evitar: el determinismo. Si bien las historias pasadas hacen mella en qué afectos sentimos, estos no son efectos de las historias pasadas en términos causales. Es por eso que se resaltan su naturaleza impredecible: no se siguen lógicamente de lo anterior, son contingentes.

Lo preocupante, a mi entender, no es tanto la idea de inmediatez —siempre y cuando no se la defina de modo independiente a los encuentros del pasado— sino cómo esta imagen de los afectos deja mal parada a las emociones (al mismo tiempo que constituye una mirada reduccionista de los afectos, como veremos en breve). Si lo interesante de los afectos es que son no-deterministas y contingentes, ¿esto significa que el pensamiento conciente es determinista y que las emociones con deducciones lógicas de premisas sociales? Las emociones no solo implican sensaciones⁷

sino que pueden ser ambivalentes, sorprendentes y contingentes a pesar de estar codificadas por el lenguaje. Que las emociones estén estructuradas por patrones culturales no implica que estén determinadas por ellas. Quizás sea conveniente despojar no solo a los afectos sino también a las emociones de cualquier asociación al determinismo.

Ahmed advierte sobre el problema de cómo la introducción de una nueva categoría (especialmente una a la que se le adosan valores positivos) funciona como una forma de malinterpretar aquello a lo que se le opone: “si de repente introducís un nuevo término, 'afecto', que es relacional y no intencional, no funciona porque entonces la emoción es comprendida simplemente como intencionalidad” (Ahmed y Schmitz, 2014: 98). Como afirma la autora, la fenomenología no piensa a las emociones solo como intencionalidades sino como respuestas sensibles de los cuerpos a su inserción en un mundo. La introducción de la idea de afecto con su énfasis en las sensaciones, la novedad y lo inarticulado, dificulta entender que las emociones también involucran respuestas corporales que no son deducciones lógicas a partir de guiones y convenciones sociales.

Algo similar sucede cuando se repite como un mantra que *nadie sabe lo que puede un cuerpo*. Quizás nadie sabe eso parece que *todo el mundo sabe lo que puede la cultura y el discurso*. Cuando se habla de los afectos prima la retórica de la indeterminación, lo extraño, lo inarticulado, lo espontáneo, lo impredecible, lo que está libre de ataduras culturales. En cambio, cuando se habla de lo cultural, lo social y el significado, prima la retórica de la captura, la fijación, la reducción, lo establecido, lo conocido, lo predecible. Es por eso que esta vertiente hace un llamado a estudiar los afectos: “el foco en el afecto hace avanzar nuestra investigación al obligarnos a ocuparnos de la complejidad e indeterminación del pensamiento y sentimiento humano y de lo impredecible que se introduce en el comportamiento político” (Gould, 2010: 29). La teoría cultural centrada en el lenguaje y las posiciones sociales solo podría entender el detenimiento y la fijación. Incluso las prácticas culturales de resistencia, que la teoría cultural analiza, solo son un desplazamiento pero no una verdadera transformación de lo social. A pesar de que estas teorías reivindican el papel del cuerpo en estos desplazamientos, siguen postulando un cuerpo cuya politicidad depende de su capacidad de confrontar un significado (el hegemónico) con otro (el abyecto). Frente a esto, Massumi se pregunta:

¿Cómo puede un cuerpo salir del marco definicional que es responsable no solo de su propia “construcción” sino que parece prescribir cada

⁷ En este punto difiero del modo en que Probyn construye la distinción entre afectos y emociones. Como vimos en la primera serie de citas, ella afirma que emoción remite a expresiones culturales mientras que

los afectos son de naturaleza biológica. Esto parecería indicar que las emociones no incluyen aspectos biológicos, lo cual, a mi entender, es una forma demasiado cognitiva de concebirlas.

movimiento significativo y contrasignificante como una selección a partir de un repertorio de permutaciones posibles en una serie limitada de términos predeterminados? (Massumi, 2002: 3).

La salida la ofrece el cuerpo no mediado, las sensaciones no concientes, las fuerzas viscerales autónomas. Lo que tenemos, en síntesis, es un paisaje dual en el que las sensaciones corporales no mediadas por la conciencia, la voluntad y la cognición son indeterminadas, impredecibles y origen del cambio y en el que lo social, lingüístico y cultural aparece asociado a desplazamientos predeterminados, fijeza, captura de sentido y falta de vitalidad. Esto es problemático en dos sentidos: por cómo entiende lo social y por cómo entiende los afectos. ¿Es necesario postular algo por debajo de los significados sociales para poder dar cuenta de la transformación política? ¿No hay posibilidad de contingencia, sorpresa e impredecibilidad en las batallas por los sentidos? Y con respecto a los afectos, el énfasis en su espontaneidad, ¿no limita la comprensión de aquellos hábitos y respuestas automáticas del cuerpo que, a pesar de no estar mediadas por la conciencia, son así y todo predecibles?

Creo que hay un elemento valioso de la apuesta de Massumi: el señalamiento de que no toda referencia a lo fisiológico y sensorial implica un determinismo biológico. Decir que algo es biológico ya no significa que es fijo, innato y necesario. Este tipo de teoría construye una imagen dinámica y contingente de la biología que merece ser celebrada. Sin embargo, reconocer la capacidad mutable e indeterminada de la corporalidad es solo una parte del asunto: también hay que atender a todos aquellos fenómenos somáticos que dan testimonio de su estabilidad, su habitualidad, sus reacciones esperables. Algo similar puede ser dicho de lo social y cultural: son espacios de reproducción de lo establecido *pero también* de subversiones, y cambios reales (en el sentido massuminiano: contingentes, imposibles de ser deducidos lógicamente de lo anterior). A pesar de querer evitar los binarismos, creo que solo desde una teoría fuertemente dualista se vuelve imposible concebir el cambio inmanente. Si abandonamos ese dualismo, ya no es necesario recurrir a algo ajeno al lenguaje, el significado y las prácticas culturales para encontrar la fuente de la novedad.

Lo que sugiero, en síntesis, es que la transformación y la reproducción, la novedad y la repetición, el movimiento y la posición no son lugares establecidos en un mapa ontológico que divide entre afectos y emociones o entre sensaciones y representaciones o entre lo no conciente y lo conciente. Las sensaciones corporales no siempre son espontáneas e indeterminadas ni las prácticas culturales son tan fácilmente predecibles. Puede haber tendencias al detenimiento o impulsos transformadores en ambos lados. Esto no es algo que se pueda determinar *a priori* sino que debe ser el resultado de la investigación. Si una práctica afectivo-emocional cita experiencias pasadas, da lugar a algo novedoso o hace

ambas cosas al mismo tiempo es algo que solo lo sabremos analizando la práctica en cuestión. Massumi tiene razón al defender al cuerpo y los afectos como campos contingente frente a quienes temen que apelar a la biología conduce al determinismo biológico. Pero no debería trasladar la acusación de determinismo al plano cultural y lingüístico. Es necesario revisar esta demarcación tan clara entre afectos y emociones porque dificulta capturar la complejidad de la experiencia de los cuerpos humanos: cuerpos que sienten, piensan, repiten hábitos, improvisan, generan sorpresas y, muchas veces, hacen todo esto al mismo tiempo.

CIERRE

En estas páginas se propuso que el interés reciente en estudiar los afectos es productivo ya que funciona como un llamado a atender al plano sensorial, no conciente y difícil de articular en palabras de la vida social y política. Las sensaciones y sentimientos no son un epifenómeno de las prácticas sociales sino un elemento constitutivo y, por ende, merecen nuestra atención analítica. Este foco en las sensaciones no significa caer en un determinismo biológico porque se basa en una concepción de la biología como sistema dinámico, abierto y relacional.

Sin embargo, también se argumentó que la división entre los afectos (entendidos como intensidades corporales no concientes) y las emociones (definidas como actualizaciones de afectos que dependen de narrativas y símbolos comunes) es útil hasta cierto punto. Cuando además de una distinción entre niveles de conciencia y articulaciones verbales se empieza a construir una ontología binaria que deja a lo novedoso, impredecible, mutable, contradictorio, complejo y fluido del otro lado de lo social, emotivo, discursivo y cultural creo que es problemático y reduccionista. El proceso corporal-discursivo, afectivo-emotivo y sensorial-cognitivo de la vida social incluye tanto prácticas que tienden a reforzar lo establecido como actos que logran trastocar lo heredado. Es imposible saber de antemano si una acción será meramente reiterativa, fuente de novedades o si hace ambas cosas al mismo tiempo. En lugar de armar mapas ontológicos binarios a partir de los cuales poder situar la fijeza y el cambio, es preferible que estas valoraciones surjan de la investigación de fenómenos sociales específicos.

Incluso si aceptáramos que los afectos son diferentes a las emociones, creo que es contraproducente crear una distinción si no va acompañada de un concepto que logre dar cuenta de la relación entre lo que se distingue. Dicho de otro modo, si vamos a separar lo que está unido, hay que explicar cómo se produce esa unión. La retórica de la captura, la domesticación y la determinación no es del todo útil para caracterizar lo que las emociones hacen con los afectos porque sobredimensiona la libertad de los afectos y la fijeza de lo emocional. Tal vez, en lugar de pensar la relación entre los afectos y las emociones en términos antagonistas,

podamos considerar que las emociones *completan* los afectos, que los expresan o que los *traducen* (Wetherell, 2012).

Las ideas de emergencia o de devenir que a veces utiliza Massumi son más interesantes, especialmente si las pensamos no de modo unilateral (i.e. la emoción emerge del afecto) sino como parte de un circuito constante en el que las sensaciones y la conciencia resuenan y se modulan entre sí. Esto es lo que hace, por ejemplo, Hemmings cuando afirma que el ciclo afectivo-emocional no sigue el esquema “cuerpo-afecto-emoción” sino que se trata de “una cadena constante y gradualmente alternante —cuerpo-afecto-emoción-afecto-cuerpo— que se duplica en el cuerpo e influencia la capacidad del individuo de actuar” (Hemmings, 2005: 564).

Asimismo, es importante reconocer que existen varias autoras que no adoptan esta división entre afectos y emociones y que, sin embargo, han hecho un trabajo importante a la hora de revalorizar lo sensible y de pensar la relación entre lo corporal y el significado. Cvetkovich, por ejemplo, afirma que ella prefiere hablar de sentimiento en vez de afecto o emoción “porque es [un término] intencionalmente impreciso, mantiene la ambigüedad entre los sentimientos como sensaciones corporales y sentimientos como experiencias psíquicas y cognitivas” (Cvetkovich, 2010: 4). Ahmed, por su parte, no renuncia al término emoción pero aclara que lo emplea para referirse al mismo tiempo a la capacidad de un cuerpo de afectar y ser afectado así como a los valores y juicios que acompañan a las sensaciones físicas: “no se puede pensar las emociones sin pensar sobre el sudor y el sentido de existir en un cuerpo” (Ahmed, 2014: 99).

A mi entender, una de las autoras que mejor logra capturar que los afectos incluyen sensibilidad y significado, mutabilidad y habitualidad es Margaret Wetherell en el libro *Affect and Emotion* (2012). Allí presenta la noción de *práctica afectiva* que constituye un buen ejemplo de cómo, en lugar de crear divisiones, se puede desarrollar un concepto que capture su inseparabilidad. La idea de práctica le permite pensar las acciones sociales como en constante movimiento pero reconociendo que el pasado condiciona las posibilidades del presente. Las prácticas implican cierta repetición, al mismo tiempo que dan lugar a la improvisación. También permite entender que hay acciones que organizan tanto ideas como movimientos corporales:

Afecto es sobre el sentido pero también sobre la sensibilidad. Es práctico, comunicativo y organizado. En las prácticas afectivas, pedazos del cuerpo (e.g. músculos faciales, senderos cerebrales del tálamo y las amígdalas, ritmo cardíaco, regiones de la corteza prefrontal, glándulas sudoríparas, etc.) entran en un patrón junto a sentimientos y pensamientos, patrones de interacción y relación, narrativas y repertorios interpretativos, relaciones sociales, historias personales y formas de vida (Wetherell, 2012: 13-14).

La noción de práctica afectiva le permite pensar en unísono lo biológico y lo cultural y argumentar que hay

afectos que se ordenan, codifican y siguen ciertos patrones al mismo tiempo que pueden generar caos, desorden y sorpresa. Uno de los ejemplos que ofrece la autora es la plaga de baile que sacudió a Estrasburgo a principios del siglo XVI. La autora explica que en julio de 1518 Frau *Troffea* empezó a bailar desafortadamente y sin poder parar; no sonaba música y nadie entendía que le pasaba. Muchas personas se unieron al baile. Después de varios días, y a causa de ataques epilépticos, infartos y agotamiento general, muchas de ellas murieron. La plaga de baile es un misterio de la historiografía pero también fue misterioso para sus contemporáneos. Algunos textos de historia hablan de un ataque de histeria colectivo mientras otros culpan a una intoxicación alimentaria. La creencia generalizada en el poder de lo sobrenatural suele ser invocada en los análisis históricos: los habitantes de Estrasburgo explicaban los eventos cotidianos en términos de una batalla entre el Bien y el Mal y eso los hacía permeables a la acción de demonios y espíritus. El punto de la autora, es que lo inusual e inexplicable del baile de Frau *Troffea* demuestra que un análisis centrado en las emociones es insuficiente: “[sus] acciones no parecen ajustarse a ninguna lista estándar de emociones en los manuales de psicología” (Wetherell, 2012: 6). Sin embargo, hubo cuerpos organizados y hubo comunicación. Ni un interés en lo impredecible ni un foco en los patrones sociales parecen ser suficientes. Sin negar lo extraordinario del fenómeno hay aspectos de la vida ordinaria que permiten entender los recursos simbólicos que el baile reestructura: “narrativas existentes y repertorios discursivos sobre la batalla sobrenatural entre los santos y los demonios, y entre los santos y los obstinados ciudadanos mundanos fueron personalizados y reformulados como parte de esta nueva escena, generando y reforzándola” (Wetherell, 2012: 20). Estos recursos, no obstante, fueron citados de un modo antes impensado. No hace falta privilegiar ni lo sorprendente ni lo recurrente para comprender la plaga del baile; es necesario atender tanto a las reverberaciones corporales increíbles como a las creencias comunes, tanto al desorden, caos y frenesí como a los patrones, códigos y comunicaciones.

El énfasis en los afectos puede servir como un recordatorio de que es insuficiente atender al discurso, la cognición y la conciencia sin prestar atención a las fuerzas viscerales, a las sensaciones inarticuladas, a lo que no puede expresarse por medio de la palabra y al modo en que el cuerpo reacciona, a veces, antes de que la mente intervenga. Pero para hacer esto no hace falta reducir los afectos a su costado impredecible ni concebir a lo social como un campo determinista. De hecho, como vimos con Wetherell, Cvetkovich y Ahmed, ni siquiera hace falta asumir la distinción entre afectos y emociones.

A diferencia de lo que plantea Massumi, creo que el desafío de las ciencias sociales y las humanidades, hoy en

día, no es recuperar el cuerpo, las sensaciones y los afectos sino crear imágenes, modelos y conceptos que logren capturar, de modo no dicotómico, el complejo entretejido entre cuerpo y mente, naturaleza y cultura y afectos y emociones.



BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: PUEG.
- Ahmed, S. y Schmitz, S. (2014). Affect/Emotion: Orientation Matters. A Conversation between Sigrid Schmitz and Sara Ahmed. *Freiburger Zeitschrift für Geschlechter Studie*, V. 20, N. 2, pp. 97-108.
- Bennet, J. (2010). *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- Clough, P. T. (2007). *The Affective Turn*. Durham: Duke University Press.
- Cvetkovich, A. (2012). *Depression: A Public Feeling*. Durham: Duke University Press.
- Gainza, M. (2014). *El nervio óptico*. Buenos Aires: Anagrama.
- Gould, D. (2010). On Affect and Protest. En Staiger, J., Cvetkovich, A. y Reynolds, A. (eds.), *Political Emotions* (pp. 18-44). Nueva York: Routledge.
- Gregg, M. y Seigworth, G. (2010). An Inventory of Shimmers. En Gregg, M. y Seigworth, G. (eds.), *The Affect Theory Reader* (pp. 1-25). Durham: Duke University Press.
- Hemmings, C. (2005). Invoking Affect. Cultural Theory and the Ontological Turn. *Cultural Studies*, V. 19, N. 5, pp. 548-567.
- Leys, R. (2017). The Turn to Affect: A Critique. En *The Ascent of Affect. Genealogy and Critique* (pp. 307-349). Chicago: University Chicago Press.
- López, H. (2014). Emociones, afectividad, feminismo. En Sabido, O. y García, A. (eds.), *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea* (pp. 257-275). México: UAM-A.
- Macón, C. (2013). Sentimus ergo sumus. El surgimiento del giro afectivo y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, V. 2, N. 6, pp. 1-32.
- Macón, C. y Solana, M. (2015). Introducción. En Macón, C. y Solana, M. (eds.), *Preterito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (pp. 11-40). Buenos Aires: Título.
- Massumi, B. (1995). The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, Minneapolis, N. 31, parte II, pp. 83-109.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual*. Durham: Duke University Press.
- Papoulias, C. y Callard, F. (2010). Biology's Gift: Interrogating the Turn to Affect. *Body & Society*, V. 16, N. 1, pp. 29-56.
- Probyn, E. (2005). *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Thrift, N. (2004). Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect. *Geografiska Annaler B: Human Geography*, V. 86, N. 1, pp. 57-78.
- Sedgwick, E. K. y Frank, A. (1995). Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins. *Critical Inquiry*, V. 21, N. 2, pp. 496-522.
- Solana, M. (2017). Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿está agotado el giro lingüístico? *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, N. 69, pp. 87-103.
- Slaby, J. y Mühlhoff, R. (2019). Affect. En Slaby, J. y von Scheve, C. (eds.), *Affective Societies. Key Concepts* (pp. 27-41). Nueva York: Routledge.
- Wetherell, M. (2012). *Affect and Emotion. A New Social Science Understanding*. Londres: Sage Publications.

SOBRE LA AUTORA

Mariela Solana es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es investigadora asistente del CONICET con lugar de trabajo en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires). Su investigación versa sobre la relación entre afectos, lenguaje y corporalidad en estudios feministas y queer. Es Jefa de Trabajos Prácticos de Prácticas Culturales en la Universidad Nacional Arturo Jauretche y responsable de las capacitaciones en género por Ley Micaela en esa misma universidad. Es autora del libro *La noción de subversión en Judith Butler* (Buenos Aires: Teseo, 2017) y editó, junto a Cecilia Macón, el libro *Preterito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (Buenos Aires: Título, 2015). Participa del equipo de investigación SEGAP (Seminario sobre Género, Afectos y Política) de la UBA y es miembro del Programa de Estudios de Género de la UNAJ.



MAPEAR EL FRACASO

UNA NARRACIÓN DISIDENTE DE LOS AFECTOS HOMOERÓTICOS EN CARLOS CORREAS

MAPPING THE FAILURE
A DISSIDENT NARRATIVE OF HOMOEROTIC
AFFECTIONS IN CARLOS CORREAS

AUTOR

Eduardo Mattio

FemGeS, ClFFyH, Facultad de Filosofía y Humanidades,
Universidad Nacional de Córdoba

Cómo citar este artículo: Mattio, E. (2020). Mapear el fracaso.
Una narración disidente de los afectos homoeróticos en Carlos Correas.
Revista Diferencia(s), n. 10, pp. 41-50.

Artículo

Recibido: 20 de mayo de 2020

Aprobado: 15 de junio de 2020

RESUMEN

En un contexto internacional y regional en el que la llamada diversidad sexual se halla sujeta a los patrones sexo-afectivos que consideran al matrimonio como una institución privilegiada, se hace preciso contribuir a la descripción, configuración e imaginación de otras formas de vida disidente que pongan en cuestión el trabajo emocional que requieren las políticas de asimilación LGTB. Para ello, es necesario explorar en nuestro medio cultural aquellos “mapas afectivos” (Flatley, 2008) que orienten y alienten otras formas de responsividad afectivo-moral disidentes que disputen las economías emocionales homonormativas promovidas por las agendas LGTB hegemónicas. En esa línea, la narrativa del escritor argentino Carlos Correas ofrece al lector esa experiencia de auto-extrañamiento que permite tomar distancia de los propios apegos afectivos, desfamiliarse de la propia vida emocional, para así reorientar la gramática emocional a la que nos vemos sujetos. En efecto, su narrativa opera como un mapa afectivo que recupera una constelación de emociones negativas que, por su anacronismo, desafían las economías afectivas hetero/homonormativas que impone el triunfalismo gay, y que, a la par, potencia la producción de otras narraciones sexo-afectivas disidentes en las que son resistidas las usuales gramáticas de éxito/fracaso gay.

PALABRAS CLAVE: HOMOSEXUALIDAD; FRACASO; MAPA AFECTIVO; DISIDENCIA SEXUAL; GIRO AFECTIVO

ABSTRACT

In an international and regional context in which so-called sexual diversity is subject to sex-affective patterns that make marriage a privileged institution, it is necessary to contribute to the description, configuration and imagination of other forms of dissident life that question the emotional work required by LGBT assimilation policies. For that, it is necessary to explore in our cultural environment those “affective maps” (Flatley, 2008) that orient and encourage other forms of dissident affective-moral responsiveness that dispute the homonormative emotional economies promoted by the hegemonic LGTB agendas. Along these lines, the narrative of Argentine writer Carlos Correas offers the reader an experience of self-estrangement that allows him to distance himself from his own emotional attachments, to become unfamiliar with his own affective life, and thus to reorient the emotional grammar to which we are subject. In effect, his narrative operates as an affective map that recovers a constellation of negative emotions that, because of their anachronism, challenge the hetero/homonormative affective economies imposed by gay triumphalism, and that, at the same time, encourages the production of other dissident sex-affective narratives in which the usual grammars of gay success/failure are resisted.

KEY WORDS: HOMOSEXUALITY; FAILURE; AFFECTIVE MAPPING; SEXUAL DISSIDENCE; AFFECTIVE TURN

INTRODUCCIÓN: MAPEAR LOS AFECTOS

Desde hace varias décadas, las lógicas del reconocimiento social gay están fuertemente marcadas por las economías de la asimilación y de la integración a alguna forma reconocible de vida conyugal y familiar. Por tal razón, en diversos lugares del mundo, y en Argentina en particular, las agendas LGTB han concedido a la lucha por el matrimonio homosexual un privilegio problemático. Entre nosotros, la obtención del llamado “matrimonio igualitario” se presentó incluso como la puerta de entrada a la consecución de otros derechos igualmente postergados. Obtenida esa conquista jurídica hace ya casi diez años, queda por valorar qué medida ha modificado y mejorado la vida del colectivo LGTB en su conjunto. Más aún, ha de examinarse el modo en que tal reforma jurídica ha intervenido en la subjetivación afectiva y política de quienes desean o no valerse de ese instrumento legal como medio de reconocimiento social. En efecto, aun cuando se acuerde en los diversos beneficios que supone el acceso al matrimonio civil para las personas LGTB, es preciso indagar acerca de los efectos de subjetivación que conlleva una política de asimilación que gira en torno de la conyugalización de la vida sexo-afectiva. O mejor, es necesario evaluar el costo que supone el trabajo emocional de adecuar la propia diferencia sexo-afectiva a instituciones presuntamente universales e inclusivas que no sólo empobrecen o restringen la vida sexo-afectiva, sino que repudian abiertamente otras formas alternativas de cultivarla (Ahmed, 2018). Frente a tal estado de cosas, entiendo que es preciso contribuir a la sostenida descripción y configuración de otras formas de vida disidente que resisten a las economías emocionales homonormativas alentadas por las agendas LGTB hegemónicas. En otras palabras, es necesario explorar en nuestro medio cultural aquellos “mapas afectivos” (Flatley, 2008) que orienten y alienten otras formas de responsividad afectivo-moral disidentes que disputen aquellas afecciones que, por ser mayoritarias, son mentadas como universales o naturales.

Según Jonathan Flatley, “mapeo afectivo” [*affective mapping*] es el nombre que recibe una tecnología estética —en el sentido clásico de *techné*— que permite representar la historicidad de nuestra propia experiencia afectiva (2008: 4). Dando por sentado que ciertas experiencias de modernización —la urbanización, la industrialización, la colonización imperial, los procesos de racialización y sexo-generización, etc.— no sólo son resultado de la circulación de determinados marcos doxásticos, sino de consolidadas matrices emocionales, a Flatley le interesa atender al impacto afectivo de la modernización, *i.e.*, a los modos en que las fuerzas sociales de la modernidad operan *en y a través de* las emociones, los modos en que nos volvemos los sujetos que

somos por la estructuración de nuestros vínculos afectivos (p. 4). Así como hay mapas cognitivos que proporcionan al sujeto un sentido de la agencia en el mundo social en general, *i.e.*, “una representación situacional por parte del sujeto individual de esa totalidad más vasta e irrepresentable que es el conjunto de las estructuras de la sociedad en su conjunto” (Jameson en Flatley, 2008: 77), también contamos con mapas afectivos que condicionan y orientan nuestras afectaciones en los espacios sociales que compartimos; en efecto, el término *mapa afectivo* “está destinado a indicar las imágenes que todos llevamos con nosotros en las que se registran los valores afectivos de los diversos sitios y situaciones que constituyen nuestros mundos sociales” (2008: 78). Frente a tales formas disponibles —de origen ideológico— de organizar y orientar nuestras respuestas emocionales, el trabajo que Flatley se propone es el de reconocer aquellos otros mapas afectivos que han disputado dicha distribución de lo afectable. En otras palabras, el autor considera que en momentos de intenso cambio social tales mapas son revisados, reparados o reconfigurados; en algún sentido, la tarea crítica de Flatley parece abocarse a visibilizar esos desplazamientos en la experiencia moderna. En esa línea, su consideración de ciertos artefactos culturales “modernistas” en tanto “mapas afectivos” le permite reconocerlos como “máquina(s) móvil(es) de auto-extrañamiento” capaces de distanciarnos de nuestra propia gramática afectiva para volverla visible en su factura contingente (Flatley, 2008: 7).

En los términos de Heidegger, Flatley interpreta esas gramáticas emocionales a partir de las atmósferas afectivas [*Stimmung*] que nos conectan de un modo particular con los otros y con el entorno. Ese modo primario de ser-en-el-mundo es la forma en la que ciertas cosas en ese entorno resultan importantes para uno; es la atmósfera en la que se forman las intenciones, se persiguen los proyectos y se pueden vincular afectos particulares a objetos particulares. Toda cognición o volición está mediada o filtrada por ese *Stimmung*; en ese medio afectivo, socialmente compartido, al que somos arrojados hacemos experiencia del mundo (2008: 5, 19-24). No obstante, tras la huella de Benjamin, Flatley presupone también la posibilidad de objetivar ese medio emocional compartido; el extrañamiento de sí mismo es ese “fermento decisivo” que permite objetivar la atmósfera afectiva [*mood*] compartida, que hace posible transformar el *tedium vitae* en *spleen*, que en el caso de Flatley despoja a la melancolía de cualquier componente depresivo para convertirla en un modo preciso de estar interesado en el mundo, habilitando así otros modos de ser, percibir y ser afectado. En ese sentido, el trabajo de Flatley sobre ciertos artefactos narrativos—por caso, la narrativa de H. James, de W. E. Du Bois o de A. Platonov—se justifica por la capacidad que tienen para producir en el lector esa experiencia de auto-extrañamiento que permite (i) tomar distancia de los propios apegos afectivos, desfamiliarse de la propia vida emocional, para así (ii) reordenar o reorientar la gramática

emocional a la que uno se ve sujeto (2008: 80). Esos son los mapas afectivos que a Flatley le interesa visibilizar.

En ese sentido, un mapa afectivo no funciona como una representación estática de un determinado paisaje emocional; más que establecer los límites precisos de un territorio, nos procura un sentido de orientación y habilita la movilidad en diversos sentidos. Como ha subrayado Cecilia Macón, a diferencia de un “archivo de sentimientos”¹ (Cvetkovich, 2018), la idea de “mapa afectivo” no sólo tiene la virtud de dar cuenta de la compleja superposición de diversos afectos —y así desestimar la pretensión de aislarlos como si se tratara de entidades discretas—; permite también expresar la orientación que brinda el mapa *qua* artefacto narrativo capaz de conducir la acción (2016: 14-15). Mientras que el archivo funcionaría como un repositorio en el que se sedimentan y solapan un conjunto de emociones socialmente cristalizadas, “el mapa implica una instancia productiva de esos sedimentos a los que pone en relación abierta y problemática con la acción futura” (Macón, 2016: 15). En los términos de Macón, un mapa afectivo no se limita a describir cierta estructura de sentimientos; produce un tipo particular de experiencia que no sólo tiene efectos sobre nuestra percepción del pasado sino sobre los cauces de acción futuros: “El mapa entonces expresa y genera un orden narrativo capaz de orientar la acción. No se trata del establecimiento de narraciones tradicionales, sino de la posibilidad de desplegar constelaciones narrativas atravesadas por la dimensión desestabilizadora y performativa de los afectos. Abiertas, heterodoxas, contingentes, multilineales, pero narraciones al fin” (Macón, 2016: 15).

En la línea propuesta por Flatley, este trabajo se enmarca en el propósito más amplio de ofrecer un mapeo afectivo marica que atienda a la especificidad de ciertas atmósferas afectivas que son usualmente desacreditadas en el horizonte abierto por el triunfalismo gay que deriva de las agendas matrimonialistas LGTB (Love, 2007a). A distancia de las gramáticas hegemónicas de éxito que se derivan de tales agendas, y en la línea del trabajo de Jack Halberstam (2018), me interesa recuperar la potencia ética y política del fracaso, en tanto suscribo que “[f]racasar es algo que las personas

queer hacen y han hecho siempre muy bien; para las personas *queer* el fracaso puede ser un estilo... o una forma de vida... y merece la pena cuando se compara con esos escenarios lúgubres del éxito que dependen del “intentarlo una y otra vez” (Halberstam, 2018: 15). Es decir, con Halberstam entiendo que la decidida apropiación del fracaso no es de ninguna manera el “premio consuelo” por haber intentado el éxito y no haberlo logrado; es más bien una invitación a apropiarse del fracaso que la vida nos depara y hallar allí una serie de recursos críticos para encarnar una oposición disidente; se trata de habitar una atmósfera afectiva socialmente desautorizada y así desobedecer a los regímenes de éxito dominantes en el horizonte normativo neoliberal que nos sujeta.

En vista de lo dicho hasta aquí, entiendo que la narrativa de Carlos Correas ofrece algunos recursos para entrever una disidencia marica ajena al matrimonialismo gay; o mejor, sugeriré que su obra funciona como un mapa afectivo que comprende no solo ciertas experiencias homoeróticas marginalizadas; también da cuenta de cierta atmósfera afectiva que tienen la potencia de orientar otras formas de agencia marica. La experiencia del fracaso emocional que se figura en algunos de sus textos, particularmente en “La narración de la Historia” y en la segunda parte de *Los reportajes de Félix Chaneton*, contribuye a la edificación de un archivo local de representaciones fallidas y anacrónicas de las vidas *queer* (Love, 2015; 2007b) que visibiliza y desarticula críticamente las exclusiones homonormativas que involucran las gramáticas emocionales del orgullo LGTB. Más aún, proporciona al lector una experiencia de auto-extrañamiento que alienta a reacomodar en otros términos la gramática emocional que gobierna nuestra responsividad afectiva. En ese marco, el objetivo de este trabajo, entonces, es ponderar el modo particular en que la narrativa de Correas opera como un mapa afectivo que (a) recupera una constelación de emociones negativas que, por su anacronismo, desafían las economías afectivas hetero/homonormativas que impone el triunfalismo gay, y que, a la par, (b) potencia la producción de otras narraciones sexo-afectivas: relatos disidentes en los que son alteradas las usuales gramáticas de éxito/fracaso gay.

CARLOS CORREAS: UN MAPA DEL FRACASO I. LA NARRACIÓN DEL FRACASO HOMOSEXUAL

En el cuento “La narración de la Historia” (1959)², Correas relata las derivas identitarias (y urbanas) de un

¹ Para Ann Cvetkovich, la configuración de un “archivo de sentimientos” permite reconstruir en otros términos el modo en que ciertas culturas sexuales se las arreglan para lidiar con experiencias traumáticas tales como el incesto, la enfermedad, la diáspora, la discriminación; hace posible otro abordaje más comprensivo de ciertos episodios dolorosos en el marco de las culturas públicas lesbianas norteamericanas. Organizar tales materiales difusos y heterogéneos en un “archivo de sentimientos” supone emprender “una exploración de los textos culturales como depositarios de sentimientos y emociones, que están codificados no solo en el contenido de los textos, sino en las prácticas que rodean a su producción y su recepción. El foco puesto en el trauma sirve como punto de entrada a un vasto archivo de sentimientos, las muchas formas del amor, rabia, intimidad, pena, vergüenza, entre otras cosas que forman parte de la vitalidad de las culturas *queer*” (Cvetkovich, 2018: 22).

² El texto fue publicado en 1959 en la revista *Centro*, publicación del Centro de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. El escándalo provocado por la circulación del texto redundó en el secuestro del volumen por las fuerzas policiales y en el posterior procesamiento del autor y de unos de los editores por

joven homosexual universitario, Ernesto Savid, y su vínculo con Juan Carlos Crespo, otro muchacho, morocho, de clase baja con el que tiene un par de encuentros casuales. Ocioso y confundido, mal dormido y excitado, Ernesto sale por la ciudad en busca de aventuras sexuales con otros varones. En Constitución, encuentra a Juan Carlos y allí comienzan una breve relación; el relato, sin eufemismos, cuenta con algunos detalles la proximidad sexual y afectiva que logran crear en un par de encuentros, mientras recorren distintos lugares entre Capital y el Conurbano. Pese a la brevedad del vínculo, éste resulta suficiente para que, durante el segundo encuentro, lleguen a fantasear, no sin ironía, con el proyecto de una vida en común:

—Además seríamos una pareja; como hay tantas. Y una pareja es algo fuerte, amenazante, que hace sentirse débiles a los que están solos. Vos pondrías tu naturalidad, tu violencia y tu inconsciencia sana de chico proletario y yo mi refinamiento, mi cultura, mi cinismo. *Vos serías el bárbaro conquistador que finalmente termina vencido y conquistado, como dice la historia.*

—¿Y yo, entonces, sería tu... tu hombre, tu macho?

—Oh, ya nos entenderíamos. Pero verdaderamente, vos serías mi chiquito, mi muñeco, mi chongo (Correas, 2005b: 213; cursivas mías).

Dicho eso, se despiden y se citan para el día siguiente; camino a su casa, Ernesto decide no verlo más:

Ese chico era una revolución para él; era algo nuevo y querido. El chico lo cambiaba, pero él debía dejarlo. Y si no era así, Ernesto *caía en el fracaso total*. “No puedo, no debo desearlos —se dijo—, desearlos a ellos es como si también deseara a mi padre, o a mi hermano o a mis compañeros de Facultad” (Correas, 2005b: 214; cursivas mías).

Crispado, al día siguiente, Ernesto vuelve a la calle; se propone encontrar al muchachito en Constitución, pero en el camino se encuentra con otras maricas, abandona la idea de encontrar al morochito y se va a la casa de uno de ellos en donde intiman como de costumbre. Ya muy tarde, de regreso a su casa, se siente calmo y renovado:

Estaba satisfecho. Sabía que al día siguiente ya no se acordaría de nada. Y además se sentía contento y

feliz, a diferencia de su crispación luego de las palabras con el chico de Constitución. Ahora era como si hubiese estado con una mujer: tranquilo, liberado, de acuerdo consigo mismo. Luego, en su casa, pudo dormir bastante por primera vez en mucho tiempo (Correas, 2005b: 215-216).

Vale la pena detenerse en el motivo —incierto y opaco— que cancela la breve relación que se teje entre los personajes. ¿Por qué, según Savid, el vínculo así planteado daría lugar a un “fracaso total”? ¿A qué alude la necesidad imperiosa de dejar a ese muchacho que “era una revolución para él”? ¿Al afán de no caer en una relación homosexual —entre chongo y marica— que le resulta tan repugnante como desear al padre, al hermano o a sus pares? ¿O más bien al intento de evitar un vínculo sexo-afectivo que reitera el fracaso monogámico heteronormado? Si bien es cierto que el título del relato parece aludir a la narración de una historia que se había aplazado en otro texto anterior —“El revolver” (1954)³ (Maristany, 2008; 2011⁴; Boero, 2017)—, entiendo que alude a otra narración que merece ser considerada (e interrumpida). Por una parte, según señala Maristany, el vínculo con Crespo debe ser cancelado puesto que lo haría sucumbir a la “amenaza del chongo”. Es decir, en la relación entre Ernesto y Juan Carlos, este último es descrito como el chongo, el macho, el hombre, el bárbaro. El estudiante —feminizado por su pertenencia de clase y su capital cultural— necesitaría huir de esa manera marginal de vivir los vínculos homoeróticos: al volver con el bailarín que vive en San Isidro, Ernesto siente que está con una mujer; en la proximidad racial y de clase encuentra sosiego y se reconcilia consigo mismo. Maristany señala:

En el marco de la subcultura homosexual, es un tópico recurrente el de la fantasía sexual con las clases populares y las culturas periféricas. Aquí, el

³ Este otro relato breve fue publicado originalmente en la revista Contorno, N° 3, 1954; su versión más reciente puede encontrarse en Correas (2005a).

⁴ En palabras de José Maristany, “la lectura de ‘El revólver’ permite aclarar a qué historia se está aludiendo: este cuento es el monólogo interior de su protagonista, un empleado de banco que vive con su madre, en el baño de su casa mientras sostiene en sus manos un revólver con el que planea asesinar a un muchacho de diecisiete años que es el objeto de su deseo y con quien, suponemos, ha tenido un acercamiento sexual unos días antes. Pero este episodio no se narra, apenas aparece sugerido en la trama textual. El personaje acosado por la culpa, reflexiona acerca de su condición de degenerado y corruptor mientras, entre otras cosas, piensa en que podría contar o escribir lo que ha ocurrido: “Empezar... supongamos que lo contara o lo escribiera. Habría que enterarlo al otro de todo. Salvarle los pequeños detalles técnicos: ‘Se trata de mi sobrino, el hijo de esa hermana mía, casada; es un muchachito de diecisiete años, se llama...” ... Pero esa historia es precisamente la que no se cuenta, no hay espacio para esa representación en los límites pudorosos de la literatura” (2008: 7; 2011: 224-225).

los cargos de inmoralidad y pornografía. Los detalles del periplo judicial padecido por Carlos Correas y Jorge Lafforgue, el editor de la revista, ha sido documentado en “Ante la ley. El relato prohibido de Carlos Correas” (2012, dir. Emiliano Jelicié y Pablo Klappenbach).

estudiante, en un movimiento similar, atraviesa sus espacios de pertenencia de clase y viene a realizar su fantasía sexual con el morocho. La relación, sin embargo, no prospera por la amenaza que significa para su “identidad” masculina el lugar de “chongo” que viene a ocupar su amigo (2011: 227).

Por otra parte, sin embargo, el relato parece sugerir que la ruptura obedece al deseo de no ceder a la construcción de “una pareja; como hay tantas. ... algo fuerte, amenazante, que hace sentirse débiles a los que están solos”; se propone detener la (habitual) narración de la historia (conyugal) a la que podrían sujetarse los personajes (Correas, 2005b: 213). Para no caer en el “fracaso total”, Ernesto necesita volver a la satisfacción que le proporcionan los vínculos ocasionales. En efecto, la súbita ruptura deja sin efecto la repetida historia que vincula a dos sujetos bajo la fórmula conyugal —“el bárbaro conquistador” que resulta “vencido y conquistado” en el marco de la institución marital—, un destino que, naturalizado entre parejas heterosexuales, puede ser reproducido por aquellos vínculos homoeróticos que se propongan alguna suerte de estabilidad. En esa línea, como observa Soledad Boero, en las derivas vitales que el protagonista ensaya “se pone en evidencia la tensión de buscar algo radicalmente ajeno a tener ‘una vida’ como la del resto, buscar algo que no pueda ser etiquetado y enmarcado en un campo de reconocimiento social” (2017: 62). Ese tránsito errático, no puede pasar por el cauce que supone la monogamia conyugal; frente a la presunta fortaleza de la vida de pareja que evidencia la debilidad de quienes permanecen solos, Ernesto elige desplazarse del fracaso homonormativo que supondría la estabilidad de una pareja homosexual al fracaso promiscuo e inestable que lo reconcilia consigo mismo, que lo deja dormir en paz. Esa apertura a una vida sin rumbo, a una trayectoria imprevisible —ese estilo de vida fracasado que Ernesto comparte con Juan Carlos y que éste no logra comprender— se convierte en el norte de una vida sin norte, en el destino de una vida que no se pretende “biografiable” (Boero, 2017):

He querido ser un hombre duro y libre. Algo así como un hombre solitario que camina por la noche: disponible y dispuesto a todo. Que va, desde luego, a su casa, pero que puede desviarse en cualquier momento hacia otra parte tal vez para siempre. Sin compromisos, sin costumbres, sin gustos de ninguna manera típico. Que puede volverse o seguir adelante. Solamente acosado por el hambre, el sueño o la suciedad y por el miedo de que a pesar de todo pueda tener una vida (Correas, 2005b: 209-210).

