
De los afectos como política de lo subjetivo

fernando barrios

De performance y afectos

Fue David Halperin, en *¿Cómo ser gay?*¹, quien hizo que abriera los ojos a algo que, para variar, siempre supe sin saberlo: no hay *los afectos*. Es decir, hay una política de los afectos, una dramaturgia y unas prácticas hegemónicas, eurocéntricas, heteronormadas, de clase, raza, etc., que matizan el modo en que nos afectamos y aquello que nos afecta. Matriz que hace de los afectos un lugar de verdad subjetiva, negándoles todo carácter performativo y político. Habría para esta matriz un único modo de experimentar lo que llamamos duelo, tristeza, alegría, dolor etc., etc. La experiencia *queer* desmiente esta pretendida universalidad o *normatividad afectiva*.

Los modos múltiples, paródicos, performáticos, con que la comunidad gay enfrentó la pandemia del SIDA son solo una demostración de ello.

Y entonces, ya no hay una única manera de hacer con eso.

David Halperin se pregunta “¿*De qué ríen las Drag Queen?*” y pone de ejemplo las llamadas *Viudas de Fire Island*: gays que perdieron a sus compañeros a causa del SIDA, quienes realizan una parodia de duelo o, sería mejor decir, que realizan su duelo paródicamente. Dice:

[...] las viudas de Fire Island se ríen en primer lugar y, sobre todo, de su propia aflicción. Cuando se ríen de situaciones espeluznantes o trágicas, no se trata de que no se percaten del horror o la tragedia que conllevan, más bien al contrario. Se ríen por no llorar, para no caer en la autocompasión sensiblera. Pero no se trata solo de eso, puesto que la aflicción no desaparece al reírse de ella, en todo caso se hace más aguda, más concreta. Sin embargo, así se la acota a un área conocida, una ubicación social y emocional específica, lo que quiere decir que se hace menos constrictora, menos aislante. En consecuencia, no se escapa de la congoja, sino que se comparte de manera que se pueda lidiar con ella.²

Y agrega:

El utilizar la propia congoja como herramienta de humor, el negarse a eximirse a uno mismo de la ironía con la que se considera al resto de identidades sociales y personificaciones de los papeles sociales aceptados es, en efecto, nivelar diferencias sociales [...] no pretender que se lo tomen a uno en serio y renunciar al derecho de la empatía ajena, de la sentimentalidad.³

Como han señalado -desde sesgos diferenciales en cada caso- Laurent Berlant, Nicolas Cuello, Mariela Solana, Ann Cvetkovich, Sara Ahmed y muchxs otrxs, hay una

¹ David Halperin, *¿Cómo ser gay?*, Ed. Tirant le Blanc, Humanidades, Valencia, 2016.

² *Ibid.*, p. 269.

³ *Ibid.*, pp. 269-270.

dimensión política de los afectos o, como prefiero decir, una *economía política de los afectos* invisibilizada por esta matriz heterosexual, burguesa, blanca, eurocentrada, colonial.

Se tratará, por otro lado, y como señala Helena López en el prólogo a *La política cultural de las emociones* de Sara Ahmed⁴, de resistir a cierto voluntarismo *queer*, voluntarismo que yo llamaré ingenuo. No para anclarnos en un determinismo sino para incluir potencia y disminución de potencia, posibilidad e imposibilidad, en nuestras existencias en afectaciones múltiples. Existimos en afectación y afectando.

Ya no desde el giro afectivo sino desde una perspectiva crítica *queer*, Javier Sáez lanzó hace tiempo su bomba molotov: “*El amor es heterosexual*”, que le ganó enemistades y agresiones incluso de amistades y compañeros de activismo.