En efecto, “La narración de la Historia” no solo es “una flagrante transgresión a los límites de lo decible en el discurso social de fines de la década del 50” (Maristany, 2007); la

ficción de Correas también nos ofrece un mapa para la resistencia emocional; repone en cada lectura otra gramática afectiva —hoy desacreditada por anacrónica— que orienta otra agencia sexo-afectiva, que prefiere el fracaso promiscuo a la estabilidad marital. En esa deriva sin metas precisas, ese texto juvenil de Correas alienta otros guiones emocionales que todavía tenemos que interpretar.

II. EL FRACASO DE LA VIDA MATRIMONIAL

Tras una trayectoria juvenil “frenética” y “emputecida” —explícita en textos heterobiográficos⁵ como *Los jóvenes*, “La narración de la Historia” o la primera parte de *Los reportajes de Félix Chaneton*—, Correas se aparta de la homosexualidad para optar por una vida heterosexual, ascética y metódica, en la que el autor desaprende ciertos hábitos, reeduca su cuerpo para llevar adelante su formación filosófica e intelectual⁶. Liberarse de la homosexualidad, como señala Emilio Bernini, reimaginar la homosexualidad como una forma del Mal⁷, supone resolver la dilemática contradicción entre dos identidades que colisionan —la del homosexual y la del filósofo— (2011: 203; 205). En palabras de Eduardo Muslip, esa necesidad de reeducación obedece a que “[l]a homosexualidad es una forma de ‘disolvencia’ que no sirve a una identidad intelectual” (2011: 214); lo “disolvente” solo encuentra lugar como motivo literario, como experiencia narrable. Entre otras razones, salir de una experiencia homosexual antisocial e indecible no parece obedecer a la

⁵ Como advierte Boero, el relato heterobiográfico, “más que una trayectoria de vida, lo que intenta es mostrar la dificultad de mantener esa ilusión de trazado, de cronología de una vida; además de poner en revisión la primera persona que asume el yo como el principal operador en la narración de la experiencia vivida... Lo heterobiográfico parte de acentuar lo ajeno, lo irreductiblemente otro que permanece en pugna con lo que se pretende idéntico. Si la autobiografía se debate entre lo mismo y lo otro para llegar a un acuerdo y poder así otorgar un sentido a la experiencia vivida, lo heterobiográfico intentará... dejar en evidencia el artificio de la obra, de la trayectoria vital que se cuenta, de la experiencia como algo dado, del yo como unidad que le otorga sentido a una existencia...” (2017: 35). En ese sentido, la forma heterobiográfica parece ser la mejor forma de dar cuenta de una vida opaca, fuera de sí, marcada por emociones que la desposeen todo el tiempo.

⁶ Algunos pocos detalles de su abandono de la homosexualidad aparecen en la valiosa entrevista que hicieron Eduardo Rinesi, Horacio González, María Pía López y otros para la revista *El Ojo Mocho*, n° 7/8, otoño 1996, 7-44.

⁷ Según Eduardo Muslip, “[l]a homosexualidad para Correas, es el ‘Mal’ en cuanto se opone al ‘Bien’ encarnado por las reglas de la vida burguesa en general y el matrimonio heterosexual en particular. En este punto, se ve la imposibilidad de inscribir a Correas en los estudios de género posteriores, que en su dimensión política buscaron la ampliación de los modelos socialmente aceptables a través de la legalización del matrimonio gay y la modificación de leyes de herencia y adopción, entre otros objetivos. Más allá de esta noción de ‘Mal’, los textos de Correas muestran una complejidad en que la idea del aspecto meramente ‘transgresor’ de la homosexualidad se mezcla con la realidad de la manifestación de una zona del deseo difícilmente reducible a ese principio” (Muspil, 2011: 211).

dificultad de nombrar la homosexualidad como una identidad legitimada dentro de los imaginarios sociales de su época; como sugiere Bernini, supone más bien la imposibilidad de sustituir la sujeción a una identidad como forma estable —la homosexualidad como malestar— por una deriva identitaria que autonomice la identidad del sujeto del ejercicio de su sexualidad (2011: 204). En ese marco anterior a la cultura gay asimilada, Correas no puede menos que referirla homosexualidad como un fracaso: “narra materialmente, en su corporalidad, una historia homosexual, de errancia erótica, de levante, la relación sexual misma y, sobre todo, el saber cínico de la imposibilidad amorosa, el odio por la frustración de las expectativas que ese vínculo presentó” (Bernini, 2011: 206).

Ahora bien, la ardua reeducación del homosexual no da lugar a una heterosexualidad pacificada. Como advierte Muslip, el trabajo ficcional de Correas también ridiculiza las relaciones matrimoniales y los roles de género heterocentrosados:

Se subraya lo estéril y fascista de todo lugar de enunciación que parta de los roles sociales hegemónicos: una visión del mundo construida a partir de lugares comunes, asumida por sujetos incapaces de tomar distancia del propio lugar enunciativo, y con la comodidad de quienes pueden despreciar al que se escape de la norma, que ellos representan, o quieren o suponen representar (2011: 211-212).

Valga de muestra lo que Correas hace en la segunda parte de *Los reportajes de Félix Chaneton*, titulada “En la vida de un pueblo”. Allí el autor consigna, en otros términos, otra experiencia de fracaso sexo-afectivo: el agobio que supone la recaída de un homosexual en el contrato conyugal heteronormado en los confines de una vida pueblerina. Félix, un hombre casado de 40 años, ya no es el homosexual que fue en su juventud⁸; en el ahora del relato actúa una vida matrimonial rutinaria e insatisfactoria en la que sólo el alcohol le permite tener algo propio y auténtico (Correas, 2014: 194).

En este segundo reportaje⁹, Correas narra la visita que Félix realiza a la casa de sus suegros, en un pequeño pueblo del sur santafecino, durante enero de 1971. Desde la llegada a Coronado, en compañía de Victoria, su mujer, el relato detalla con morosidad el agobio y el tedio que supone la vida

pueblerina. La vida común, pautada y rutinaria, está marcada por la sucesión de diversos rituales cotidianos: “Tiempo de comer, tiempo para comer, además del trabajo, el hambre y las comidas miden el tiempo en Coronado; llegan a ser también la materia con la que se hace el tiempo” (Correas, 2014: 156). Desde el comienzo del día, observa Félix, “como gratas compensaciones, me esperan el almuerzo, el vino, la posibilidad de una siesta, el trabajo de la tarde, un paseo nocturno por el bulevar y la visión de las muchachas de Coronado” (Correas, 2014: 160). Chaneton, *alter ego* de Correas, se propone encontrar en esas rutinas la ocasión para disciplinar la vida —marcada en la juventud por los deseos homosexuales—, en pos de un proyecto intelectual que se edifica en el trabajo cotidiano. En este caso, traducir un libro del alemán o estudiar inglés un par de horas cada tarde, se hace posible en la medida que Félix concede adaptarse a las rutinas pueblerinas que irreflexivamente sirven de marco compartido:

...la minucia, la quisquillosa ceremonia de objetos, y acontecimientos sacuden la sensibilidad entera, como si en todos los rincones de Coronado se multiplicaran las invitaciones a realizar actos puntuales de una seca pasión: ver y nombrar lo visto. ...maravillarse por el pleno confort del aire acondicionado, adiestrarse en la beatífica vida doméstica, fascinarse con las cualidades, el modo de empleo de objetos y acontecimientos (Correas, 2014: 167).

Pese a que el cuerpo se resiste —una y otra vez, Félix se ve acosado por violentas náuseas, por la dificultad para dormir, por la sudoración continua—, organiza los medios para coincidir consigo mismo, respira hondo y se fuerza a adaptarse. En esa ardua lucha cotidiana, escandida por la suculenta ingestión de alcohol y comida, Félix hace todo lo posible por integrarse, por pertenecer a un orden que lo expulsa:

Contemplo el cielo, y de pronto un gran aire barre mi conciencia. “Pero si no estoy más que representando un papel”. Me siento pequeño y solitario. “Adaptarme. *Realmente* sentir lo que sienten ellos, *realmente* creer en lo que creen ellos, sana y serenamente satisfecho con lo real y conmigo mismo. Amorosa adhesión (Correas, 2014: 171).

Como advierte Boero, la sujeción a la callada violencia de ese orden familiar y pueblerino, soporífero y heteronormado, solo puede lograrse a fuerza de repetir un guión que amenaza con desubjetivar a Félix por completo (2017: 89):

Nuevamente se hace silencio en mi cabeza; al parecer con más frecuencia; al parecer ya es mío el sentir coronadense, ya son míos los habitantes

⁸ La vida homosexual juvenil de Félix Chaneton es motivo del primer reportaje titulado “Rodolfo Carrera. Un problema moral”, relato en el que Félix, siendo un joven de 25 años, acompaña a Rodolfo Carrera, un cuarentón recio, en la infructuosa tarea de encontrar a su hijo desaparecido, quien habría sido raptado por un grupo de degenerados. La deriva los lleva por cines, plazas y otro lugar de yire en los que se desplegaba la precaria socialidad homosexual en la Buenos Aires de los años 50.

⁹ Mi lectura de este texto es deudora del trabajo de María Soledad Boero (2017).

del pueblo: vivo en familia, nuevamente entro en un decorado de figuras inmutables; la luz de mi conciencia declina —pero *bienvenida ha de ser esta extinción: es el signo de mi integración*—... (Correas, 2014: 168; cursivas mías).

Tan onerosa adaptación en la que “[e]l orden de las palabras y de la voluntad no coincide con el orden de las sensaciones y de lo real” (Boero, 2017: 90-91) sólo se logra reiterando un mantra vacío que no se puede sentir como propio:

...me digo un discurso que ya tenía preparado, ...me digo *ser* un hombre que encuentra su alegría y honorabilidad en el trabajo y en servir al bienestar común, que tiene momentos emotivos con la televisión...; que se entretiene con las revistas ilustradas; que se informa y recoge noticias en los diarios; que solo acepta el quehacer positivo; que se satisface con una rica comida; que descansa de la lucha de cada jornada en la intimidad del hogar; ser un hombre arraigado en la comunidad; tendría *mi* función: aquí me movería como pez en el agua; todo en mí caería de su peso, me dejaría vivir, jamás me sentiría detestable... Todo me lo digo, pero solo me lo digo, nada siento de inmediato, nada real; solo una apariencia sin contenido donde se pierden las palabras (Correas, 2014: 184).

La asfixia estival a la que Félix se obliga se interrumpe abruptamente en el marco de una repetición condenada a malograrse. El reportaje siguiente, tercero y último, acontece en mayo de 1973, en los días previos a la asunción de Cámpora. En “El último recurso”, Félix ya es otro: separado de su mujer, vive solo en un hotel y frecuenta alumnas a las que dobla en edad. De su periplo matrimonial casi no hay rastro; de su deriva homosexual juvenil, menos aún. Solo permanece una vocación de fracaso que Félix se empeña en eludir, pero que retorna en la imposible pretensión de ser alguien.

Me gustaría cerrar este trabajo explicitando en qué sentido entiendo que la narrativa de Correas puede ofrecer algunos recursos para desfamiliarizarnos de la gramática emocional que nos sujeta a ciertas instituciones excluyentes del matrimonialismo gay. Para ello no hay que desconocerla distancia entre la experiencia sexo-afectiva que vehiculizan sus textos heterobiográficos y la de las disidencias maricas que podrían encontrar en sus textos un mapa afectivo. En el primer caso, cabe reiterar que la experiencia homoerótica de los personajes de Correas, en muchos casos tiene una relación conflictiva con los deseos homosexuales. Como han mostrado algunos críticos, a partir de la lectura sartreana de Genet, Correas no concibe la homosexualidad como un destino del que quepa enorgullecerse; es una práctica que “subvierte la economía de las estructuras de parentesco

burguesas” (Muslip, 2011: 210-211). Designa un *males-tar*, propio y ajeno, que deriva de la sujeción de un conjunto de prácticas sexuales a una identidad estable, cuando bien podría ser una *elección*, una forma de vida que se abraza o abandona deliberadamente. Nombra una subjetividad disolvente que resulta incompatible con el trabajo intelectual; una forma del Mal, clandestina y antisocial, que no soporta inclusión normativa alguna (Bernini, 2011; Maristany, 2011). En las disidencias maricas, en cambio, entiendo que hay una lectura de los deseos homoeróticos que no se limita a los guiones y prácticas que ponen como horizonte un contrato matrimonial pretendidamente monogámico y reproductivo. Entre maricas (cis y trans) hay un ejercicio de la sexualidad y una búsqueda de los placeres que no se limita al registro identitario gay, que disputa sus patrones corporales y sus economías afectivas. En la heterogénea variedad de derivas maricas se interpretan otras formas de vida que resultan inasimilables/das desde los usos, creencias y emociones que resultan reconocibles en el “ambiente gay”. Ciertas marcas vinculadas a la raza, a la clase, a la integridad funcional, a la expresión de género, a la edad, a la corporalidad, entre otras, colocan a ciertos cuerpos maricas en los márgenes de lo que resulta sexualmente deseable. Tales marcas no son necesariamente un motivo que impida, limite o inhiba la vida sexo-afectiva de muchas maricas; tales marcas han habilitado otras agencias sexo-afectivas que no resultan reconocibles en los límites de una vida “como la de cualquier otro”. Con lo cual, no habría que volver sobre el trabajo de Correas como si fuese un manifiesto escrito para la resistencia marica, sino más bien como un texto que leído en un contexto signado por el conyugalismo gay no puede menos que causar profundo extrañamiento.

Con lo cual, bien vale preguntarse: ¿en qué sentido los textos de Correas que aquí revisitamos funcionan como un mapa afectivo que (des)orienta la disidencia marica? En línea con la pretensión *queer* de recuperar ciertas representaciones desacreditadas y anacrónicas del deseo marica (Love, 2007b; 2015; Halberstam, 2018), figuraciones que resultan inapropiadas/bles en el marco del matrimonialismo gay, es posible construir un puente afectivo entre una disidencia marica hoy quizá desarticulada y cierta interpretación anacrónica de la homosexualidad que se trasunta en la narrativa de Correas. Bien vale mencionar que esa capacidad de producir auto-extrañamiento también aparece en un archivo cultural variopinto que todavía es preciso reunir y analizar desde el “giro afectivo”: de José Bianco a José Sbarra, de Néstor Perlongher a Alejandro Modarelli, de Manuel Puig a Pablo Pérez, hay un sinfín de escrituras maricas que esperan (des)orientar la tenacidad de nuestros guiones emocionales. En el caso de Correas, esa capacidad disruptiva y disolvente no sólo se reduce a los textos donde se tematiza la sexualidad. Como han advertido Eduardo Rinesi y Jung Ha Kang, los personajes sórdidos y desolados de Correas no son sujetos virtuosos que sobrellevan su contexto;

no padecen el mundo sino que se hunden en él... *eligen* zozobrar en esa realidad fangosa y turbia, *nauseabunda*, que es el mundo, degradarse (*trabajarse a sí mismos* en esa estricta y cabal degradación) en el fracaso, la soledad, la desdicha, la humillación, el asco... esa degradación no es en Correas un accidente ni una fatalidad, sino... una conquista (2005: 9).

En esa cantera de emociones negativas hay una poderosa capacidad de desintegración: hay un sujeto disoluto que se vuelve disolvente, hay una vocación de fracaso en la que la propia diferencia personal, como dicen Rinesi y Ha Kang, no logra superar la mediocridad del mundo (2005: 10-11). En "La narración de la Historia", por ejemplo, el autor hace que el protagonista eluda el destino conyugal en que podía derivar el relato para contar otra historia de presunto fracaso afectivo; de modo descarnado, establece los vínculos sexo-afectivos maricas en un terreno fangoso, en la fragilidad emocional que supone la errancia promiscua. En "En la vida de un pueblo", por caso, Correas parece dar otra vuelta de tuerca más radical aún: despega la errática identidad del protagonista de sus prácticas sexuales (homosexuales en el pasado; heterosexuales en el presente del relato) y al mismo tiempo se convalida que la salida de la deriva homosexual no encuentra en el regazo de la estabilidad matrimonial una conclusión satisfactoria. Ni el nomadismomarica, ni los rituales matrimoniales se convierten en el paisaje tranquilizador de una vida sedentaria. En estos y en otros textos en los que se despliega una homosexualidad anacrónica, Correas narra una singularidad sexo-afectiva que, sujeta al fracaso de no poder/querer "ser algo, alguien", desmorona nuestras certezas identitarias o afectivas. Más aún, hace visibles las costuras de una vida sexo-afectiva que no manejamos, un destino identitario precario y falible que no encuentra reconciliación ni realización alguna.

El particular mapa afectivo que se puede reconstruir a partir de los textos heterobiográficos de Correas tal vez resulten particularmente disidentes no por su capacidad para sugerir una trayectoria definida y unívoca; quizá sea su capacidad de desorientarnos lo que revele su potencia *queer*. En esos materiales de Correas no hay un plan de acciones por escrutar, no hay una gramática afectiva a la que debamos adherirnos como tabla de salvación; hay más bien una incómoda invitación a aceptar la opacidad de los afectos, a reconocer la ineficacia de las instituciones que tratan de encauzarlos, a admitir, en suma, que la singularidad emocional que somos puede convivir con el fracaso, puede hacer de la desdicha sexo-afectiva una forma de vida disfrutable.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Ahmed, S. (2018). Universalismo melancólico. *Altre Modernità*, n. 20 (novembre), 1-11.
- Bernini, E. (2011). La línea de la existencia. Correas, la homosexualidad maldita y lo *queer*. En Fraguas, J. y Muslip, E. (Comp.), *Decirlo todo: escritura y negatividad en Carlos Correas* (pp. 201-207). Los Polvorines: UNGS.
- Boero, M.S. (2017). *Trazos impersonales. Jorge Baron Biza y Carlos Correas. Una mirada heterobiográfica*. Villa María: Eduvim.
- Correas, C. (2005a). El revólver. En *Un trabajo en San Roque y otros relatos* (pp. 187-193). Buenos Aires: Interzona.
- Correas, C. (2005b). La narración de la Historia. En *Un trabajo en San Roque y otros relatos* (pp. 195-216). Buenos Aires: Interzona.
- Correas, C. (2014). *Los reportajes de Félix Chaneton*. Buenos Aires: Interzona.
- Cvetkovich, A. (2018) *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Bellaterra.
- Flatley, J. (2008). *Affective Mapping. Melancholia and the Politics of Modernity*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Halberstam, J. (2018). *El arte queer del fracaso*. Madrid-Barcelona: Egales.
- Love, H. (2007a). Compulsory happiness and queer existence. *New Formations*, vol. 63, nro. 1, 52-64.
- Love, H. (2007b). *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Love, H. (2015). Fracaso camp. En Macón, C. y Solana, M. (Eds.) *Preterito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (pp. 187-203). Buenos Aires: Título.
- Macón, C. (2016). 'Mapas afectivos': el MUME y el Parque de la Memoria como matrices críticas para la representación artística del pasado. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, vol. 3, nro. 6, octubre 2016, 10-27.
- Maristany, J.J. (2008). Entre Artt y Puig, el *affaire* Correas. Acerca de 'La narración de la Historia'. *Orbis Tertius*, 2008, vol. 13, nro. 14, 1-14.
- Maristany, J.J. (2011). De chongos y maricas: Genet, Correas y el infierno tan temido. En Fraguas, J. y Muslip, E. (Comp.), *Decirlo todo: escritura y negatividad en Carlos Correas* (pp. 217-230). Los Polvorines: UNGS.
- Muslip, E. (2011). 'Hechizos y desatinos': homosexualidad y narración en Carlos Correas. En Fraguas, J. y Muslip, E. (Comp.), *Decirlo todo: escritura y negatividad en Carlos Correas* (pp. 209-216). Los Polvorines: UNGS.
- Rinesi, E. y Ha Kang, J. (2005). Prólogo. En *Un trabajo en San Roque y otros relatos* (pp. 7-14). Buenos Aires: Interzona.

SOBRE EL AUTOR

Eduardo Mattio es marica feminista. Es doctor y licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC, Argentina). Es profesor de Ética en la Escuela de Filosofía e investigador en el Área de Feminismos, género y sexualidades (FemGeS) del Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichon de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH), UNC. Dirige el proyecto de investigación "Emociones, temporalidades, imágenes: hacia una crítica de sensibilidad neoliberal" (CIFYH, UNC). Ha publicado artículos y capítulos de libros en el país y en el extranjero sobre corporalidad, género y diversidad sexo-genérica. Ha sido docente en diversos programas de posgrado del país y profesor visitante en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Correo electrónico: eduardomattio@gmail.com



**(DIS)LOCACIONES DEL SUJETO MODERNO
LIBERAL Y OPTIMISMO CRUEL EN UNA
NARRATIVA DE AUTODEFENSA
“FEMENINA” Y FEMINISTA**

***MODERN LIBERAL SUBJECT'S (DIS)LOCATIONS AND
CRUEL OPTIMISM IN A “FEMININE” AND FEMINIST
SELF-DEFENSE NARRATIVE***

AUTORA

Yael Valentina Yona

Universidad de Buenos Aires

Cómo citar este artículo:

Yona, Y.V. (2020). (Dis)locaciones del sujeto moderno liberal y optimismo cruel en una narrativa de autodefensa “femenina” y “feminista”. *Revista Diferencia(s)*, N.10, pp. 51-64.

Artículo

Recibido: 10 de mayo de 2020

Aprobado: 18 de junio de 2020

RESUMEN

Elsa Dorlin en *Defenderse: una filosofía de la violencia* (2018a) y en el “Manifiesto de autodefensa femenina ¡Ya es tiempo!” (2018b) entenderá la construcción del sujeto político revolucionario a partir del papel primordial de la rabia en la politización de las experiencias vividas de dominación. Para ello, acuña una *fenomenología de la presa*, que definiría *lo que es ser una mujer* sobre la cual sostiene que la politización de las subjetividades no depende siempre de la responsabilidad de los colectivos formados por los violentados porque para la mayoría de ellos puede ocurrir que o bien no haya colectivo posible o que el mismo no les acompañe hasta la puerta de sus casas. Más aún, la autora argumenta que la única manera de que los hombres comprendan los efectos de ser una mujer es a través de una pedagogía brutal que apuntaría a convertirnos a todos en *vidas a la defensiva*. Intentaremos mostrar cómo un discurso crítico del sujeto moderno, en sus efectos, revitaliza ciertos aspectos del sujeto liberal. Concluiremos que el modo en que Dorlin concibe el paso a las estrategias de resistencia violenta se encuentra cargado de *optimismo cruel* (Berlant, 2011b) reforzando las *tecnologías de auto-precarización afectiva* (Cano, 2018) vitales para la gubernamentalidad neoliberal.

PALABRAS CLAVE: OPTIMISMO CRUEL; FEMINISMO; AUTODEFENSA; RABIA; VIOLENCIA

ABSTRACT

Elsa Dorlin in *Defenderse: una filosofía de la violencia* and “Manifiesto de autodefensa femenina ¡Ya es tiempo!” explains the construction of the revolutionary political subject considering the rage primary role in the politicization of lived domination experiences. Therefore, she coined the *phenomenology of the pray*, which would define *what it is to be a woman* based on which the author argues that the politicization of subjectivities does not always depend on the responsibility of the collectives formed by the violated because for most of them it may occur that either there is no possible collectives or that it does not accompany them to the door of their houses. Furthermore, Dorlin claims that the only way for men to understand the effects of being a woman is through a brutal pedagogy that would aim to make us all *defensive lives*. The purpose of this study is to indicate how a critical discourse of the modern subject, in its effects, revitalizes certain aspects of the liberal subject. We will conclude that the way in which Dorlin conceives the transition to violent resistance strategies is charged with cruel optimism (Berlant, 2011b) reinforcing the technologies of affective self-precariousness (Cano, 2018) vital for neoliberal governmentality.

KEY WORDS: CRUEL OPTIMISM; FEMINISM; SELF-DEFENSE; RAGE; VIOLENCE

En este trabajo abordaremos dos textos de Elsa Dorlin. Por una parte, "Replicadorxs" —el último capítulo de *Defenderse: una filosofía de la violencia* (2018a)— y, por la otra, el "Manifiesto de autodefensa femenina ¡Ya es tiempo!" (2018b). En estos dos escritos encontramos la faceta más propositiva de la autora en donde procurará formular nuevas bases para entender la construcción del sujeto político revolucionario a partir del papel primordial de la rabia para la politización de las experiencias vividas de dominación. En este sentido, conceptualiza lo que denomina una fenomenología de la presa, que definiría "lo que es ser una mujer" (Dorlin, 2018a: 218) sobre la cual pretende sostener que la politización de las subjetividades no depende siempre ni estrictamente de la responsabilidad de los colectivos formados por los violentados ya que para la mayoría de ellos puede ocurrir que "no haya colectivo posible o que el colectivo no los acompañe hasta la puerta de sus casas, ni hasta sus camas" (Dorlin, 2018a: 225). Más aún, en un giro hobbesiano, la autora argumenta que la única manera de que los hombres o cazadores comprendan los efectos de ser una mujer es a través de una pedagogía brutal que apuntaría no a convertirnos a todos en cazadores, sino en presas, en vidas a la defensiva (Dorlin, 2018a: 235).

Tendremos por fin dar cuenta de cómo un discurso crítico del sujeto moderno, que incluso consideramos que hace eco de la tarea propuesta por Judith Butler de tomar la precaridad como "el punto de partida para un re-pensamiento de (...) la política progresista o de izquierdas" (Butler, 2010: 16), en sus efectos, termina por revitalizar y restaurar ciertos aspectos del sujeto liberal que trataba de derribar. Así, concluiremos que el modo en que la filósofa francesa concibe el paso a las estrategias de resistencia violenta se encuentra cargado de lo que Lauren Berlant (2011b) conceptualizó como optimismo cruel reforzando de este modo aquello que Virginia Cano (2018), siguiendo las huellas de Isabell Lorey y Sara Ahmed, denominó tecnologías de auto-precarización afectiva (p. 28) vitales para la gubernamentalidad neoliberal. Más aún, concomitantemente con una fetichización de la agencia, advertimos que su reinterpretación del lema de los feminismos de los 70's —"Lo personal es político"—, vuelve a involucrarse con una fetichización de la herida (Macón, 2013: 24).

A este objeto, en primer lugar, reconstruiremos la propuesta dorlineana siguiendo el hilo del capítulo "Replicadorxs", completándola con el "Manifiesto". En segundo lugar, tomando nota de que, como dice Ahmed (2003), el posmodernismo no puede ser absolutamente identificado con la destrucción del sujeto-ontoteológico per se, sino que este es dislocado de diferentes maneras y tales diferencias pueden ser encontradas en el nivel de los efectos (Ahmed, 2004:95), nos aventuraremos a exponer las sombras en las que ese sujeto pervive, especialmente en las características

de la auto-transparencia, la auto-suficiencia, las retóricas del cuidado personal y el auto-empoderamiento. A continuación, nos enfocaremos en la substancial cuestión la rabia como propulsora de la acción autodefensiva y indagaremos en la relación que guarda con la paradójica politización casi solip-sista de la subjetividad propuesta por Dorlin. Finalmente, esbozaremos algunos modos alternativos de concebir la resistencia que —al decir de Butler en la mesa redonda "Activismo y pensamiento" (2019b)— nos conviertan en una comunidad política y no en individuos activistas, para lo cual propondremos la noción de resistencia de género de Athena Athanasiou (2015).

I.

Esta es la historia de Bella, que se despertó un día y se dio cuenta que ya había sido suficiente.

Helen Zahavi

Maldad es impedir que alguien efectúe su potencia

Gilles Deleuze

En el capítulo "Replicadorxs", Dorlin ofrece un análisis de la novela *Dirty Week-end* de Helen Zahavi (1991). A través de esta novela la autora tratará de justificar la legitimidad del uso de la violencia física en las estrategias de resistencia feminista. Su análisis responderá a aquellas posiciones feministas que deslegitiman el uso de la violencia física. Éstas últimas alegan que responder a la violencia con violencia implicaría una transformación de los dominados en dominadores, de las víctimas en verdugos. Tal mimetismo entrañaría "una forma de colaboración con el patriarcado" (Dorlin, 2018a: 315) debido a que la violencia es figurada habitualmente dentro de las corrientes feministas como "expresión de la potencia de actuar de los dominantes" (Dorlin, 2018a: 213-214). Por su parte, un enfoque más pragmático advierte, por un lado, el peligro de que el recurso a la violencia defensiva provoque una exacerbación y multiplicación de la violencia de los dominantes en lugar de su cesación y, por otro lado, señala el riesgo de fomentar el uso de la violencia "considerando la inexperiencia y la ignorancia en las que son mantenidas las mujeres en dicha materia" (Dorlin, 2018a: 315)¹.

¹ Dorlin no atribuye ninguno de estos argumentos a autores específicos, simplemente los enuncia. Podemos ubicar, por ejemplo, los últimos escritos de Judith Butler entre aquellas feministas que prefieren las estrategias no violentas de resistencia (Butler, 2003; 2019a & 2020). Tal como Dorlin (2018a) refiere en el capítulo "Self-defense: Power to the people!" existen también posiciones que no oponen las tácticas violentas con las no violentas, sino que las consideran complementarias e igualmente necesarias para llevar a cabo un cambio de las relaciones de poder (p.167). En un sentido similar interpreta la novela el artículo "If I had a hammer: Violence as a feminist strategy in Helen Zahavi's *Dirty*

La novela —presentada como un “cuento ejemplar feminista” (Dorlin, 2018a: 218), “fábula de la revancha de las impotentes” (Dorlin, 2018a:224)— es propuesta por la autora como una “ficción metodológica que sirve para (...) poner las conciencias en estado de obligación” (Dorlin, 2018a:213). La novela de Zahavi se centrará en un único personaje, Bella, tomará su punto de vista, nos mostrará de cerca su vida cotidiana. Bella podría —según Dorlin— representar la experiencia de todas las mujeres: “Todas somos un poco Bella” (Dorlin, 2018a:215)².

La descripción de la vida cotidiana de Bella ilustra en negativo una “fenomenología de la presa” (Dorlin, 2018a: 215), la experiencia de una mirada de violencias cotidianas repetidas infinitamente (las miradas lascivas, el acoso, una familiarización con el miedo a ser agredida, etc.). Para sobrevivir, por un lado, la presa normaliza esas violencias, les quita sentido y realidad, llega a ser escéptica de sus emociones, miedos, angustias (tal vez estaba de mal humor, tal vez tuvo mala suerte), hace como si nada en estas experiencias debiera sublevarla para vaciar a esta existencia de su carácter invivible (Dorlin, 2018a: 215-217). Por otro lado, la presa lleva a cabo imperceptibles tácticas de resistencia autodefensiva: no salir a determinadas horas, no caminar por determinadas calles, apurar el paso al llegar a casa, sonreír o bajar la mirada cuando un desconocido la interpela, no responder, no moverse, cerrar las puertas con llave, etc. (Dorlin, 2018a: 217).

Asimismo, Dorlin explica que aquella habitual atribución a las mujeres y grupos minoritarios de una disposición a preocuparse por los otros y a cuidar de ellos —que ha dado

origen a las éticas del cuidado³— podría entenderse como otro mecanismo de defensa. La autora apunta a complejizar las teorías del cuidado que no han definido la atención dedicada al otro como una predisposición “natural” femenina, sino como siendo producto de la división sexual y racista del trabajo que asigna prioritariamente a los grupos minoritarios, en especial a las mujeres, las tareas de reproducción social y cuidados (Dorlin, 2018a: 227). La hipótesis de Dorlin es que la posición cognitiva de estar permanentemente a la escucha de los otros y del mundo no es producto de un compromiso afectuoso con los otros, sino de la violencia. Es por ello que la autora propone que se debería completar las teorías y éticas del cuidado con la noción del cuidado negativo o *dirty care* (Dorlin, 2018a: 227-228). El *dirty care* como constitutivo de una ética de la impotencia es definido por Dorlin (2018a) como el:

esfuerzo permanente para conocer lo mejor posible al otro con la finalidad de intentar defenderse de aquello que ese otro nos puede hacer, es una tecnología de poder que se traduce en la producción de una ignorancia no ya de nosotrxs mismxs sino de nuestra potencia de actuar que se nos ha convertido en ajena, alienada (p.230)

Estas tácticas de autodefensa —que son “técnicas del “combate real” no reconocidas como tales” (Dorlin, 2018a:220)— dan cuenta del “trabajo fenoménico (perceptivo, afectivo, cognitivo, gnoseológico, hermenéutico)” (Dorlin, 2018a: 217) que efectúan para sobrevivir día a día las presas, aquellas cuyas vidas se han tornado en una permanente preparación para el combate (Dorlin, 2018a: 228), en lo que más tarde denominará “vidas a la defensiva” (Dorlin, 2018a: 235)⁴.

Bella, sin embargo, no es consciente de su ‘ser presa’ ni tampoco de tales tácticas de autodefensa que le han permitido sobrevivir eficazmente hasta ahora (Dorlin, 2018a: 220).

Weekend” (Baker & Harris, 1995) al mostrar cómo el pedido de acceso al uso de la fuerza propio asignado histórica y socialmente a la esfera masculina no es dicotómicamente opuesto a un rechazo ese mundo simbólico patriarcal, sino que lo disloca (pp. 595 & 601).

2 Es notorio cómo en este capítulo la autora realiza un análisis careciente de la interseccionalidad que caracteriza no solo a los capítulos anteriores del libro, sino a su obra en general. Respecto de examen dorlineano de *Dirty week-end* pareceríamos encontrarlos con lo que Elizabeth Spelman (1988) denominó modelo aditivo de la dominación. Este modelo considera que la opresión sexista es transversal a todas las mujeres, mientras que algunas adicionalmente sufren opresiones ligadas a la raza, la clase, la edad, la orientación sexual, etc. (Fernández, 2003: 143). Así, para este análisis aditivo, es la experiencia del sexismo lo que proporcionaría el denominador común necesario para la constitución del sujeto político del feminismo “Nosotras, las mujeres” (Dorlin, 2009: 71). Asimismo, el modelo establece “la lucha contra el sexismo como una lucha prioritaria por lo que respecta a las otras relaciones de dominación” (Dorlin, 2009: 71). La crítica principal al análisis aditivo es que universaliza la experiencia del sexismo tal como es vivida por algunas mujeres —por lo general, blancas, cis, heterosexuales y de clase media— invisibilizando que “las otras relaciones de poder que estructuran el sexismo modifican sus modalidades concretas de efectuación y por consiguiente las vivencias de las mujeres” (Dorlin, 2009: 71). Esto implica una forma de “solipsismo blanco” (Spelman en Dorlin, 2009: 72) que termina por ocultar y subalternizar las diferencias entre las “mujeres” (Fernández, 2003: 144).

3 La autora que encabezó el desarrollo de esta tradición fue Carol Gilligan con su libro *In a different voice* (1993). En sus investigaciones Gilligan despliega la idea de que las mujeres desarrollan un tipo de razonamiento moral contextual y narrativo ligado a los sentimientos de empatía y solicitud que se opone al modo abstracto, formal y descorporizado que caracteriza a las éticas de la justicia utilizadas por los varones. Aquella forma de razonar atenta a las necesidades de los otros expresa una “estrategia femenina de pensar” (Macón, 2013: 5) hasta entonces no tenida en cuenta por la filosofía práctica. Estas teorías hoy en día son criticadas por dualistas y esencialistas (Macón, 2013: 6).

4 Este desarrollo de razonamientos y de un conocimiento profundo del otro a fines defensivos, así como también la referencia anterior a la cuestión de cerrar la puerta de la propia casa al irse a dormir (Hobbes, 2007: 130) nos trae reminiscencias de la antropología hobbesiana descrita en el capítulo XIII del *Leviatán* (2007). Asimismo, sigue muy de cerca las explicaciones del surgimiento del sujeto y su “disposición astuta al combate” que la misma autora da en el capítulo dedicado a Thomas Hobbes y John Locke (Dorlin, 2018a: 115).

Más bien, ella "vive en la banalidad de una presa que se quiere ignorar a sí misma" (...) porque la idea de ser una presa convoca una forma de atención sobre sí que ni siquiera se asigna ella misma" (Dorlin, 2018a: 216).

Un día la protagonista de la novela es violada por su vecino, un hombre común y corriente (Dorlin, 2018a: 215). Bella tratará de sostener la ficción de que su vida puede continuar 'normalmente'. Mas, Dorlin arguye que en realidad no existe una verdadera ruptura, un antes y un después de la agresión. El abuso no hace sino revelar "aquello que las experiencias continuas de violencia ya han arruinado antes" (Dorlin, 2018a: 216)⁵. No hay, según Dorlin, posibilidad de retornar a una femineidad des-violentada (Dorlin, 2018a: 216), las mujeres son educadas en la violencia. No es cierta, entonces, para Dorlin, aquella postura de algunos feminismos según la cual la 'esencia' femenina es no violenta. Si Simone de Beauvoir (1981) expresaba "no se nace mujer: se llega a serlo" (p.247), Dorlin podría decir que el camino que va constituyendo la experiencia de 'ser mujer' es uno plagado de violencia.

Dibujada por Dorlin como una víctima frágil y patética (Dorlin, 2018a: 217), Bella se convertirá en una serial killer feminista, "pasará al acto" (Dorlin, 2018a: 218), asesinará a su vecino a martillazos⁶ y luego a otros seis hombres que se encontrará de manera azarosa durante ese fin de semana. Es entonces cuando Dorlin se pregunta ¿por qué pasa al acto? ¿cómo pasa de aquellas tácticas de autodefensa sin etiqueta a una "estrategia de autodefensa feminista" (Dorlin, 2018a: 222)? ¿cómo llega al punto "en el cual la violencia padecida no puede sino convertirse en violencia actuada" (Dorlin, 2018a: 221)?

Ante estas preguntas Dorlin (2018a) expresa:

Nada permite responder. Los hechos ocurren como si un movimiento, o más bien una tensión a la escala misma de un músculo cuya existencia todavía ella ignoraba se hubiera manifestado poco a poco,

hubiera fecundado un "pequeño núcleo de rabia compacta" (p. 218)

Bella toma conciencia de las violentas relaciones de poder en las que se encuentra inmersa sin la participación de ninguna otra persona, ella "se libera a sí misma" (Dorlin, 2018a: 225). Su conciencia de las relaciones sexistas de poder le provoca rabia y en ella encuentra la fuerza necesaria y el impulso para actuar. Esta toma de conciencia acontece como si el conjunto de las experiencias de dominación vividas la llevaran de modo inevitable a sentir aquella rabia, a perder la paciencia y dejar de ejercer violencia sobre sí misma para soportar la 'vida normal' de la presa, ganar confianza en sí misma y en lo que su cuerpo puede para convertirla en cuidado de sí (Dorlin, 2018b) y pasar a ejercerla sobre sus agresores⁷.

El pasaje a la violencia de Bella no requiere, según Dorlin, demasiado esfuerzo ni voluntad, ni si quiera conocimiento de artes marciales o entrenamiento en el uso de martillos o cuchillos —como aduciría el argumento feminista más pragmático respecto del uso de la violencia—, sino que el trabajo que ha operado la violencia sobre el cuerpo de Bella bastó para que ella haya aprendido cómo es que funciona, qué efectos causa: "la violencia vivida funcionó en ella como un aprendizaje de autodefensa feminista dándole, sin que se diera cuenta, los recursos para razonar, juzgar, actuar y golpear —es decir— "para advenir al mundo" (Dorlin, 2018a: 222)⁸. En este sentido, no hay una metamorfosis o "distinción ontológica" entre Bella sin defensa y Bella asesina, hay una anamorfosis: hay una continuidad en las experiencias vividas, solo cambia el punto de vista desde donde es visto (Dorlin, 2018a: 223). La Bella ultraviolenta estuvo siempre contenida en la Bella sin defensa, solo que era una perspectiva desconocida por ella misma, pero además un aspecto de sí cuya expresión fue reprimida por la gubernamentalidad defensiva⁹: si bien el músculo ya estaba familia-

5 Nuevamente notamos un movimiento de homogeneización de las experiencias vividas, quizás a fin de enfatizar el dolor ocasionado por la subordinación estructural y su traducción en un enojo agenciante. Lauren Berlant (2011a), por su parte, sostiene que existe una diferencia entre el trauma y el dolor de la subordinación: "el deseo de usar el trauma como el modelo del dolor de la subordinación que se fragua en identidades olvida una diferencia clave: el trauma te saca brutalmente de tu vida y te coloca en otra, mientras que la subordinación estructural no es una sorpresa para los sujetos que la experimentan, y el dolor de la subordinación es la vida normal" (p. 55).