Dice Sáez:

Me pregunto si la retórica del amor no es sino otro discurso y otra práctica más que hemos adoptado desde el régimen heterosexual. En todo caso, es un discurso totalmente inofensivo y domesticado, algo que no molesta en absoluto al sistema patriarcal y homófobo. Por el contrario, los bollos, las maricas e incluso los trans son mucho mejor digeridos y aceptados cuando tienen pareja (“qué chicos más sanos, ya no son promiscuos”) y sobre todo cuando proclaman “su amor” (“fíjate qué majos, se quieren; son como nosotros”).⁵

Tampoco Jean Genet se hizo buena prensa al afirmar la *traición* como el mayor acto de amor, al acostarse con el matador nazi de su amado, en una suerte de ascesis radical del dolor. La traición: ese acto abyecto que se sustrae de toda causa heroica⁶.

Cabría, por ejemplo, preguntarnos si se sigue sosteniendo hoy el “*la angustia es el único afecto que no engaña*” de Jacques Lacan⁷. Y, en caso de que sí, entonces deberemos concluir que los demás afectos sí lo hacen, engañan o quizás sería mejor decir performan algo, hacen algo, buscan afectar.

Las emociones producen cuerpos: “*los cuerpos adoptan justo la forma del contacto que tienen con los objetos y con los otros*”, señala Sara Ahmed.⁸ Y dice más: moldean “*la superficie de los cuerpos individuales y colectivos*”. Y superficie está entrecomillado en su texto y yo creo entender que se trata de desubalternizar superficie respecto de alguna profundidad o fondo o esencia. Somos cuerpos de superficie, superficie de cuerpos que se afectan entre sí.

⁴ Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, UNAM, PUEG, México, 2015.

⁵ Javier Sáez, “El amor es heterosexual”, *El cuerpo queer. Subvertir la hetero-normatividad*, Ed. Letra Viva y Ed. Lecol, Bs. As., 2015.

⁶ Jean Genet, *Diario del ladrón*, Ed. Planeta, Barcelona, 1976.

⁷ Jacques Lacan, *La angustia*, 1962-63, Ed. Paidós, Bs. As., 2007.

⁸ *Ibid.*, p. 9.

Y claro que se trata también de una reacción ante cierto estructuralismo y cierto giro lingüístico y cierto psicoanálisis de la hegemonía del simbólico (producto de una lectura política de un Lacan desatado de su anudamiento RSI).

George Didi-Huberman, en *¿Qué emoción! ¿Qué emoción?*, recupera el asombro -en tanto gesto filosófico- frente a la emoción, como primer paso para situarse críticamente respecto de ella. La emoción como *experiencia* e *intensidad* serán dos de las características que resaltarán Huberman. Y en rápido gesto genealógico nos sitúa ante un Charles Darwin quien, en *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, ubica las emociones como algo primitivo, más propio de los animales, los niños, las mujeres, los ancianos, los enfermos y “*las razas humanas que tienen poca relación con los europeos.*”¹⁰ Finalmente, Huberman pone en crisis la noción de lo radicalmente singular o personal de las emociones, las hace efecto de una relación a los otros. Quien se emociona ante otros, se expone, “*expone su impoder*”¹¹, dice Huberman, su debilidad, al tiempo que repite unos modos antiguos de afectarse; una *dimensión colectiva* hace que se trate en cierto punto de “*las emociones de todos en cada uno.*”¹² Desmarca además la emoción de un pathos en tanto *padecimiento* pasivo, haciendo visible el carácter activo, que mueve, que busca conmover. Emoción, como conmoción y moción que transforma, hace salir de sí a quien la experimenta; se trata para Huberman de algo más del orden del *acontecimiento* que de un evento yoico, singular.

De afectos, efectos y signos

En Lacan, los afectos como efecto del lenguaje en el cuerpo, la angustia como evidencia-signo de un real allí, no como revelación del ser o la verdad o, en todo caso, en tanto signo de verdad del sujeto; el afecto “... *desamarrado, va a la deriva. Se lo encuentra desplazado, loco, invertido, metabolizado.*”¹³ El pensamiento será para Lacan casi un afecto: “*El pensamiento no es una categoría. Diría casi que es un afecto. Aunque no fuese más que por decir que es lo más fundamental bajo el ángulo del afecto.*”¹⁴ En *Televisión* dirá: “*el afecto llega a un cuerpo cuya peculiaridad consiste en habitar el lenguaje.*”¹⁵ ¿Pero acaso es suficiente? Sin duda Lacan produce una desnaturalización del afecto, entendido como reacción o respuesta, haciéndolo subsidiario del lenguaje, efecto de lengua y, finalmente, como signo de *lo real del inconsciente*, formulación que prefiero a la de inconsciente real.¹⁶

La *vergüenza*, no en su dimensión sexual sino en tanto signo de la falta en ser, tendrá para Lacan un lugar especial, siendo incluso el afecto a partir del cual podría llegar a

⁹ George Didi-Huberman, *¿Qué emoción! ¿Qué emoción?*, Ed. Capital Intelectual, Bs. As., 2016.

¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹¹ *Ibid.*, p. 24.

¹² *Ibid.*, p. 48.

¹³ J. Lacan, *op. cit.*

¹⁴ J. Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, 1969-70, Ed. Paidós, Bs. As., 1992.

¹⁵ J. Lacan, *Televisión*, 1972, *Otros escritos*, Ed. Paidós, 2012.

¹⁶ Dirá Lacan en el Prefacio a la edición inglesa del Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*: “*el inconsciente (que no es lo que se cree, digo: el inconsciente, o sea lo real, sólo si se me cree al respecto)*”, lo que me parece da cuenta, deja ver, la ambigüedad a sostener. Disponible en: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com/2009/04/jacques-lacan-prefacio-la-edicion.html>

apuntalarse una ética que llamará vergonzología.¹⁷ Sin embargo, algo se escapa aquí de la dimensión social, colectiva, ideal y moral, performático-política de los afectos: esa es nuestra hipótesis. No será lo mismo la vergüenza para quienes habiten cuerpos y eróticas hegemónicas, en acuerdo con un sistema sexo-género y un dispositivo de sexualidad, que para quienes transiten formas de la disidencia sexo genérica, o habiten la pobreza o la racialización. Tampoco será lo mismo para quienes han sido designados *hombres* que para quienes lo han sido *mujeres*. Relaciones de poder permean cuerpos y discursos, y eso no será sin efectos-afectos.

La *injuria* constituye, produce al sujetx minoritarix, al/la/le subalternx, dice Didier Eribon¹⁸, y Édouard Louis lo muestra en *Para acabar con Eddy Bellegueule*¹⁹. Dice Eribon que su sentencia “*En el principio era la injuria*”, sentencia con la que abre *Reflexiones sobre la cuestión gay*, deriva de lo que aprendió con Jean Genet: “[...] alguien le dice a Genet: Eres un ladrón, y Genet hace suyo ese nombre que se lanza sobre él como una red: Seré el ladrón.” “*Las injurias se sucedían con los golpes, y mi silencio siempre*”²⁰, dice Édouard Louis.

De la *soledad* podría, debería quizás, escribirse un capítulo entero. De la soledad efecto de los discursos de odio, del rechazo y la exclusión. La soledad tolerable, incluso disfrutable, es un lujo que algunxs pueden permitirse. No será la misma soledad, aunque el significante desmienta la diferencia, para quienes les fue impuesta como castigo por su anormalidad o desviación.

De felices fragilidades

Pero no solo de afectos tristes se trata.

Sara Ahmed plantea a la felicidad como: “*la religión no oficial de la sociedad capitalista contemporánea que nos hace creer que la posibilidad de ser lo que se quiera está en el poder de cada individuo.*”²¹ Felicidad que en el neoliberalismo no es sino en relación a lo económico. Y que también desmiente diferencias, igualando vidas muy desiguales.

Felicidad económica, ¿felicidad de la economía?... economía de la felicidad.