6 "Entonces ocurre: incluso la frágil Bella puede levantar un martillo. Es ella la que, un viernes por la noche, sale rumbo a lo de su agresor en plena noche y se introduce en su habitación. Es ella la que, entonces, le explica las nuevas reglas porque él ignoraba que el juego se había cambiado; es ella la que le asesta varios golpes y le destroza la cabeza, dejándolo en agonía en un charco de sangre" (Dorlin, 2018a: 221)

7 "Esa conciencia corporal en la que, cotidianamente, es posible trabajar esperando el gran final es una forma del cuidado de sí, de ética feminista donde la confianza restaurada de nuestros sentimientos, de nuestras emociones, permite salvarnos, donde la conciencia de que el golpe que me permitirá protegerme no exige más fuerza que la energía gastada en soportar el miedo de darlo" (Dorlin, 2018b).

8 De hecho las palabras de Dorlin son aún más fuertes: "a lo largo de su vida, finalmente, resulta que ha sido educada para matar a los hombres, porque de hecho esos hombres (...) la educaron muy bien en la violencia y no hace falta demasiada voluntad, o fuerza, para "pasar a la violencia" (...). Precisamente por esa razón es tan fácil violar a una mujer" (Dorlin, 2018a: 221).

9 Dorlin acuña la noción de gobierno defensivo como distinto tanto del antiguo poder soberano como del biopoder foucaultiano (Dorlin, 2018a: 21-22). Esta forma de gobernar los cuerpos se enfoca en el nivel muscular y kinésico produciendo una economía imperial de la violencia (Dorlin, 2018a:29). Tal economía determina una escala diestramente graduada entre cuerpos que serán defendidos y a los que se considerará legítimo que se defiendan, otorgándoles un derecho de autojusticia y permiso para

rizado con la violencia “nunca fue educado y socializado en el entrenamiento dentro de la violencia, en el actuar” (Dorlin, 2018a: 222)¹⁰. Así, la única diferencia respecto de los dominadores es que ellos sí han sido socializados para desplegar su potencia de actuar haciendo uso de la fuerza física, más aún, están legitimados para hacerlo.

Entonces, Dorlin afirma que Dirty Week-end permite comprender el dispositivo defensivo que discrimina entre quienes están legitimados para cazar y quienes no solo no lo están, sino que son cazables, matables, desechables, son presas acorraladas (Dorlin, 2018a: 233). De este modo, cuando las presas comienzan a cazar, no se vuelven cazadores, continúan siendo frágiles y vulnerables presas sin permiso para cazar¹¹.

Dorlin profundizará su argumento para mostrar que no hay tal mimetismo entre dominadores y dominados al expresar que las presas, a diferencia de los cazadores, no cazan por elección, sino por necesidad (Dorlin, 2018a: 226 & 233).

Aquí podríamos interpretar que cuando se alude a la necesidad de desplegar estrategias de autodefensa que hagan uso de la violencia física, estaríamos figurándonos situaciones de vida o muerte¹²; sin embargo, Dorlin sostiene que “hay que golpear primero” (Dorlin, 2018a:227). Esto se debe a que estas estrategias no están dirigidas solamen-

te a la supervivencia en el momento de la agresión cara a cara, sino a generar una revolución política e ideológica, a desestabilizar las relaciones de poder (Dorlin, 2018a:224-226). Dorlin alega que el único modo de que los cazadores cambien de perspectiva y comprendan “qué efectos tiene ser una mujer” (Dorlin, 2018a: 226) es mediante a la violencia¹³. La brutalidad de los crímenes de Bella funcionaría como una “pedagogía brutal” (Dorlin, 2018a: 226) que crearía “las condiciones de posibilidad cognitiva de una empatía”, derrumbando el esquema falocrático de inteligibilidad¹⁴ de los dominadores (Dorlin, 2018a: 224).

De este modo, la metamorfosis no se produce en las presas —que seguirán siendo frágiles y vulnerables— sino en los cazadores. Son éstos los que son compelidos a volverse presas: “piense como una presa, viva como “una Bella”, sofóquese como se sofoca ella, sienta, desplácese, transpire, desaparezca como ella” (Dorlin, 2018a: 226). Solo así se encontrarán con que ese mundo es “invivable” (Dorlin, 2018a: 233). Nos encontramos ante la conversión de todas las vidas en vidas a la defensiva, con “la reducción de todxs a presas” (Dorlin, 2018a: 233).

Es así cómo en el ejercicio de estrategias violentas de resistencia no se juega tanto la conversión de una subjetividad impotente en una potente que logre que los cazadores sientan miedo¹⁵ (“no [se] apunta a imponer una caza de

matar (Dorlin, 2018a:30); y, por otro lado, cuerpos dejados sin defensa, violentables, a los que no solo se intentará disminuir, obstaculizar y deslegitimar el despliegue de su capacidad defensiva (Dorlin, 2018a:21), sino que cuanto más se defiendan, más se dañarán y más indefendibles se tornarán (Dorlin, 2018a:22 & 30). Estos últimos, si, por una parte, tienen de manera negativa los rasgos del sujeto moderno (especialmente en lo que refiere a su capacidad de actuar); por la otra, la única manera en que sobreviven en y a través de la violencia es haciéndose de tácticas defensivas a las que la autora llamará autodefensa propiamente dicha como opuesto al concepto jurídico de legítima defensa otorgado solamente a los cuerpos defendidos (Dorlin, 2018a:29).

10 Aquí, como en otros lugares, Dorlin pareciera implicar que el actuar consiste en estas estrategias violentas de autodefensa. Sin embargo, ella misma da cuenta de todas aquellas tácticas imperceptibles de autodefensa —que más arriba denominamos, siguiendo a Dorlin, “técnicas de combate real que no son reconocidas como tales” (Dorlin, 2018a:220)—son también modos de actuar y, sobre todo, de sobrevivir. En este sentido, la autora sostuvo en el capítulo “Self-defense: power to the people!” que “lxs sujetxs que están del lado de la no violencia no son pasivxs, comprometen su cuerpo en la acción y la confrontación por la defensa de ellxs mismxs y sus derechos, lo cual supone una fuerza considerable” (Dorlin, 2018a:171). Como expondremos luego, aquí encontramos una jerarquización de los modos de agencia.

11 No obstante, las citas de la novela que la autora toma dicen exactamente lo contrario: “el cazador se había convertido en presa. La presa se había convertido en cazadora. El verdugo en condenado. La condenada en verduga” (Zahavi en Dorlin, 2018a: 224).

12 Por ejemplo, Robert F. Williams —militante de la organización defensora de los derechos civiles, National Association for the Advancement of Colored People (NAACP)— sostenía que “el pasaje a la autodefensa armada constituye la única estrategia de sobrevivencia” (Dorlin, 2018a:164), “la autodefensa interviene cuando la no violencia llega a ese punto crítico en el cual persistir en esa táctica se transformaría en suicidio” (Williams en Dorlin, 2018a:167).

13 “Los cambios de perspectiva no se derivan tanto de una elección o de la buena voluntad, sino de una relación de fuerza, de un saqueo: los puntos de vista materializan posiciones en las relaciones de poder que solamente la violencia parece estar en la medida de desestabilizar” (Dorlin, 2018a: 224).

14 Aquí Dorlin se basa en el concepto butleriano de esquema de inteligibilidad (Butler, 2010) y lo especifica con la noción de esquema falocrático de Marilyn Frye (1983). Según Frye en tanto el esquema falocrático de inteligibilidad no admite a las mujeres como autoras de un punto de vista diferente, esta hipótesis misma —de que las mujeres podrían ver algo que los hombres no—, resulta para ellos imposible por la sencilla razón de que “su concepción general de la situación incluye una concepción de las mujeres como seres percipientes que no construyen autoridad como él” (Frye en Dorlin 2018a:321). En este sentido, los hombres no podrían comprender el punto de vista de la presa, solo la violencia, para Dorlin, lograría esta revolución ideológica, casi en un sentido kuhneano (Kuhn, 1982). La universalización y homogeneización de las experiencias también atañe a los hombres.

15 Como se dijo arriba, no hay sujetos menos potentes que otros, sino gubernamentalidad defensiva. La economía imperial de la violencia determina que haya sujetos que no solo serán defendidos, sino que se los reconoce como sujetos legítimos para defenderse por sí mismos, es decir, les da legitimidad para usar la fuerza física (Dorlin, 2018a: 30) y, por otro lado, sujetos dejados sin defensa en quienes se excitará su potencia de actuar solo para mostrar su ineficiencia y transformarla en impotencia. Uno de los casos trabajados por Dorlin para ilustrar este tipo de gubernamentalidad biopolítica es el de Rodney King acontecido en 1991 en Estados Unidos. Un joven afroamericano taxista es detenido en la ruta por exceso de velocidad. Al bajarse del auto y acatar la orden policial de tirarse al suelo, le propician descargas eléctricas con una pistola taser. Cuando King intenta cubrirse para evitar que lo golpeen, lo aporrean con aún más violencia (Dorlin, 2018a: 22). En el juicio los abogados de la

todxs contra todxs” (Dorlin, 2018a: 233) o la mera restauración de la reciprocidad negativa, como que, por el camino de esta pedagogía brutal, cambien las relaciones sexistas de poder, cese nuestra impotencia frente a ellas y cada una pueda “estar sola, tranquila” (Dorlin, 2018a: 203). Es más, en su “Manifiesto de autodefensa femenina: ¡ya es tiempo!” (2018b) Dorlin refiere que:

Restaurar la violencia del sexismo en toda su crudeza es la condición para transformar la rabia en política; pero, puesto que lo personal es político, sólo la rabia convertida en ética de sí, consciencia muscular, podrá liberarnos de una vida a la defensiva.

III.

No pienses que estoy solo, estoy comunicado con todo
lo demás
Charly García

Importa qué historias usamos para contar otras historias
(...) Importa qué historias crean mundos, qué mundos
crean historias
Donna Haraway

A partir de aquí trataremos de mostrar algunos puntos problemáticos de la propuesta de Dorlin. Por una parte, daremos cuenta de la restauración de ciertas características del sujeto moderno liberal en Bella, a quien Dorlin figura, de algún modo, como el paradigma del sujeto político revolucionario (Dorlin, 2018a:225). Tomaremos especial nota de las características que refieren a la auto-transparencia, la auto-suficiencia, las retóricas del cuidado personal y el auto-empoderamiento. Por otra, llevaremos el foco hacia la fundamental cuestión la rabia como motor de la acción auto-defensiva y nos preguntaremos qué noción de afecto está implicada en este texto y qué relación guarda con la paradójica politización casi solipsista de la subjetividad propuesta por Dorlin.

En cuanto a la auto-transparencia y la auto-suficiencia, Bella, como se dijo arriba, “se libera a sí misma” (Dorlin, 2018a: 225). La experiencia feminista de toma de conciencia de las relaciones de poder es descrita aquí por Dorlin como un “proceso singular, íntimo, fenoménico” (Dorlin, 2018a:225) del cual no participa nadie más que ella: “Más allá del vidente iraní que encuentra al azar —y que representa la interioridad de Bella— ninguna otra persona participa del cambio de perspectiva que se produce en ella” (Dorlin, 2018a: 225). La política, los procesos de concien-

tización política, de politización de las experiencias vividas de dominación y la consecuente construcción de un sujeto político revolucionario capaz de cambiar efectivamente las relaciones de poder, para Dorlin, encuentran su núcleo en “la intimidad vivida, introspectiva, vencida y desesperada y (...) [en] esta experiencia carnal de una paciencia al límite” (Dorlin, 2018a: 214). Esto implica un profundo auto-conocimiento, como si el río de nuestras experiencias pasara ante nuestros ojos de manera prístina y cristalina.

Si, en este sentido, se advirtiera que está proponiendo una reinterpretación un tanto solipsista de la politización de las experiencias y del lema de los feminismos de los 70’s —“Lo personal es político”— (Dorlin, 2018a: 225), Dorlin podría responder que es la soledad la que constituye las situaciones de violencia de género: Bella está sola, sola cuando la atacan y sola cuando toma conciencia y responde con enojo y violencia física. Bella “no forma parte de ningún colectivo, ni siquiera de un sujeto político (un “Nosotras, las mujeres”)” (Dorlin, 2018a: 225). Es aquí cuando Dorlin (2018a) concluye, a partir de la novela:

Hay que admitir que la concientización no puede depender siempre de la responsabilidad de lxs violentadxs porque puede ocurrir que, para la mayoría de ellxs, no haya colectivo posible o que el colectivo no lxs acompañe hasta la puerta de su casa, ni hasta sus camas. En otros términos, hay tipos de dominación que desafilian a los individuos de la posibilidad misma de construir un mundo en común con otrxs (p. 225)

Esta manera de plantear una construcción del sujeto de la política revolucionaria que incluya a aquellas mujeres “comunes y corrientes” que no participan ni han tenido contacto con ningún colectivo feminista y que por la forma de subjetivación predominante en el neoliberalismo —según Dorlin— no podrían formar parte de un sujeto político colectivo, tiene algunas implicancias que intentaremos resaltar.

Por un lado, como Dorlin expone en *Sexo, género y sexualidades* (2009), *Lo personal es político* es “el emblema de ese saber feminista, y remite (...) a un trabajo de historización de una relación de poder y, por el otro, a un trabajo de concientización de este último”. En tal sentido, como entiende Sara Ahmed (2015), el feminismo implica una forma asombrada de leer el mundo (p. 274), una respuesta emocional, ética y política (p. 265) que nos ayuda a “darnos cuenta de lo que duele y lo que causa dolor, y que lo que sentimos que está mal, no es necesario y puede deshacerse así como hacerse” (p. 274). Los feminismos desarrollan traducciones de la ira y del dolor y trabajan como respuestas a ambos (Ahmed, 2015:266).

Teniendo esto en consideración, pensamos que la forma de concebir la politización de las experiencias y la subjetividad propuesta por Dorlin en el capítulo “Replicadorxs”

policía alegaron que los oficiales estaban ejerciendo su derecho de legítima defensa frente a quien fue leído como un agresor (Dorlin, 2018a: 24).

plantea, en lugar de una traducción —caracterizada por la multiplicidad de las posibilidades de traducción, una forma de idear al feminismo como reflejo muscular, como respuesta cuyas mediaciones son unívocas, necesarias y aproximadamente mecanicistas y teleológicas.

A este respecto es menester indagar en lo que Dorlin considera el motor de la acción de Bella: la rabia. Esta rabia es considerada como un afecto íntimo “encerrado en nosotrxs mismxs” (Dorlin, 2018a: 32) que, fecundado por las continuas experiencias de violencia (Dorlin, 2018a:218), brinda la energía para devolver, de algún modo, toda la violencia padecida y “pasar al acto” (Dorlin, 2018a: 218)¹⁶. No obstante, desde la perspectiva de Ahmed, las emociones no son inmediatas, intimísimas, sino sociales y mediadas. Como explican Cecilia Macón y Mariela Solana (2015) en referencia a Ahmed: “las emociones, en este marco, no son estados psicológicos, sino prácticas sociales y culturales capaces de producir la superficie y los límites que permiten que lo individual y lo social sea limitado” (p. 17).

En especial, la indignación, la ira o el enojo involucran ya “una lectura específica del mundo” (Ahmed, 2015: 259). De este modo, si bien la rabia nos puede movilizar, el modo en que nos mueve “implica interpretaciones de las sensaciones y los sentimientos, no solo en el sentido de que interpretamos lo que sentimos, sino también porque lo que sentimos puede depender de interpretaciones pasadas no necesariamente realizadas por nosotras, puesto que nos preceden” (Ahmed, 2015: 259). En el caso de Bella, al no participar absolutamente nadie en su toma de conciencia, pareciera que crea el objeto de su indignación y la respuesta capaz de desestabilizar las relaciones sexistas de poder ella sola¹⁷.

16 “Dirty Week-end es la historia política del despliegue de un músculo hasta aquí extenuado, ovillado sobre sí mismo, que un día se hace de un martillo para hacer estallar un cráneo” (Dorlin, 2018a: 215).

17 Aquí no negamos que la autodefensa propiamente dicha en el momento en que acontece la agresión pueda ser realizada por cualquier persona perteneciente a una minoría sexual que no haya tenido contacto directo con los colectivos y los movimientos feministas. Con todo, consideramos que existe una diferencia entre la autodefensa como modo de sobrevida y respuesta inmediata ante el ataque y la traducción feminista de la ira en una estrategia de resistencia para desestabilizar las relaciones sexistas de poder. En Argentina, por ejemplo, asistimos al caso de Analía De Jesús, apodada Higuí, quien se defendió clavándole un cuchillo a uno de los hombres que intentaron violarla. Ahora enfrenta un juicio por homicidio. Una lesbiana visible, nacida en un barrio vulnerado del conurbano bonaerense, que no conocía a otras lesbianas ni había tenido contacto con los colectivos, organismos de DDHH, agrupaciones independientes, organizaciones sociales y activistas autoconvocados que hoy por hoy llevan a cabo una lucha por su absolución. En una entrevista ella relata: “Antes no me daba cuenta de mis estados de ánimo, era re chonga, tenía un escudo para mostrar que era fuerte. Pensaba que saliendo de ese caparazón, de esa cara de bulldog, quedaba desprotegida. No conocía a otras lesbianas. Desde que conocí a muchas otras pibas, supe que no tenía por qué ser así. Pude empezar a aflojarme y a reír. Las pibas me hicieron abrir la cabeza. Soy una persona y tengo derechos.” (Carrasco, 2020)

En el capítulo “Autodefensa y seguridad”, Dorlin (2018a) muestra el rol de la comunidad y los colectivos para la formación del núcleo de rabia autoprotectora a través de las teorizaciones de June Jordan, poetiza, ensayista jamaico-estadounidense, militante feminista que formó parte del Black Power. Ella fue violada dos veces. La primera por un hombre blanco. Luego de abusarla durante cuarenta y cinco minutos, el varón le exige que levante un jabón del piso. En ese momento, “el miedo se había desvanecido — más valía morir que obedecer a ese hombre blanco” (Dorlin, 2018a:194), no lo obedece, logra golpearlo y escapar. En esa escena —dice Dorlin reconstruyendo el ensayo de Jordan— no fue el sexismo lo que activó su rabia autoprotectora, sino el racismo: “la rabia (...) se expresó bajo la forma de la autodefensa en referencia a la existencia de una comunidad en lucha” (Dorlin, 2018a:194), es de la comunidad de donde ella extrajo su rabia autoprotectora. En la segunda ocasión, quien la viola es un hombre negro compañero de militancia. En tal caso ella se paralizó, no logró defenderse. Aquí, la raza también jugó un papel fundamental: Jordan expresa quedar estupefacta ante la injusticia de tener que estar en guardia incluso frente a sus compañeros de militancia, con quienes, supuestamente compartía un ‘espacio seguro’ (Dorlin, 2018a: 195). La conclusión de Jordan es que el feminismo necesita construir una forma de comunidad donde una no se sienta necesariamente segura, ya que eso implicaría recaer en las lógicas securitarias inmunitarias que crean un entre-sí-fantasmático cuya base es un sujeto tranquilo y libre de conflicto (Dorlin, 2018a:196). Esta comunidad construiría y crearía “territorios desde los cuales politizar, capitalizar la rabia para declarar y llevar adelante la lucha” (Dorlin, 2018a: 196).

Como podemos observar en los textos de Jordan, no es necesario que el colectivo nos acompañe literalmente a la puerta de nuestras casas, sino que, en todo caso, es necesaria una concientización política sobre las relaciones de poder sexistas, racistas y de clase que pueda constituir la base para aquella rabia autoprotectora que restaure la potencia de actuar (Dorlin, 2018a:194). Pero esa concientización política, ocurre bajo el cobijo de los colectivos, sea que participemos o no de ellos. Sostener que la politización de las subjetividades puede y debe darse al margen de los colectivos formados por las minorías ya que no todos forman ni pueden formar parte de uno, ni el colectivo los acompaña literalmente a la puerta de sus casas o a sus camas, es olvidar el efecto que tienen las luchas de los movimientos sociales y las comunidades para cambiar el modo en que concebimos y practicamos las relaciones de poder. Más aún, es pensar que el «yo» que toma conciencia, se enoja y luego reacciona estaría aislado de las formaciones discursivas socioculturales, de la temporalidad social y las relaciones en las que se encuentra inmerso que a la vez que exceden sus propias capacidades narrativas, son la condición de posibilidad de su emergencia como «yo» (Butler, 2009:19). Por consiguiente,

Dorlin al presentar a Bella como paradigma del sujeto de revolucionario, nos convierte en individuos activistas en lugar de abrir el espacio a una comunidad política (Butler, 2019b).

Aquí las implicancias son, en primer lugar, que si cada una por su parte —sin ayuda ni participación en ningún colectivo— hace el camino de Bella, se generará la mencionada revolución; en segundo lugar, una vez realizada dicha revolución, los varones nos dejarían “tranquilas” (Dorlin, 2018a: 203). Nuevamente, encontramos el supuesto del modelo aditivo de la dominación según el cual la lucha contra el sexismo es prioritaria. Aún más, Dorlin considera que “el placer que se obtiene de la venganza es el hecho de que, al contrario de la víctima, no se ve totalmente aniquilado por la herida del ultraje o la brutalidad de la injusticia, y que mantiene intacta la esperanza de restaurar o reparar la situación de igualdad” (Dorlin, 2018a:202). Es decir, concibe a la venganza como un acto de auto-justicia reparador del dolor personal capaz de cambiar las estructuras de poder.

Nos preguntamos si realmente la reparación del daño individual acarreará tal cambio o si, como manifiesta bell hooks, “nombrar el dolor personal no es suficiente (...) el feminismo solo puede circular a través del dolor y con él para convertirse en política, si está ligado a la “educación integral para lograr una conciencia crítica de la resistencia política colectiva” (hooks en Ahmed, 2015: p. 264).

En este sentido, consideramos que en estos textos de Dorlin opera una “fetichización de la herida” (Macón, 2013: 24) donde la toma de conciencia del dolor personal sin necesidad de que el sujeto se entienda a sí mismo “como alguien que está actuando en medio de una lucha política y social con obligaciones afectivas y con conexiones políticas de solidaridad con todos aquellos que estuvieron involucrados en la lucha” (Butler, 2019b TN) funciona como base automática para la politización de las subjetividades y la construcción del sujeto político revolucionario.

Esta fetichización de la herida es acompañada de una fetichización de la agencia, que intenta ser disipada mediante los argumentos que apuntan a negar el mimetismo con el opresor, pero que aun así no termina de abandonar la dicotomía víctima/agente, sino que la refuerzan (Macón, 2013: 24).

Por un lado, al proponer la acción violenta individual como la estrategia de resistencia prioritaria —como aquella que constituye al sujeto revolucionario, que lo hace capaz de sacarse a sí mismo del lugar de la víctima, generar las condiciones para la igualdad desestabilizando las relaciones de poder y reparar la violencia vivida (Dorlin, 2018a: 202 & 224-225)— Dorlin efectúa una jerarquización de los modos de agencia que cae en lo que Clare Hemmings (2011) concibe como una forma de miopía del feminismo occidental: “la insistencia en que la resistencia independiente es el signo primario de la agencia” (p.208 TN).

Por otro lado, al plantear como sujeto revolucionario un sujeto que se encuentra la totalidad del tiempo dispuesto al combate y cuyo advenimiento a la existencia en tanto suje-

to depende de esta disposición astuta (Dorlin, 2018a: 115), responde a la pregunta que se hace Hemmings (2011) al criticar el sobredimensionado énfasis de la agencia al interior de las teorías feministas: “¿Me pregunto quién reivindicaría un ejercicio continuo de la agencia?” (p.211). Allí, Hemmings (2011) presenta otra reflexión fundamental para interrogar la pedagogía brutal propuesta por Dorlin: “¿Qué sucede cuando la agencia no puede ser la base para el reconocimiento empático?” (p.211)¹⁸.

Asimismo, como sugiere Macón (2013), el giro afectivo permitiría “exponer las experiencias traumáticas a través de una dimensión afectiva que habilita la agencia sin esencializar la cualidad de víctima” (p.24) permitiendo entender que los afectos asociados a la victimización —como la vergüenza o la desesperación— pueden constituir elementos clave en los procesos de empoderamiento y no meras limitaciones (p.23). Si bien la teorización de Dorlin da cuenta de cómo las experiencias de violencia pueden generar afectos de los cuales tomar fuerza para hacer algo al respecto, hallamos que la acción vengativa como reacción a toda la violencia padecida, concebida además como acto reparador que nos quita del lugar de la víctima, se desempeña como una suerte de culminación de “un luto que asegura la agencia definitivamente” (Macón, 2013: 24), que libera de una vida a la defensiva (Dorlin, 2018b).

No obstante, ese “paso al acto” de las presas, que constituye la venganza de las impotentes, es enfáticamente descrito por Dorlin —como se dijo arriba— como algo necesario y no como una elección, Bella “está en la autodefensa no por elección sino por pura necesidad” (Dorlin, 2018a: 226), tratando de alejarlas, así, de la posición soberana de los cazadores/dominadores (Dorlin, 2018a: 233). De esta manera, Dorlin ensaya configurar una agencia que no esté vinculada con la autonomía a la que considera “el principio faro del neoliberalismo soft” (Dorlin, 2018a: 203). Con todo, interpretamos que aquí ocurre un borramiento de lo que podría considerarse —como ella misma lo ha hecho, en el capítulo “Autodefensa y seguridad”— una respuesta creativa sobre lo que es posible hacer frente a la violencia sexista cuando las políticas públicas no logran erradicarla (Dorlin, 2018a: 198)¹⁹.

18 Para una crítica de la empatía como el sentir lo que siente el otro, como parecería proponer Dorlin (2018: 221 & 224-225) y entonces poner a las conciencias en estado de obligación de la necesidad de una transformación de las relaciones sociales de dominación, ver La política cultural de las emociones (Ahmed, 2015). Allí, Ahmed reflexiona en torno a una ética de la respuesta al dolor (Ahmed, 2015:63) basada en una escucha imposible (Ahmed, 2015:71).

19 Esto nos lleva a preguntarnos ¿cómo es que en el caso de Bella —que Dorlin presenta como ficción metodológica— de la concientización política sobre las relaciones sexistas de poder y el enojo que esa toma de conciencia puede hacernos llegar a sentir se pasa directa e inevitablemente a la acción violenta? Entendemos que la autora está tratando no solo de justificar desde un paradigma no estatista la legitimidad de este tipo de

Como arguye Ahmed (2015), la indignación implica una interpretación de que el dolor padecido “está mal, que es una atrocidad y que se debe hacer algo al respecto” (p.264); pese a ello, “la indignación no necesariamente requiere un investimento en la venganza, que es una forma de reaccionar ante aquello en contra de lo cual estamos” (p.265). De esta manera, se abrirá la posibilidad de imaginar distintas formas de actuar dependiendo de la lectura que se haga de aquello que nos causa indignación. En el caso de Dorlin, existe una lectura según la cual solo la violencia —como partera de la historia— puede desestabilizar las relaciones de poder (Dorlin, 2018a: 224) y, en ese sentido, decide que las estrategias de resistencia violenta son necesarias²⁰. Pero esa es solo una manera de traducir la indignación. Esta traducción se basa en el dolor personal y, como estamos intentando mostrar, resulta funcional a la gubernamentalidad neoliberal.

La manera teleológica y mecanicista de comprender la traducción de la rabia en estrategias violentas de resistencia obstruye una reflexión sobre la agencia ligada a una autonomía no entendida como soberana ni completamente individual. A este respecto resultan de especial interés las conceptualizaciones de Athena Athanasiou y Judith Butler en *Desposesión: lo performativo en lo político* (2017). Allí explican la desposesión²¹ como una noción que permite estimar que la autonomía siempre tiene como condición la heteronomía en tanto fondo relacional sobre el que se constituye el sujeto y sin el cual ni siquiera sobreviviría (Athanasiou & Butler, 2017: 17).

Asimismo, encontramos que en los textos analizados, hay una retórica del auto-empoderamiento y una “incitación al cuidado personal o individual como ejercicio de liberación” (Cano, 2018:28) que sostienen lo que Cano, apoyada en Lorey (2016) y Ahmed (2010), denomina tecnologías de auto-precarización afectiva (p. 28). Esta noción se establece sobre los planteos de Isabell Lorey, quien afirma, en *Estado de inseguridad* (2016), que la precarización se tornó en el

neoliberalismo en una técnica de gobierno²², esto es, una técnica de modulación autogobernada de las conductas (p. 79). Siguiendo a Michel Foucault, Lorey argumenta que el ser humano aprende que tiene un cuerpo, «su» cuerpo, que es vulnerable y depende de ciertas condiciones de existencia sobre las que puede intervenir, desarrollando así una relación consigo mismo creativa y productiva que le brinda la ilusión de que puede controlar e imponerse soberanamente sobre la contingencia que implica la condición precaria de la vida (Lorey, 2016: 39-40). La gubernamentalidad neoliberal como precarización consiste en regular el umbral entre un máximo de precarización y un mínimo de aseguramiento tal que los individuos deban modular activamente sus vidas para no caer debajo del mínimo de aseguramiento, haciéndose así gobernables, poniéndose al servicio de su propia precarización, en otras palabras, auto-precarizándose (Lorey, 2016: 79).

Dorlin al plantear que Bella continuará siendo vulnerable y que la metamorfosis en realidad acontece en los cazadores, se sitúa dentro de la propuesta butleriana de tomar como punto de partida para el pensamiento de la política la indeclinable precari(e)dad²³. Empero, sopesamos que al figurar a las Bellas como personas que habiendo sido subjetivadas dentro de la gubernamentalidad neoliberal defensiva, no podrían formar parte de un sujeto político colectivo, restaura la auto-precarización afectiva que caracteriza al mismo neoliberalismo, obturando toda posibilidad de construir un mundo con otros²⁴.

estrategias, sino arengando a las presas a tomar conciencia de “que el golpe que me permitirá protegerme no exige más fuerza que la energía gastada en soportar el miedo de darlo” (Dorlin, 2018b), de que ya están socializadas en la violencia, que solo hace falta desaprender a no luchar (Dorlin, 2018b). Notamos, sin embargo, la paradoja de la necesidad de hacer uso del género del manifiesto para arengar a hacer algo que se supone se sigue casi mecánicamente del haber vivido la experiencia de ser una presa y ser consciente de ello.

20 “La política es el espacio que queda entre las superficies de reacción y la necesidad de una decisión sobre lo que hay que hacer” (Ahmed, 2015: 264).

21 La desposesión es un concepto aporético (Athanasiou & Butler, 2017: 15). Por un lado, en su sentido privativo, indica una condición impuesta por la violencia normativa, señala el desposeimiento de algunas poblaciones de sus tierras, ciudadanía, trabajo, etc. Pero, por el otro lado, muestra, al mismo tiempo, la “condición heterónoma de la autonomía” (Athanasiou & Butler, 2017: 16). De esta manera, “solo podemos ser desposeídos porque ya estamos desposeídos” (Athanasiou & Butler, 2017: 19).

22 A la distinción butleriana entre precariedad y precarity (‘precaridad’) Lorey agrega una tercera dimensión de lo precario: la precarización como gubernamentalidad. Mientras la precariedad (precariousness) refiere a la condición ontológica de la vida (todas son dañables, interdependientes, vulnerables), la ‘precaridad’ es un neologismo inglés que da cuenta de una noción más bien política: si bien todas las vidas son precarias, no todas son reconocidas como tales (Butler, 2010: 16). Esta última noción designa la asignación diferencial de la vulnerabilidad inducida económica, legal, política y socialmente maximizándola para algunos y minimizándola para otros (Butler, 2010: 46). La tercera dimensión de lo precario, añadida por Lorey quien, a su vez, se apoya en Foucault, caracteriza el modo en que tal jerarquización de la precariedad es sostenida a través de “modos de gobierno, relaciones consigo mismo y posicionamientos sociales” dando forma a la precarización como forma de gobierno (Lorey, 2018: 15). La precarización, según Lorey (2016), ya no es un fenómeno que afecta solo a los márgenes de la sociedad sino que se ha vuelto la regla, la precarización genera el elemento principal de la constitución de la subjetividad en el neoliberalismo: la inseguridad como preocupación principal del sujeto y la subsiguiente demanda de seguridad e inmunización.

23 Tomo esta manera de escribir precari(e)dad de Malena Nijensohn (2018), para exponer la ya mencionada distinción entre precariedad y precaridad.

24 En este sentido, cuando Butler (2003) en “Violencia, luto y política” se pregunta: al negociar una vulnerabilidad repentina y sin precedentes —de la cual las mujeres saben mucho— ¿cuáles son las estrategias a largo plazo? (p.95). De las alternativas que allí enuncia, la de Dorlin parece vincularse con la segunda: “la posibilidad de desear la muerte o de morir como un vano esfuerzo para prevenir o desviar el siguiente golpe” (Butler, 2003: 95) y a ello lo denomina “vivir de un modo en que una (...) se vuelva

Si bien Bella se encuentra sola, continúa trabajando individualmente en la reproducción de las mismas condiciones que la precarizan afectivamente, que la dejan sola, ya que su único modo de relacionarse con los otros a partir del momento en que sale a matar es la caza, creyendo que así se liberará de una vida a la defensiva y cumplirá su esperanza de estar tranquila, descubriéndose a sí misma como sujeto potente, dándose cuenta de lo que su cuerpo puede, rehabilitando así una situación de igualdad que resulta reparadora (Dorlin, 2018a: 202).

Encontramos aquí funcionando lo que podríamos caracterizar con Lauren Berlant (2011b) un performativo del optimismo cruel "una forma 'estúpida' de optimismo: "la fe en que el alineamiento con ciertas formas o prácticas de vida y pensamiento le asegurará a uno la felicidad"" (Berlant citada en Ahmed 2010: 11) o, en este caso, más que la felicidad, la libertad de dejar de ser una vida a la defensiva. De acuerdo a Berlant, no todo optimismo es cruel. La operación general del optimismo como forma afectiva es explicada por la autora como la fuerza que nos inclina una y otra vez hacia un objeto de deseo entendido como un conjunto de promesas, en tanto "la cercanía a él significa la proximidad al conjunto de cosas que ese objeto promete" (Berlant, 2011b: 23). Ese optimismo se torna cruel cuando aquello que se desea —y que enciende inicialmente el sentimiento de posibilidad— es en realidad un obstáculo que hace imposible la transformación expansiva que la persona esperaba al esforzarse en obtener lo que el objeto prometía (Berlant, 2011b: 2). El apego optimista cruel que le interesa trabajar a Berlant es el referido a la 'buena vida' que lleva en sí la paradoja de "ser, para muchos, una mala vida que agota a los sujetos que, sin embargo y al mismo tiempo, encuentran sus propias condiciones de posibilidad adentro de él" (Berlant, 2011b: 27). En este sentido, uno de los ejemplos de optimismo cruel es el "trabajar para vivir" (Berlant, 2011b: 25). El optimismo cruel opera de manera desagenciante en tanto que el miedo a perder ese objeto de deseo derrumba la capacidad de tener esperanza en general (Berlant, 2011b: 24).

Judith Butler en "Violencia, luto y política" (2003) analiza las secuelas del atentado a las Torres Gemelas como experiencia de fragilidad para los estadounidenses, como la pérdida de la prerrogativa soberana de los Estados Unidos sobre el mundo (pp. 93-94). Ese evento violento —que podría ser análogo al momento en que las Bellas salen a cazar transgrediendo así las reglas del juego para los cazadores— abre para Butler la posibilidad del abandono de esa prerrogativa y de re-pensar los nexos internacionales de EEUU en función de establecer relaciones más igualitarias (Butler, 2003:94). De tal modo, un acto de violencia terrorista se convertiría en la condición de posibilidad para desestabilizar las relaciones de poder y de "poner a las conciencias en estado de obliga-

ción" (Dorlin, 2018a: 213) para reflexionar y establecer relaciones más igualitarias y democráticas. Sin embargo, como dice Butler, esto no sucedió. No solo no se desestabilizaron las relaciones de poder, sino que aconteció un reforzamiento de la prerrogativa soberana (Butler, 2003: 94) y se propagó a través de los medios de comunicación "una histeria racial que dirige el miedo hacia todos lados y hacia ningún lado, que pide a los ciudadanos estar alertas" (Butler, 2003: 93) o traducido a las conceptualizaciones de Dorlin, los convierte en vidas a la defensiva.

En consecuencia, estimamos que en deliberar que el convertir a los cazadores en presas o bien pondrá a las conciencias en estado de obligación (Dorlin, 2018a: 213) o bien nos liberará de una vida a la defensiva (Dorlin, 2018b) opera un performativo esperanzador-devastador²⁵ que quita de la espaldas de los colectivos la responsabilidad de luchar y concientizar para ponerla en los individuos, que de algún modo deben desaprender a no luchar en soledad.

Así, para finalizar, nos gustaría evocar la idea de resistencia de género de la filósofa griega Athanasiou (2015):

Resistir una condición social no es una cuestión de elección individual, disposición, virtuosismo o moralidad. No es siquiera una cuestión de deseos personales. Es más bien cuestión de mantener el deseo de fuerza de asociación en los modos en que somos interpelados por la injuria y la injusticia. La resistencia de género, en este sentido, denota nuestra susceptibilidad y capacidad de respuesta a la disponibilidad asignada socialmente. (p. 383)

Ponderamos que la gubernamentalidad defensiva concebida por Dorlin resulta extremadamente útil y certera a la hora de dar cuenta de casos como el de Higuí (Carrasco, 2020), brindando herramientas para defender su derecho a la autodefensa propiamente dicha y explicar cómo es que algunas y no otras vidas son dejadas sin defensa bajo fundamentos y estigmatizaciones racistas, clasistas y de género. No obstante, si bien la autodefensa es concebida, en este planteo, como una estrategia de resistencia a las relaciones sexistas de poder; hemos tratado de dar cuenta de cómo el modo de justificar este paso a estrategias violentas de

²⁵ Este performativo es propuesto por Ahmed (2010) y retomado por Cano (2018) y es paralelo al performativo del optimismo cruel de Berlant (2011b). Ahmed afirma que la felicidad es una promesa cuya fórmula consiste en que "si hacemos o tenemos esto y esto seremos felices" (Ahmed, 2010a: 29). Así pues, la felicidad no solo impone determinadas condiciones, sino que provee de ciertas expectativas, constituyéndose así en la condición de posibilidad de la decepción. Asimismo, Ahmed arguye que la felicidad como promesa puede preservarse y repetirse en tanto y en cuanto funciona por diferimiento, no cumple con su palabra y es siempre vacía, de modo que el fracaso en lograr la felicidad en el presente puede hacer perdurar nuestra insistencia en el camino de acción por ella indicado (Ahmed, 2010a: 236).

afectivamente muerta" (Butler, 2003: 95).

resistencia nos convierte en individuos activistas henchidos de optimismo cruel (Berlant, 2011b). Bellas solitarias, frías y calculadoras que no podrían ser cobijadas por una comunidad política feminista. Como dice Donna Haraway (2019), “importa qué historias usamos para contar otras historias (...) Importa qué historias crean mundos” (p.34). Dirty weekend es un cuento desolador. En cambio, si pensamos en Higuaí, nos encontramos con una historia donde ciertos vínculos feministas son los que nos dan la esperanza de justicia y de una comunidad donde la vulnerabilidad no se muestra solo en su lado negativo de exposición al daño que nos puedan hacer, sino también al deseo y al cuidado del otro entendiendo que la interdependencia nos constituye.



BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2004). *Differences that matter*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Ahmed, S. (2010a). *The promise of happiness*. Durham-London: Duke University Press.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones* (C. Olivares Mansuy & J. Constantino Reyes, Trans.). México: Programa Universitario de Estudios de Género UNAM.
- Athanasiou, A. (2015). ¿"Quién" es aquel nombre? Sujetos de género y resistencia queer, o el deseo de disputa (C. Macón, Trad.). En C. Macón & M. Solanas (Eds.), *Pretérito indefinido: afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (pp. 375-395). Buenos Aires: Título.
- Athanasiou, A & Butler, J. (2017). *Desposesión: lo performativo en lo político* (F. Bogado, Trad.). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Baker, D. & Harris, A. (1995). If I had a hammer: Violence as a Feminist Strategy in Helen Zahavi's Dirty Weekend. *Women's Studies International Forum*, 18 (5-6), 595-601. doi:10.1016/0277-5395(95)00086-0
- Beauvoir, S. (1981). *El segundo sexo*. Madrid: Aguilar.
- Berlant, L. (2011a). *El corazón de una nación* (V. Schussheim, Trad.). México, D.F.: FCE.
- Berlant, L. (2011b). *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.
- Butler, J. (2003). Violencia, luto y política. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (17), 82-99. [fecha de Consulta 15 de Febrero de 2020]. ISSN: 1390-1249. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=509/50901711>
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas* (trad. Bernardo Moreno Carrillo). México: Paidós.
- Butler, J., Cano, V., & Fernández Cordero, L. (2019a). *Vidas en lucha*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Butler, J., Dillon, M., Gago, V., & Palmeiro, C. (2019b). *Activismo y pensamiento*. Mesa redonda, Universidad de Tres de Febrero. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=YSZrXUUDLpQ>
- Butler, J. (2020). *The force of nonviolence: an ethico-political bind*. Brooklyn: Verso.
- Cano, V. (2018). Solx no se nace, se llega a estarlo. Ego-liberalismo y auto-precarización afectiva. En M., Nijensohn (Comp.), *Los feminismos ante el neoliberalismo* (pp.27-38). Adrogué: La cebra & Latfem.
- Carrasco, A. (2020). Se viene el juicio a Higuaí, acusada por defenderse. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/243430-se-viene-el-juicio-a-higuai-acusada-por-defenderse>
- Dorlin, E. (2009). *Sexo, género y sexualidades* (V. Goldstein, Trad.). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Dorlin, E. (2018a). *Defenderse: Una filosofía de la violencia* (M. Martínez, Trad.). Buenos Aires: Hekht.
- Dorlin, E. (2018b). *Manifiesto de autodefensa femenina: ¡Ya es tiempo!*. Recuperado 15 Febrero 2020, a partir de <http://reportesp.mx/manifiesto-de-autodefensa-femenina-ya-es-tiempo-elsa-dorlin>
- Fernández, J. (2003). Los cuerpos del feminismo. En D. Maffía (Comp.), *Sexualidades Migrantes* (pp. 138-154). Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Frye, M. (1983). *The politics of reality: Essays in feminist theory*. Trumansburg, N.Y.: Crossing Press.
- Gilligan, C. (1993). *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hemmings, C. (2011). *Why Stories Matter*. Durham: Duke University Press.
- Hobbes, T. (2007). *Leviatán* (A. Escotado Trad.). Buenos Aires: Losada.
- Hooks, b. (1989). *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Blac*. Londres: Sheba Feminist Publishers.
- Jordan, J. (2003). *Some of us did not die: New selected essays*. New York: Civitas Books.
- Kuhn, T. (1982). *La estructura de las revoluciones científicas*. México, D.F.: FCE.
- Lorey, I. (2016). *Estado de inseguridad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Macón, C. (2013). SENTIMUS ERGO SUMUS: El surgimiento del "giro afectivo" y su impacto sobre la filosofía política. *Revista Latinoamericana De Filosofía Política*, (Vol. II No 6), 1-32.
- Macón, C. & Solanas, M. (2015). Introducción. En C. Macón & M. Solanas (Eds.), *Pretérito indefinido: afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (pp. 11-40). Buenos Aires: Título.
- Nijensohn, M. (2018). Prólogo. En M., Nijensohn (Comp.), *Los feminismos ante el neoliberalismo* (pp.7-12). Adrogué: La cebra & Latfem.
- Spelman, E. (1988). *Inessential woman*. Boston: Beacon Press.
- Zahavi, H. (1991). *The weekend*. New York: Donald I. Fine.

SOBRE LA AUTORA

Yael Valentina Yona
valenyona@gmail.com

Valentina Yona es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Participa del grupo de investigación UBACyT “Deshacer los afectos” con sede en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Es integrante del Seminario de Género, Afectos y Política (SEGAP). Sus temas de investigación giran en torno a la relación entre biopolítica, soberanía y la posibilidad de la resistencia.



**SILENCIO, AFECTOS Y HUMILLACIÓN
SEGÚN LAS *SALOPES*.
ACERCA DEL FEMINISMO FRANCÉS
DE LA SEGUNDA OLA**

***SILENCE, AFFECTS AND HUMILIATION
ACCORDING TO SALOPES.
ON FRENCH SECOND WAVE FEMINISM***

AUTORA

Cecilia Macón

Instituto de Filosofía Alejandro Korn;
Universidad de Buenos Aires.

Cómo citar este artículo: Macón, C. (2020) Silencio, afectos y humillación según las salopes.
Acerca del feminismo francés de la segunda ola. *Revista Diferencia(s)*, N.10, pp. 65-76.

Artículo

Recibido: 11 de mayo de 2020

Aprobado: 19 de junio de 2020

RESUMEN

El presente artículo se ocupa de discutir el modo en que una instancia clave de la segunda ola del feminismo como fue el activado en Francia desplegó estrategias de intervención que sacaron a la luz la evidencia de que a lo largo de todo su recorrido el movimiento buscó derrumbar una configuración afectiva patriarcal para introducir otro alternativo donde generar prácticas político –afectivas propias. Específicamente se discuten dos intervenciones: el Manifiesto de las 343 *salopes* a favor del aborto legal y gratuito y el *performance* en el Arco de Triunfo destinado a homenajear a la “aún más desconocida mujer del soldado desconocido”. Se argumenta aquí que estos dos acontecimientos intentan develar el modo en que la distinción entre un orden público y otro privado es resultado de un orden afectivo diferenciado para varones y mujeres, y no viceversa. En este caso la configuración afectiva alternativo del movimiento se centra, no en cuestionar la adjudicación de ciertos afectos a uno u otro género en sí, sino de denunciar los mecanismos de ocultamiento y silenciamiento de las mujeres como resultado de la distinción clave del liberalismo entre lo público y lo privado en tanto generada por esa configuración afectiva impuesta por el cisheteropatriarcado.

PALABRAS CLAVE: AFECTOS; DERECHO AL ABORTO; SEGUNDA OLA DEL FEMISMO; FEMINISMO FRANCÉS; HISTORIA FEMINISTA

ABSTRACT

This article discusses how a key moment of the second wave of feminism, such as the one initiated in France, deployed intervention strategies that brought to light the evidence that throughout its journey this movement sought to tear down a patriarchal affective arrangement in order to introduce another alternative in which own political –affective practices may be generated. Specifically, two performances are here discussed: the Manifest of the 343 *salopes* in favor of legal and cost free abortion and the *performance* in the Arc de Triomphe destined to honor the “even more unknown wife of the unknown soldier”. It is argued here that these two events attempt to reveal how the distinction between a public and a private sphere is the result of a differentiated affective order for men and women, and not vice versa. In this case, the alternative affective arrangement of the movement focuses, not on questioning the allocation of certain affections to one or another gender itself, but of denouncing the mechanisms of concealment and silencing of women as a result of the key distinction of liberalism between the public and the private as generated by this affective arrangement imposed by the cisheteropatriarchy.

KEY WORDS: AFFECTS; ABORTION RIGHTS; SECOND WAVE OF FEMINISM; FRENCH FEMINISM; FEMINIST HISTORY

I. NADA PERSONAL

La narrativa clásica de la historia del feminismo se sostiene en la certeza de que cada ola introdujo debates que los momentos anteriores ignoraron. Así, supuestamente la tercera ola trajo a discusión la perspectiva esencialista de la segunda y la cuarta se focalizó en el rol político de la dimensión afectiva (Chamberlain, 2016: 1). Ya impugnada por un libro de Claire Hemmings a esta altura canónico (Hemmings, 2011) esta narrativa progresiva de la historia del movimiento ha comenzado a derrumbarse tanto a partir del activismo actual que pone en escena las demandas insatisfechas de los orígenes del movimiento como de trabajos teóricos generados en parte como eco de los argumentos de Hemmings. El presente artículo se enmarca en esta senda. Puntualmente, en exhibir el modo en que un momento fundacional de la segunda ola del feminismo como es la lucha por el aborto en Francia desplegó, no solo una discusión compleja sobre el orden afectivo, sino también modos de intervención que sacaron a la luz la evidencia de que desde sus inicios y a lo largo de todo su recorrido el feminismo buscó derrumbar una configuración afectiva – *affective arrangement*¹ (Slaby, 2019: 111) patriarcal para introducir una alterativa desde donde generar prácticas político - afectivas (Wetherell, 2012: 12) propias.²

¹ Las configuraciones afectivas - *affective arrangements* - han sido definidas por Slaby como “constelaciones únicas de un sitio intensivo en afectos de la vida social pensadas como nudos sostenidos en la tensión entre la transformación y la consolidación” (Slaby, 2019: 111). Contingentes pero a la vez eficaces generan “prácticas afectivas”, una instancia que da cuenta de lo emocional tal como aparece en la vida social (Wetherwell, 2012: 4) evadiendo las líneas simples de causalidad y atendiendo al flujo propio de los afectos.

² A lo largo de este trabajo utilicé indistintamente las nociones de “afectos” y “emociones” para dar cuenta de la capacidad de afectar y ser afectados. Según la distinción clásica, mientras los afectos, en tanto intensidades sensoriales, remiten a una dimensión no fija, no estructurada, no coherente y no lingüística, las emociones suponen la codificación en el lenguaje y la cultura de tales afectos (Gould, 2009: 20). De este modo, estrictamente hablando, los afectos representan una dimensión asociada a la experiencia corporal, muy especialmente el encuentro entre cuerpos. Esta distinción es sostenida fuertemente por Brian Massumi y sus discípulos delineando así una de las versiones del giro afectivo. Sin embargo, una segunda tradición en la que me enmarco descreo de esta diferencia y utiliza de manera más laxa el vocabulario apostando al análisis crítico del modo en que las narrativas construidas alrededor de las emociones impactan sobre la experiencia colectiva. Mi ambigüedad terminológica y cierta preferencia por utilizar la noción de ‘afecto’ se basan en la necesidad de subrayar la dimensión corporal, colectiva y performativa de tales afectos, pero también en cierto escepticismo alrededor de la necesidad de apelar a una instancia prelingüística que pueda exceder las estrategias de cooptación. Entiendo, por otra parte, que, de aceptar la distinción conceptual entre ambas nociones es importante señalar que mantienen entre sí una relación circular e intermitente.

Entiendo que el caso específico que me ocupa aquí permite señalar el modo en que la visibilización de la imposición del silencio como expresión de la opresión cisheteropatriarcal supuso una alteración radical de esa configuración afectiva capaz de llevar en 1974 a la legalización del aborto en Francia a través de la llamada Ley Veil. Allí, tal como veremos a continuación, se saca a la luz el modo en que la distinción entre lo público y lo privado es, no solo constituida afectivamente, sino que además se efectúa con el objetivo de ocultar la opresión hacia las mujeres. Se trata aquí de alterar una configuración afectiva opresiva señalando la trama de silencio, clandestinidad y ocultamiento generadas por el cisheteropatriarcado. Es decir, que la premisa “lo personal es político” implica en esta instancia de intervención, visibilizar no meramente afectos considerados privados en la esfera pública, sino también el origen afectivo de la distinción instituida con el objetivo de lograr el silenciamiento. Así como existen los afectos de racialización en términos de, simultáneamente, el “carácter racializante de las relaciones afectivas que constituyen procesos racializados y los afectos racializados que esos procesos generan” (Blickstein, 2019: 153), hay también una trama destinada a separar lo público de lo privado adjudicándole a esta última instancia la característica de secreta y hasta clandestina que es resultado de afectos de generización. Nos enfrentamos aquí, como veremos a continuación, a una serie de intervenciones que buscan desligar la instancia llamada privada de la supuesta protección de la intimidad o del placer, para denunciar en cambio que se trata de una operación orientada a constituir un proceso de ocultamiento del sojuzgamiento y el sufrimiento colectivo femenino. Tal como veremos a continuación algunas de las intervenciones producidas por el Movimiento de Liberación de Mujeres (MLF) en Francia están sostenidas en develar este movimiento.

La lectura clásica del campo insiste en que la esfera pública rechaza la dimensión afectiva para depositarla en la privada como resguardo de su racionalidad. También que la instancia privada permite una protección de la intimidad, el placer y la sexualidad. Aquí, no se trata de invertir ese esquema, sino de mostrar que la distinción generada afectivamente es la que recorta una esfera de silencio y clandestinidad donde ubicar al mundo femenino como objeto de la opresión. Es decir, que es la distinción entre afectos femeninos y masculinos la que instituye la dicotomía entre una esfera pública y una privada en tanto silenciada. Y es la denuncia de las consecuencias de esta operación la que resulta puesta en juego en el caso que nos ocupa.

II. SOBRE MUJERES DESCONOCIDAS, SALOPES Y ESTADOS GENERALES

La narrativa establecida sobre el estudio de los afectos en relación a los movimientos de mujeres (Mendus, 2000;

Prokhovnik, 1999) señala que los feminismos de la primera y segunda ola hicieron hincapié en la visibilización de la racionalidad de las mujeres a la hora de reclamar su emancipación civil y política impugnando su asociación a la emocionalidad. Si bien esta última es una descripción acertada de un aspecto del movimiento, lo cierto es que la dimensión afectiva en tanto motor de la emancipación cumplió un papel central en la refiguración de lo público llevada a cabo por el feminismo desde sus inicios, muy particularmente en lo que hace al rol del cuerpo en la lucha política (Arbaiza, 2019; Macón, 2018). La elección de los mecanismos de intervención como los ejecutados por el movimiento feminista francés de la segunda ola, tal como en su momento los ensayos de votación y los desfiles de las sufragistas, cumplieron así un papel fundamental. En este sentido acordamos con Hill (2018: 22) en que el feminismo debe ser considerado el movimiento político que inventó el *performance* en tanto gesto artístico-político, una intervención donde la dimensión afectiva es clave (Schneider, 2011: 121).

Dos son sin dudas los eventos más recordados del feminismo francés de la segunda ola: el *performance* producido en el Arco de Triunfo en 1970 y el llamado “Manifiesto de las 343 *salopes*” de 1971. Me interesa en esta instancia enmarcar estos dos acontecimientos en la lógica del feminismo francés —tan impugnado desde el mundo anglosajón, por cierto (Lépinard, 2007)— pero sustancialmente prestar atención a estos dos actos públicos en términos del develamiento del modo en que la llamada esfera privada se constituyó afectivamente para imponer el silenciamiento del sufrimiento resultado de la opresión, una lógica que, por cierto, se reproduce en otras luchas feministas.

El feminismo francés de la segunda ola estuvo sin dudas marcado por una tensión sustantiva entre distintas perspectivas políticas: radicales y liberales —como en otras latitudes— pero también por cuestiones específicas como el ingreso a la discusión y al activismo de las teorías psicoanalítica y marxista. Esta tensión adicional supone la integración a la movilización de disputas teóricas clave. Recordemos además que es recién en 1944 cuando, tras las políticas particularmente opresivas del régimen de Vichy que derivaron en la aplicación de la pena de muerte a las mujeres que elegían abortar hasta 1942, el estado francés autoriza tardíamente el sufragio femenino (Scott, 1996: 181; Rosanvallon, 1999: 361).

En las décadas del ‘50 y del ‘60 el grupo reformista protestante *Jeunes femmes* (Greenwald, 2018: 3) encabezó exitosamente una avanzada sobre la sexualidad y la anticoncepción. Si bien en 1967 el uso de métodos anticonceptivos fue respaldado por el estado gracias a estas acciones, la legalización del aborto quedó en esos años como una cuenta pendiente.

Mayo del ‘68 marca sin dudas un quiebre de ese feminismo reformista bajo un sentido paradójico. La experiencia de las mujeres en las barricadas generó un movimiento radical y

utópico (Greenwald, 2018: 9) y una vuelta sobre los escritos de Simone de Beauvoir a raíz de la tónica de las reflexiones e intervenciones de esos meses, pero también gracias a las denuncias de la opresión que las mujeres sufrían por parte de los militantes de izquierda varones. Así, 1968 expresa el inicio de la segunda ola del feminismo francés y el cierre del abismo entre teoría y activismo de la mano de figuras como Colette Audry, Andrée Michel y, muy especialmente, Monique Wittig (Greenwald, 2018: 119) quien en 1970 firma junto a Gille Wittig, Marcia Rothenberg y Margaret Stephenson un texto fundacional como es “Combate por la liberación de la Mujer” publicado en *L’idiot international*. Allí se afirma: “Mujeres, nos reconocemos a nosotras mismas, hablamos entre nosotras, nos miramos entre nosotras. Mujeres: juntos nos oprimen. Juntas nos rebelamos” (Greenwald, 2018: 125).

El *Mouvement de libération des femmes* (MLF), resultado de la rebelión de 1968, hizo su primera aparición pública el 26 de agosto de 1970 cuando una decena de feministas colocó flores en el Arco de Triunfo para homenajear a “la mujer del soldado desconocido”, una persona, señalaron, aún más desconocida. Siguiendo el *motto* “lo personal es político” el MLF se centró fundamentalmente en los derechos sexuales, la explotación laboral, los estereotipos de género y en la violencia, llamada en esos años, “doméstica”. En este caso se trató de visibilizar la matriz básica de cada una de esas caras de la opresión: el silenciamiento.

El MLF había sido fundado en Mayo de 1968 por, entre otras, Antoinette Fouque, Monique Wittig y Josiane Chanel bajo consignas donde la sexualidad femenina se articulaba con las luchas anticoloniales y las de clase mientras se afirmaba la exclusión de los hombres de las discusiones. Se trató desde los inicios de un movimiento vanguardista en el contexto de la rebelión proletaria y estudiantil de esas semanas clave. Simone de Beauvoir formó parte también del liderazgo de una organización que puso particular énfasis en la discriminación contra las mujeres en el activismo de la nueva izquierda: mientras los varones escribían artículos y se transformaban en los oradores principales, se dijo, a las mujeres se les imponían tareas triviales fuera de la mirada pública.

Otra de las características clave del *Mouvement de Libération des Femmes* fue su claro llamado a la acción. De acuerdo a Simone de Beauvoir, se había internatizado el slogan: “cambie su vida hoy. No apueste al futuro, actúe ahora, sin demora”. Gracias al análisis de Wittig y de Christine Delphy se trató también de la denuncia de la opresión de las mujeres como un sistema fundado en la explotación doméstica y la heterosexualidad compulsiva —en términos de un contrato heterosexual— condensado en el slogan “lo privado es político”.

Es en tren de reafirmar estas premisas que han sido citadas reiteradamente las palabras de Delphy: “Estaba preparada para vivir una vida infeliz sabiendo que tenía razón pero estaba cincuenta años adelantada en el tiem-

po. Afortunadamente, solo estaba tres años adelantada. La historia me atrapó.” (Greenwald, 2018: 97). Este llamado a la acción y a evitar la espera propia de la estrategia reformista marcó sin dudas las intervenciones elegidas para difundir sus reclamos: aquí, en consonancia con lo señalado más arriba, se trató de mostrar la frustración para motorizar la exhibición pública de la opresión sufrida en el orden privado (Greenwald, 2018: 109).

En un volante temprano del MLF la rabia asociada a esa frustración se torna evidente: “¿quién cocina cuando hablás de revolución?, ¿quién cuida a los chicos mientras vas a tus reuniones políticas?, ¿quién tipea esos memos que organizan el futuro?, ¿quién toma nota mientras ellos tienen el micrófono?, ¿quién ve siempre que estas iniciativas resultan cooptadas a nivel del discurso y de la acción? Es nosotras, siempre nosotras. Eso es lo que atacamos. Uds nos dicen: ‘habrá tiempo más tarde para solucionar ese problema’. Después: después de la revolución; pero: ¿qué revolución?” (Greenwald, 2018:110)³. En el marco de una instancia política que busca ciertamente señalar que la opresión económica, sexual y política es una de las bases sobre las que se funda el capitalismo, se hace foco aquí en la urgencia de reparar la injusticia de género. El propio himno del MLF introducido en marzo de 1971 —basado en *Chant des marais* de 1933 — señala a la experiencia de cólera como punto de partida para un tipo de reclamo destinado a denunciar la humillación: “las mujeres somos compradas, vendidas, violadas, ignoradas, divididas, relegadas”. El estilo espectacular heredado de la Revolución Francesa y desplegado desde Mayo del ‘68 es puesto finalmente en juego aquí (Picq, 1998:170).

La acción de agosto de 1970 se planificó para que coincidiera con la Huelga de Mujeres por la Igualdad en Estados Unidos (Greenwald, 2018: 126) que conmemoraba el 50o. aniversario del derecho al sufragio en ese país.⁴ Es decir, que se produjo en el marco del llamado al internacionalismo del movimiento dentro de la lógica de la desobediencia civil. Bajo el Arco de Triunfo las militantes feministas desplegaron un cartel que decía: “un hombre sobre dos es una mujer” y proclamaron en un volante: “ahora, nosotras, mujeres de todas las condiciones, hemos tomado conciencia de nuestra opresión y estamos decididas a unirnos para luchar, a tomar el control de nuestra liberación”. La imagen que más circula de la intervención de ese día muestra a un grupo reduci-

do de mujeres enfrentándose a la policía mientras intentan abrirse paso con una corona de flores. Aquí, las flores, asociadas tradicionalmente al amor romántico que establece lazos destinados a mantener a la mujer en una domesticidad apolítica definida así por el cisheteropatriarcado, son colocadas en la escena del reclamo feminista apropiándose de su significado patriarcal: el honor asociado al supuesto heroísmo en tiempos de guerra bajo la simbología de una institución patriarcal como las Fuerzas Armadas ahora volcado sobre las mujeres para iluminar una historia silenciada. La fórmula del *performance* presentada en términos de “aún más desconocida” con el que es caracterizada la mujer del soldado resulta vociferada irónicamente frente a policías ante una construcción que, como el Arco de Triunfo, está asociada al orgullo, al culto a la patria, al triunfalismo y a la monumentalidad de la historia. La muerte masculina, parecen decir, ha tenido siempre un sentido del que la femenina carece. Es tiempo de develar que el ocultamiento asociado a ciertos rasgos afectivos desligados de lo colectivo —enamoramiento, sentimentalidad, placer en el cuidado — es el que constituye a la mujer como “esposa del soldado”, es decir su pertenencia a un espacio privado claramente distinto del público que es donde se despliega la historia.

Hay sin dudas aquí un gesto irónico sostenido en el contraste entre ese orgullo vinculado a los supuestos logros masculinos y el ocultamiento del rol de la mujer en la historia condensado en ese uso contrastante del valor simbólico de las flores. La opresión está enraizada y legitimada a través del desconocimiento que se denuncia; pero además el orden afectivo del que es excluida la mujer —el orgullo, el heroísmo y el amor a la patria masculinos que son honrados con las flores colocadas por el estado francés ante el monumento — hace que sus emociones estén siempre dissociadas del sentido que le puede otorgar lo público y reducidas a una instancia meramente individual. Así, la opresión es ocultada a través del confinamiento de los sentimientos femeninos a meras instancias privadas e individuales. No solo se denuncia una distinción binaria entre afectos masculinos —el orgullo asociado al amor a la patria — y femeninos —el amor romántico condensado en el uso “femenino” de las flores —, sino que además cada una de estas experiencias es configurada de manera diferenciada: el amor, el sufrimiento o las alegrías femeninas nunca logran cobrar sentido en el marco de una dimensión colectiva como es la historia. Y es esa falta la que legitima la opresión y justifica una de sus expresiones más cabales: la supuesta demanda de protección de las mujeres hacia los varones. Como veremos en la sección siguiente es esta distinción la que constituye la dicotomía entre un orden público y uno de carácter privado donde éste último resulta desligado de cualquier posibilidad de constitución de una acción colectiva.

Cada uno de estos y otros señalamientos se desplegó, siempre, bajo una estrategia enmarcada en una fuerte retórica irónica, una característica clave para su eficacia

³ A partir de 1968 otros grupos radicalizados ingresaron también a la lucha pública: el FMA —Fémenin, masculine, avenir—, las *Féministes révolutionnaires* así como otras organizaciones como *Choisir*, encabezada por la abogada Gisèle Halimi.

⁴ De hecho, las Revolucionarias Feministas compararon la opresión sexual a la discriminación racial y vieron el desarrollo del feminismo como análogo al progreso del movimiento de los derechos civiles en Estados Unidos, en parte porque una de sus voceras más conocidas, Christine Delphy, había participado allí como activista (Greenwald, 2018: 134).

ya que permitió poner en escena los efectos de la configuración afectiva cisheteropatriarcal tomando distancia de él. Efectivamente, en la retórica militante del MLF siempre jugó un papel clave la ironía. Así, una publicación fundamental como fue *Le Torchon brûlé* denominaba su periodicidad en tanto “menstrual” mientras los *slogans* del movimiento redoblaban la retórica de Mayo del ‘68: “¿Para cuando la triple jornada? Yo me aburro...”, “Una mujer sin hombre es como un pescado sin bicicleta”, “Proletarios del mundo, ¿quién les lava sus soquetes?”.

A partir del *performance* de agosto de 1970 la visibilización del activismo feminista replicó en otros actos. Así, tres meses después de la marcha sobre el Arco de Triunfo un grupo de figuras públicas junto a la revista *Elle* decidió instituir los primeros Estados Generales de las Mujeres con la presencia de Simone Veil y del primer ministro François Fillon, una asamblea donde se discutió el derecho al aborto, la contracepción y la igualdad de derechos laborales bajo una tónica reformista. En mayo de 1972 en el Día de la Madre unas doscientas mujeres vestidas de niña marcharon por los Campos Elíseos detrás de la “Madre”, una figuración triste y sacrificada, bajo la consigna: “Festivejada un día, explotada todo el año”. Tristeza, sacrificio, aislamiento. Esos son los rasgos afectivos que definen la vida doméstica asociada a la maternidad.

Nos enfrentamos en este caso, en la descripción de Hesford, a una “ejecución retórica” (Hesford: 2013, 19) del feminismo donde la puesta en acto conforma la incorporación a la escena pública de la dimensión afectiva, pero también la impugnación de una configuración afectiva patriarcal destinado a legitimar la opresión desde sus raíces más intuitivas e inmediatas.

El “Manifiesto de las 343” publicado en *Le nouvel observateur* el 5 de abril de 1971 a toda página constituye la segunda intervención a la que me quiero referir aquí. Allí se lee: “Un millón de mujeres optan por el aborto cada año en Francia. Se realizan en condiciones peligrosas porque las mujeres están condenadas al secreto cuando se trata de una de las cirugías más simples si es realizada bajo supervisión médica. El silencio reina sobre estos millones de mujeres. (...) “Yo declaro ser una de ellas. Declaro haber abortado. Al igual que reclamamos el libre acceso a los medios anticonceptivos, reclamamos el aborto libre”. Redactado por Simone de Beauvoir fue firmado por 343 mujeres, entre ellas, Jeanne Moreau, Catherine Deneuve, Marguerite Duras y Simone de Beauvoir.

Herederio de la libertad sexual que eclosionó en 1968 el movimiento a favor de la legalización del aborto cobró una visibilidad notable en 1972 cuando se produjo el llamado Proceso de Bobigny donde fue juzgada la madre de una menor de clase obrera que había sido violada, por haber ayudado a su hija a abortar. La defensa a cargo de Gisèle Halimi contiene esta palabras clave: “mírense ustedes, señores, y mírennos a nosotras: cuatro mujeres comparecen ante

cuatro hombres y ¿para hablar de qué? De útero, embarazo, aborto... ¿No creen ustedes que la injusticia fundamental ya está allí? Mujeres obligadas a hablar de su intimidad ante unos hombres. ¿Aceptarían ustedes, señores, comparecer ante un tribunal de mujeres porque dispusieron de sus cuerpos? ¿O les parece una locura?”. Hay aquí seguramente un uso tensionado de la apelación a la intimidad. Por un lado, la impugnación de la invasión masculina en la privacidad femenina, pero por el otro el desafío a barrer con ese límite a través de una inversión imaginaria en los términos: hombres obligados a exhibir su intimidad ante un tribunal femenino. De algún modo en esta reflexión de Halimi quedan condensadas, no solo las paradojas productivas que atraviesan los momentos fundacionales del feminismo (Scott, 1996) por su apelación a ciertas premisas liberales a las que a la vez se cuestiona, sino también dos caminos posibles para la argumentación: así como ciertas versiones del movimiento impugnaron cualquier distinción entre una esfera pública y otra privada, otras se ocuparon más bien de objetar el modo en que se conformó la diferencia tal como ha sido establecida aceptando otro tipo de límites (Squires, 1999: 30).

El manifiesto, sostenido en una de las características clave del formato como es el uso de la primera persona, la denuncia, la vocación por la refundación y el énfasis en el aquí y ahora para generar la revulsión buscada, clama que el sufrimiento al que han sido confinadas las mujeres por decidir abortar es resultado de las imposiciones afectivas del cisheteropatriarcado. Así como la invención del amor romántico tuvo como objetivo la institución de una esfera privada donde someter a las mujeres sin que allí intervinieran las normas de la civilidad, transformar al aborto en un delito implica un sometimiento sostenido en el sufrimiento y la vergüenza impuestas. No se trata de un sufrimiento que pueda armar sentido público al estilo del heroísmo, el orgullo o el honor masculinos, sino de uno mudo, silenciado, ocultado. Es hora de mostrar que el sufrimiento puede transformarse en el orgullo asociado a la autonomía de los cuerpos femeninos sin por ello ocultar que se es continuo objeto de humillación, es decir, de vergüenza impuesta. Si el sufrimiento de las mujeres no fuera una construcción patriarcal para ocultar a las mujeres en el orden privado, sería un caso más de heroísmo a ser recordado por la historia. Aquí, la romantización del sufrimiento —parte, por ejemplo, de la constitución de la idea de amor romántico condensado en la circulación de flores como excusa para instituir una esfera privada al margen de la pública — cumple un papel clave: mantenerlo oculto.

Dice el manifiesto: “Al parecer este asunto sería una cosa de mujeres. Al igual que la cocina y los pañales, es decir algo sucio por definición. Luchar por el aborto libre y gratuito pareciera ser, además, una cosa tan irrisoria y mezquina... Porque siempre debe haber un olor a hospital, a cocina, o a caca detrás de las mujeres (...). Nuestras emociones ligadas a nuestra lucha por el aborto libre son complejas.

Ellas demuestran la dificultad que tenemos en asumirnos, en convencernos de que vale la pena combatir por nuestros derechos. A diferencia de los otros seres humanos, nosotros no tenemos el derecho a disponer de nuestro cuerpo. Sin embargo, el vientre es nuestro. (...) Este escándalo se perpetúa indefinidamente. Todos los años hay 1.500.000 de mujeres hundidas en la desesperación y la vergüenza. Entre ellas hay 5000 que mueren. Sin embargo, el orden moral de nuestra sociedad no se ve perturbado en absoluto (...). El aborto libre y gratuito significa cesar en el acto de avergonzarse de su cuerpo, poder por fin, sentirse libre y orgullosa de él (al igual de todos aquellos que tienen un buen empleo). Dejar de sentirse avergonzada por el hecho de ser mujer (...). Un ego desmenuzado, desperdigado, hecho añicos: está es la impresión íntima que resiente una mujer cuando debe hacerse un aborto clandestino”.

Es esa intimidad sucia, manchada, objeto de humillación por parte del cisheteropatriaricado, la que debe enfrentar una vergüenza impuesta, no para negarla, sino para ser visibilizada por las propias víctimas. Y es en esta visibilización donde se cuestionan justamente esos límites entre lo público y lo privado de manera radical. Hay allí, efectivamente, desesperación, sufrimiento, emociones contradictorias, pero fundamentalmente un sentimiento de vergüenza, que más que por superarse opta por ser exhibido. El texto de las *salopes* –o, justamente, “sinvergüenzas” – publicado en 1971 fue denominado precisamente el Manifiesto de la Vergüenza. Tal como ha sido analizado recientemente (Macón, 2016: 47 y ss.), la imposición de la vergüenza en tanto humillación remite a un afecto que suele ser utilizado para justificar el ocultamiento del sufrimiento; en este caso, el de las mujeres obligadas a abortar en la clandestinidad. Sin embargo, un análisis cuidadoso de la vergüenza en su tensión entre la introversión y la exhibición reclamada por el manifiesto puede ayudar a entender sus posibles consecuencias políticas en el caso que nos ocupa. Aquí se exige hacer ingresar esos afectos asociados a la clandestinidad – que el patriarcado oculta al llamarla “íntima” o “privada” – a la disputa política. Y es justamente a partir de la vergüenza desde donde se denuncia esta tensión. Parte clave de la autocomprensión y de la autoconciencia (Welz, 2011: 68 -74) es en la vergüenza donde se advierte el apego a uno mismo, la imposibilidad de evadirse: la vergüenza nos confronta con la pregunta de quienes somos y quienes queremos ser y, oscilando entre manifestarnos y escondernos, con cómo deseamos ser vistos (Welz, 2011: 86). La vergüenza, como el estigma, es una forma de comunicación que deriva de y apunta a la sociabilidad (Welz, 2011: 37): señala y proyecta.⁵ En un texto ya clásico Eve Kosofsky

Sedgwick insiste en las cualidades liminales de la vergüenza al afirmar: “la vergüenza es el afecto que cubre el umbral entre la introversión y la extroversión, entre la absorción y la teatralidad” (Sedgwick, 2011: 38). Exponer la vergüenza es, para Sedgwick “una estrategia para dramatizar e integrar la vergüenza, en el sentido de transformar su potencial efecto paralizante narrativa, emocional, y performativamente productivo” (Sedgwick, 2011: 44). La tensión entre absorción y teatralidad que siempre estará allí permite definir la identidad más allá de cualquier esencialismo y enfrentar de manera eficaz la lógica de la humillación denunciada por el Manifiesto de las 343. Si los varones humillan –es decir, imponen vergüenza – es hora, parece decir el texto, de conformar una subjetividad desafiante al apropiarse y exhibir esa misma vergüenza. En el caso del manifiesto la apelación a la exhibición de la vergüenza sostenida en esta tensión fundamental, es redoblada al tener a su cargo un acto de desobediencia civil, es decir una resistencia a la ley vigente por considerarla inmoral. El orden legal que interviene sobre lo que es considerado público resulta brutalmente quebrado para denunciar que ese límite entre lo público y lo privado o clandestino ha sido instituido por una configuración afectiva patriarcal destinado a ocultar la opresión y a silenciar una posible resistencia por considerarla parte de una esfera donde la ley no tiene razones para regir.

Este ejemplo de desobediencia civil inspiró en 1973 un manifiesto de 331 médicas y médicos que se declararon a favor de la libertad para abortar. Se trató de una pieza clave para lograr la legalización del aborto a través de la llamada Ley Veil entre diciembre de 1974 y enero de 1975 que despenalizó finalmente la interrupción voluntaria del embarazo durante las diez primeras semanas de gestación.

La denominación de “*salopes*” surgió, de más está decir, por parte de varones que impugnaron la solicitada en cuestión. Paradójicamente, el uso de esa palabra –apropiada casi de inmediato por las propias activistas – saca a la luz la operación que el propio poder patriarcal había constituido. Recordemos que en los primeros años del movimiento de mujeres la imagen de la solterona enojada utilizada como estereotipo para impugnar el reclamo sufragista (Hill, 2018: 88) intentó imponer la idea de que las activistas no tenían vida privada y que solo eran capaces de sentir enojo. Es decir que, como resultado de su salida hacia el espacio público, las sufragistas habían dejado de disfrutar del amor, del sexo y del placer en todas sus formas. Eran así la encarnación de las desgracias que esperaban a las mujeres si no respetaban su pertenencia exclusiva a la esfera privada donde eran “protegidas” de las agresiones del orden público: las mujeres, parecía afirmarse a través de este estereotipo, han perdido sus sentimientos específicos al abandonar la esfera privada y no respetar su ocultamiento en la invisibilidad. Siglo y medio después y a través de la descripción de *salopes* –una palabra que refiere a la prostitución pero también al desorden, al descuido, al delito, a la falta de vergüenza y a

⁵ La cualidades teatrales de la vergüenza también han sido desarrolladas por Jacqueline Rose. En su análisis: “la vergüenza exige una audiencia. Al contrario de la culpa, que puede ulcerarse tranquilamente dentro tuyo, la vergüenza solo surge cuando alguien sabe o teme ser visto” (Rose, 2004: 109).

la sociedad — se trató de objetar las consecuencias de que el placer ingrese en lo público; es decir, impugnar eso que de “privado” tenía la sexualidad al desplazarse a la esfera pública quedando a la vista solo el sufrimiento que se busca ocultar. Es decir que, paradójicamente, el patriarcado al nombrar aquí a las firmantes como *salopes*, visibiliza lo que hasta entonces había intentado ocultar: los cuerpos son sufrientes y vergonzantes pero también capaces de sentir placer. Es el sufrimiento y la vergüenza asociados a los abortos clandestinos pero también el desafío de la desobediencia civil aquello que permite conectar afectos tan claramente tensionados. Poner los afectos en el espacio público implica objetarlos por la mercantilización propia del trabajo sexual de las supuestas *salopes*, pero también desarmar la configuración afectiva patriarcal de forma contundente.

El feminismo de la segunda ola trató sin dudas de impugnar el desafío a los límites entre lo público y lo privado. Lo que agregan estas dos intervenciones feministas francesas es la denuncia de que ese espacio privado o íntimo es resultado una operación de consitución afectiva de un orden asociado a la clandestinidad capaz de legitimar la opresión. Justamente, en la sección siguiente analizaré los alcances de estas cuestiones en términos de ciertas derivaciones sobre las ideas de opresión y subjetividad así como los efectos de sacar a la luz el sufrimiento en todas sus consecuencias.

III. CONFIGURACIONES AFECTIVAS Y CONTRATO SEXUAL

Me gustaría dar cuenta en esta sección del modo en que la puesta en escena de este tipo de reclamo — a los que habría que sumar, por ejemplo, las intervenciones sarcásticas sobre los afiches publicitarios en las calles de París durante esos años inmediatamente posteriores a 1968 — conforman un elemento clave a la hora de exhibir las dimensiones afectivas del “lo personal es político” de la segunda ola del feminismo y la evidencia de que es el binarismo afectivo el que constituyó la distinción entre lo público y lo privado destinado a ocultar la opresión femenina. Se trata, entiendo, de poner en escena un proceso de desobediencia civil —como también lo fue el encarnado por las sucesivas huelgas de mujeres — desplegado en este caso a partir de la imposición de un determinada configuración afectiva —el amor romántico, la humillación, la sentimentalidad — para delinear la clandestinidad de la opresión en términos de esfera privada. Nos enfrentamos aquí a una desobediencia civil radical: la que impugna una instancia tan fundamental como la de los afectos en el rol que cumple a la hora de trazar la barrera entre lo público y lo privado como raíz de la opresión, es decir los límites de la ley. La constitución afectiva del secreto y la clandestinidad en tanto mecanismo opresor es, como los afectos de racialización, el origen del silenciamiento. Es decir, que no es que se asignaron los afectos femeni-

nos al orden privado y los masculinos al público, sino que la distinción entre el orden público y el privado fue constituida a través de la asignación de afectos femeninos y otros masculinos dentro de una configuración afectiva cisheteropatriarcal que instituye afectos de generización con el objetivo de silenciar el sufrimiento asociado a la opresión.

Al respecto, es necesario apuntar junto a Barbara Sutton que el hecho mismo de la clandestinidad del aborto señala el control violento del Estado sobre los cuerpos ocultos/excluidos de las mujeres (Sutton, 2017: 890) para mantener intacta la ilusión del cuerpo unificado del estado soberano. Hay en esta desprotección un ejercicio del control que resulta condensado en una violencia específica hacia las mujeres que eclosiona en la lucha contemporánea por el aborto resignificando los modos de la resistencia. Es, bajo la caracterización de Chaneton y Vacarezza, ese “estar a la intemperie” aquello que da lugar a lo intempestivo (Chaneton y Vacarezza, 2011: 5 y ss.) como estrategia de intervención política. En el caso que nos ocupa es, además, una operación de resistencia que evade la victimización aunando temporalidades cercanas a través del dolor y placer, el luto y la melancolía (Vacarezza, 2016: 3). Es la mujer hundida en el desconocimiento radical por parte de la historia y aislada a través de afectos individuales como el amor romántico, pero también gracias a la humillación y el sufrimiento silenciados de los cuerpos femeninos —es decir, los afectos de generización — donde se encarna el proceso de visibilización de las raíces afectivas de “lo personal es político”.

En los casos discutidos en este trabajo se trata de dejar en evidencia que ese límite es resultado de la configuración afectiva patriarcal. Para desplegar esta distinción es necesario recordar que la diferencia binaria entre lo público y lo privado establecida para describir parcialmente el liberalismo supone que, mientras la primera instancia está definida por el ejercicio del debate racional alrededor de cuestiones públicas (Callhoum, 1992: 10), la privada —que para el mundo griego incluía tanto a la familia como al *oikos*— resulta en un orden íntimo desligado de la lógica del mercado. La familia deviene así una instancia idealizada de relaciones íntimas y la participación ciudadana es ejercida en el orden público a través de la razón pero también de ciertos afectos aceptados como políticos tales como la compasión o la ira. En este marco, los varones que han desplegado su deseo sexual en el orden privado, son los encargados de ejercer la racionalidad pura en el orden político.