Ya en *Fragilidad queer*²² Ahmed había comenzado a desplegar su idea de lo *queer* como *fragilidad*:

En usos más antiguos de *queer* en lengua inglesa -esto es, *queer* para describir aquello que es llamativo porque es extraño- los conceptos *queer* y *fragilidad* eran a menudo compañeros. Unx compañerx es unx compañerx de viaje. En uno de los ensayos de George Eliot, «Tres meses en Weimar», la instancia narradora describe el sonido de un piano viejo de este modo: «sus sonidos son

¹⁷ Lacan juega con “*hontologie*” aunando *honte*, vergüenza, y *ontologie*, ontología. Enric Berenguer y Miquel Bassols traducen: *vergonzontología*. J. Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, op. cit., p. 195.

¹⁸ Didier Eribon, *La sociedad como veredicto. Clases, identidades, trayectorias*, Ed. El cuenco de plata, Bs. As., 2017.

¹⁹ Édouard Louis, *Para acabar con Eddy Bellegueule*, Ed. Salamandra, Barcelona, 2019.

²⁰ *Ibid.*, p. 19.

²¹ Sara Ahmed, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Caja Negra Editora, Bs. As., 2019.

²² Sara Ahmed, *Fragilidad queer*, *Revista de Teoría de Literatura y Literatura Comparada* (18), 2018, pp. 196-208. Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/452F/article/view/333760/424621>

ahora tan queer y débiles como aquellos de una anciana inválida cuya voz pudiera otrora hacer latir un corazón con una pasión impetuosa». Por tanto: queer y débil.

Débil, delicadx, inváldx, incapacitar, flaquear, pusilánime, llorosx, raídx; desagarrar; deteriorar; queer también, lo queer resuena en estas palabras también.

Estas proximidades en el significado nos narran una historia. Podemos entrar en contacto con cosas en el mismo momento en el que están, o estamos, gastadx o desgastadx; aquellos momentos en los que nos quebramos o hundimos, cuando nos hacemos añicos bajo el peso de la historia.

Y nos recuerda que para Eve Kosofsky Sedgwick, aquello que convierte *queer* en un “*término con potencial político*” es la manera en la que se aferra y remite a “*escenas de vergüenza de la infancia*”. Ya en *Willful Subjects* (2014), que no ha sido traducido pero que podría traducirse como *Sujetos voluntariosos*, Ahmed había descrito la *torpeza* como:

[...] una ética *queer*. La torpeza es tanto una ética «*crip*» como una ética *queer*; tenemos que crear espacios para cuerpos que no obedecen órdenes; que no se mueven en líneas rectas (*straight lines*), que pierden el equilibrio. Un cuerpo que es menos estable está menos apoyado por un suelo que será, a su vez, menos estable para el cuerpo. Si un mundo está organizado en líneas rectas, si disponemos únicamente de espacios estrechos para movernos (por ejemplo, a lo largo de un pasillo o entre esa mesa y esa ventana), si se hacen herramientas solo para las manos que pueden agarrar fuertemente cosas, consecuentemente las actividades serán más arduas de completar para unxs que para otrxs. Ciertas actividades te pueden hacer aprender poniéndote contra un muro. Un cuerpo que se tambalea (*wiggles*): que se desvía del camino socialmente aceptado. Torpeza: cuando un mundo es aquello contra lo que tropiezas.²³

En *Fenomenología Queer*²⁴ había caracterizado lo *queer* desde la noción de *desorientación*, resultante de “*una relación oblicua o inclinada con un mundo recto/hetero*.”²⁵ Ahmed habla de *defensa*, frente a lo heteronormado, yo prefiero llamarle *estrategias subalternas*:

Construir desde la ruina; nuestro edificio puede parecer estar en ruinas, cuando construimos, arruinamos. Qué fácil, sin embargo, sin cimientos, sin un suelo estable, que las paredes se caigan. Las sustentamos; nos sustentamos lxs unxs a lxs otrxs. Por tanto, podríamos pensar en la fragilidad no tanto como el potencial de perder algo, la fragilidad como pérdida, sino como una cualidad de relaciones que adquirimos o una cualidad del edificio que construimos [...] la fragilidad no tanto como el potencial de perder algo, la fragilidad como pérdida, sino como una cualidad de relaciones que adquirimos o una cualidad del edificio que construimos. Fragilidad queer: una cualidad de lo que es construido. Un refugio frágil tiene

²³ Ibid., p. 3.

²⁴ S. Ahmed, *Queer phenomenology*, Duke University Press, London, 2006.

²⁵ S. Ahmed, *Fragilidad queer*, op. cit., p. 5.

muros más flojos, hechos de materiales más ligeros; mira cómo se mueven; es un movimiento.²⁶

El artículo de Mariela Solana “Reflexiones sobre el giro afectivo en historia *queer*”²⁷ hace pie en Elizabeth Freeman, Carolyn Dinshaw y Heather Love. Estas historiadoras, pioneras del giro afectivo en el campo *queer*, toman el tema por un sesgo muy particular: “*el modo en que los afectos del presente pueden motivar y enriquecer el estudio del pasado.*”²⁸ Es decir, les asignan valor epistémico a los afectos en el conocimiento de la historia. Señala Solana que una de ellas, Elizabeth Freeman, incluso llega a acuñar el término “*erotohistoriografía*”

para poner en primer plano los placeres que pueden emerger del encuentro con lo acontecido [...] la dimensión emotiva, sentida e incluso erótica de la relación entre el pasado y el presente aparece como un elemento insoslayable a la hora de gestar narraciones históricas alternativas sobre la sexualidad disidente.²⁹

Carolyn Dinshaw, por su parte, relee a Michel Foucault, quien

[...] a pesar de ser considerado el gran exponente del alterismo³⁰ histórico, admite haberse sentido “*tocado*” por aquellos hombres infames que encuentra en su archivo. En *La vida de los hombres infames* (1996), Foucault habla de una “*vibración*” que sintió al estudiar esas vidas singulares y abyectas del pasado y cómo los fragmentos que hallaba le ocasionaban una impresión física y una intensidad difícilmente pasible de ser reconstruida por medio de la escritura histórica. Así, y a pesar de sostener que hay una radical alteridad con el pasado, Foucault reconoce sentir una conexión, una forma de vibrar junto a aquellos hombres por más imposible que esto pareciera.³¹

Algo de los afectos de lo vivido en las vidas abyectas, algo de los efectos de la injuria que constituye al sujetx disidente, que le produce subjetivamente, se reencuentra solo en resonancia. Pero tampoco eso alcanzará para hacer comunidad en identificación; dice Solana a propósito de Dinshaw que

[...] se hace eco de la definición de lo *queer* de Halperin según la cual se trata de una identidad que no tiene una esencia positiva, sino que es una posición respecto a las normas. Esto le permite a la autora componer “una historia *queer* sin los mecanismos de la identificación, la semejanza o la filiación. Esta conexión está posibilitada no por una identidad compartida sino por una soledad compartida. Esto es un oxímoron, como lo es la

²⁶ Ibid., p. 12.

²⁷ Mariela Solana, Reflexiones sobre el giro afectivo en historia *queer*, *Mora* (22), Ciudad Autónoma de Bs. As., junio 2016.

²⁸ Ibid., p. 2.

²⁹ Ídem.

³⁰ El *alterismo* sería la corriente que afirma la discontinuidad pasado-presente, a diferencia precisamente del *continuismo*.

³¹ Ibid., pp. 6-7.

comunidad *queer*³²

Durante mucho tiempo lxs sujetxs subalternxs hemos sido habladxs por otrxs, teorizadxs por otrxs, objetivadxs y subjetivadxs por otrxs; por otrxs que desde posiciones de privilegio creyeron necesario evidenciar la desviación respecto de lo normal, hacer de las excepciones la justificación de la regla.

Hoy somos habladxs por otrxs, muchas veces, desde la comprensión paternalista.

Hace ya algún tiempo lxs monstruxs hemos tomado la palabra, y no creo que nos callen ni que nos callemos.

Retorno de lo oprimido.

³² Ibid., p. 12.