Efectivamente, el liberalismo se construyó alrededor de esta distinción entre lo público y lo privado (Squires, 1999: 24) a través de distintas formulaciones: centralmente, una binaria que separa al estado de la sociedad civil, y otra tripartida donde se suma una esfera personal, íntima o familiar (Squires, 1999: 25–26) que queda enteramente fuera de la discusión política (Squires, 1999: 27).

Pero, además, esta distinción entre una esfera pública y una privada está asociada a la opresión sufrida por las muje-

res en términos del rol del contrato social liberal en tanto una reorganización del patriarcado y no ya su abolición (Squires, 1999: 29): el contrato social que genera la política liberal y que establece la libertad política de los individuos conlleva simultáneamente la subordinación de las mujeres a los varones en, por ejemplo, el matrimonio. Así, el contrato social requerido en tren de crear el estado y la sociedad civil exige un contrato sexual para acomodar el patriarcalismo que precede al liberalismo (Squires, 1999: 28) donde el derecho masculino sobre las mujeres se supone no político.

En 1988 a través de un texto ejemplar como es *El contrato sexual* Carol Pateman sostuvo justamente que el establecimiento de una esfera pública en tanto diferenciada de una privada conforma parte del contrato que subyace al contrato social —realizado solo entre varones— pero también a una instancia necesaria para su ejecución: justamente, el contrato sexual. Entendido como el pacto que garantiza el acceso controlado al cuerpo de las mujeres (Pateman, 1995:11) —sea, por ejemplo, a través del matrimonio o la prostitución— utiliza el alegato al amor entre individuos o romántico (Pateman, 1995:172) —recordemos que el amor universal a la humanidad en términos de fraternidad es estrictamente masculino (Pateman, 1995:140)— para lograr su legitimación. En este marco, la esfera pública —impolutamente masculina— resulta asociada a la libertad civil mientras que la privada —donde están autorizadas a actuar y a expresar sus afectos las mujeres— es entendida como políticamente irrelevante (Pateman, 1995: 12). Se trata —como en el contrato social— de establecer una relación de subordinación; en este caso, de las mujeres hacia los varones. La diferencia sexual es entendida así por Pateman como una diferencia política entre la libertad natural de los varones y la sujeción natural de las mujeres donde el contrato sexual es el encargado de imponer la separación entre lo público y lo privado.⁶

Ahora bien, más allá de algunas objeciones que puedan realizarse a Pateman —tales como como su binarismo y su esencialismo—, lo cierto es que su descripción de un contrato simultáneo al social donde la subordinación de las mujeres queda asentada gracias al modo en que se definen la esfera pública y la privada conforma de algún modo el punto de partida para el argumento que intento presentar aquí. En mi caso y a través de las estrategias de develamiento esgrimidas por las feministas francesas de la segunda ola se trata de señalar el modo en que la subordinación de las mujeres está sostenida en una configuración afectiva que coloca la opresión por fuera del orden público; un gesto destinado a la invisibilización y a evitar la mera posibilidad de hacer justicia. Pero ¿en qué medida esto obliga a describir el horizonte de

una subjetividad que combata la opresión en términos novedosos?, ¿cómo emanciparse desde una abyección sostenida en este tipo de configuración afectiva?

Recordemos que hace ya tres décadas que Iris Marion Young desarrolló una teoría de la justicia propia argumentado que, entre las múltiples caras de la opresión, se encuentra la invisibilización de sus víctimas como sujetos. Los grupos oprimidos —unidos, no por atributos, sino por afinidades (Young, 1990: 122 y ss.)— son víctimas del imperialismo cultural al tornarse invisibles como sujetos y en meras instancias de procesos de abyección. Son cuerpos sucios, feos, contaminados, enfermos. Las dos intervenciones ejecutadas por las feministas francesas de la segunda ola presentadas más arriba señalan justamente esa invisibilización del sufrimiento pero poniendo particular énfasis en lo que ese ocultamiento tiene de silenciamiento y de abyección hacia lo contaminado. Es decir, señalar la necesidad de apelar a la toma de la palabra para volver político lo que fue instituido como abyecto merced a la separación entre un orden público y uno privado. En el caso de la intervención por la legalización del aborto lo hacen hablando, por ejemplo, de un tabú clave como es la sangre femenina. Es que frente a la sangre masculina asociada a la heroicidad de, por ejemplo, aquel soldado desconocido, la femenina fue ubicada en un orden clandestino que solo sale a la luz a través de operaciones de humillación. En las palabras del manifiesto de las 343 se trata de la sangre involucrada en cada aborto: “Firmé porque he perdido demasiada sangre. Y porque encima de todo Uds. quieren que me mantenga calmada. Todo eso ha terminado. Hablemos ahora. Sr. Legislador, mire toda la sangre que hay en sus manos” (Greenwald, 2018: 153). La exhibición de la sangre pasa aquí a ser un instrumento de liberación gracias a la visibilización del sufrimiento y la vergüenza como desafío paradójico a la humillación impuesta por los mecanismos de abyección.

Recordemos que, como señaló Young, el hecho de que “el ámbito público esté marcado por la virtud y la razón desapasionada crea a la familia como espacio en el que la emoción, el sentimiento y las necesidades deben ser confinadas” (Young, 1990: 105). Sin embargo, tal como se desarrolló en la sección anterior lo que las activistas francesas señalaron es que el ámbito privado en tanto íntimo es creado a partir de una configuración afectiva patriarcal donde ciertas dimensiones afectivas como el coraje, la caridad y hasta la ira son consideradas públicas y masculinas, mientras existen otras incapaces de articularse colectivamente —típicamente, el sentimentalismo y la ternura— adjudicadas a las mujeres y ocultadas en la intimidad. La denuncia de los mecanismos de humillación, la vindicación de las actitudes coléricas pero también del placer erótico, la impugnación del amor romántico en su incapacidad para construir una acción colectiva, presentadas en los *performances* descriptos en el apartado anterior dan cuenta así, no solo de la ejecución de la productividad política de la dimensión afectiva, sino también

⁶ Esto no implica negar la tesis de Joan Scott en el sentido de que el feminismo se asienta en una relación paradójica con el liberalismo tensionada entre la lógica de los derechos universales y la de la diferencia (Scott, 1996: 168).

la visibilización de que el supuesto orden privado asociado a los afectos “femeninos” no es otra cosa que una estrategia destinada a ocultar la opresión. Se abrió así la oportunidad de revisar qué entender como disrupción feminista radical.

Es que la disolución del imperialismo cultural cishetero-patriarcal requiere de una revolución cultural que implique una revolución en la subjetividad (Young, 1990: 124). Entiendo aquí, no solo que esa revolución en la subjetividad es posible únicamente alterando la configuración afectiva patriarcal, sino además que el activismo feminista lo advirtió y señaló en sus propias intervenciones (Macón, 2017; Arbaiza, 2019). En el caso que ocupa a este artículo se trató de hacer foco en la configuración afectiva como trama normalizadora asociada a la respectabilidad de la moralidad burguesa femenina lograda a través de mecanismos de abyección que se sostienen en la institución afectiva de la distinción entre el orden público y el privado o silenciado. Nos enfrentamos así a la lógica de la exclusión de las mujeres del orden mismo de la subjetividad.

Es que lo abyecto es, justamente, aquello que se opone al yo (Ahmed, 2004: 87), es decir, a la subjetividad. El establecimiento de relaciones de poder (Ahmed, 2004: 88), que dan cuenta del miedo a ser absorbido por algo que no tiene límites claros (Ahmed, 2004: 90) como aquí el orden femenino resulta en un confinamiento afectivo para que, justamente, adquiera esos límites claros que lo tornan asimilable a través de, tal vez no tan paradójicamente, su silenciamiento.

No se trata aquí solo de pensar la liberación femenina como efecto de la circulación de emociones (Hesford, 2013: 21), sino a la circulación de emociones como instituyente de la matriz de ocultamiento que hace posible y perdurable la opresión. Su visibilización radical a través de la invasión del orden público gracias a las estrategias como las desplegadas por el feminismo francés de los años setenta supone entonces un desafío a las relaciones de poder en lo que ellas tienen de economía afectiva.

Esto no implica meramente tornarse visible para los ojos del otro, sino tomar la voz desarmando una configuración afectiva en el rol que cumple al distinguir una esfera pública de una privada. Es decir, un rechazo a los afectos generizados en su rol instituyente de la distinción entre una esfera pública y una privada —que es, en realidad, clandestina— para impulsar prácticas afectivo —políticas propias como las ejecutadas por las activistas de los setenta.



BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Londres: Routledge.
- Arbaiza, M. (2019). *Dones en Transición: el feminismo como acontecimiento emocional*, en: Ortega López, T.M., Aguado Higón, A. y Hernández Sandoica, E. (eds) *Mujeres, Dones. Estudios sobre historia de las mujeres y del género*. Madrid: Cátedra.
- Blickstein, T. (2019). Affects of racialization en: Slaby, J. et al. (ed.) *Affective Societies*. Londres: Routledge.
- Chamberlain, Prudence (2016) "Affective temporality: towards a fourth wave" en: *Gender and Education*, 1360–0516, 2016.
- Chaneton, July y Vacarezza, Nayla (2011): *La intemperie y lo intempestivo. Experiencias del aborto voluntario en el relato de mujeres y varones*. Buenos Aires: Marea.
- Calhoun, C. (1992) "Introduction: Habermas and the Public Sphere" en: Calhoun, C. (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.
- Greenwald, L. (2019) *Daughters of 1968: Redefining French Feminism and the Women's Liberation Movement*. Lincoln y Londres: Nebraska University Press.
- Gould, D. (2009) *Moving Politics*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Hemmings, C. (2011) *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory*. Durham: D.U.P
- Hesford, V. (2013) *Feeling Women's Liberation*. Durham: Duke University Press.
- Hill, L. (2018). *Suffrage, Sex & the Stage*. Londres: Palgrave.
- Lépinard, E. (2007) The Contentious Subject of Feminism: Defining Women in France from the Second Wave to Parity en: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 2007, vol. 32, no. 2.
- Macón, C. (2017) *Sexual Violence in the Argentinean Crimes Against Humanity Trials. Rethinking Victimhood*. Nueva York: Rowman & Littlefield.
- Macón, C. (2018) Ansiedad, indignación y felicidad para la emancipación: el camino de Mary Wollstonecraft, en: Losiggio, D. y Macón, C. (eds.) *Afectos Políticos*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Mendus, S. (2000) *Feminism and Emotion. Readings in Moral and Political Theory*, MacMillan Press, Londres.
- Prokhorovnik, R. (1999) *Rational Woman. A Feminist Critique*, Londres: Routledge.
- Schneider, R. (2011) *Performing Remains: Art and War in Times of Theatrical Reenactment*. Londres: Taylor and Francis. Edición Kindle.
- Scott, J.W. (1996) *Only Paradoxes to Offer*. Cambridge: Harvard University Press.
- Slaby, J. (2019) Affective Arrangements en: Jan Slaby et al. (eds.) *Affective Societies*. Londres: Routledge.
- Sedgwick, E. K. (2003) *Touching Feelings*. Durham: Duke University Press.
- Pateman, C. (1995) *El contrato sexual*. México: Anthropos y UNAM.
- Picq, F. (1993) *Libération des femmes, Les années mouvement*. Paris: Seuil.
- Picq, F. (1998) Le MLF, exception française ou modèle? en: Cohen, Y. y Thébaud, F. *Féminismes et identités nationales*. Lyon: Programme Rhône –Alpes Recherches en sciences humaines.
- Rosanvallon, P. (1999) *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*. México: Instituto Mora.
- Rose, J. (2004) *On Not Being Able to Sleep*. Londres: Vintage. Edición Kindle.
- Vacarezza, N. (2016) *Decolonizing Abortion Discourse: Resistant Affects in Images Supporting Abortion Rights in Mexico, Chile, and Argentina*. Mimeo. NWSA Annual Conference: Decoloniality. 10–13 de Noviembre de 2016 – Montréal, Québec.
- Welz C. (2011) Shame and the Hiding Self, en *Passions in Context. International Journal for the History and Theory of Emotions*, Agosto 2011, No.2, pp.68 – 80.
- Wetherwell, M. (2012) *Affect and Emotion*. Londres: SAGE.
- Young, I.M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

SOBRE LA AUTORA

cmacon@yahoo.com

Es Doctora y Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y MSc en Teoría Política por la London School of Economics mediante una beca de la Fundación Antorchas/British Council. Enseña e investiga Filosofía de la Historia en la U.B.A. desde 1996 y ha sido docente de la Carrera de Ciencias de la Comunicación (U.B.A.) entre 1991 y 2001. Es directora del proyecto UBACyT 2014–2016 "Deshacer los afectos" con sede en el Instituto de Filosofía Alejandro Korn en cuyo marco coordina SEGAP –Seminario sobre Género, Afectos y Política– desde 2009. Ha dictado cursos de posgrado en la Universidad Nacional de Quilmes. Es responsable de las compilaciones *Pensar la democracia, imaginar la transición, Trabajos de la memoria y Mapas de la transición*—este último en colaboración con Laura Cucchi— y, junto a Mariela Solana, *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Actualmente se encuentra en prensa su libro *Empowering Victimhood*.



EL MALESTAR QUE SÍ TIENE NOMBRE FEMINISMOS Y DEPRESIÓN EN EL SIGLO XXI

***THE PROBLEM THAT DOES HAVE A NAME
FEMINISMS AND DEPRESSION IN THE 21ST CENTURY.***

AUTORA

Renata Prati

Universidad Nacional de Buenos Aires/CONICET

Cómo citar este artículo:

Prati, R. (2020). El malestar que sí tiene nombre. *Feminismos y depresión en el siglo XXI. Revista Diferencia(s)*, N. 10, pp. 77-88.

Artículo

Recibido: 13 de mayo de 2020

Aprobado: 23 de junio de 2020

RESUMEN

Con su politización del dolor, con su cuestionamiento de las ideas mismas de lo privado, de la locura, de la enfermedad, con su esfuerzo por dar nombre a los malestares, el feminismo de la segunda ola es un antecedente crucial para el renovado interés en la dimensión afectiva que se produce hoy tanto en los feminismos como en general en la reflexión de las ciencias sociales y las humanidades. El presente artículo se propone así indagar en las relaciones entre los feminismos y la problematización del malestar y los afectos negativos. Mucho ha pasado desde los años sesenta; hoy el nombre “depresión” ha llegado a ser casi omnipresente, y se impone con mayor fuerza sobre todo entre las mujeres. ¿Qué consecuencias tiene este desarrollo, y qué discusiones despierta? ¿Cuáles son las tareas (y las oportunidades) de los feminismos contemporáneos, de las críticas teóricas, filosóficas y culturales, frente a ese malestar al que hoy se le dice depresión?

PALABRAS CLAVE: DEPRESIÓN; AFECTOS; FEMINISMOS; GÉNERO; MELANCOLÍA

ABSTRACT

Some of the key concerns of second wave feminism were the politicization of suffering, the questioning of the ideas of the private, madness, and illness, and naming some of the problems afflicting women. As such, it is a crucial precedent of the renewed interest in the affective dimension that today is so central both in feminist studies and, more broadly, in the humanities and social sciences. The present article aims to explore the interactions between feminist thought and the problematization of sorrow and negative affects. Much has changed since the sixties; in the 21st century, the name “depression” has nearly become pervasive, and its sway is even greater among women. What are the consequences of this development, and what kinds of debates has it catalyzed? What are the tasks (and the opportunities) of contemporary feminisms, as well as of philosophical and cultural criticism, in the face of this problem that today carries the name of depression?

KEY WORDS: DEPRESSION; AFFECT; FEMINISMS; GENDER; MELANCHOLIA

EL MALESTAR QUE SÍ TIENE NOMBRE FEMINISMOS Y DEPRESIÓN EN EL SIGLO XXI

“A medida que los vamos conociendo y aceptando, nuestros sentimientos, y la honesta indagación sobre ellos, se convierten en santuario y refugio y semillero de ideas radicales y audaces.”

Audre Lorde

En 1963, el mismo año en que se publica en los Estados Unidos el libro de Betty Friedan al que alude mi título, se suicida en Londres Sylvia Plath, poco después de publicar bajo un seudónimo su única novela, muy autobiográfica. Más tarde, tanto Friedan como Plath quedarían envueltas en diversas y encendidas polémicas en torno a la naturaleza del malestar de las mujeres, en torno a las tareas y las responsabilidades del feminismo, en torno a lo que este develaba y a lo que seguía estando ciego. No quiero desconocer esas discusiones: el feminismo no es nunca simple ni uno solo. Pero, antes de eso, quisiera detenerme un momento en el peso de ese año en que vieron la luz dos influyentes imágenes sobre el malestar de las mujeres. En 1963, se reventaba el forúnculo, se resquebrajaba *la campana de cristal*; se empezaba a hablar y a nombrar. Un malestar privado se hacía público.

El feminismo no es uno solo, en principio en el sentido más obvio de que tiene lugares, nombres, momentos, “olas”. Pero tampoco es uno solo ese al que llamamos el feminismo (anglófono) de la segunda ola. Solemos englobar a distintas pensadoras y activistas bajo esa sola etiqueta, pero no deberíamos perder de vista que conforman una unidad no exenta de tensión, de contradicciones, de complejidad, y que ahí radica su riqueza. Con su politización del dolor, con su cuestionamiento de las ideas mismas de lo privado, de la locura, de la enfermedad, con su exposición del malestar personal como un problema público, el feminismo de la segunda ola es un antecedente crucial para el renovado interés en la dimensión afectiva que se produce hoy tanto en los feminismos como en general en la reflexión de las ciencias sociales y las humanidades. Con sus muchas falencias y contradicciones, las feministas de la segunda ola cuestionaron el silencio que recubría, y quizás aún recubre, las ideas de dolor y enfermedad psíquicas. Afirmaron que poder nombrar el malestar, romper con el tabú y que lo privado irrumpa en el espacio público, era un paso irrenunciable para sanar y para la transformación, y entendieron esos procesos como a la vez e indisolublemente personales y colectivos. Si en los años sesenta las feministas politizaron lo personal, con ese mismo gesto también lo problematizaron, lo volvieron un lugar de discusión. Así, heredar al feminismo de la segunda ola es, me parece, heredarlo en sus contradicciones y oscuridades iluminadoras; porque, como ya decía Audre Lorde: “No es

necesario que idealicemos el pasado para ser conscientes de que es la semilla del presente” (Lorde, 2003: 158).

Nuestro tiempo es muy distinto. A principios de los años sesenta, en verdad, el malestar al que hoy se le dice depresión y que afligía a Plath y a las amas de casa de Friedan, entre muchas otras personas, hacía solo muy pocos años que tenía nombre. El nombre “depresión” solo se instalaría con la fuerza y extensión que hoy le conocemos luego de la invención del Prozac, el antidepresivo por excelencia, que no saldría al mercado sino hacia fines de los años ochenta. Luego del ocaso del paradigma humoral, que con variaciones y de diversas maneras había regido la comprensión de los afectos y los trastornos desde la Antigüedad hasta fines del siglo XVIII, se produjo una suerte de vacío clasificatorio que provocó —como por una suerte de *horror vacui*— una gran proliferación de nombres y teorías; y esto, al menos en lo que respecta a lo que solía ser entendido como melancolía, se estabilizaría recién en la segunda mitad del siglo XX. Basta pensar en el ya clásico ensayo de Freud sobre el tema, escrito en 1915: a pesar de que hoy seguramente sea el más conocido y difundido de los malestares psicológicos, ni Freud ni Lacan usaron el concepto ni el nombre de depresión, y solo en 1980 se incorporó como un trastorno independiente al DSM-III, el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales, la “biblia” de la psiquiatría norteamericana.

En el siglo XXI, la depresión ha llegado a ser casi omnipresente. Su campo semántico y su imaginario permea los vínculos y el vocabulario cotidiano, y su popularidad no deja de aumentar en los registros heterogéneos de las noticias, la divulgación, las ciencias médicas y sociales, las humanidades. Según la OMS (2018), la depresión es la principal causa de discapacidad en el mundo, y sus cifras siguen creciendo, con proporciones marcadamente superiores entre las mujeres que entre los hombres. Se la suele entender como su heredera, pero la depresión no es la melancolía: ningún cambio de nombre deja inalterado a su supuesto referente. Comparada con la melancolía, la depresión parece cristalizarse de manera más clara como una enfermedad, algo por fuera y por debajo de lo normal y deseable, antes que un temperamento o un estado de ánimo, que puede ser pasajero o meramente idiosincrático, que puede incluso ser un signo de grandeza, de distinción. Susan Sontag escribió una vez que la depresión “es la melancolía sin sus encantos, sin su animación ni sus rachas” (Sontag, 2012): lejos de inspirar admiración o respeto, la idea actual de depresión remite a una condición patológica, biológica, clínica, siempre y meramente negativa, cuando no banal. La depresión es la melancolía despojada de su valor, la expresión de la devaluación de los afectos negativos en la sociedad contemporánea.

Hoy sí tenemos nombres para nuestros malestares. Tenemos muchos nombres a disposición: varios los pusimos colectivamente, otros nos fueron impuestos. ¿Qué hacemos frente a esto, como feministas, como investigadoras?

¿Cuáles son las tareas (y las oportunidades) de nuestros feminismos, de nuestras críticas teóricas, filosóficas y culturales, frente a ese malestar al que hoy se le dice depresión?

EL MELANCÓLICO Y LA DEPRESIVA

La melancolía supo ser un mal a la moda, signo de hombres excepcionales, artistas, políticos, pensadores; de la depresión, a lo sumo, podría decirse que está de moda diagnosticarla; y, según las estadísticas, sobre todo en mujeres. Seguramente haya muchas y muy diversas razones que contribuyan a explicar la marcada desproporción por género en las cifras de la depresión, a la que las mujeres son dos veces más vulnerables que los hombres. Me interesa mantenerme, sin embargo, en el plano de las representaciones, y para eso la figura de Sylvia Plath puede ser útil para comenzar. También a Al Alvarez le sirvió para comenzar: *El dios salvaje*, su obra sobre el suicidio, se abre con un prólogo conmovedor sobre la poeta, su amiga. Alvarez dice que la considera “un genio” (de una genialidad que no tiene nada que ver con la romántica, aclara), y aborda sus dificultades y su suicidio con una mirada sensible y atenta; pero, a lo largo de toda la indagación que emprende sobre las relaciones entre el suicidio y la literatura, ¿no resulta algo extraño que Sylvia Plath sea la única mujer?

En *The Gendering of Melancholia*, Juliana Schiesari parte de una constatación similar: la abrumadora ausencia de mujeres entre los cánones clásicos de grandes melancólicos. Las mujeres, en los raros casos en que aparecen, suelen hacerlo con el anonimato de los casos clínicos, y con las etiquetas más “banales y desprestigiadas” del duelo, la histeria o la depresión. En su caracterización de Plath, Alvarez —y no es el único, por cierto— recurre sin dudarlo al campo semántico de la depresión, incluso explícitamente de la enfermedad; si bien es cierto que no lo reserva exclusivamente para ella, sino que es una de las categorías con las que el crítico inglés construye toda su argumentación, no deja de ser llamativo el desplazamiento entre los imaginarios que los distintos campos convocan. Como explica Schiesari, “mientras que el gran melancólico de antaño podrá haber sido un genio, torturado pero creativo, el estereotipo de persona deprimida de hoy es una mujer infeliz e improductiva” (Schiesari, 1992: 16).

En el plano cultural, el de los imaginarios y las representaciones, la melancolía remite a una figura masculina mientras que la depresión tiene más bien rostro de mujer. Así, el melancólico es un ser excepcional —*perittoi* en griego, en la tradición por mucho tiempo atribuida a Aristóteles— y la depresiva es típica; el melancólico es un genio creativo, sensible y expresivo, o un intelectual que, como dice Freud, “capta la verdad con más claridad” (Freud, 1976: 244), y la depresiva es improductiva, y las más de las veces incapaz de articular o sublimar en lenguaje o en obras ese dolor que siente. La “persona deprimida”, que da nombre a un relato

de David Foster Wallace, es en efecto una mujer, y ya en el primer párrafo se dice que “la imposibilidad de compartir o manifestar esa angustia era en sí misma un componente de la angustia y un factor que contribuía a su horror especial” (Foster Wallace, 2001). Con una tercera persona inquietantemente pegada a la persona deprimida, en un flujo de consciencia y ruido mental insistente y cansador, enfatizado por la repetición irónica y machacona del sujeto “la persona deprimida”, Foster Wallace construye un personaje monótono, resentido, pequeño, patético, en fin, repulsivo, como lo confiesa el título del libro en que fue incluido el texto. La depresión de esta mujer está muy lejos de la genial melancolía romántica: su dolor no es signo de distinción, sino motivo de vergüenza. El discurso tradicional del melancólico giraba en torno a la tristeza del mundo, el hondo misterio de las estrellas en el cielo negro, el amor imposible; el discurso de la deprimida se pliega en cambio sobre sí misma, sobre su tristeza, su incapacidad, su deficiencia, sus falencias. “Muy deprimida hoy. Incapaz de escribir nada”, anota Plath en su diario, en una entrada bastante larga y triste de octubre de 1959 (que evidente y efectivamente sí fue capaz de escribir) en la que se lamenta y se castiga por distintas “incapacidades” que ve en sí misma: que no puede escribir, que no puede sentirse parte del mundo “cálido, terrenal” de los demás, que no puede salir de sí misma y perderse “en un personaje, en una situación”, que no produce, que no está preparada “para nada más”, que no tiene intereses reales, que se olvida de todo, que no puede reconciliarse con las cosas pequeñas... que debería “aprender” del ejemplo de su marido Ted, su “salvación”, dice. Se reprocha, se acusa: “Es mi culpa, por supuesto” (Plath, 2000: 517).

En esta línea, Schiesari argumenta que mientras la melancolía era, para los hombres, un *ethos* habilitador, una imagen por la cual validarse a sí mismos a la vez que un tema inspirador, misterioso, hondo y elevado, para las mujeres la depresión es un *pathos* incapacitante. La falta de un mecanismo compensatorio —como el que cumple la asociación de la melancolía con la creatividad, la excepcionalidad— contribuye a empujar a la depresión más hacia el lado de la enfermedad, a subordinar sus sentidos de estado de ánimo, humor o temperamento a la acepción de patología. Ese mecanismo compensatorio con el que cuenta el melancólico puede verse, por ejemplo, en el temperamento “saturnino” de Benjamin, que Sontag señala se define en desdén de las categorías psicológicas modernas, es un temperamento con una cierta aura, un aire característico de intelectuales, artistas y mártires, incluso “bueno” para ellos (Sontag, 2007: 125-126). O pensemos sino en Kristeva: si bien en sentido estricto para ella no hay una distinción fuerte o esencial entre melancolía y depresión, llama la atención que, en su clásico *Sol negro*, la única mujer que aparece, entre las grandes figuras de artistas melancólicos, con la dignidad de ser introducida con nombre y apellido, sea Marguerite Duras, a la que presenta con el sintagma “la enfermedad del dolor”.

En la melancolía, el dolor permitía hablar de una ética; en la depresión, reenvía a una patología.

Esto obedece, según Schiesari, a lo que ella llama una “política de la falta”, *politics of lack*, en una formulación que resuena con las políticas de la pérdida y del duelo que activistas e intelectuales queer han sabido poner sobre la mesa. La política de la falta, como las políticas del duelo, tiene que ver con qué faltas y qué pérdidas se reconocen como dignas de ser lloradas, con el valor diferencial que se atribuye a las faltas y las pérdidas de distintos sujetos; si todos los sujetos están en relación con la falta, esta política determina que algunos de ellos puedan ver algún valor en su falta, y otros (u otras, u otrxs) no. El genio melancólico renacentista o romántico sabía que al menos siempre tendría su dolor para afianzarse en él, para sacar arte de la dificultad; la depresiva de la modernidad tardía, aun si es artista, vive el dolor como algo incapacitante, algo que debe esconder, disimular y superar, y mejor si lo hace en soledad. Esa entrada del diario de Plath se cierra con ella dándose órdenes a sí misma: “Debo trabajar por mi independencia. Hacer que se sienta orgulloso de mí. Guardarme mis angustias y desánimos. Trabajar y trabajar por la autoestima” (Plath, 2000: 518).

Sin embargo, esta desvalorización no impide que la falta femenina, las diversas formas de pena femenina —Schiesari piensa sobre todo en el duelo y en los rituales colectivos de duelo— sirvan de “metáfora para la pena masculina”, en una operación ulterior de apropiación de esa representación femenina devaluada en la que la figura masculina sale ganando aun en la pérdida. En esta línea comprende Schiesari que la melancolía en el Renacimiento se representara tantas veces como una “dama”: el dolor que despliega el genio melancólico depende, en su expresión, de las formas culturales devaluadas, y por tanto apropiables, de la pena y el duelo femeninos; recordemos, sin ir más lejos, la tan famosa figura de Dürero, femenina y angelical. Y es también en estos términos como Schiesari describe el funcionamiento del yo y el superyó en “Duelo y melancolía”, puesto que, según ella sostiene, el psicoanálisis freudiano cumple un “rol pivotal” al rescatar la herencia renacentista, sobre todo en el paradigma de Ficino, para marcar a partir de ahí la pauta de las discusiones contemporáneas. El esquema freudiano es bien conocido: como reacción a una pérdida, se produce en el yo una suerte de fractura interna, por la que “una parte del yo se contraponen a la otra, la aprecia críticamente, la toma por objeto” (Freud, 1976: 245). Esa instancia crítica, que Freud llama conciencia moral y luego superyó, es lo que permite al melancólico afirmarse en su narcisismo, afianzarse en su superioridad moral. La “sospecha feminista” que Schiesari alberga frente a este esquema es que quizás “este objeto, a la vez difamado, deseado y juzgado por una instancia ‘superior y moral’, se encuentre ubicado de la misma manera que las mujeres en el falocentrismo clásico: a saber, como un objeto devaluado, abyecto y en falta”. De esta manera, “incluso en el malestar, el ego masculino se preser-

va e incluso se afirma” (Schiesari, 1992: 8-10); el melancólico freudiano, aun en su automartirio, no siente vergüenza ni tiene dificultades para expresar su pena o sublimarla, todo lo contrario: hasta parece que “capta la verdad con más claridad que otros” (Freud, 1976: 244). No solo sucede que los rasgos melancólicos se revalorizan como signos de excepcionalidad, sino que también —o quizás sean el mismo gesto, la misma historia— eso se hace por medio de la devaluación de la pena femenina (1992: 12-13). En otras palabras, la romantización de la melancolía masculina se lleva a cabo por una devaluación, una banalización y una introyección —quizás incluso una represión, en el sentido psicoanalítico de la palabra— de la figura de la depresiva.¹

Lo que *The Gendering of Melancholia* no termina de explicar es cuáles son los motivos y los mecanismos concretos de esta devaluación de la pena femenina, cómo se produce y se sostiene esta atribución desigual de valor y reconocimiento social. Puede que una línea importante de indagación radique en la cuestión del superyó; pero me parece que hay otro elemento, tal vez incluso más relevante, para explicar la devaluación de la depresión frente a la melancolía, al que Schiesari no le presta tanta atención.² Pienso en la asociación más estrecha que, en el marco biomédico imperante, une a la depresión con lo corporal material, biológico, hereditario, sobre lo que volveré en el próximo apartado. Patologizada y devaluada, hoy la depresión es entendida por lo general como una enfermedad que debe ser tratada; en el mejor de los casos, aun cuando se la entienda como un estado de ánimo o un sentimiento pasajero, no deja de un “sentimiento feo”, por retomar la expresión de Sianne Ngai (2005) para los afectos menores, desprestigiados, amorales y no catárticos, de los que nada bueno parece que pueda salir. De hecho, afirma Schiesari, “depresión es otra palabra para la pérdida de valor” (Schiesari, 1992: 61). La palabra *melancolía* remitía a la teoría humoral (*melaina chole*, bilis negra), y portaba en sí, encriptada como su origen, una tradición amplia, rica y antigua; la palabra *depresión*, en cambio, sugiere en su misma etimología de manera mucho más clara y explícita la imagen de una presión descendente, una opresión incluso. Para Schiesari, frente a este panorama, una de las principales tareas de la crítica feminista —y dice explícitamente “tarea”— es cuando menos cuestionar esta valoración diferencial, reclamar para la pena de las mujeres por lo menos el mismo valor que ha tenido históricamente la pena masculina: “rescatar las causas de la depresión, darle a la depresión de las mujeres el valor y la dignidad tradi-

¹ Por lo demás, lo irónico es que, aunque lo que se buscaba era una apropiación controladora de esa doliente otredad femenina, así el yo melancólico masculino se vuelve dependiente de eso mismo que introyectó.

² Esto puede explicarse en parte por su tema y por su marco teórico, pero también porque piensa la depresión en línea con el duelo, y con las prácticas femeninas rituales y comunitarias de practicarlo.

cionalmente concedidas a la melancolía de los hombres” (Schiesari, 1992: 93).

¿UNA NUEVA HISTERIZACIÓN DEL CUERPO DE LAS MUJERES?

En el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Michel Foucault identificaba, como uno de los grandes conjuntos de dispositivos de saber y de poder desplegados a partir del siglo XVIII, la “histerización del cuerpo de la mujer: triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado –cualificado y descualificado– como cuerpo íntegramente saturado de sexualidad” (Foucault, 2009: 100). Es significativo el período que Foucault consigna: la histerización del cuerpo femenino coincide *grosso modo* con la decadencia del paradigma humoral y, con él, de la noción de melancolía como organizadora de las pasiones tristes. Así, durante los mismos siglos en que se producía parte del pasaje desde el genio melancólico hacia la improductiva y fastidiosa persona deprimida, se consumaba también la atadura de la mujer al cuerpo, una atadura por lo menos más estrecha que el vínculo del hombre con su corporalidad.

En varios sentidos, Foucault fue una fuente importante de inspiración y de discusión para los feminismos, en especial para el feminismo de la segunda ola, el de “lo personal es político”, contemporáneo de la antipsiquiatría y muchas veces en diálogo con ella. Foucault ayudaba a revelar el carácter construido de las ideas sobre la histeria y en general sobre los cuerpos de las mujeres, lo que permitía ante todo denunciar la manera en que las mujeres quedaban demasiado pegadas al cuerpo, la manera en que el cuerpo se volvía un medio de opresión. Como señala Elizabeth Grosz en su libro sobre el feminismo y el cuerpo, la opresión de las mujeres “se justifica a sí misma, al menos en parte, por medio de una conexión estrecha de la mujer a la corporalidad, mucho más estrecha que la del hombre” (Grosz, 1994: 14-15). Este proceso de atar o pegar a la mujer a lo corporal, sexual, biológico o “natural”, que en la cita de Foucault aparece como la “histerización” del cuerpo de las mujeres, parece encontrar un correlato en la comprensión actual de la depresión, sobre todo si atendemos a la dimensión de género discutida en el apartado anterior. Es decir que la idea de la mujer como más atada a su cuerpo, coincide con la visión biomédica y fuertemente corporal de la depresión, frente a la noción más espiritual y creativa de la melancolía. El problema de la corporalidad se sobreimprime así a la dicotomía entre el melancólico y la depresiva: ¿acaso están relacionados? ¿Quizás el eslabón perdido, necesario para comprender el desplazamiento de la melancolía a la depresión, no sea otro que la famosa histeria? ¿Será que la depresión, con sus cifras y representaciones tan feminizadas, representa al fin una nueva histerización del cuerpo de las mujeres?

Las figuras de la histérica y de la loca (e incluso de la bruja, si quisiéramos remontarnos un poco más lejos en la genealogía de estas mujeres descarriadas), fueron íconos vitales y muy valiosos para los feminismos de las últimas décadas del siglo XX. Creo que, en el trabajo sobre estas figuras, aun en su reivindicación, se conjugaban estas dos cuestiones, estas dos reacciones de resistencia a lo que las feministas reconocieron como operaciones entrelazadas de esencialización disciplinante: fueron reacciones tanto a la asociación con el cuerpo, como a la vinculación con la enfermedad, la deficiencia y la locura. La articulación entre ambas es importante. En una entrevista de 1961, Foucault afirma que “el siglo XX atrapa a la locura, la reduce a un fenómeno natural”; y la denuncia de los feminismos de la segunda ola podría entenderse en un esquema muy similar: la mujer está atrapada en su cuerpo, se la reduce a un fenómeno natural. Es en gran medida esta conjugación la que marca la pauta de las discusiones venideras en torno al cuerpo y el malestar: estos últimos solo podrán ser reivindicados partiendo de una resistencia a su “reducción” a lo natural. Las mujeres pudimos reivindicar nuestro cuerpo, el disfrute del cuerpo, la autonomía corporal, partiendo de la afirmación de que no son naturales, esenciales; el malestar, la enfermedad, la locura, pueden volverse políticos solo si se los aleja del dominio de lo natural y se los emplaza en el terreno de lo construido. Todas estas batallas fueron muy significativas e importantes; pero aquí quisiera explorar otras posibilidades: los caminos que se abren cuando se sospecha de esa idea de lo natural como una “reducción”.

El gesto no es del todo original o, mejor dicho (y felizmente), no estoy sola en esto. En un ensayo de 1995, y ya desde las primeras líneas, Eve Kosofsky Sedgwick y Adam Frank cargaban las tintas contra el “hábito heurístico” de imponerse y valorar como a priori positiva “la distancia de todo tipo de análisis de base biológica”, que funciona incluso como garantía —o manto— de validez y justicia en la teoría y en la reflexión crítica (Sedgwick y Frank, 1995: 1). En una línea similar, la australiana Elizabeth A. Wilson viene trabajando hace varios años en lo que ella llama un “feminismo de las entrañas”, una idea con la que busca contrarrestar o desmontar el antibiologicismo duro y prejuicioso que le reprocha sobre todo a los feminismos de la segunda ola. Es por lo demás significativo que tanto Sedgwick y Frank como Wilson se sitúen, para formular estas críticas, en el terreno de lo afectivo. La pregunta por los afectos y concretamente, en el caso de Wilson, por los problemas de la histeria, la melancolía y la depresión, ocupa un lugar clave en la discusión en torno a la biología, el cuerpo y el dualismo.

En *Gut Feminism*, Wilson recupera de otra autora, Judith Kegan Gardiner, una anécdota muy elocuente de una escena bastante típica en un congreso de estudios de género: luego de discutir convencidas en las sesiones acerca del carácter construido de las identidades y demás, en la pausa del café las investigadoras intercambian consejos sobre los

medicamentos antidepresivos que ellas toman y los que les dan a sus hijos con diagnóstico de déficit de atención (Wilson, 2015: 12). Hay un hiato muy problemático, dicen tanto Gardiner como Wilson, entre lo que estamos pensando y lo que hacemos sin pensar: en el plano de la investigación, la norma es criticar todo lo biológico como esencializante, mientras que en nuestras vidas cotidianas incorporamos cada vez más elementos biotecnológicos. Esta manera “bifurcada” de encarar lo biológico y lo afectivo, como la caracteriza Wilson (2015: 8), no puede sino conducir a un impasse; no hay manera de abordar de verdad lo biológico si, como muchas feministas piensan, lo biológico se entiende como sinónimo sin más de reduccionismo, si la biología no es más que “materialidad reductiva despojada de la animación que le imprimen la cultura y lo social” (Wilson, 2004: 3).

Pero esta crítica de Wilson, como tampoco la de Sedgwick y Frank, no deben leerse como si lo que reclamaran fuera contrarrestar sin más el antibiologicismo heredado con un anti-antibiologicismo, con una fe crédula en la biología. Lo que en su momento fue criticado con acierto era el esencialismo, la fijeza con que se comprendía lo natural y lo biológico, pero esa crítica terminó por traspasarse a lo natural y lo biológico en sí mismos. Esa amalgama de lo natural, lo biológico y lo esencial obedece a un proceso histórico, señalan Sedgwick y Frank (1995: 17); sin embargo, no hay nada de esencial, nada de fijo o inmutable, en lo biológico ni en lo natural *per se*. El problema crítico hoy es el dualismo, no tanto el bando que se elija. Así, de la misma manera en que desesencializar no es sinónimo de antibiologicismo, despatologizar la depresión tampoco debería impedirnos pensar a fondo lo biológico, lo natural, lo visceral de la experiencia afectiva.

Y es que, a mi entender, lo que la experiencia de la depresión pone de manifiesto es precisamente la fisicalidad, la densa tridimensionalidad del afecto. El dolor se hace carne, las ideas tristes pesan en el cuerpo. El cuerpo, lo biológico, lo físico, lo natural, la materia habla en la experiencia de la depresión, tiene voz en las experiencias afectivas, tiene una forma de agencia, por más que intentemos minimizarla, por más que por momentos pueda darnos una especie de vértigo o alergia reconocerla. Habilitar una indagación sobre la manera en que lo biológico y lo neurológico nos afectan, nos constituyen, no es lo mismo que caer o recaer en un determinismo esencialista. Si entendemos lo biológico como contingente, mutable, como parte del enriedo inseparable de una “naturahistoria”, por retomar la potente expresión de Donna Haraway, entonces es preciso admitir que el peligro del determinismo queda fuera de lugar, o mejor, como dice Wilson, que se ha visto “desplazado” como problema crítico (2004: 23). En otras palabras, no solo es importante, en una época en que el malestar se define desde el paradigma biomédico, manejar las herramientas necesarias para poder ingresar de lleno en la discusión; poder pensar la biología sin rodeos, sin miedos ni dualismos, tiene que ver sobre

todo con hacerle por fin justicia a la complejidad de nuestras existencias encarnadas, o al menos intentar avanzar en esa dirección. Y el primer paso es reconocer que lo biológico está lejos de ser un medio inerte en el que —y sobre el cual— se alza la vida del alma.

El problema de la depresión es un buen lugar, aunque seguramente solo uno entre varios, para enmarcar esta reflexión. Por ejemplo, podríamos pensar en el rol de lo hormonal, del sistema endocrino, en todo el ámbito de los afectos, humores, estados de ánimo: es cierto, la idea del síndrome premenstrual ha sabido funcionar como un medio de desprecio y disciplinamiento, pero eso no quita que realmente pueda influirnos, que pueda ser incluso la materia que compone nuestros días, la materia en fin —o al menos parte de ella— de la que estamos hechos. Como señala Wilson, con la difusión y entronización de la idea de depresión, los afectos negativos —lo que antes se entendía como melancolía— han pasado a ser “más dominantes, más cotidianos, más bioquímicos, más cerebrales y (paradójicamente) a la vez más tratables y más incurables” (Wilson, 2015: 7). La estrecha asociación con el cuerpo toma aquí el camino del cerebro, de la bioquímica neuronal, lo que produce un pase conceptual algo extraño: “A pesar de ser más bioquímicas, estas nuevas depresiones son de un carácter menos vegetativo (somático), y adquieren [...] un tono más ideacional: son el resultado de un modo distorsionado de pensar, más que de un modo desordenado de sentir, de imaginar o de desear” (Wilson, 2015: 7). La depresión está en la mente, pero en lo que la mente tiene de material; es una falla de las ideas, provocada por lo que las ideas tradicionalmente no son, las neuronas, los neurotransmisores. La mente deprimida pierde así el control soberano sobre sí misma, que parecía ser un elemento clave para garantizar la separación entre el reino de la extensión y el del pensamiento. El yo cartesiano, seguro al menos de que piensa y existe, se desmorona bajo el peso material de la ideación enferma de la depresión: la mente deprimida no califica como mente, no en sentido propio, no al menos con la dignidad e independencia con la que el dualismo más tradicional quisiera poder entenderla.

Pero, a pesar de ser más cerebrales e ideacionales, la salida de una depresión nunca está en el plano de las ideas: del distorsionado laberinto de los opresivos y repetitivos pensamientos en que nos encierra la depresión, no se sale nunca a fuerza de racionalidad. La racionalidad misma es la que ha resultado distorsionada, la que se ha visto corrompida y que ha quedado puesta al servicio del dolor. En este sentido, creo que Wilson tiene razón cuando sostiene que las diversas “vicisitudes de los desequilibrios cotidianos —inseguridades, pérdidas, humillaciones, enojos, indecisiones— exigen una teoría de la psique más amplia y menos apegada a la primacía de la racionalidad, del autocontrol, del buen juicio y el análisis sensato” (Wilson, 2004: 41); y es también en este sentido como me parece que deben entenderse las diversas “prácticas corporales” de las que habla Ann

Cvetkovich (2012) en su libro de ensayos y memorias sobre la depresión: esas figuras cotidianas, casi banales, en las que se apoya para salir de un episodio difícil, como nadar, hacer artesanías, salir a caminar. De nuevo, la alarma y el recelo que puedan inspirarnos corrientes como el conductismo y el *new age* no deberían impedirnos imaginar de manera seria y comprometida con qué ideas y conceptos pensar más allá del dualismo. Volveré más adelante sobre la cuestión de la agencia implícita en estas prácticas, que Cvetkovich piensa como “políticas del cuerpo”; por el momento, solo me importa indicar que no nos será posible entender por qué un abrazo puede reconfortarnos, o cómo el contacto entre cuerpos en una movilización puede devolvernos la esperanza en un contexto aciago, si no habilitamos una comprensión de lo corporal —y corporal de verdad, lo corporal en cuanto tal: material, biológico, visceral— más allá del dualismo, más allá del miedo al esencialismo, del temor a lo desconocido, que es casualmente lo que más cerca está.

Como señala Mia Mingus, escritora y activista de la discapacidad: “Podemos colgarnos de una liana todo el santo día y gritar ‘construidos socialmente’, pero al final pienso que nos estamparemos contra un muro y pienso que ese muro es nuestros cuerpos” (cit. en Ahmed, 2018: 251). Ignorar al cuerpo, pensando que la libertad pasa por otro lado, nos lleva a perderlo, a perderla. Para seguir siendo capaces de politizar el malestar en nuestros cuerpos y en nuestras mentes, ese malestar que todavía se busca hacer pasar por personal e individual, nos urge forjar herramientas que nos permitan discutir también en el plano de lo material, lo bioquímico, lo anatómico. Es por eso que, dice Wilson, también es una tarea del feminismo la de cuestionar la división entre naturaleza y cultura, comprender que “lo biológico no es sinónimo de determinismo y lo social no es sinónimo de transformación” (Wilson, 2015: 8-9).

CUERPO, DOLOR, AGENCIA

Liberar al cuerpo del campo de la necesidad y de lo inerte es solo el primer paso para poder incorporarlo en nuevas narrativas vitales y políticas. De la misma manera, desatar a los afectos negativos de la comprensión desvalorizante y reificadora en que se los ha encasillado resulta un paso fundamental para poder abordarlos y desentrañar su sentido. El paralelismo no es un mero artilugio retórico: ¿y si la desvalorización, la feminización, la biologización y la patologización de la depresión, del lugar hoy paradigmático de los afectos negativos, estuvieran todas conectadas, todas anudadas tanto entre sí como con la desvalorización, a su vez, del cuerpo, de lo material, de lo biológico en general?

Por supuesto, esta pregunta es mucho más amplia de lo que puedo aspirar a responder aquí; pero, por suerte, eso no le resta productividad. Que tanto el dolor como el cuerpo queden ubicados del lado subordinado del dualismo contribuye a silenciarlos: solo al polo noble se le reconoce

la potestad de la agencia, la capacidad de responder. Así, desestimar a los afectos negativos como algo meramente a superar implica silenciar las historias de dolor, de desencanto y de opresión que los componen y los sostienen; de forma similar, pensar al cuerpo como anatomía inerte, a la biología como sistema fijo, impide pensar sus relaciones con esas historias, impide escuchar qué y cómo responden los cuerpos. Ahora bien, tanto para el dolor, como para el cuerpo, de lo que se trata es de poder imaginar la agencia desde nuevas coordenadas: devolverles la agencia y la capacidad de hablar que tradicionalmente el dualismo les negó no puede refrendar el mismo dualismo, no puede hacerse reforzando sus viejas categorías de voluntad, de autocontrol, de soberanía. Los dos apartados anteriores se cerraban enunciando tareas para el feminismo; en este, el último, quisiera recuperar el llamado que hace Judith Butler, en el volumen colectivo *Vulnerability and Resistance*, a “deshacer la oposición binaria entre vulnerabilidad y agencia”, una vez más, como una “tarea feminista” (Butler, 2016: 25). En este caso, la tarea consiste en poder pensar la agencia sin recurrir a la voluntad: pensar el cuerpo en su materialidad, pensar los afectos negativos en su negatividad, sin buscar redimirlos achacándoles potencias que no son las suyas. Esto es, sin reconvertirlos en sus opuestos o en sus reversos, pero no porque pertenezcan a reinos heterogéneos y estancos. Al contrario. Lo que hace falta es “deshacer la oposición”, y creo que en esa dirección trabaja justamente una gran parte de los estudios contemporáneos sobre las emociones y los afectos, al entenderlos como fenómenos que ponen en jaque la separación neta y limpia entre lo biológico y lo psicológico, entre el cuerpo y la cultura.

La depresión, como dolor moral hecho carne, podría quizás pensarse como una forma en la que el cuerpo, la bioquímica corporal, reacciona y responde al estado del mundo, una forma en la que se expresa de manera somática y no discursiva la vulnerabilidad, eso que Butler define como “el sentido de ‘exposición’ que implica la precariedad” (Butler, 2016: 14). En cuanto respuesta, entonces, y sobre todo en cuanto respuesta que se enuncia en un lenguaje corporal, la depresión desbarata el dualismo y desestabiliza la noción de agencia como prerrogativa de un sujeto racional, voluntario, autónomo, que se da su propia ley, que es dueño de sí.³ En esta línea avanza también Wilson en *Gut Feminism*, cuando indaga el papel de “las tripas” en la depresión, cuando las nombra como “un órgano de la mente”: lejos de ser pasivas e inertes, también las entrañas (no “desde” las entrañas, sino ellas mismas, a secas, como sujeto de esta frase) “rumi-

³ De hecho, la experiencia de la depresión contradice esa imagen casi punto por punto: lo que se impone es el colapso, la desintegración, el vacío, tanto del yo como del mundo. “Puedo sentir cómo mi mente se desintegra de nuevo”, le escribía Plath a su psicoanalista en 1963, poco antes de suicidarse.

an, deliberan, comprenden” (Wilson, 2015: 5). Lo visceral aparece así como un lugar no solo pasivo o de la pasión, sino también, y no de manera separada o del todo distinguible de ello, como un *locus* para otro tipo de agencia: una agencia que no se deja deslindar de lo material, de lo íntimo de las entrañas, de lo entrañable, de lo vulnerable.

Más arriba sugerí que la agencia de lo corporal podría pensarse, con Cvetkovich, a partir de la idea de “políticas del cuerpo”, que ella describe como prácticas y hábitos en las que “la agencia toma una forma distinta a la aplicación de la voluntad” (Cvetkovich, 2012: 168). Otras vías posibles para abordar este otro tipo de la agencia son el concepto de “agencia suspendida” u obstruida, que Sianne Ngai (2005) desarrolla en relación con los “sentimientos feos”, o la noción de “agencia lateral” o interruptora, que Lauren Berlant (2011) propone en conexión con la depresión y la obesidad como problemas de “muerte lenta”. Y es que la depresión, aun en los casos en que no es comprendida como una enfermedad clínica, no llega a ser más que un sentimiento feo (aunque Ngai no lo incluya en su corpus, en su archivo de sentimientos): un afecto menor, no catártico, improductivo, indigno, hasta despreciable. Sin encantos, sin virtudes, sin poderes. Con todo, advierte Ngai, los sentimientos feos dicen algo. Con su intencionalidad débil, con su desorientación y su carácter contradictorio, los sentimientos feos implican una “problematización sistemática” de las fronteras del sujeto, entre su “interior psicológico” y su “afuera corporal” (Ngai, 2005: 20-21).

Por su parte, en el tercer capítulo de *El optimismo cruel*, Lauren Berlant aborda juntos dos fenómenos que en los Estados Unidos han llegado a pensarse no solo como patologías, sino incluso como “epidemias”: la obesidad y la depresión. Berlant las comprende no solo como lugares en donde no solo se hace manifiesto lo que llama el carácter “ordinario” de la crisis actual (en lugar de entenderla desde una lógica de lo excepcional o traumático), sino también como formas de “muerte lenta”, que desafían la idea de que la subjetividad es o debe ser siempre soberana (Berlant, 2011: 18). En estos terrenos no rigen las categorías del yo soberano. La búsqueda de placer en la comida, la automedicación que representa el alcohol, el escondite o refugio entre las sábanas de la persona deprimida se explican para ella como formas de “agencia lateral”, agencia sin intención, en los que la experiencia corporal y vital funcionan como “sitios de interrupción episódica de la personalidad” (Berlant, 2011: 116). Este modelo de la agencia se corre de la comprensión clásica de la agencia estratégica, orientada, efectiva; porque es justamente la creciente presión sobre el yo, sobre su voluntad e intenciones y sobre los resultados que es capaz de producir, lo que provoca o alimenta el impasse actual en el que tanto la obesidad como la depresión son vistas como enfermedades de la soberanía sobre uno mismo, crisis de la voluntad y del autocontrol. Desde este marco, avanza Berlant, “la impasividad y otras relaciones políticamente deprimidas,

de alienación, frialdad, desapego o distracción [...] pueden ser leídas como formas de implicación y confrontamiento afectivos con el entorno de muerte lenta” (Berlant, 2011: 117).

En el verano de 1954, Sylvia Plath se tiñó el pelo de rubio platinado. Hay unas imágenes suyas en la playa, sonriente en un traje de baño blanco, que ella misma llamaba sus “fotos a lo Marilyn” y que habían sido tomadas por un chico con el que salía por entonces. Se la ve joven, despreocupada, feliz. Si pensamos que, pocos meses antes, su primer intento de suicidio —el que luego ficcionalizaría en *La campana de cristal*— había sido casi exitoso, estas fotos pueden resultar algo desconcertantes. Pero no debería ser así. El modelo clásico de la agencia no solo nos impide conocer y aceptar lo que dicen y hacen los afectos negativos; también nos cierra a la comprensión de su relación con las “pasiones alegres”, de las que tal vez no deberíamos separarlos tan tajantemente. No debería costarnos tanto entender que las vidas no son en blanco y negro y que las historias no son lineales, que lo afectivo nunca está exento de ambivalencia, que no todo lo que hacemos obedece a un plan, que la luz no excluye la oscuridad, ni al revés. Estas limitaciones son resabios de diversos y antiguos dualismos, y nos hacen imposible aprehender la complejidad, la densidad, la riqueza de nuestras existencias encarnadas y afectivas. Porque el misterio no es lo oscuro: el misterio es cómo las luces y los colores componen la oscuridad.

LAS EMOCIONES Y LOS NOMBRES

Todo el mundo sabe que, por necesarios que sean, los nombres no son los sentimientos que nombran. La relación entre los dos es compleja: las palabras hacen cosas también con las emociones, y los nombres son un tipo especial de palabras. En *Talking Back*, un libro de 1989 en el que vuelve sobre las discusiones de los sesenta en torno al malestar, y que reivindica desde el título mismo la fuerza de la palabra, el valor de romper el silencio, bell hooks afirma que nombrar el dolor no es suficiente. Los nombres, cuando no están contenidos dentro de un tejido más denso de redes, de reflexión, de compañía, pueden ser tergiversados con total facilidad, si no cooptados y puestos a trabajar en nuestra contra. Para hooks, el énfasis del feminismo en “lo personal es político” terminó conduciendo a los “nombres equivocados”, terminó produciendo otras formas de silenciamiento, de soledad, de alienación, de dolor (hooks, 1989: 32).

¿Cuándo es un nombre equivocado, en qué sentido puede un nombre ser una equivocación? También Lorde habla de nombres falsos, de nombres que distorsionan y “se ponen al servicio de la segregación y la confusión” (Lorde, 2003: 123). En algún punto, ¿no son falsos todos los nombres? ¿Dónde podría estar su verdad, su justeza o su justicia? Hoy, a diferencia de los tiempos de Friedan, el malestar que aqueja a las mujeres sí tiene nombre; pero quizás ese nombre

sea demasiado pesado, esté demasiado cargado, nos resulte demasiado difícil de digerir. Quizás la burbuja que hoy encubre las causas de ese dolor no sea ya que no estamos hablando de eso, sino que no estamos logrando apropiarnos de los nombres con los que se habla del malestar, apropiarnos en la discusión o en la reinención. Con el nombre "depresión" parece haber sucedido lo contrario: en lugar de llevar el problema a la arena pública, política, colectiva, la depresión nos devuelve al ambiente privado, invidual, a la soledad de lo patológico. Tenemos un nombre, sí, pero uno que nos falla a la hora de hablar del malestar, porque lo hace individual, porque lo piensa sin cuerpo, porque le borra la historia. En suma, si tuviera que decirlo en una sola frase, el problema con el nombre que tenemos es que contribuye a ontologizar el malestar: lo fija como privado, neurobiológico, patológico; lo devalúa, lo invalida, lo desestima.

Las palabras son en general mejores que el silencio, pero mucho ruido también silencia. Con todo, no creo que debamos rechazar de plano el nombre de la depresión, así sin más, como un nombre falso, equivocado u opresivo. Tal vez lo sea, pero en todo caso no creo que sea nunca posible apropiarse del todo de un nombre; los nombres son parte del lenguaje, y el lenguaje por definición no pertenece. Es un terreno inabarcable de disputas y sorpresas, que exige estrategias creativas, plásticas, móviles. Creo, tomando prestada otra expresión de Haraway, que lo que hay que hacer es "seguir con los problemas", quedarnos con ellos, insistir en ellos, ver qué nos dicen si los miramos de frente y les hacemos las preguntas adecuadas. El lenguaje y las palabras, como quizás los sentimientos, son inapropiables; pero podemos hacer incontables cosas con ellos, tal vez muchas más de las que imaginamos.



BIBLIOGRAFIA

- Ahmed, S. (2018). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- Alvarez, A. (2002). *The Savage God. A Study of Suicide*. Londres: Bloomsbury.
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Butler, J. (2016). "Rethinking Vulnerability and Resistance". En Butler, J., Gambetti, Z. y Sabsay, L. (Eds.), *Vulnerability and Resistance*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Cvetkovich, A. (2012). *Depression. A Public Feeling*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Foster Wallace, D. (2001). "La persona deprimida". En *Entrevistas breves con hombres repulsivos*. Barcelona: Debolsillo.
- Foucault, M. (1961). "La folie n'existe que dans une société (entretien avec J.-P. Weber)". Recuperado de: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault156.html>.
- Foucault, M. (2009). Historia de la sexualidad. 1. *La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (1976). "Duelo y melancolía". En *Obras completas. Vol. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indianápolis: Indiana University Press.
- hooks, b. (1989). *Talking Back. Thinking Feminist, Thinking Black*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Kegan Gardiner, J. (1995). "Can Ms. Prozac Talk Back? Feminism, Drugs, and Social Constructionism". *Feminist Studies*, V. 21, N. 3, 501-517.
- Kristeva, J. (2016). *Sol negro. Depresión y melancolía*. Buenos Aires: Waldhuter.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: horas y HORAS.
- Ngai, S. (2005). *Ugly Feelings*. Cambridge (MA) y Londres: Harvard University Press.
- Plath, S. (2002). *The Unabridged Journals of Sylvia Plath 1950-1962*. Nueva York: Anchor Books.
- Radden, J. (2009). *Moody Minds Distempered. Essays on Melancholy and Depression*. Nueva York: Oxford University Press.
- Sedgwick, E. K. y Frank, A. (1995). "Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins". En *Shame and Its Sisters. A Silvan Tomkins Reader*. Durham: Duke University Press.
- Schiesari, J. (1992). *The Gendering of Melancholia. Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sontag, S. (2007). *Bajo el signo de Saturno*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Sontag, S. (2012). *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. Barcelona: Debolsillo.
- Wilson, E. A. (2004). *Psychosomatic. Feminism and the Neurological Body*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Wilson, E. A. (2015). *Gut Feminism*. Durham y Londres: Duke University Press.

SOBRE LA AUTORA

Renata Prati
rprati@filo.uba.ar

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, se recibió con una tesis sobre el problema del dualismo entre cuerpo y alma en el pensamiento de Jacques Derrida. Actualmente se encuentra realizando su doctorado en Filosofía con una beca doctoral de CONICET. El tema de su investigación doctoral es el desplazamiento de la noción de melancolía hacia la de depresión. Se ha desempeñado como editora para varias casas editoriales de la Argentina, y ha realizado traducciones de libros y artículos desde el inglés, el francés y el italiano. Ha publicado artículos y reseñas tanto en revistas académicas especializadas como de divulgación.



REESCRITURAS AFECTIVAS ENTRE ARCHIVO, IMAGEN Y COLECCIÓN.

AFFECTIVE REWRITES BETWEEN ARCHIVE, IMAGE AND COLLECTION.

AUTORA

Natalia Taccetta

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de
Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Consejo
Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.
Universidad Nacional de las Artes.

Cómo citar este artículo:

Taccetta, N. (2020). Reescrituras afectivas. Entre archivo, imagen y colección.
Revista Diferencia(s), N. 10, pp. 89-100.

Artículo

Recibido: 10 de mayo de 2020

Aprobado: 18 de junio de 2020

RESUMEN

A partir de una revisión de la producción de la cineasta paraguaya Paz Encima sobre los materiales desclasificados del denominado “Archivo del Terror” de la dictadura de Alfredo Stroessner en Paraguay, intentaremos pensar el modo en que se entraman el archivo oficial y el archivo personal para configurar un tejido que constituye algún tipo de acceso al pasado. Esto implica problematizar el modo en que el trabajo artístico con el archivo se vincula a una reescritura de la historia que, atendiendo a una exigencia de Walter Benjamin, desafía los relatos y formas de representación hegemónicas a partir de la preeminencia de la huella, la ruina y el fragmento en relación con el descrédito que cae sobre los sentidos históricos unificados desde la segunda mitad del siglo XX. La dilución de las fronteras tanto entre las memorias propias y ajenas como entre las personales y las públicas conlleva la atención a registros que problematizan las linealidades y continuidades de las historiografías tradicionales. Siguiendo de algún modo la propuesta benjaminiana, parece posible confiar más en dispositivos que instituyen lo disruptivo y anacrónico como materia principal en relación con la exigencia de pensar nuevos modos de abordar la contemporaneidad.

PALABRAS CLAVE: WALTER BENJAMIN; ARCHIVO; ANARCHIVISMO; COLECCIONISMO; CINE

ABSTRACT

From a review of the production of the Paraguayan filmmaker Paz Encima on the declassified materials of the so-called “Archive of Terror” of the dictatorship of Alfredo Stroessner in Paraguay, we will try to think about how the official and the personal archives are entered for set up a material that constitutes some kind of access to the past. This implies problematizing the way in which the artistic work with the archive is linked to a rewriting of history that, in response to a demand by Walter Benjamin, defies hegemonic accounts and forms of representation from the preeminence of the trace, the ruin and the fragment in relation to the discredit that falls on the unified historical senses since the second half of the twentieth century. The dilution of the borders own and other people’s own memories entails attention to records that problematize the linearities and continuities of traditional historiographies. Following somehow the Benjaminian proposal, it seems possible to rely more on devices that institute the disruptive and anachronistic as the main subject in relation to the requirement to think of new ways of approaching contemporaneity.

KEY WORDS: WALTER BENJAMIN; ARCHIVE; ANARCHIVISM; COLLECTIONISM; CINEMA

REESCRITURAS AFECTIVAS. ENTRE ARCHIVO, IMAGEN Y COLECCIÓN.

Desde principios del siglo XX, se modificó radicalmente la arquitectura, el rol social y la política del archivo, cambiando desde una domiciliación institucional a dispositivos que desafían la periodización y la taxonomía. Las prácticas artísticas de archivo y la voluntad de archivo del arte contemporáneo se instituyen sobre otras lógicas de transmisibilidad y preservación del pasado, siendo muchas veces más pregnante el objetivo de preservación y transmisión de una experiencia o afecto del pasado que la idea de una prueba, evidencia o resguardo de los hechos. Es así que resulta interesante el análisis de estos dispositivos a fin de pensar el modo en que los artistas desafían sistemas de dominación que pretenden la administración documental de las vidas, o se pronuncian sobre políticas de resistencia.

A partir de una revisión de la producción de la cineasta paraguaya Paz Encina sobre los materiales desclasificados del denominado “Archivo del Terror” de la dictadura de Alfredo Stroessner en Paraguay, intentaremos pensar el modo en que en *Ejercicios de memoria* de 2016 y la trilogía *Tristezas de la lucha* de 2014 se entrelazan el archivo oficial y el archivo personal para configurar el tejido de algún tipo de acceso al pasado. Esto implica, por un lado, problematizar el modo en que el trabajo artístico con el archivo —y específicamente con el archivo desclasificado— se vincula a una reescritura de la historia y, por otro lado, atender a la dimensión afectiva de estos entramados como principio epistemológico.

De acuerdo con la exigencia de Walter Benjamin, es posible pensar los films de Encina como dispositivos que desafían los relatos y formas de representación hegemónicas, a partir de la preeminencia de la huella, la ruina y el fragmento. Asimismo, resulta interesante el modo en que instituyen lo disruptivo y lo anacrónico como matrices principales para abordar la contemporaneidad posdictatorial. Problematizar la forma en que el trabajo con el archivo compone una reescritura de la historia que desautoriza las “historias nacionales” y se concentra en los vacíos y hiatos del relato oficial, implica a veces diluir la frontera entre las memorias propias y ajenas tanto como entre las personales y las públicas, o entre las existentes y las imaginadas.

Los denominados “Archivos del terror” de la dictadura de Alfredo Stroessner en Paraguay (la más larga de Latinoamérica, extendida entre 1954 y 1989) fueron hallados en 1992 por el ex detenido Martín Almada con ayuda de organismos de derechos humanos. Hallaron en Lambaré una enorme cantidad de documentos escritos o recopilados por las autoridades policiales, militares y civiles: intercambios y traslados de presos políticos, actividades de espionaje, sesiones de tortura, es decir, registros de todo tipo de acciones vinculadas con el control total de la vida y las

actividades políticas de opositores o los considerados potenciales enemigos. En los films de Paz Encina, precisamente, se exploran estos archivos con un mecanismo intermedio entre la investigación y el ejercicio voluntario de memoria, en el que los afectos configuran la reescritura de historias fragmentarias. La espera de justicia se tramita a partir de la repetición de objetos, la serialidad de relatos y un tiempo que se halla en suspenso entre el recuerdo más o menos inventado y el dato buscado que ocasionalmente aparece.

DE ARCHIVISMOS Y CINE

Pensado como archivo, el cine constituye un espacio para la configuración de escrituras alternativas o contra-archivos que disputan los significados de memoria y los afectos que quedan involucrados en las asunciones sobre el pasado, siempre cargadas de una valencia potencial. Este es el gesto de Encina al volver medial la propia experiencia con el archivo y las vidas que pueden reconstruirse —o mantener a una absoluta distancia— a través de él. En este sentido es que Jaimie Baron (2014) ve desdibujada la línea que separa el metraje encontrado (*found footage*) y el material de archivo institucional, que implica determinadas relaciones de poder. La tarea sería pensar el gesto cinematográfico que opera esta profanación, que vuelve disponible y enlaza con una narrativa que recontextualiza y redime. Así, Baron propone la noción de “*foundness*” —algo así como el carácter de ser encontrado— que instala menos una reflexión sobre el documento como índice que remite a un origen, que sobre la experiencia del espectador que, despreocupado por el fundamento, asiste a una recontextualización con nuevos significados. Así queda problematizada la noción de evidencia como el vínculo de autoridad vulgarmente atribuido a “lo archivado”, pues lo ahora “archivable” en el arte hace recaer su peso sobre la noción de experiencia como una relación afectiva que se establece entre espectador y texto, producto de una “disparidad temporal” (Baron) que complejiza cualquier idea de estabilidad o cronología. Esto se aprecia de modo muy evidente en el trabajo que Encina realiza con las imágenes sonoras y visuales que utiliza, a las que entrama en ejes complejos que no responden a linealidades, sino a inconclusas espirales de recuerdos, entre afinidades solo fundadas en el carácter de ser encontradas y reubicadas en nuevos tejidos.

En un artículo fundamental sobre la cuestión del archivo, Cecilia Macón (2016) aborda la noción de mapa afectivo, que resulta interesante para pensar su productividad en el marco conceptual que propone el archivo atravesando las humanidades y las ciencias sociales además del campo del arte. Una de las cosas más interesantes que destaca es la idea de que el mapa supondría de algún modo una guía para un recorrido, lo cual potenciaría la agencia e implicaría, además, una concepción dinámica del tipo de relación que, por ejemplo, pone en funcionamiento el espectador. En este

sentido, el mapa hace hincapié en una superficie donde se inscriben las relaciones entre presente y pasado, y en los vínculos afectivos que se establecen entre las representaciones artísticas y las vivencias recordadas. Esto reforzaría la idea de la imagen de archivo no como un *index*, sino como experiencia que espera ser interpretada.

Los archivos de Encina complejizan estas nociones a partir de la multiplicidad de estratos significantes que se exponen, por lo que se vuelve imposible determinar un solo recorrido y no asumir la polisemia y la composición como tareas que pone en funcionamiento el espectador: seguir el sonido de los archivos desclasificados, intentar hilvanar una narración con las imágenes, alcanzar la lectura de los carteles que conducen la interpretación, etc. Estos artefactos, entonces, no se contentan con una concepción unívoca del vínculo que es posible establecer con el pasado, haciendo explícito que ese lazo está en discusión, que es un problema. Se trata, entonces, siguiendo a Macón, de entender que la matriz a la que responden es eminentemente afectiva y política, en la que se debaten significados y asignaciones en el presente y no se resuelven en una interpretación triunfante. Los contra-archivos de Encina no estabilizan ni sedimentan, sino que se instalan en la incerteza. Este es tal vez el gesto más claro que puede rastrearse en las tres producciones audiovisuales que mencionaremos, pues la cineasta pone en forma la desclasificación como gesto, que remite a la incertidumbre, la suspensión, a lo “otro” de la certeza policial y militar. Lo que hace es archivar desde el arte y, por eso, desarchivar en el sentido de profanar, disponibilizar, el archivo oficial y, por tanto, desclasificar.

¿Qué significa liberar el secreto de esos documentos ocultos? Todo archivo depende de una economía de lectura que se genera a partir del uso que se hace de él. Al tiempo que desautoriza el origen, Encina renuncia al principio moderno de la clasificación y el ordenamiento. Busca desmarcar lugares oposicionales y darles nueva entidad, es decir, su trabajo con los archivos es un acto disensual que exige diferenciar entre archivos desclasificados y acciones micropolíticas de una nueva archivación, es decir, una transformación del uso para instituir nuevas acciones; en términos de Suely Rolnik, una “producción operada por el deseo” (Rolnik, 2006: 21). Resistencia al poder que toma la forma, no de un gran asalto al “Archivo nacional”, sino la de un pequeño robo a los sentidos hegemónicos.

Los archivos de Encina establecen un particular régimen de mirada que, como mínimo, visibiliza la violencia histórica y, en el mejor de los casos, habilita en la imagen espacios de emancipación en el presente. Lo hace asumiendo la inestabilidad de estas imágenes y lo que podría considerarse una suerte de espectralidad política, es decir, un fantasma del que agarrarse para seguir pensando la circulación postraumática en el arte que se pregunta incansablemente por las condiciones de posibilidad de la representación, pero

también por las condiciones de otra posible administración de la información sobre el pasado.

IMÁGENES DEL IMPODER

Encina no trabaja con imágenes de la celebración del poder, sino con las huellas de una catástrofe. En el cortometraje *Arribo*, esto se vuelve evidente en el tono amenazante que arroja el archivo desclasificado sobre el viejo líder febrerista, Benigno Perotta, que regresa a Paraguay para visitar a su hija en 1988 después de 27 años de exilio en Argentina. Imágenes de archivo –fotos y álbum familiar de desconocidos y declaraciones oficiales– ilustran la verdadera micropolítica de desclasificación que deja oír la amenaza –“se le va a controlar”– y el gesto de sumisión. En otro corto, *Familiar*, los videos de una fiesta íntima se imprimen sobre la huella del archivo de prontuario que desvela una especie de refutación de los cargos imputados al exhibir el rostro de una niña de 12 años, Apolonia Flores, detenida por las fuerzas represivas. Su rostro aparece en la pantalla mientras se sobreimprimen una serie de acusaciones impensables para una niña, desde la tenencia de armas hasta la usurpación de identidad. La foto de prontuario policial, imagen del perpetrador, se convierte para Encina en el origen de una nueva vida. La apropiación de esa mirada por parte de la artista opera una torsión entre el archivo convencional y la intervención artística.



En *Ejercicios de memoria*, por su parte, se instituyen diversos dispositivos que remiten a las operaciones que venimos enunciando, haciendo hincapié en la capacidad cinematográfica de tramitar percepciones, la reconfiguración de espacios y tiempos, y la instauración de un tiempo fantasmal posdictadura. Los niños jugando en el río que aparecen y desaparecen como la imagen de una infancia robada, al tiempo que cobijan los secretos que el agua puede guardar. Los objetos y restos de las viejas casas familiares parecen detenidos en el tiempo y se apoyan en el relato en primera persona que completa un archivo de gestos de duda y sospecha de cosas escuchadas al pasar.



El audio desclasificado de la delación en *Familiar* se vuelve a escuchar en este largometraje, pero ahora el prontuario no es solo el de la niña de 12 años, sino el de muchos otros que quedaron encerrados entre la acción, el gesto de heroísmo y la condición de opositor del régimen strossnerista. Todos quedan albergados en el relato de esa denuncia, que debió haberse repetido muchas veces, tal vez más producto del miedo que de la convicción. Las fotografías se suceden poniendo en evidencia la efectividad de la función represiva de la que la imagen debió hacerse responsable después de las últimas décadas del siglo XIX, cuando se convirtió en uno de los medios de control favoritos de las fuerzas policiales. Con estas estrategias, *Ejercicios de memoria* desvela un archivo que da lugar también a una serie de testimonios de la familia Goiburú, recogidos mientras se exhiben otros documentos, como las fotografías que la policía tomaba de la casa familiar en Paraná en sus operativos de persecución y espionaje de exiliados. Entre el archivo desclasificado (el documento policial oculto por décadas) y el álbum familiar que expone la intimidad desdoblada de un activista, se establece la duplicidad de los militantes y los microrrelatos a partir de los cuales su familia desclausura la historia para producción la colección sin cierre.



ENTRE ANARCHIVISMO Y COLECCIÓN

Según Hal Foster, Encina sería una “*archival artist*”, un modelo de artista que hace del archivo su marca generativa, fenómeno que Foster reconoce al menos desde fines de los noventa de un modo casi sistemático en el arte en general. Su terreno de experimentación es el cine y su cine de archivo intenta dar cuenta de una experiencia temporal en la que se produce, como propone Mary Ann Doane, una suerte de inmersión, entre contingencia y representación, en este fragmento de presencia perdida, que es más afectiva que factual. Así pensado, el archivo desafía la idea modernista de totalización y se convierte en un dispositivo que pretende algún tipo de contacto entre experiencia histórica y realidad artística. Encina lo hace ilustrando escorzadamente el archivo desclasificado y resituando especialmente el archivo de prontuario para generar un tipo de reacción afectiva, negada por los años de desaparición.

Evaluemos brevemente dos perspectivas: en primer lugar, la que surge a partir de la idea de “anarchivismo”, propuesta frecuentemente por autores contemporáneos como Andrés Tello (2018) en un libro central sobre el tema, que encuentran cierto agotamiento o incluso inexactitud en la noción de “archivo”; en segundo lugar, la de “colección”, noción que, junto con la de anarchivismo, se pueden abordar en línea benjaminiana.

Para pensar la cuestión del anarchivismo, las referencias obligadas son, por un lado, *Calle de mano única* de 1928, donde aparece por parte de Benjamin la emergencia de una escritura que señala el fin de las formas tradicionales y, además, testimonia el viraje a una pasión por los artistas soviéticos y la inclinación a la crítica política; por otro lado, el *Libro de los Pasajes* —proyecto filosófico comenzado en 1927, inconcluso hacia 1940 al momento de su muerte— que puede considerarse un sistema de ficheros (Tello, 2016: 1) que proponen generar conocimiento estableciendo una relación tensionada con el archivo y la clasificación. El anarchivismo referiría, entonces, a una forma que va contra el orden reclamado por los archivos históricos y que altera radicalmente los sistemas normalizados y que, en definitiva, se propone como un des-ordenamiento de un sistema.

Las existencias allí archivadas tienen una nueva posibilidad cuando han sido arrancadas de la taxonomía de la tradición.

Centrémonos en la cuestión del coleccionismo en Benjamin. Esta implica una serie de referencias insoslayables, desde el retrato de Benjamin que hace Adrienne Monnier, donde menciona su propio carácter de coleccionista, hasta una de las *Denkbildern*, *Desembalo mi biblioteca*, publicada en 1931 en la revista *Die literarische Welt*, donde Benjamin hace aparecer el arte de coleccionar como una pulsión que permite ordenar la historia. El coleccionismo en Benjamin establece una relación con la memoria involuntaria, donde el recuerdo es, de alguna manera, una experiencia azarosa que, naturalmente, no se organiza en función de taxonomías precisas. Tal vez en su propia práctica es posible afirmar que Benjamin es más un coleccionista que un archivero aunque haya articulado elementos fundamentales para el pensamiento sobre el archivo, que, finalmente, implica “orden, eficiencia, integridad y objetividad” como “principios de trabajo” (Wizsla, 2010: 18). El principio arcóntico de las colecciones benjaminianas desajusta cualquier referencia a la catalogación convencional, desafiando la procedencia y el registro sistemático.

Posiblemente, las dos perspectivas mencionadas se encuentren en el ineludible ensayo de 1937, “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs” en el que Benjamin despliega una crítica de la historia cultural socialdemócrata y de los lineamientos de historia hegemónica. Allí, el coleccionista es capaz de acoger cierto tipo de cosas en función de su similitud. La acumulación de cosas, la serie no-finita de fragmentos colectados, no permite restituir una totalidad, sino pensar, delinear, los contornos a los que escapa: tal la textura singular de la similitud. La colección comienza por un acontecimiento improgramado, pero se convierte en esquema. Así, el coleccionista deviene, como Encina, un artista-historiador para Benjamin porque responde a un requerimiento que, a diferencia de la ley, no le dice qué debe hacer, sino que se vuelve sensible por una multiplicidad de resplandores. En el volumen *H* [El coleccionista] del *Libro de los Pasajes*, se registra esta característica del artista contemporáneo de la estética filosófica:

Se puede partir de la idea de que el verdadero coleccionista saca al objeto de su entorno funcional. Pero esto no agota la consideración de este notable comportamiento. Pues no es esta la base sobre la que funda en sentido kantiano y schopenhaueriano una consideración “desinteresada”, en la que el coleccionista alcanza una mirada incomparable sobre el objeto, una mirada que ve más y ve otras cosas que la del propietario profano, y que habría que comparar sobre todo con la mirada del gran fisonomista [H 2, 7; H 2 a, 1] (2007: 225).

Fuchs fue coleccionista y, profanando objetos, fundador de un archivo para la historia de la caricatura, el arte erótico y el cuadro de costumbres. Su figura evoca la inquietud sobre la historia dialéctica. En ese texto de Benjamin, aparece la vocación de redención que tiene todo su proyecto filosófico tardío, pues para él la imagen del pasado es de algún modo irrecuperable frente a la permanente amenaza de olvido. No se trata de una contemplación del pasado, sino de un salvataje que hace que la época salte por fuera de la continuidad histórica, la del historicismo, que expone una imagen eterna del pasado y no —como la historia materialista que Benjamin quiere— una experiencia unida a él. Benjamin refiere a una experiencia que haga estallar el *continuum* de la historia, que le haga comprender al historiador que hay algo que debe *hacer* con el pasado, como tarea histórica y política. El coleccionista le enseña a capturar las huellas que se le escapan en una concepción materialista del arte.

En el *Libro de los pasajes*, la historia queda fragmentada pero archivada en anotaciones organizadas en 36 categorías con títulos como “Moda”, “Aburrimiento”, “Ciudad de sueño”, “Fotografía”, etc. A partir de un origen que no es fuente primordial, sino novedad, Benjamin conceptualiza la historia y la confronta como disciplina con la idea de un “*torbellino* dinámico” que acaece junto con cada objeto histórico. Esta consideración del origen como torbellino, a la luz de las connotaciones de fractura y discontinuidad, permite pensar la historia de modo alternativo, pues su representación ya no constituye un todo cerrado, sino que conlleva una fisura, que es posible relacionar con la naturaleza fracturada del archivo. “Liberada por la ‘doble óptica’ de la cual habla Benjamin, ella [la historia] se abre al riesgo —al hermoso riesgo— de un torbellino, de una fractura o de un desgarramiento en el mismo saber histórico” (Didi-Huberman, 2006: 110).

La conocida premisa benjaminiana de peinar la historia a contrapelo pide barrer también con ciertas formas de representación. Sólo así parece posible desentrañar la historicidad y evaluar hasta qué punto las formas artísticas plasman modelos de temporalidad no idealistas, menos progresistas que los disciplinamientos heredados del historicismo del siglo XIX y más apoyados en la cita, el juego, la ritualidad y la imagen como el “caleidoscopio en las manos de un niño”, tal como propone Benjamin en *Sobre el concepto de historia*. Cada giro del juguete destruye el orden conseguido e instaura uno nuevo: “La imagen tiene fundamentados sus derechos; los conceptos de los que dominan han sido desde siempre los espejos gracias a los cuales ha nacido la imagen de un “orden”” (2007a: 32).

Para Benjamin, las obras de arte tienen una historicidad específica que establece relaciones intempestivas no sólo al interior de la obra, sino en relación con otras formas de temporalidad. Esto ocurre, por ejemplo, con la foto de la niña de doce años en los films de Encina, centro neurálgico de la vida histórica de la oposición política paraguaya, que exige nuevos modelos de tiempo, pues la imagen no está en la

historia como en una línea recta, ni es un acontecimiento en un devenir más o menos inteligible, sino que posee una temporalidad que se capta en las “imágenes dialécticas”. Una dialéctica entre afecto y cognición que guía la lectura del film.

La noción de dialéctica remite a la dinámica de las dimensiones temporales que se superponen en las imágenes, y también a la relación eminentemente afectiva entre lo onírico-inconsciente y lo consciente. En *Sobre el concepto de historia*, Benjamin señala que el pasado se hace actual en el presente a través de la imagen del recuerdo. Recuerdo —como *Eingedenken*— hace referencia no simplemente a una representación del pasado como fijo, sino a un pasado que se define como trunco, adquiriendo sentido a partir del presente que lo interpela y actualiza. El pasado ingresa a partir del dolor y la impotencia y penetra en el *ahora* para llevar a la realización un deseo que antes quedó mutilado (de ahí la necesidad de reescritura). Esto plantea una concepción de la historia “en la que todo lo pasado (en su tiempo) puede recibir un grado de actualidad superior al que tuvo en el momento de su existencia” y el modo en que se expresa es “lo que produce la imagen por la que y en la que se lo entiende” (Scholem, 2003: 226). Aquí aparece la lógica de la cita, es decir, el mecanismo por el cual el recuerdo opera citando el pasado, presentificándolo a través de un procedimiento de descontextualización que lo hace “saltar”. Así, el pasado se pone en movimiento, pero el procedimiento también necesita detener ese tiempo. La discontinuidad y la detención son los mecanismos que articulan la historia, pues ésta se vincula con “conexiones y cadenas causales extendidas” y la citabilidad de su objeto “tiene que ofrecerse como un instante de la humanidad” (Benjamin, 2002: 77). La historia disruptiva que el recuerdo consolida y funda no es teleológica, sino todo lo contrario, pues la revolución es constitutiva; no está al final como promesa, sino siempre en presente como interrupción.

En *Sobre el concepto de historia*, el recuerdo remite a cualquier época pasada que se haga actual en un presente determinado, mientras que en el *Libro de los Pasajes*, hay que remitirlo a un pasado prehistórico o mítico. El pasado inconcluso enciende la acción revolucionaria en el presente en las *tesis*, mientras que en el *Passagenwerk* lo nuevo tiene un rol central que juega como el impulso que nutre las imágenes dialécticas. Más allá de estas diferencias que apuntan a definir la imagen onírica e imaginaria, lo importante es que Benjamin llega a “descubrir en el espacio de la acción política el espacio de la imagen” y lo hace arrancando a la imagen del plano de la contemplación (Benjamin, 2007: 79). La desactiva como imagen y la activa como dispositivo a ser interpretado en tanto motivación para el presente. Así, tiene la esperanza puesta en las imágenes, no sólo por la esperada llegada del Mesías o la revolución, sino también en la visión de un instante que irrumpa el curso de la historia, cuya relación con la imagen y el tiempo revela la imposibi-

lidad de concebirlos como ámbitos separados de lo político. Esta aparición de la imagen se puede pensar con el rostro de Apolonia Flores en los films de Encina: allí yace la potencia de presentificación del cine que recoge una imagen del pasado para exhibir su carácter doliente. El dolor y el deseo de redención es en Benjamin como en Encina una motivación para la reescritura que, a diferencia de la historiografía profesional, asume la fragmentariedad y la vacilación.

La imagen no es sólo un documento histórico ni un monumento, sino que su temporalidad produce una “historicidad *anacrónica* y una significación *sintomática*” (Löwy, 2005: 125). Se trata de una temporalidad compleja en la que se articula lo que Michael Löwy llama “paradoja del síntoma”, la de lo no observado, fragmentario, pues Benjamin hizo suya la divisa de Aby Warburg: “Dios vive en el detalle”. “Pero esta paradoja del despojo cobra nueva dimensión cuando se reconoce su sobredeterminación, su apertura, su complejidad intrínsecas” (2005: 126). Estas están vinculadas al montaje como principio creador (como en el altas *Mnemosyne* de 1929 y en el Libro de los Pasajes) y el anacronismo comienza a desplegarse desde las imágenes. El anacronismo termina de desplegarse como principio constructor y analítico de las imágenes cuando se pone en juego la temporalidad y alcanza el carácter narrativo del saber histórico: “cuando el historiador se da cuenta de que, para analizar su complejidad de ritmos y contrarritmos, de latencias y crisis, de supervivencias y síntomas, es necesario ‘tomar la historia a contrapelo’” (2005: 127).

Extrapolando una expresión de Didi-Huberman en “Savoir-mouvement (*l’homme qui parlait aux papillons*)” del 2004, podría decirse que Benjamin pone el saber histórico en movimiento con el objetivo de recuperar el pasado y recomenzar la historia, con la “esperanza de que la historia (como disciplina) p[ueda] conocer su ‘revolución copernicana’ en la que la historia (como objeto de la disciplina) *no e[s] más un punto fijo*, sino al menos una serie de movimientos respecto de los cuales el historiador se m[uestra] como el destinatario y el *sujeto* antes que el amo” (Didi-Huberman, 2006: 134).

Se trata de cambiar el punto de vista para concebir la representación de la historia a contrapelo. Así, un modelo dialéctico no plantea un historiador que, desde el presente, va al pasado buscando los rastros fijos y petrificados, sino que busca las huellas que no dejan de escribirse. Si la historia no es fija ni continua, la disciplina que la recoge, tampoco. Se trata de concepciones que contemplan discontinuidades, interrupciones y apariciones intempestivas, motivo por el cual debería estallar el modelo del progreso. “La ‘revolución copernicana’ de la historia habrá consistido, en Benjamin, en pasar del punto de vista del *pasado como hecho objetivo al del pasado como hecho de memoria*, es decir, como hecho en movimiento, hecho psíquico tanto como material. La novedad radical de esta concepción —y de esta práctica— de la historia, es que ella no parte de los hechos pasados

en sí mismos (una ilusión teórica), sino del movimiento que los recuerda y los construye en el saber presente del historiador” (Didi-Huberman, 2006: 137). Este movimiento hace el cine y el archivo tal vez sea un dispositivo apropiado para plasmar esa no correspondencia.

Como no hay historia sin una teoría de la memoria, Benjamin no despreció ni el psicoanálisis, ni la literatura, ni las experiencias surrealistas. “El inconsciente del tiempo llega a nosotros en sus huellas y en su *trabajo*. Las huellas son materiales: vestigios, despojos de la historia, contra-motivos o contra-ritmos, ‘caídas’ o ‘irrupciones’, síntomas o malestares, síncopas o anacronismos en la continuidad de los ‘hechos del pasado’” (Didi-Huberman, 2006: 137-138). En el archivo de Encina, el documento es huella que merece ser analizada, descifrada y reunida con una historia que hay que contar. Su necesidad de reescritura de la historia se traduce en la exigencia de una suerte de arqueología material de las cosas del pasado, también una *arqueología psíquica* capaz de recoger la temporalidad de los sueños, los síntomas, los temores y fantasmas. Esta arqueología se despliega en el *Libro de los Pasajes* en la figura del coleccionista que “se complace en suscitar un mundo que no es solamente lejano y difunto, sino al mismo tiempo mejor”; asimismo, “un mundo en el que el hombre está realmente tan desprovisto de lo que necesita como en el mundo real, pero donde las cosas quedan libres de la servidumbre de ser útiles” (Benjamin, 2007a: 55-56).

El coleccionista de pequeños acontecimientos reconstruye la historia desde el anacronismo porque las cosas están hechas de tiempo y la historia traduce la temporalidad de los hechos en direccionalidades múltiples y movibles: “Lo que su arqueología material actualiza no es otra cosa que una estructura mítica y genealógica: una estructura de supervivencias y anacronismos (donde todos los tiempos genealógicos conviven en el mismo presente)” (Didi-Huberman, 2006: 143). Las cosas no transforman su tiempo en un pasado fijo y desaparecido, sino que se transforman en sobrevida –*nach-Leben*– y movimiento. La supervivencia es resultado del acontecer histórico y un proceso que se da en la historia por la sedimentación de diversos estratos del tiempo, que no se ubican uno detrás de otro, sino uno sobre otro.

Según Didi-Huberman, lo que surge en el plegado dialéctico a partir del cual Benjamin piensa la historia, es un instante, una imagen. “Cada presentación de la historia debe comenzar por el despertar”, aclara Benjamin. Es una imagen lo que aparece con el despertar, como centro del proceso histórico. “Porque en la imagen el ser se disgrega: explota y, al hacerlo, muestra –pero por muy poco tiempo– el material con que está hecho” (Didi-Huberman, 2006: 149). En la imagen dialéctica, están el *ahora*, el tiempo pasado y, como está continuamente deteniéndose y moviéndose, sobreviviendo, también está el futuro y la dimensión del deseo que le es propia. La historia es imagen y la imagen es el punto originario de la historia. Esta lógica de la historia

–alejada de lo cronológico y lo lineal– transforma la historia en una diseminación de imágenes –montaje– en las cuales se juegan todos los tiempos, remitiendo a una historicidad deconstruida y dispersa, donde el ahora es pasado y el pasado es deseo y decadencia. “Refundar la historia en un movimiento ‘a contrapelo’, es apostar a un *conocimiento por montaje* que haga del *no saber* –la imagen aparecida, originaria, turbulenta, entrecortada, sintomática– el objeto y el momento heurístico de su misma constitución” (Didi-Huberman, 2006: 157).

El montaje construye sentido haciendo pasar del no saber a la inteligibilidad. Se trata de la operación a partir de la cual se construye todo el trabajo benjaminiano sobre los *Pasajes* parisinos, un montaje de fragmentos de la historia. El montaje es operación histórica, práctica historiadora, mecánica artística y objeto de conocimiento que permite conformar sentidos históricos y lazos afectivos entre las huellas. Es movimiento (entrecortado) donde confluyen las heterogeneidades de cada momento de la historia, dado que, a partir del ensamblaje de tiempos heterogéneos se configura uno nuevo, propiamente histórico. El entramado se rige por las historias secundarias y las anécdotas: “Lo que para otros son desviaciones, para mí son los datos”, dirá Benjamin. En esta clave hay que volver a reparar en uno de los pasajes más transitados:

Método de este trabajo: montaje literario. No tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No hurtaré nada valioso, ni me apropiaré de ninguna formulación profunda. Pero los harapos, los desechos, esos no los quiero inventariar, sino dejarles alcanzar su derecho de la única manera posible: empleándolos [N1 a, 8].

Benjamin apuesta a la transmisión de la historia basándose en la sincronidad del archivo, en el despliegue de las imágenes que pone la historia frente a los ojos. El arte de archivo como el de Encina, precisamente, cataloga y clasifica a partir de la descontextualización, la ruptura de la linealidad del tiempo, exhibiendo el carácter revolucionario de la discontinuidad al revelar las energías latentes.

Como en los films de Encina, en el *Libro de los Pasajes*, la inscripción de la historia se da en citas y fragmentos, de modo que, lejos de las normalizaciones totalizantes, lo que prima es el gesto destructivo para desarmar una historia. La colección resulta ser, entonces, una conjunción de temporalidades y correspondencias contingentes que liberan a los objetos, los documentos, las citas y los acontecimientos con la motivación de dotarlos de valor afectivo. Como en el ensayo sobre el coleccionista Fuchs, donde el gesto del coleccionista aparece concretamente emparentado con el del historiador que siente una afección histórica por aquello que recoge del pasado. Traperera, coleccionista, anarquista, Encina destruye la historia. Revierte el poder fotográfico de clasificación en un acto que ruina la clasificación del enemigo y confirma

un espacio afectivo para depositar la incertidumbre y el dolor. Se trata de un contra-archivo de memoria colectiva que se apropia de los sonidos de la tierra: de los reales que hacen los niños al andar, de los testimonios, de su propio encuentro con los objetos del pasado; también de los archivos que auscultan la historia que espera ser contada.

En los films de Encina no hay convolutos, pero hay operaciones simples: el uso expresivo del montaje y la no-concordancia entre la banda de imagen y la banda sonora, que exhibe, nuevamente, la tensión entre mostrar y ocultar. Como en Benjamin, la recontextualización y disyunción son las herramientas concretas con las que la cineasta desclasifica para reescribir historias. Libera a los documentos de su origen para volver posible una circulación que contrarreste el mínimo o nulo movimiento en el que confiaban las fuerzas armadas, nunca dispuestas a pensar la contingencia o a volver sobre el pasado.

Los dispositivos audiovisuales de Encina implican otro modo de pensar el archivo y sus especificidades como presentación y experiencia de la temporalidad post-historicista, pues, como sabemos, la experiencia de la posdictadura “anuda la memoria individual y colectiva a las figuras de la ausencia, de la pérdida, de la supresión y del desaparecimiento” (Richard, 2007: 138). Figuras que reconducen al duelo sin clausura y a lo tensional de los trazos de pasado que se diseminan.

ARCHIVOLOGÍA E IMAGEN

El archivo pensado en estos términos —no como repositorio de documentos, sino como superficie de disputas— se convirtió en un paradigma de la historiografía actual para debatir sobre la dimensión anacrónica de la historia y la espacialización del tiempo que se juega en sus mecanismos de atesoramiento. Desde los fantasmas dictatoriales hasta los espectros digitales que configuran la experiencia actual, el archivo permite postular modelos alternativos de la historia para pensar, representar y experimentar nuevos lazos afectivos. Por eso Hal Foster en 2004 proponía explorar el desplazamiento entre el impulso archivístico de los años noventa en contraposición con el halo melancólico de la década anterior. Después del fin de la historia como un sentido unificado y reconocible, el archivo se presenta como un dispositivo potencialmente productivo para recoger los restos.

En un libro reciente —*Archiveology: Walter Benjamin and Archival Film Practices* (2018) —, Catherine Russell define la “archivología” y convierte al archivo en una matriz para pensar gran parte del cine de *found footage* de los últimos años. Se trata de un neologismo que puede ayudar a comprender un tipo de lenguaje artístico en el cual el autor es transformador de prácticas de investigación, apropiación y reciclado. Se trata de un método crítico derivado de la teoría cultural de Benjamin que Russell considera que provee herramientas invaluable para pensar la relación entre imagen filmica,

artes visuales, historia y memoria. El artista no sería diferente del arqueólogo que “encuentra” cosas y es capaz de reconocer su valor cultural. Los hallazgos —en algún algoritmo, en una obra llena de polvo o a través de latas viejas— se combinan con otras imágenes para crear una nueva experiencia de la temporalidad y nuevo conocimiento en torno a los modos de acercarse al presente y al pasado.

En la cultura medial contemporánea, los fragmentos de historia están permanentemente siendo recontextualizados en otras producciones señalando que la memoria histórica no se puede pensar ni de modo estabilizado, ni eterno. No significa esto que no haya algunas verdades fundamentales sobre las que se asienta, sino que estas no provienen siempre de discursos oficiales y que son problematizadas por el mundo del arte entre otras formas de intervención cultural. Así es como se modificó el estatuto de los archivos que pasaron de “instituciones cerradas al acceso abierto, con implicaciones significativas para la estética y la política de las prácticas archivísticas” (Russell, 2018: 11). La archivología es un método crítico que examina el reciclado, la recontextualización, la mezcla, la superposición y otras combinaciones, desvíos todos a partir del montaje.

El término “archiveology” fue utilizado originalmente por Joel Katz en 1991 para referirse al film *From the Pole to the Equator* (1987) de la dupla de cineastas Angela Ricci-Lucchi y Yervant Gianikian, uno de los primeros films experimentales en trabajar con material de archivo. Con ese término, Katz refería a las maneras en que los artistas exploran el potencial audiovisual de los fragmentos para construir nuevos modos de acceder al pasado y trabajar sobre el marco de ese pasado. Russell sostiene que los artistas cinematográficos y de medios visuales están transformando sus prácticas en lenguajes de archivo, impulsando a repensar la historia del arte como un recurso para acceder a la experiencia histórica. En este sentido, Russell sostiene que, etimológicamente, el término implica el estudio de los archivos, pero que el sufijo griego “ología” alude en realidad a un *logos*, a un hablar de determinada manera. Cuando se lo aplica a prácticas artísticas —como las filmicas que la autora trabaja en particular, como las de Encina— refiere al uso de la imagen de archivo como un lenguaje con especificidades. Incluso más, con las connotaciones de “punto arqueológico para la historia cultural que es inevitablemente inscripto en fragmentos filmicos resurrectos” (Russell, 2018: 12). Es en este sentido que así como el cine y las artes mediales se transforman en lenguajes archivísticos, las artes visuales en su conjunto permiten repensar la imagen en general como un recurso para elaborar la experiencia histórica, ver más allá de la evidencia y dar cuenta de este exceso.

El archivo como una construcción estaba en la base de la comprensión de Benjamin. Acordando con Henri Bergson y Siegfried Kracauer, el archivo para Benjamin es siempre sobre la memoria y la condi-

ción de olvido. La cámara fundamentalmente alteró la función de la memoria humana, precisamente al transformarla en una suerte de archivo. Benjamin mismo nunca usó un neologismo como *archivología*, pero ciertamente lo evoca en un fragmento de su escrito de 1932 llamado “Excavar y recordar”. En este fragmento, Benjamin sugiere que la memoria podría en sí misma ser un medio. Compara la memoria con un proceso arqueológico en el cual el “premio máspreciado” es la correspondencia entre presente y pasado. “Un buen reporte arqueológico”, sostiene, “da cuenta de los estratos que primero tuvieron que ser atravesados” (Russell, 2018: 13).

Como en las *Denkbildern* benjaminianas, en los films de Encina es clara una voluntad excavadora que evidencia que el pasado no se halla en documentos o imágenes, sino que hay que buscarlo atravesándolos, como resultado de una ardua tarea de combinación y desclasificación, conformando una manera crítica de historizar. Precisamente, la teoría historiográfica de Benjamin pone en funcionamiento una matriz basada en el fragmento y el resto que se actualizan en dispositivos artísticos como los de la cineasta paraguaya, en los que lidiar con el tiempo posdictadura implica desconocer sus cuadrículas témporo-espaciales y coleccionar —como sostiene Russell— es un modo de pensar.

Los archivos de Encina no plasman conocimiento, sino que constituyen un lugar donde se acumulan los fundamentos para el conocimiento, de donde provienen las condiciones para la comprensión. Es el lugar donde se construye una imagen de cierta ocurrencia en el pasado. El archivo es así lo que es para Benjamin la excavación: un medio para la memoria y la condición de olvidar. Las obras aquí referidas han sido consideradas como constitutivas de la experiencia histórica y no solo representación de ciertas emergencias. Encina puede ser considerada, entonces, como una archivóloga que interpreta una temporalidad y habla su lenguaje.

Así, la archivología es la práctica que se produce sobre material de archivo para producir conocimiento no sobre el pasado, sino sobre cómo la historia se representa y cómo las representaciones no son falsas imágenes, sino historias posibles sobre la experiencia perceptual. Si en Benjamin la alegoría implica un modo de crear en que la imagen y la significación están separadas y el significado se construye sobre las ruinas del detalle histórico, en la sociedad del espectáculo que habitamos se vuelve imperioso re-usar los restos y revisar las posibilidades de reescritura, la apropiación y el collage, operaciones que esquivan la linealidad propia de los relatos hegemónicos. Por eso, las obras que se producen a partir de estas estrategias cuestionan el medio y desafían la relación entre visibilidad y reconocimiento. Cuando se saca una imagen de su narrativa original se la convierte en documento de una nueva colección como la del

rostro de la niña que abandona el silenciamiento policial para hablar en el cine.



BIBLIOGRAFÍA

- Baron, J. (2014). *The Archive Effect. Found Footage and the Audiovisual Experience of History*. Londres: Routledge.
- Benjamin, W. (2002). *Dialéctica en suspenso. Fragmentos de historia*. Santiago de Chile: Arcis LOM.
- Benjamin, W. (2007). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2007a). *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*. Buenos Aires: Piedras de papel.
- Didi-Huberman, G. (2006). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo en las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Foster, H. (2004). An Archival Impulse. *October*, N. 110, pp. 3-22.
- Löwy, M. (2005). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Buenos Aires: FCE.
- Macón, C. (2016). Mapas afectivos: el MUME y el Parque de la Memoria como matrices críticas para la representación artística del pasado. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, V. 3, N. 6, pp. 10-27.
- Richard, N. (2007). *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rolnik, S. (2006). Presentación. En Rolnik, S., Guattari, F. *Micropolíticas. Cartografías del deseo* (pp. 17-22). Buenos Aires: Tinta Limón.
- Russell, C. (2018). *Archiveology. Walter Benjamin and Archival Film Practices*. Durham and London: Duke University Press.
- Scholem, G. (2003). *Walter Benjamin y su ángel*. Buenos Aires: FCE.
- Tello, A. (2016). El anachivismo en Walter Benjamin. Sobre la práctica del coleccionista y la filosofía materialista de la historia. *Aufklärung. Revista de Filosofía*, V. 3, N. 2, pp. 55-68.
- Tello, A. (2018). *Anachivismo. Tecnologías políticas del archivo*. Adrogué: La Cebra.
- Wizisla, E. (2010). Prólogo. En *Archivos de Walter Benjamin: fotografías, textos y dibujos*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.

SOBRE LA AUTORA

ntaccetta@gmail.com

Natalia Taccetta investigadora adjunta del CONICET. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), en Filosofía por la Universidad de París 8 y en historia por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM). Asimismo, es magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural (IDAES-UNSAM), y profesora y licenciada en Filosofía por la UBA. También estudió cine en la Escuela del Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales (INCAA).

Se desempeña como docente de Filosofía en la UBA y en la Universidad Nacional de las Artes (UNA). Ha dictado seminarios de posgrado en las facultades de Ciencias Sociales y de Filosofía y Letras de la UBA; en la Facultad de Humanidades y en el doctorado en Bellas Artes de la Universidad Nacional de La Plata, y en el posgrado de Artes Electrónicas en la Universidad Nacional de Tres de Febrero.



APROXIMACIÓN Y DIFERIMIENTO: RESONANCIAS AFECTIVAS EN EL CUERPO POLÍTICO FEMINISTA

***PROXIMITY AND DEFERRAL:
AFFECTIVE RESONANCES IN THE
FEMINIST POLITICAL BODY***

AUTORA
Magalí Haber
UBA-UNLa

Cómo citar este artículo:

Haber, M. (2020). Aproximación y diferimiento: resonancias afectivas en el cuerpo político feminista.
Revista Diferencia(s), N. 10, pp. 101-114.

Artículo

Recibido: 9 de mayo de 2020
Aprobado: 22 de mayo de 2020

RESUMEN

El artículo propone ser un puntapié para indagar en el tipo de estética y, desde ya, puesta en escena de la configuración del cuerpo político del sujeto feminista en Argentina. Las preguntas más específicas que surgen de la proliferación de imágenes y articulan el presente artículo son ¿cómo vincular las imágenes cósmicas de la “marea” captadas por drones con aquellas de plena inmersión en los gestos sororos y táctiles de sus participantes? Este *zoom in* y *zoom out* ¿tendrá alguna filiación con las prácticas de miniaturización y agigantamiento de pañuelos? Observando las escenas de “montaje”, maquillaje mutuo, *glitter*, la toma de selfies y su proliferación en redes sociales, ¿qué efectos produce el vínculo entre belleza, mirada y diferimiento?

PALABRAS CLAVE: ABORTO, FEMINISMO ARGENTINO, FEMINISMO LATINOAMERICANO, PAÑUELOS VERDES, DRONES.

ABSTRACT

The article digs into the kind of aesthetics and mattering of the feminist subject in Argentina. The specific questions that arise and structure the present article are: how to relate the cosmic images of the “tide” captured by drones with those submerged in it that capture its participants in sorority and tactile relations? Might this zoom in and zoom out have any filiation with the practices of enlargement and miniaturization of the scarves? Watching the scenes of “montage”, mutual make up, glitter, selfies and their proliferation in social media, what does the link between beauty, look and deferral?

KEY WORDS: ABORTION, ARGENTINIAN FEMINISM, LATIN AMERICAN FEMINISM, GREEN SCARVES, DRONES.

La reciente aparición de performances y producciones artísticas en torno al movimiento de mujeres produce un quiebre y rearticulación entre performance, afecto y política. Tal reconfiguración debe ser rastreada a partir del encuentro entre, por un lado, la tradición local vinculada a las intervenciones públicas de los Organismos de Derechos Humanos en torno a la desaparición de personas y, por otro lado, a las tradiciones y formas de lucha del feminismo y los movimientos LGBTIQ que rompen con el modo liberal-republicano (Mouffe, 1993, 2007; Fraser, 1997, 2000, 2013, 2017) de comprender la política y sitúan el problema de los afectos sobre la superficie pública (Young, 1990). En este sentido, y como marco más general, se expresa la necesidad de indagar sobre los modos en que se imbrican imagen y tradición política en las intervenciones feministas argentinas contemporáneas, desde el *Ni Una Menos* (2015) hasta la actualidad.

En términos más específicos, en esta ocasión presentaré algunos puntapiés para indagar en el tipo de estética y, desde ya, puesta en escena de la configuración del cuerpo político del sujeto feminista. Las preguntas que surgen de la proliferación de imágenes y articulan el presente artículo son: ¿cómo vincular las imágenes cósmicas de la “marea” captadas por drones con aquellas de plena inmersión en los gestos sororos y táctiles de sus participantes? Este *zoom in* y *zoom out*, ¿tendrá alguna filiación con las prácticas de miniaturización y agigantamiento de pañuelos? Observando las escenas de “montaje”, maquillaje mutuo, *glitter*, la toma de *selfies* y su proliferación en redes sociales, ¿qué efectos produce el vínculo entre belleza, mirada y diferimiento?

Por otra parte, si los drones son un arma de contra-inteligencia letal, las imágenes que producen se podrían caracterizar como “imágenes operativas” (Farocki, 2015). Su función es la de recoger información sensible (por geolocalización junto a todo tipo de dato almacenado en los celulares de aquellos sujetos en los que hace blanco) de materias que ya no son sujetos ni poblaciones, sino nodos para la identificación de redes que, en ciertos casos y contextos, no necesariamente bélicos, llevan a la eliminación física de personas por parte de este mismo dispositivo. Entonces, ¿cómo pensar el uso *friendly* de tales dispositivos en la conformación de un cuerpo político también organizado en términos de red — producción de redes afectivas, de cuidados, articulación de diferencias y producción de modos autogestivos y autoorganizativos sin por ello abandonar la lucha en y por el Estado?

El 10 de mayo de 2017, en una masiva movilización contra el fallo de la Corte Suprema que otorgaba el beneficio del 2x1 a condenados por crímenes de lesa humanidad, un dron tomó la siguiente imagen:



Pañuelos blancos captados por el dron de Indymedia, 10/5/17.

La producción de la imagen fue efecto de varios factores: se invitó a la multitud a llevar pañuelos blancos, emblema de la lucha de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, pero con la consigna explícita de que los manifestantes no los portasen en ningún momento sobre la cabeza. Éstos debían ser alzados en un determinado momento del acto que sería indicado por la organización. La imagen de la multitud con los pañuelos en alto fue captada por un dron de *Indymedia* y, luego, proliferó en su versión digital por redes sociales.

Un dispositivo de vigilancia, con capacidad disuasoria, en el caso de los que lanzan gases lacrimógenos, e incluso con la potencialidad de convertirse en arma de fuego, deviene testigo y nos brinda esta imagen. A la distancia, los pañuelos se convierten en manchas blancas, una obra de expresionismo abstracto, pero que, en este caso, depende o problematiza su vínculo ineludible con el cuerpo humano. Quienes se manifiestan desaparecen detrás de los pañuelos, operando, cada uno, como soporte invisible de una mancha chorreante. Si la mancha, en el expresionismo abstracto, torna visible un gesto pasado del pintor que adivinamos, pero no vemos, en este caso, la mancha se produce por efecto de la conjunción de forma —los pañuelos son triangulares—, fuerza gravitatoria, y el gesto de elevar y sostener, captados a distancia. La sociedad afectiva de los asistentes deviene sensible/visible en ese instante de suspensión y nos ofrece una imagen que evoca duelo —imposible no asociar lo chorreado al llanto— mientras capta la constitución del sensorio-corporal-colectivo.

En su escrito “El performance permanece”, Rebecca Schneider (2011) contrapone la performance a la lógica del archivo, al que define como imperialista, patrilineal, que busca en el pasado padres fundadores, asociado a la ascendencia mítica que se remonta hasta la antigüedad griega fundando el canon occidental. Se halla vinculado, por lo tanto, a un poder social particular sobre la memoria. La performance, por el contrario, supone un “documento pegado de manera quiásmica al cuerpo”, y también un “reto a la hegemonía ocular” que reza que, si algo no es visible o albergable en un archivo, desaparece, donde ver equivale a conocer. La performance, entonces, ofrece otras formas

de conocimiento, otros modos de recordar y, por lo tanto, de acceder a la historia. Remite a “prácticas de transmisión cuerpo a cuerpo”: mímica, repetida, repetición ritual, narraciones orales, declamaciones en vivo, prácticas rituales corporizadas, prácticas primitivas, folclóricas, populares o naïve. Es un medio de aparición donde el cuerpo se convierte en archivo y huésped de una memoria colectiva. Se trata, por lo tanto, de la constitución de “clases radicalmente nuevas de archivos” en un intento de producir, siguiendo a Pierre Nora, una “nueva historia que incorpore memoria colectiva y prácticas performáticas” (Schneider, 2011).

La performance, por lo tanto, supone un modo de comprensión de la política inseparable de los cuerpos: su presencia/ausencia y las formas de su devenir común. En Argentina, el vínculo política-performance comenzó a cobrar fuerza a través de los reclamos de los organismos de derechos humanos en torno a la figura de lxs desaparecidxs. Se evocaba, a través de diversos dispositivos (fotografías, siluetas, manos, etc.), aquellos cuerpos que ya no estaban. Tales tecnologías siempre se (in)formaban en vínculos —ineludibles— entre lxs desaparecidxs y quienes continuaban buscándolos, ya fuesen seres queridos directos o asistentes a tales manifestaciones políticas, que sostenían sus fotos o prestaban sus cuerpos para trazar sus siluetas, en el caso del “Siluetazo”, o sus manos, para el caso de la campaña “Dele una mano a los desaparecidos”. La performance, entonces, implica una relación inescindible entre cuerpo y política a través del cuestionamiento de la noción de representación, pero no se limita a la co-presencia corporal, sino al movimiento pendular entre presencia y ausencia, en una oscilación entre quienes están y quienes ya no están, articulando una comunidad a través de la circulación de afectos entre vivos y muertos. También, esta noción expresa una concepción de la experiencia atenta a la situación presente y a los mecanismos tecnológicos capaces de reproducirla, ya que implica siempre una tensión entre el acontecimiento y el registro/archivo de lo acontecido.

El *Ni Una Menos* fue un acontecimiento que marcó un antes y un después en la visibilización de un conjunto de demandas vinculadas al feminismo y las disidencias sexuales; y, 2018, año del debate legislativo sobre la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo, constituyó un segundo punto de inflexión e intensificación para el movimiento. La *Campaña por el Derecho al Aborto Legal* comenzó en 1988 como resultado del *Encuentro Nacional de Mujeres* del mismo año, estuvo liderado por figuras como Dora Coledesky, Laura Bonaparte (Madre de Plaza de Mayo), Alicia Cacopardo, María Joé Rouco Pérez y Alicia Schejter (Macón, 2020). Fue en el *Encuentro Nacional de Mujeres* de 2003 en Rosario donde, como parte de la Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito, se decidió adoptar el pañuelo como medida y emblema de lucha. Tras debatir en torno al color, siguiendo la propuesta del colectivo *Católicas por el derecho a decidir*, se optó por el verde. La elección del verde no estuvo sujeta a ningún sentido específico, sino que

se consideró que era un color disponible, no asociado aún a ninguna lucha política¹.

En febrero de 2018, se realizó el primer *pañuelazo* como estrategia en la lucha por el derecho al aborto; y fue entonces cuando asistimos a una repetición de la imagen tomada por los drones un año antes: las manchas se tiñeron de verde. A partir de entonces, el uso de los pañuelos se masivizó y los pañuelazos se replicaron en todo el país, tanto en momentos significativos de la lucha por la legalización del aborto, como en otras instancias, más o menos masivas, de encuentros y movilizaciones del feminismo y las disidencias sexuales. Hoy en Argentina el pañuelo es tanto emblema de la lucha por la legalización del aborto como emblema feminista. En las imágenes 2 y 3 se observa a los pañuelos también desde la perspectiva cósmica pero con cierta novedad: esta vez gracias a la distancia se capta una fuerza centrífuga, que en un caso rodea, atrayendo hacia sí al Congreso de la Nación; mientras que en el segundo, se trata más bien de una fuerza gravitatoria que atrae desde el núcleo de los tierra a los cuerpos entre sí, dejando un centro vacío.



Pañuelos en alto frente al Congreso de la Nación.
Fuente: minutodecierre, 19/2/20.



Pañuelos verdes arremolinados en torno a un centro vacío. Fuente: americatévé, 19/2/19. Foto: Associated Press.

¹ Para un excelente y exhaustivo recorrido por la historia de la lucha por el aborto legal en Argentina narrado desde la perspectiva de sus intervenciones visuales véase Sutton B. y Vacarezza N. (2020) “Abortion Rights in Images: Visual Interventions by Activist Organizations in Argentina” en *Signs Journal of Women in Culture and Society*, Volume 45, Number 3 | Spring 2020.

La forma triangular de los pañuelos de las Madres de Plaza de Mayo remite a los pañales de sus hijos desaparecidos; sin embargo, el triángulo también se remonta al gesto feminista que consiste en formar un triángulo con las manos para formar una vagina. Este fue un gesto impulsivo que realizó Giovana Pala, en 1971, en un congreso que se realizó en la Mutualité en París, como respuesta al puño en alto masculino. Lo hizo en respuesta a unos muchachos que levantaban el puño en alto; entonces, le respondió con otro gesto a una izquierda que no consideraba la dimensión pública/política de lo doméstico. Y, si amplificamos aún más su sentido, si nos detenemos en que uno de los mayores catalizadores de la segunda ola del feminismo fue la reflexión sostenida de los grupos de concientización —a través de relecturas de clásicos, que derivó en la producción teórica y política de tal período— en torno al rol secundario —secretarías, apunadoras, presentadoras, servidoras de café— de la mujer en las organizaciones de izquierda, podemos decir, que fue un gesto urgente, que volvió a situar al cuerpo, la sexualidad, el placer, o más precisamente a Eros, tras un lago periplo², en el centro de la política. El triángulo se popularizó primero en Italia, luego en el resto de Europa y, finalmente, se propagó a otras regiones del mundo.



Italia, popularización del gesto del triángulo en una manifestación en Italia, 1977. Fuente: RP Dimanche, 25/11/18.

² Considerando que, siguiendo la hipótesis de Fabián Ludueña respecto de Eros en la política antigua y luego al lugar que ocupan las pasiones en el lusnaturalismo y en el pensamiento de Baruch Spinoza. Al respecto véase Losiggio Daniela (2015) “De Spinoza al romanticismo: sobre cómo las pasiones políticas devienen sentimiento estético”, en Pretérito indefinido, Macón y Solana (comp.), Buenos Aires: Blatt & Ríos; Ludueña Romandini Fabián (2017) “Eros político: una querrela entre los antiguos y los modernos” en Afectos políticos, Losiggio y Macón (comp.), Buenos Aires: Miño Dávila; Tatián Diego (2017) “Spinozismo como filosofía de la praxis” en Afectos políticos, Losiggio y Macón (comp.), Buenos Aires: Miño Dávila; Gatens Moira (2009) *Feminist interpretations of Benedict Spinoza*, Pennsylvania State University Press; Piccini Mario (2005) “Poder común y representación en Thomas Hobbes” en *El poder*. Para una historia de la filosofía política moderna, en Dusso (comp.), México: Siglo XXI.

La tradición del puño en alto se remonta a la revolución rusa, para constituirse en gesto anti-fascista en la Guerra civil española, ser reutilizado por los *Black Panthers* en la década del 70 y retomado por el feminismo —en 1969, se comenzó a utilizar el puño dentro del signo de Venus que simboliza el sexo femenino, en color rojo, para evocar la menstruación. Es literalmente levantarse, ya que es un gesto que al ser efectuado propulsa el cuerpo hacia arriba, implica levantar y mostrar las manos, símbolo del trabajo manual. Es un gesto que apunta simultáneamente a la unidad y al cielo. En *Willful subjects*, Sara Ahmed (2014) reflexiona sobre sus posibles sentidos, el recorrido que hace va de la voluntad al capricho y de éste, nuevamente, a la voluntad, si es que *willful* puede traducirse así; o podría ser, también, la rebeldía. La Real Academia Española define al capricho de la siguiente forma: “capriccio. 1. m. Determinación que se toma arbitrariamente, inspirada por un antojo, por humor o por deleite en lo extravagante y original”. Ser caprichosx, ¿será dar cabida a alguna extravagancia en momentos de incerteza? ¿Dejar que la emoción cargada en los músculos se una a la intuición, para luego, con más tiempo, acompañarlo de palabras, tramar estrategias? ¿Restituir lo imprevisto, la discordancia y el disparate en una era de hiperadministración de vínculos, gustos y, obviamente, cuerpos y gestos? ¿Habrá mejor definición de la belleza? En el centro del arco podríamos situar la tozudez, la persistencia o la obstinación. “Nos mueve el deseo” es uno de los sintagmas que nos dice qué es el movimiento en términos generales (termodinámicos) y singulares (el movimiento feminista argentino) ¿Persistir en un deseo? Pero, no desde una versión solipsista, sino desde aquello que se abre en el reino del afecto, y por lo tanto, del tacto. Porque ¿qué política y qué conocimientos pueden inventarse si no es desde el tacto, el enriedo y las afecciones corpóreas? Ó, como dice Ahmed, si no es a través de un juicio que alcanza las cosas: “Las acciones son exitosas si juzgamos adecuadamente, un juicio que alcanza a las cosas, y muestra cómo somos tocads por ellas. Actuar requiere estar en contacto con el mundo” (Ahmed, 2014: 189). Una política del cuerpo y del gesto inevitablemente solicita mayor atención al mundo háptico. Por eso no cesan de aparecer las manos en muchas imágenes feministas.

Adolfo Gilly describe el proyecto decolonial de Frantz Fanon: “La liberación no se presenta bajo la forma del regalo; es alcanzada por las masas con sus propias manos. Y al apoderarse de ella ellas mismas se transforman” (Ahmed, 2014: 196)

...un brazo *queer* excede la expectativa de lo que un brazo puede hacer o ser. Exceder la expectativa es darle una mano a la creación de forma (Ahmed, 2014: 199).

Recientemente, se descubrió que cerrar el puño derecho durante 90 segundos ayuda a la formación de la memoria, mientras que hacerlo con el izquierdo, la mejora. Esto se debe a que el puño activa determinadas regiones del cerebro vinculadas a la memoria (Briggs, 2013). El objetivo de Pala, sin embargo, era distanciarse de una política que no consideraba lo doméstico y excluía la esfera privada, afectiva o emocional de la política. Hoy, para complicar aún más las cosas, complicaciones a las que el feminismo nos invita, mientras nos salva de la costumbre y el hábito, los triángulos retornan enredados en puños en alto. En la imagen 5 el gesto de elevar las manos formando un triángulo es reemplazado por sostener en alto el pañuelo, cuya forma es un triángulo invertido y en la 6, el pañuelo es atado al puño elevado.



*Pañuelos en alto, inversión del triángulo.
Fuente: El diario federal, 20/2/19*



Puño en alto. Fuente: El ciudadano, 29/9/18.

Paulatinamente, el verde se convirtió en un color querido. Se observa en la elección de prendas y en la popularización, en marchas y apariciones en la escena pública, del *glitter* verde. En algunos de sus trabajos sobre la historia del color, Michel Pastoreau (2013; 2014) plantea que en la Edad Media —así como en otras épocas en que determinados colores no eran singularizados, predominaba la textura en la caracterización y singularización de los colores. El tal período, el tacto era, probablemente, el sentido privilegiado

o, al menos, parecía revestir bastante más relevancia que en la actualidad. Progresivamente, tal sentido fue quedando a la zaga. Jamás sabremos si a causa de epidemias pretéritas, es decir, como efecto del higienismo; y/o como parte del proceso de civilización, individualización y disciplinarización que se desplegó a partir del siglo XVIII.

Como se sostuvo más arriba, varias de las imágenes del movimiento feminista evocan lo háptico. Se pueden observar imágenes de manos en producciones gráficas e, incluso, en los últimos años, proliferaron prácticas como el bordado o el tejido que involucran el sentido del tacto y la escucha — en tanto técnica artesanal vinculada a la narración, según Walter Benjamin (Benjamin, 2008). Una de estas prácticas se vio desplegada en la propuesta de *Tejiendo Feminismos*. Se trató de la confección de una bandera de cuatro mil cuadrados en diferentes tonos, puntos y texturas de verde, cada uno con algún enunciado o nombre significativo. La misma fue tejida para el *Encuentro Nacional de Mujeres* realizado en La Plata en octubre 2019. ¿Será que los usos del verde y el tejido buscan recomponer una política de lo háptico? Además bordar y tejer son prácticas abiertas al error —a la posibilidad de deshacer y rehacer, la paciencia, la persistencia. Un lenguaje de líneas que entramadas se flexibilizan ya que arman una red capaz de capturar, sostener, embellecer. Un juego entre repetir, equivocarse, y, como sucede con muchas de las obras contemporáneas, darse espacio a que la desporolijidad, el revés de la trama y el error, formen parte, e incluso sean lo que le da sentido y singularidad al hacer; desde ya, en respuesta a lo que el bordado fue para las mujeres en el pasado. Para saber bordar hay que atreverse a pinchar, a avanzar sin certezas, entre el esquema o a voluntad pero una infinita atención a lo imprevisto o lo involuntario.



Manos tomadas. Fuente: Revista Haroldo 2/5/18. Foto de Paula Lobariñas - Natalia Bordesio.



Puntadas finales en la calle, en el Encuentro Nacional de Mujeres, La Plata, 13/10/19. Imagen propia o de Lucila Salleras, el intercambio de imágenes en pleno encuentro impide saberlo con certeza.



Epígrafe: Foto del Facebook de Tejiendo Feminismos.

Retomando el tema del color, Gilles Deleuze lo despega de su dimensión simbólica para repensarlo en términos de afecto. Al respecto, señala:

En oposición a una imagen simplemente matizada, la imagen color no se relaciona con tal o cual objeto, sino que absorbe todo lo que puede: es la potencia apoderándose de todo lo que se pone a su alcance, o la cualidad común a objetos completamente distintos. Hay sin duda un simbolismo de los colores, pero no consiste en una correspondencia entre un color y un afecto (el verde y la esperanza...). Por el contrario, el color es el afecto mismo, es decir, la conjunción virtual de todos los objetos que el color capta (Deleuze, 2016: 171-172)

II

La masivización de los pañuelos es un fenómeno de los últimos tres años. Su uso no se limita a las manifestaciones, encuentros de mujeres y disidencias sexuales, marchas, congresos académicos y actos varios, sino que prolifera en la vida cotidiana. Se observa cotidianamente atado a mochilas

y carteras; a mano, disponible, como si en cualquier momento pudiese ser necesitado. Sus usos son múltiples y muchas veces engarzan con la belleza: atados al pelo, usados como top, cinturón, en el cuello, o en forma de vincha; y, como se señaló más arriba, en los puños, acompañando al gesto de lucha de elevar el puño.

Aby Warburg supo detectar en los accesorios o “detalles incidentales animados” (Rampley, 2017) de las ninfas, vestidos o incluso en sus cabellos, la expresión de la intensidad afectiva o *pathos*; intensidad que no supone el viaje de emociones o contenidos del pasado hacia el presente, sino su actualización en una constelación presente. Didi-Huberman, retomando su pensamiento, vincula las polarizaciones y despolarizaciones de las fórmulas del *pathos* en la larga duración de las imágenes con la caracterización freudiana del síntoma histérico. Allí, entre los afectos y las representaciones, se dan simultáneamente expresión y conflicto, congruencia y discordancia. En la búsqueda warburguiana por la eficacia antropológica de las supervivencias, la imagen sería un “operador de supervivencia” que ofrece la posibilidad de pensar la tradición y las luchas políticas, desde la articulación e indistinción entre cultura material y cultura psíquica (Didi-Huberman, 2013).

Jaques Ranciere sostiene que: “la emoción del movimiento” se expresa en prendas o elementos. “Lo que los hombres colocan ante sus ojos (frescos, cuadros, esculturas...), aquello con lo que recubren sus cuerpos (ornamentos, peinados, vestimentas...), todo ello persigue, según Warburg, una compenetración de la imagen física y la imagen psíquica en un punto en que ya no es posible distinguir la ‘cultura material’ (stoffliche Kultur) de su ‘cultura psíquica’” (Didi-Huberman, 2013: 365).



Un lazo verde entreverado en una trenza cocida. Imagen propia, Encuentro Nacional de Mujeres, Trelew, 2018.



Epígrafe: Grupo de amigxs.
Fuente: snonline, fecha desconocida.



Fuente: Cholila online. Fecha: 20/2/20

El pañuelo, por lo tanto, se torna accesorio: algo a ser agitado, elevado, atado. A veces, también, se mueven solos, ya sea por el viento o porque se desatan y caen fácilmente. Son conductores privilegiados del afecto, ya que se anudan variados cuerpos y son fácilmente afectados por estos. Deberían ser incluidos a la genealogía del tacto, ya que están a mano y en las manos todo el tiempo: ¿quién no se encontró en algún momento de espera o aburrimiento acariciando o jugando con el pañuelo?

Otra serie de imágenes son las de los gestos al interior de la "marea". En relación al gesto, Catherine Russell sostiene que:

Benjamin delinea los contornos de un lenguaje de expresión sensible que es incompatible con un lenguaje codificado, un lenguaje que puede articular verdades indisponibles o inexpresivas en el lenguaje hablado. Este lenguaje ha sido retomado recientemente por varios teóricos como un lenguaje del gesto (Russel, 2018: 172).

A las imágenes cósmicas de los drones se suman, entonces, las de los gestos sororos como abrazos, maquillajes mutuos, amigxs tomadxs de las manos, besos, etc. Se insinúa una política del cuidado y del gesto o atenta al afecto, es decir, a la capacidad de los cuerpos de afectar y ser afecto-

tados que visibiliza modos alternativos de estar en común en acontecimientos donde no participan hombres cis. Tales gestos luego son difundidos por las redes sociales, amplificando su efecto.

La toma de *selfies* y documentación del evento introduce la pregunta por el rol de la mirada o del para quién de tales imágenes. Hay una dimensión no sólo estética, que remite al despliegue del color, cantos, bailes, gritos rituales, la producción de consignas e imágenes a través de la técnica del stencil y el graffiti, la proyección de imágenes y carteles; sino, también, vinculada al montaje de sí. Montarse, producirse, herencia posible de las marchas del orgullo gay que consiste en la aparición, en la esfera pública, de cuerpos negados en un acto de apropiación *queer* de la belleza. En este caso, se trata de un montaje y producción de corporalidad que es puesto en acto *in situ*, con complicidad y ayuda de otrxs. En estos casos, estas prácticas de producción estética de sí implican, como sugiere Lauren Berlant en el presente número: "desfigurar el objeto para lxs demás, y reinventar así el poder y el encanto". Sin embargo, el *glitter* muchas veces se deshace por la lluvia, o el llanto, como cuando en 09/08/2018 el Senado rechazó el proyecto de despenalización del aborto por 38 votos contra 31 y dos abstenciones. Sólo queda levantarse en compañía y seguir luchando.



Montándose. El congreso se erige, algo borroso, atrás.
Fuente: Fuente: Somos Télam, 2018



Gestos sororos. Fuente: Revista Haroldo, Revista Haroldo 2/5/18. Foto de Paula Lobariñas - Natalia Bordesio.



Amigas. Fuente: Victoria Perez Ponsa. Fecha: 9/3/20.



Lluvia, combinación de pañuelos y pintura con glitter. Fuente: Pablo Ernesto Piován, 2018.



Pathos, marcha atrás con la legalización del aborto. Fuente: El Tiempo, Fecha: 13/8/2018

Ha sido tema de debate si hay una construcción o proliferación de imágenes que resalta un sujeto feminista joven y ultra-feminizado (en este caso, habría que ver si la hipérbole y el montaje de sí no funciona, más bien, generando distancia identitaria), promoviendo la normativización de cuerpos que el mismo movimiento buscaría desbaratar. Las imágenes de jóvenes también aparecen muchas veces acompañadas de cierta fe en un progreso político/moral automático o ineluctable que las nuevas generaciones traerían por el simple hecho de ser una generación subsiguiente. Sin embargo, otra serie

son las imágenes intergeneracionales con Madres o Abuelas de Plaza de Mayo, con referentes históricas de la lucha feminista y LGBTIQ o, simplemente, entre mujeres de diferentes edades, que sugieren una temporalidad anacrónica del movimiento, el apoyo e intercambio mutuo.

Cecilia Macón sostiene que se dio un diálogo intergeneracional a través de las redes sociales:

Se dio un diálogo entre generaciones que circuló en las redes sociales a través de hashtags como #AbuelasAbortistas o #NoSeaCobardeLucheComoUnaAbuela. La producción de una serie de hashtags (Contreras Lorenzini, 2019) hizo posible vincular esta lucha a otras causas y audiencias, incluso poniendo en juego diálogos, tensiones, y sobretodo, una amplificación a través del efecto contagio (Blackman, 2019) de las redes mismas. (Macón, 2020: 6)

Y, más adelante, agrega:

Este es un archivo de demandas que mantiene una continuidad entre el pasado y el presente, de modo tal de no concebir al pasado como una instancia remota que reclama resolución o en los términos de un trauma aún presente; más bien dota al pasado de la posibilidad de un contacto carnal y afectivo, que se manifiesta en la presencia de personas presentadas como activistas persistentes más que como simples sobrevivientes o figuras espectrales (Macón, 2020: 9).

A continuación, podemos observar a Nora Cortiñas con ambos pañuelos mientras dispone sus manos para formar el triángulo.



Epígrafe: Nora Cortiñas con ambos pañuelos, haciendo el triángulo. Fuente: filo.news, 22/3/19.



¿Cómo explicar, entonces, la dimensión performativa o afectiva que se da en la marea feminista y sexo-disidente? ¿Cómo describir al cuerpo colectivo feminista? ¿pueblo feminista? ¿En qué se apartan estas imágenes de gestos, manchas, pañuelos adheridos en múltiples formas a diferentes cuerpos y partes de cuerpos del Leviatán de Hobbes?

En *Hijas del fuego*, Albertina Carri (2018) retorna a la pregunta por el vínculo entre pueblo e imagen para producir un desplazamiento de la noción de herencia a la de contagio:

¿Cuál sería el límite? ¿La culminación del goce? Culminar como un origen y derribar cualquier leyenda del cuerpo sin goce. Porque aquí no hay sujeto ni sacrificio, porque no hay ofrenda, ni a quien ofrendar; porque placer y felicidad no han sido expulsados del orden cósmico, no pertenecen a una ley superior; porque no hay desamparo al no haber culto ni imagen, ni forma de representarlo. ¿Es el inicio de una nueva era? ¿el nacimiento de una nación? ¿o la idea de nación será demasiado patriarcal? Se va formando un pueblo que busca una historia de contagio y no de herencia.

¿Es la noción de contagio suficiente para pensar en el modo en que se constituye el cuerpo político que intentamos pensar? Dado que nuestra unidad mínima no pareciera ser meramente la de los individuos³, como en el caso del soberano hobbesiano, sino en todo caso la del gesto y la de los triángulos que desde una perspectiva cósmica tornan visibles las fuerzas los cuerpos, una opción es detenerse en los modos en que los cuerpos se acompañan, a través de cánticos, bailes, la acción de marchar, e incluso, como alguna vez sugirió Silvia Rivera Cusicanqui, la respiración. Sin embargo, Jonathan Flatley (2008) retoma la noción de sintonía afectiva de Daniel Stern para pensar las correspondencias o imitaciones no idénticas en los vínculos filiales. Por ejemplo: “el nivel de intensidad y duración de la voz de la niña se ajustan a los movimientos corporales de la madre”, o “características de los movimientos del brazo de un niño son emparejados a características de la voz de la madre” (Stern en Flatley, 2008: 175). Las actividades de uno y otro, incluso pertenecientes a sentidos o leguajes diferentes, son similares pero no idénticas. Se trata, según Flatley, de imitaciones transmodales, una mimesis que no implica identidad,

ya que es una imitación de aspectos de un comportamiento en otro medio.

Rainer Mühlhof distingue a la *resonancia afectiva* del contagio emocional, afectivo o sugestión, ya que éste presupone un sentido de la transmisión; la existencia de roles pasivos y activos, así como una sincronización entre el emisor y su destinatario. En el contagio, se trataría de un o unxs individu/s infiltrad/s, golpead/s, embrujado/s desde el exterior. Incluso, la noción de *circulación del afecto* es insuficiente para el autor, ya que el afecto es concebido como un estado en el que un sujeto puede o no entrar. Y concluye que circulación es apenas más elaborado que transmisión, ya que, como dijo Wetherell, el afecto pasa a ser algo etéreo que flota y aterriza en las personas. (Mühlhof, 2019). Sin embargo, la sintonización, modulación de expresiones faciales y gestos, o de melodía, entonación y acento durante una conversación, o en una relación persistente, transforma mutuamente a los participantes de la interacción. La resonancia, por lo tanto, no es mero contagio o sincronización de estados afectivos, en todo caso, el contagio o la mimesis son una de las posibilidades de la resonancia afectiva.

Resonancia afectiva para no pensar en términos de mimesis e imitación, que son procesos de convergencia y sincronización, no incluyen los casos de sintonización (atunmmnt) asimétrica de contornos afectivos. Consecuentemente, imitación y mimesis pueden ser considerados como el caso especial de sincronización de la resonancia afectiva. (...) hay casos de resonancia asincrónica, disruptiva y caótica que están claramente más allá de los fenómenos de mimesis e imitación (Mühlhoff, 2019: 196-197).

El concepto de resonancia afectiva apunta, entonces, a la reciprocidad y la co-constitución, manifestándose en formas complementarias y asincrónicas. Un mismo acontecimiento, o una atmósfera afectiva, afectará y constituirá diferencialmente a los cuerpos involucrados. La resonancia, por lo tanto, no es mero contagio o sincronización de estados afectivos, sino una mutua modulación e influencia que también abre la posibilidad al agonismo, la discordancia o la violencia.

Este abordaje permite pensar en la dimensión afectiva de la política, pero donde el sentido no se restrinja, aunque tampoco se oponga, a la dimensión lingüística. La atención debe, por lo tanto tornarse más sensible a la dimensión estética, sensible y erótica del acontecimiento, a la materialidad de las cadencias, ritmos, timbres, volumen, soportes técnicos, sus vínculos con prácticas sociales, etc. La dimensión lingüística no debería descartarse del análisis, sino que es intensificada al ser abordada en su dimensión afectiva y enunciativa, y en sus vínculos específicos con otras materialidades. Se trataría, entonces, de una erótica sensible a los anudamientos específicos que van produciendo.

³ Esto no implica negar la existencia e importancia de seguir pensando y haciendo en términos de cuerpos individuales, tal como sostiene Judith Butler en *Vida precaria*, la lucha política inevitablemente y por suerte sigue siendo en tales términos. Entre autonomía, heteronomía, deseo, (des) posesión y la reivindicación de las decisiones por y en el mismo cuerpo. Tal vez, algo de todo sigue remitiendo la belleza y el montaje cómplice.

Según Margreth Lünenborg, “la noción de afecto se torna un término clave para capturar la fluida dinámica entre las tecnologías digitales y el comportamiento humano” (Lünenborg, 2019: 320). También sirve para comprender la constitución de públicos y captar su forma relacional, procesual y performativa, de carácter turbulento, inestable. Los medios, desde tal perspectiva, constituyen nuevas redes de comunicación, donde cabría hablar de público en red y espacios públicos híbridos. Sin embargo, tal como señala la autora: “estas formaciones afectivas no se oponen a las estructuras discursivas. En cambio, permiten una interrelación permanente entre argumentos y emociones y entre posibilidades tecnológicas y apropiaciones sociales” (Lünenborg, 2019: 326).

La comunicación en red se da a través de hashtags (#MeToo, #TimesUp, #BlackLivesMatter); mediante la coordinación de actividades online y offline, como los *flashmobs*, así como bajo formas de “acción conectiva”, prácticas afectivas como la producción y circulación de memes, postear mensajes, así como comentar y compartir los de otros, recibir y dar “me gusta”. Los “live feeds” y las redes de seguidores logran generar efectos de co-presencia, translocalidad, temporalidades y espacialidades singulares. Son entonces los flujos afectivos los que caracterizan la dinámica temporal.

Insertos en tecnologías en red, estas prácticas afectivas permiten a los usuarios pasar gradualmente de la comunicación personal a la pública y formar parte de públicos afectivos (...). [Los] participantes del proceso de comunicación navegan en un continuum entre la comunicación pública y la personal, combinan modos formales e informales de habla, y alternan constantemente entre producir y consumir información. (Lünenborg, 2019: 326)

Con el uso de redes sociales, las formas de la protesta cambiaron y las precondiciones institucionales perdieron su relevancia. Nos hallaríamos ahora ante públicos translocales sin estructuras jerárquicas. Este argumento resulta cuestionable o simplista, al menos para pensar en lo que sucede en Argentina. Probablemente resulte más adecuado pensar en formas combinadas, sobre todo a la hora de pensar en demandas y proyectos de ley dirigidos al Estado en tensión y en simultáneo a la creación de formas autogestivas que reconfiguran formas de vida.

La intensidad de las repeticiones, modificaciones y rearticulaciones no sirve al interés de la información, más bien contribuye a un estado afectivo de cercanía, solidaridad y pertenencia. Tal “flujo afectivo” produce su propia intensidad y temporalidad, a veces pensada como “contagiosa”. (Lünenborg, 2019: 326). Se trata, de “infraestructuras sensoriales de los encuentros sociales y modos de intercambio afectivo que hacen al tejido de la formación y transformación de lo social” (Zink en Lünenborg, 2019). Pero

hablar de públicos y afectos no es sinónimo de comunidad (sujeción afirmativa a una colectividad emocional, transpersonal), construcción colectiva, intensificación de lo común a través de simpatías y afinidades electivas u homogeneización; también se dan “redes de la bronca” (“*networks of outrage*”), o lo que Roberto Jacoby pensó y trabajó, desde estas latitudes, como *diarios del odio*, públicos que incluso pueden adoptar valores antidemocráticos y constituir un riesgo para la democracia a partir de la movilización y de acciones violentas.

El dron es un arma letal que se ejecuta desde una computadora distanciando del terreno a su operador. Los drones fueron usados por primera vez en 1990 en la guerra de Bosnia y Kosovo con el propósito de la vigilancia aérea. Luego de Septiembre de 2001, tras el atentado a las torres gemelas, fueron equipados con misiles guiados por láser y utilizados por Estados Unidos en territorios que no se hallaban en guerra: Pakistán, Somalia y Yemen. (Chamayou, 2015). Según Grégoire Chamayou, violan los principios y convenciones de la guerra e, incluso, los de la soberanía entre Estados no necesariamente en guerra. Ponen en crisis la noción de responsabilidad (repartida entre Estados, empresas fabricantes de drones, empleados de agencia de inteligencia, etc.) y de soberanía territorial al violar espacios aéreos; superponen espacialidades para sus operadores que son soldados o matan gente de día, en países remotos desde una oficina, para reincorporarse a la vida civil a la tarde sin transiciones, etc. La guerra toma la forma de una vasta campaña de ejecuciones extrajudiciales. Para el autor, este dispositivo produce una revolución en la mirada, se trata de una mirada constante en contra del enemigo, mediante la lógica del rastreo y la cacería humana. “El arte moderno del rastreo se basa en un uso intensivo de nuevas tecnologías, combina video vigilancia aérea, la interceptación de señales y rastreo cartográfico”. (Chamayou, 2015: 34).

Retomando la definición del modelo del dron en Chamayou:

En este modelo el enemigo individual ya no es visto como un eslabón en una cadena jerárquica de comando: es un ‘nodo’ inserto en una cantidad de redes sociales. Basado en los conceptos de ‘guerra centrada en la red’ (network-centric warfare) y ‘operaciones basadas en efectos’, la idea es que al acertar en nodos claves, una red enemiga puede ser desorganizada al punto de ser prácticamente borrada. Las mentes maestras de esta metodología declaran que ‘dar en el blanco de un nodo clave en el campo de batalla de un sistema tiene segundos, terceros, y n-órdenes de efectos, y que tales efectos pueden ser calculados con precisión para asegurar el máximo éxito’. Esta pretensión de cálculo predictivo es la base de la política de la eliminación profiláctica, para la cual los drones cazadores-asesinos son los

principales instrumentos. Porque la estrategia de la caza humana militarizada es esencialmente preventiva. No se trata de responder a ataques actuales sino de prevenir el desarrollo de amenazas potenciales mediante la eliminación temprana de sus posibles agentes —detectar, desalentar, irrumpir, detener o destruir redes antes de que puedan hacer daño— y hacer esto en ausencia de cualquier amenaza directa o inminente (Chamayou, 2015: 34-35)

En Argentina, durante el gobierno de Mauricio Macri se compró tecnología de “inteligencia” y cacería humana para la represión de protestas populares, contraviniendo la ley de seguridad interior. Algunas adquisiciones fueron implementadas en diferentes manifestaciones, en algunos casos hacían foco en colectivos y en otros en individuos: periodistas, docentes, etc. Durante tales años, por lo tanto, asistimos a las imágenes de “drones amigxs”, de prensa afín al movimiento feminista y LGBTIQ, productores de imágenes cósmicas; junto al despliegue de la lógica de la identificación, persecución, y con el potencial de arrojar gas pimienta, en manifestaciones en contra de la reforma previsional, marchas docentes, etc.

Finalmente, cabe hablar de un último fenómeno vinculado a los pañuelos: la miniaturización. Los pañuelos son miniaturizados y utilizados como prendedores y aros. ¿Qué implicancias y sentidos adquiere miniaturizar un objeto? Remite a los juguetes, que suelen ser miniaturas de objetos del mundo social, a la ternura que despierta lo pequeño, a la transportabilidad, aunque antes dijimos que si algo caracterizaba a los pañuelos era la posibilidad de transporte. Entonces ¿para qué su duplicación miniaturizada? Tanto lo pequeño como lo extenso exige mayor atención, demandan detenimiento, tiempo de adaptación a una nueva escala, tal vez menos humana. Pero cuando son vistas en las pantallas de los celulares todas adquieren más o menos el mismo tamaño. El movimiento de *zoom in* y *zoom out*, o achicar y agrandar, ya que también es posible observar pañuelos inmensos colgando de balcones, nos descentra y devuelve alterados al aquí-ahora.



Pañuelo miniaturizado. Imagen tomada de @bordadospersonalizados.



Pañuelos agigantados. Imagen propia

El movimiento feminista y la lucha en torno a las diversidades sexuales ha sido conceptualizado en los términos de la ola; y el momento en que los cuerpos se hallan presentes en la esfera pública como marea. Los drones, por lo tanto, tienen la capacidad de abismarse sobre la marea, en las imágenes observadas en el video los flashes que captan imágenes del adentro se tornan destellos que producen impresiones lumínicas y sensibles en los ojos que las observan. La perspectiva astral nos invita a pensarlas en ese nudo de tiempo y luz propio de las estrellas, referido a la oscilación entre presencia y ausencia, pasado y presente. Imágenes táctiles de cuerpos que se tocan y sostienen entre sí se convierten en destellos capaces de tocar ojos, ojalá no omniscientes. Quienes allí estuvieron son tocados por segunda vez por aquellas imágenes que produjeron. Los cuerpos, al tomar imágenes, producen, con sus cámaras, destellos que los alcanzarán más tarde, cuando se encuentren nuevamente en el cotidiano. Una memoria encarnada que nunca deja de tocarnos y nos compromete a tocarla. Tocamos la pantalla, tocamos los pañuelos, las caras y los cuerpos que nos rozan, empujan o acarician en las marchas. También el *glitter* produce destellos, devolviendo el tacto a los ojos que lo miran.



Constelación. Fuente: Página 12, Fecha: 11/5/17

Deleuze define a la imagen pulsión en los siguientes términos:

...las pulsiones están extraídas de los comportamientos reales que circulan en un medio determinado, de las pasiones, sentimientos y emociones que los hombres reales experimentan en ese medio. Y los pedazos son arrancados a los objetos efectivamente formados en el medio. Se diría que el mundo originario no aparece sino cuando uno sobrecarga, espesa y prolonga las líneas invisibles que recortan lo real y desarticulan los comportamientos y objetos. Las acciones se desbordan hacia actos primordiales que no las componían, los objetos, hacia pedazos que no los reconstituirán, las personas, hacia energías que no las “organizan” (Deleuze, 2016: 181)

...la ley o el destino de la pulsión es apoderarse con astucia, pero con violencia, de todo lo que en un medio dado *puede*, y, si puede, pasar de un medio a otro. No hay tregua en esta exploración y en este agotamiento de los medios. En cada ocasión, la pulsión elige su pedazo en un medio dado, y si embargo no elige, sino que toma como sea lo que del medio le presenta, sin perjuicio de pasar acto seguido a otra cosa (Deleuze, 2016: 186-187)

Para este autor, la pulsión suspende nuestros gestos y abre de este modo la acción a otras posibilidades que escapen o, al menos, suspendan el hábito ritualizado, o que, con Spinoza, potencian nuestra capacidad de acción:

Las pulsiones no carecen, ciertamente de inteligencia: tiene incluso una inteligencia diabólica que hace que cada una elija su parte, espere su momento, suspenda su gesto y adopte los esbozos de forma bajo los cuales podrá cumplir mejor su acto (Deleuze, 2016: 180)

¿Qué sucede entonces entre un feminismo que se piensa en términos ontológicos relacionales, a través del afecto, en la forma de la red, y los drones? Proliferación de *redes*, redes sociales, banderas tejidas pedazo a pedazo; los drones las sobrevuelan. Uno de los primeros nombres de drones, aquellos dados a la caza de humanos, ha sido el de predadores. Incluso en la historia de las ninfas, tal como sugiere Didi-Huberman (2005) en su análisis de la *Historia de Nastagio degli Onesti* de Sandro Boticelli, aparece el motivo de “La caza infernal”, y cuando no se trata directamente de la caza, se observa a algún sátiro observando, acechando, a veces a la distancia. La historia de la belleza y del feminismo ha de continuar leyéndose desde una genealogía de la belleza y la mirada. Es ineludible. ¿Qué sucede entre el *zoom in* y el *zoom out*; o entre la aproximación de la mirada y la distancia

cósmica? La luz es siempre disyunción temporal, juego de aproximación y diferimiento ¿Captura el dron a estas cuerpos? ¿O la pulsión logra desarticularlo mientras se tejen nuevas relaciones y se crean nuevos hábitos?



BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2014). *Willful Subjects*, New York: Duke University Press.
- Benjamin, W. (2008) *El narrador*, Santiago de Chile: Metales pesados.
- Briggs, H. (2013). "Clenching fists 'can improve memory'", BBC News, consultado en: <https://www.bbc.com/news/health-22270716>
- Chamayou, G. (2015). *A theory of the drone*, New York: New Press.
- Deleuze, G. (2016). *La imagen-movimiento*, Buenos Aires: Paidós.
- Didi-Huberman, G. (2005). *Venus rajada*, Buenos Aires: Losada.
- Didi-Huberman, G. (2013). *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*, Madrid, Abada.
- Farocki, H. (2015). *Desconfiar de las imágenes*, Buenos Aires: Caja Negra.
- Flatley, J. (2008). *Affective Mapping. Melancholia and the politics of modernism*, Londres: Harvard University Press.
- Fraser, N. (1997) *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York and London: Routledge.
- Fraser, N. (2000). "Why Overcoming Prejudice is Not Enough? A Rejoinder to Richard Rorty", *Critical Horizons* 1, 21-28.
- Fraser, N. (2013). *Fortunes of Feminism*, London, Brooklyn: Verso.
- Lünenborg, M. (2019). "Affective publics" en *Affective Societies*, New York: Routledge.
- Macón, C. (2020). White scarves and green scarves. The affective temporality of #QueSeaLey (#MakeltLaw) as fourth wave feminism, en: *Sex, Gender and Affect in Latin America*. Cecilia Macón, Mariela Solana y Nayla Vacarezza (eds.). Editorial Palgrave.
- Mouffe, C. (1993). Feminismo, ciudadanía y política democrática radical, Debate feminista, marzo 1993.
- Mouffe, C. (2007) *En torno a lo político*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires.
- Mühlhoff, R. (2019). "Affective resonance" en *Affective Societies*, New York: Routledge.
- Pastoreau, M. (2013). *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Buenos Aires: Katz.
- Pastoreau, M. (2014). *Green. The history of a color*, New Jersey: Princeton University Press.
- Rampley, M. (2017). *En busca del tiempo perdido. Sobre Aby Warburg y Walter Benjamin*, Viña del Mar: Catálogo.
- Russell, C. (2018). *Archiveology. Walter Benjamin and Archival Film Practices*. Durham and London: Duke University Press.
- Schneider, R. (2011). "El performance permanece" en *Estudios avanzados de performance*, Taylor D. y Fuentes M. Comp., México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Young, I. (1990). *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid: Cátedra.

SOBRE LA AUTORA

Magalí Haber
magalihaber@gmail.com

Dra. En Ciencias Sociales (UBA), Magíster en Sociología de la cultura y análisis cultural (IDAES-UNSAM). Docente de Epistemología (UBA), Teoría del Estado (UNLa) y Prácticas culturales (UNAJ). Sus temas de investigación se vinculan al campo de la memoria, la epistemología, los Estudios visuales, los Estudios de Género y el Giro afectivo.



ENTREVISTA



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 queríamos 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. 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 “Mírennos: 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-ordinariness-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 todos parecidos 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 escuchas 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 los 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 “nosotros”. 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 los 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 los demás tenían cosas, ellos 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



IMAGENES



BORDADOS

¿Cuál es el único sentimiento de una cucaracha? La atención de vivir, enredada en su cuerpo
Clarice Lispector

Tejiendo feminismos, Bordando disidencias, El bordado como trazo, Bordado en fotografía, son algunos de los nombres de prácticas colectivas que apelan a la mesa en común, la atención a los colores, las texturas y mercerías, más o menos perdidas de la ciudad —capaces de entregar algún tesoro que impulse, o genere algún desvío imprevisto en la acción. ¿Qué vínculos hay entre el feminismo, las sexo-disidencias, este tipo de prácticas ancestrales ¿arcaicas?, y la política? Por momentos, tal vez, un entramado de palabras demasiado cercanas al cuerpo o que brotan de su tocar-ser afectado-hacer, que involucran el relato cotidiano, intercambio de hilos, coordenadas y consejos. Pero desde una atención peculiar: la de quien está absortx y no quiere la cosa mientras se entrega al divagar.



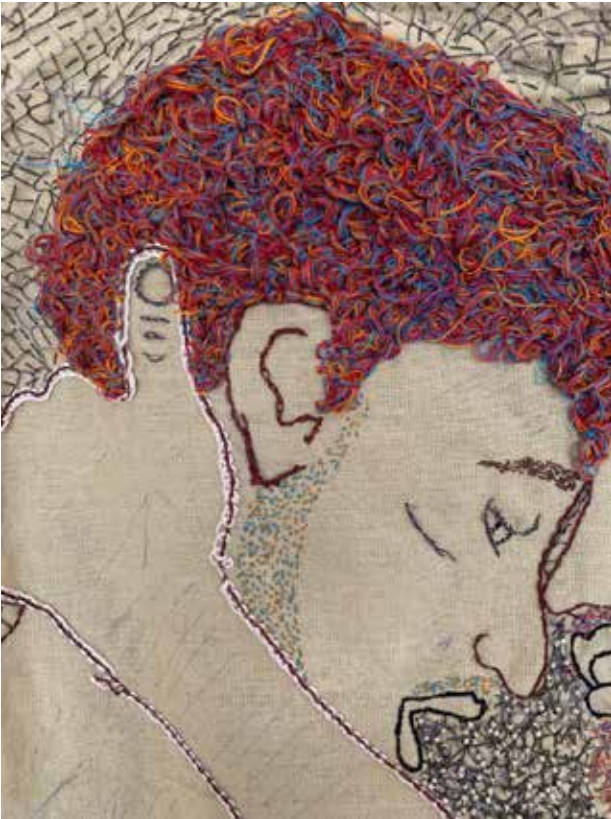
Aline Brant
Título: Sin título
Técnica: Bordado en papel fotográfico
Dimensiones: 30X20 cm
Fecha: 2017



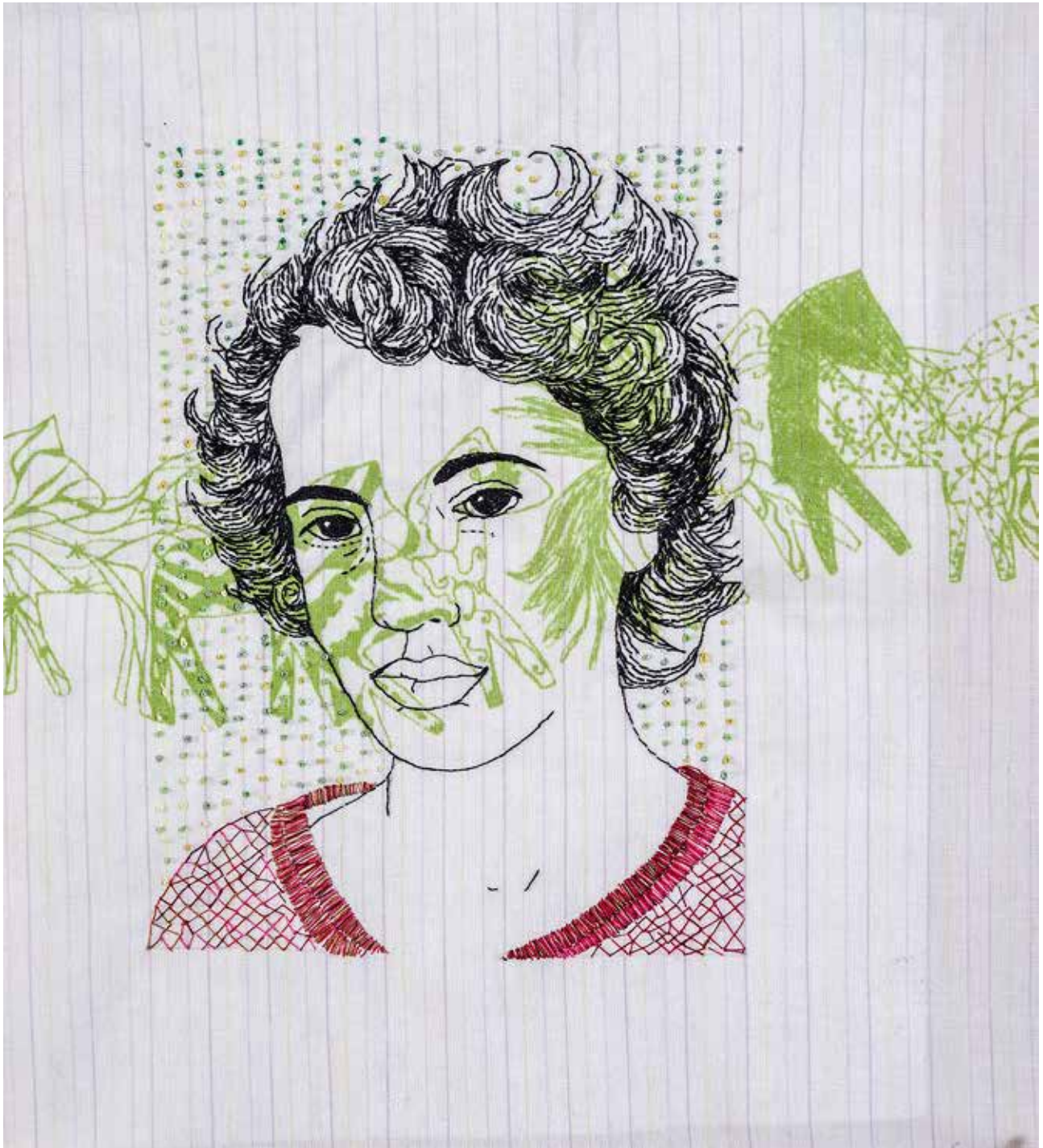
Aline Brant 2
Título: Cura
Técnica: Bordado en papel fotográfico
Dimensiones: 42 X 29.7cm
Fecha: 2018



Manuelo G. Dixon
Título: Terrible Fulgor
Técnica: Bordado a mano
Dimensiones: 70x50cm aprox
Fecha: 2019

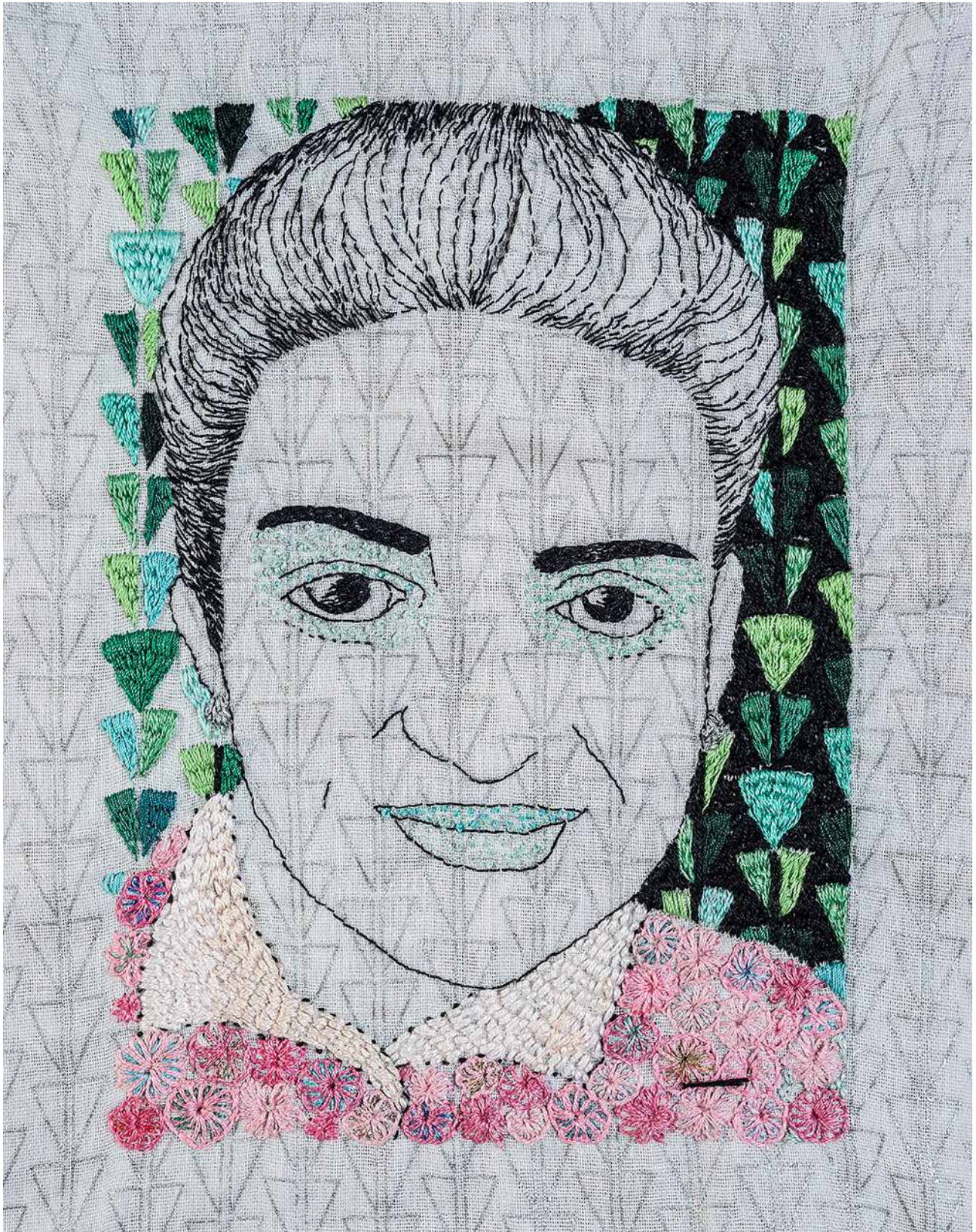






Marian Cvik
Para el deseo de mi corazón
Técnica: Bordado a mano
Dimensiones: 95 x 36 cm
Fecha: 2018





Marian Cvik
Título: Edith
Técnica: Bordado a mano
Dimensiones: 13 x 18 cm
Fecha: 2018



Marian Cvik
Título: Caballos Salvajes
Técnica: Bordado a mano
Dimensiones: 13 x 18 cm
Fecha: 2017



DIFERENCIA(S)
revista de teoría social contemporánea

EDITADA POR:



**GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO
Y POSTESTRUCTURALISMO**

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES