



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

HABITARES DE LA CARNE/VIDA: CUERPO TRÉMULO, FORMA Y EMOCIÓN.

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTOR: DIEGO NOVION BRAVO  
PROFESOR/A GUÍA: ALEJANDRA CASTILLO

SANTIAGO DE CHILE, JUNIO DE 2023





UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

HABITARES DE LA CARNE/VIDA: CUERPO TRÉMULO, FORMA Y EMOCIÓN.

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR DE FILOSOFÍA

AUTOR: DIEGO NOVION BRAVO  
PROFESOR/A GUÍA: ALEJANDRA CASTILLO

SANTIAGO DE CHILE, JUNIO DE 2023

Autorizado para

**Sibumce Digital**

2023, Diego Novion

Se autoriza la reproducción total o parcial de este material, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, siempre que se haga la referencia bibliográfica que acredite el presente trabajo y su autor.

## Anexo1: AUTORIZACIÓN PARA REPRODUCCION SIBUMCE

Se solicita esta autorización a los autores de la investigación con el fin de alojar y publicar el trabajo en el Repositorio Digital SIBUMCE, a fin de dar libre acceso electrónico a las tesis, memorias y seminarios generados en la UMCE y así contribuir a su difusión, preservación digital y mayor visibilidad en la comunidad académica y público interesado.



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS–DIRECCION DE INVESTIGACION



### IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION

Título de la tesis,  
Memoria o seminario: Habitar de la carne/vida: Cuerpo trémulo, forma y emoción

Fecha: 12-06-2023

Facultad: Filosofía y educación

Departamento: Filosofía

Carrera: Licenciatura en educación y pedagogía en filosofía

Título y/o grado: Profesor de filosofía

Profesor guía/patrocinante: Alejandra Castillo

### AUTORIZACIÓN

Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.

Diego Novion 

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Santiago de Chile, 12 \_\_\_\_\_ de junio \_\_\_\_\_ 2023 \_\_\_\_\_

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento

Dedico esta tesis a:  
José, que siempre creyó en mí para terminar esta memoria.  
A mis padres con mucho cariño.

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco a mis profesoras Alejandra, Elizabeth y Marcela por darme la oportunidad de trabajar con ellas en diferentes instancias, la mayoría de los elementos plasmados en esta memoria los aprendí de ellas. También al profesor Luciano, porque un poco de presión puede llevarnos a terrenos muy fértiles. A mis compañeras y amigas de generación Ingrid, Katherine, Michelle, Francisca y Sandra, por nuestros maravillosos años de pregrado en que compartimos nuestras infinitas risas y lágrimas en conjunto con nuestra pasión por aprender. Por último a mi amiga y compañera de una generación más abajo; Mariana Soler, por atravesar el mismo proceso que yo y hacer que esta experiencia fuese un poco menos solitaria.

Diego Novion Bravo

## Tabla de contenido

<b>Introducción .....</b>	<b>1</b>
<b>1.La dimensión performativa de la emoción .....</b>	<b>4</b>
Austin y los actos de habla .....	7
Epistemologías Queer .....	9
El adentro y el afuera de Ahmed.....	19
<b>2.Encarnación y fantasma .....</b>	<b>24</b>
La escena cartesiana .....	25
Emociones encarnadas .....	29
<b>3.Formas de vida.....</b>	<b>33</b>
El giro afectivo.....	33
Vínculos de lucha.....	37
<b>Conclusión .....</b>	<b>45</b>
<b>Referencias bibliográficas.....</b>	<b>49</b>

## **RESUMEN**

La presente memoria plantea una lectura alternativa de las emociones y el cuerpo que pone en jaque una tradición filosófica del saber que les ha otorgado un lugar peyorativo. La lectura propuesta por Sara Ahmed nos invitará a reescribir los signos de la emoción y el cuerpo abriendo la pregunta por lo que pueden hacer las emociones, al abrir esta pregunta entenderemos que existe todo un potencial en las emociones que afecta las manera en que nos movemos por la vida. Las emociones crean formas de vida.

**PALABRAS CLAVE:** Emoción, cuerpo, movimiento, vida.

**KEY WORDS:** Emotion, body, movement, life.

## Introducción

Cuando pensamos en el imaginario clásico de la tradición filosófica que incluye entre sus ramas la metafísica, estética o lógica, no pensamos en temas como la emocionalidad o la corporalidad. Esto se explica porque históricamente tanto a las emociones como al cuerpo se les ha leído en una luz negativa dentro de la tradición del saber filosófico. En el caso específico de las emociones no solamente ha existido esta lectura negativa dentro del área filosófica, sino que también dentro de otras áreas del saber como por ejemplo la biología, atendiendo específicamente a una escena Darwiniana (citado por Didi Huberman, 2016). Estas tradiciones del saber han contribuido conjuntamente a que de forma histórica se piense a las emociones como afecciones que solamente sirven para nublar el buen juicio, removiendo la posibilidad de preguntarnos si las emociones podrían tener cualquier otro potencial, derivándose éstas al lugar de lo inservible.

En el caso del cuerpo ocurre de manera similar, específicamente en la tradición filosófica como por ejemplo en Platón (1992), donde se condena al cuerpo como instrumento que nos ayude a acceder al saber, o como veremos más detenidamente en Descartes (citado por Butler, 1990), quién desconfía del cuerpo en medida que tampoco es fiable para acceder al conocimiento y asocia el verdadero saber a una experiencia por fuera de lo corporal. De esta manera, parece ser que el rol del cuerpo al igual que el de la emoción no parece tener un propósito mayor.

Ahora bien, dentro de las últimas décadas ha existido una corriente inquieta que ha intentado reescribir el signo negativo que recae sobre el cuerpo y la emocionalidad, a esta nueva tradición se le conoce como “giro afectivo”. Dentro de esta nueva línea de pensamiento encontramos a Sara Ahmed (2015), una filósofa británica que se ha dedicado a pensar la manera en que entendemos las emociones ofreciéndonos una lectura que altera la vieja relación de subordinación entre razón y emoción, entendiendo a ésta última como parte de una experiencia que pasa por el cuerpo. Sara Ahmed (2015) nos dice que las emociones no solamente están o existen de manera independiente dentro de nuestra mente, de la misma forma plantea que tampoco pertenecen exclusivamente a un objeto que las provoque de manera inmediata, sino que las emociones ocurren en un proceso de circulación que toma lugar en el momento que entramos en contacto con los objetos, es decir, la emoción es la forma de contacto con los objetos. Y esta forma de contacto es una experiencia que sentimos de diversas maneras en nuestro cuerpo al mismo tiempo que

asociamos esa sensación física a una significación particular en nuestra mente, ambas cosas sensación corporal y juicio ocurren al mismo tiempo, de ahí que sea un proceso de circulación.

Entender que las emociones son un proceso de circulación compuesto de juicio y sensación corporal implica que hemos reubicado las coordenadas clásicas de cuerpo y emoción, ya que en la teoría de Ahmed (2015), ni cuerpo ni emoción están subordinados a la razón si no que ocurren al mismo tiempo que ésta. Que ocurran al mismo tiempo también implica que existe una dimensión social de la emoción que tiene que ver con el juicio, ya que según nos dice Ahmed (2015), los juicios que forman parte de la circulación emocional son contruidos en base a asociaciones pasadas, y esas asociaciones pasadas llegan a nosotros como parte de un trabajo que pasa de generación en generación, por tanto, la manera en que se construyen las emociones responde a una historicidad que da cuenta de un proceso performativo, de ahí que podemos decir que las emociones son performativas.

Nos tomaremos de los planteamientos ofrecidos por Sara Ahmed para poner en tela de juicio una tradición del saber que no ha dado cabida al cuerpo ni a la emocionalidad, y al hacer esto estamos abriendo lugar a la pregunta del verdadero potencial de una corporalidad afectiva. Y este potencial responde a que al ser la corporalidad emotiva producto de una densidad histórica, esto nos habla del poder que tienen las emociones para crear formas de vida.

Pensar en las emociones como creadoras de formas de vida en contrario al entendimiento clásico que las ve como una intromisión al pensamiento lo cambia todo, ya que dejan de estar en el lugar de lo inútil para pasar a estar en la columna vertebral que construye la vida. Esto permite que pongamos atención en como la emocionalidad nos ubica de diferentes maneras ante la vida, lo cual nos habla de que las emociones en medida que nos mueven van creando la forma en que vivimos. Esto nos sirve para pensar en la importancia que estas tienen hoy en día si pensamos su fuerte rol en distintos movimientos sociales como el feminismo que busca alterar las condiciones en que se mueve el entramado social actual, o por otra parte, la manera en que se pueden usar las emociones para perpetrar ciertas formas de vida a través de la publicidad o la política.

Para abordar esta reescritura de los signos de la emoción y el cuerpo lo que haremos será, en primer lugar, centrarnos en la dimensión performativa de la emoción que nos permitirá pensar en su implicancia social en la medida que los procesos performativos crean efectos que materializan ciertas formas de vida, esto lo haremos a través de un

recorrido por el concepto de performatividad empezando por una lectura que Erika Fischer Lichte (2011) hace de las significaciones tempranas de John Austin sobre la performatividad, luego veremos la relación entre performatividad y cuerpo en el campo de las epistemologías queer principalmente en las lecturas de Judith Butler (2002) y finalmente, leeremos como Sara Ahmed (2015) entiende la dimensión performativa de las emociones en tanto estas se construyen como ensayo de asociaciones pasadas.

En segundo lugar vamos a reconocer una escena cartesiana (citado por Butler, 1990) que ha contribuido a separar la corporalidad, y por ende la emoción, del campo del saber. Esto nos llevará a tratar el problema de la encarnación a través de una lectura que Judith Butler (1990) hace de Simone de Beauvoir, y también a mostrar como funcionan algunas emociones en tanto que encarnadas según Sara Ahmed (2015).

Finalmente vamos a evaluar el potencial de movimiento que tiene pensar a las emociones como efecto de circulación que crea formas de vida, para esto veremos los principales pilares del llamado “giro afectivo” y terminaremos con una lectura que Sara Ahmed (2015) hace acerca de como el feminismo y sus elementos emocionales son representantes del potencial político de movimiento que permite trazar diferentes modos de vida.

## 1. La dimensión performativa de la emoción

“La performatividad debe entenderse, no como un "acto" singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra” (Butler, 2002, p.34)

“Es curioso un entierro: incluso cuando quienes participan son jóvenes, uno percibe que tienen gestos muy, muy antiguos, mucho más antiguos que la misma gente. ¿Qué significa esto?” (Didi-Huberman, 2013, p. 39)

En su conferencia ¡Qué emoción! ¿Qué emoción?, el pensador estético Geoges Didi-Huberman (2016) hace el esfuerzo de repensar la postura rígida de una cierta tradición académico filosófica en cuanto a las emociones. Partiendo a través de una diversa serie de imágenes que poseen lecturas intuitivas para el público general, es decir, son fáciles de describir y es probable que todo el mundo esté de acuerdo con lo que pasa en esas imágenes, Didi-Huberman (2016) comienza un trazado leyendo las emociones presentes en los sujetos de dichas imágenes, trazado que nos lleva a su vez, a un rico pero sencillo análisis acerca de la manera en que han sido leídas históricamente las emociones. Lo más importante a mi juicio, es que se desmarca de una lectura Darwinista de las emociones donde estas serían propias de un estado de la evolución más primitivo, es decir, donde la presencia de estas, y eso conlleva mostrarse como ser emocional, o en muchos casos, como desborde de emoción, fuese algo negativo que se considerara como ser inferior y por el contrario, que el absoluto control sobre estas, rozando su inexistencia, fuese un estado superior. El autor se sitúa en una vereda totalmente contraria. Didi-Huberman(2016) rescata el poder de coraje presente en permitirse, por ejemplo, estallar en llanto y dejarse atravesar por una emoción, dejando entrever un poder subversivo donde las emociones en vez de tener una connotación negativa, tendrían un valor más positivo en tanto requeriría de fuerza el dejarse atravesar por ellas.

Ahora bien, durante el análisis en que Didi-Huberman(2016) recorre diferentes emociones llega a una idea central que nos servirá para dar el puntapié para propósitos de este capítulo, él habla de un afuera y un adentro de la emoción. Un adentro que siento, porque la emoción es mía, y a la vez un afuera que me sobrepasa. Porque muchas veces aquello que sentimos pareciera, por un lado, actuar tan rápido que no nos damos cuenta de dónde proviene nuestra reacción, casi como si estuviera prescrito de antemano en nosotros,

ejemplo de esto tal como menciona Didi-Huberman (2016) son aquellas veces en que sentimos algo X frente a determinada situación y no sabemos el por qué de nuestro sentir. Y por otro lado, la noticia de un afuera también tiene que ver con aquellas veces en que lo que sentimos también pareciera responder a una colectividad, o más bien, se circunscribe dentro de una experiencia que parece ser compartida y nos pone en relación con otros. En este “afuera” de la emoción que hace referencia a una experiencia colectiva es que me quiero detener.

Durante su conferencia el autor se pregunta, tal como se cita al comienzo de este capítulo, sobre lo curioso de los entierros, en tanto la ejecución y gestos que los componen parecen ser un conjunto de reglas a seguir como parte de lo que vivimos como duelo o pérdida, o sea que estos gestos son maneras de expresar el vivir compartido de la emoción que asociamos con el duelo. En ese momento es cuando Didi-Huberman(2016) advierte que incluso los jóvenes mientras viven el duelo durante los entierros parecieran actuar de manera muy antigua según sus propias palabras, es decir, repitiendo patrones dados de generación en generación en la manera que se inscriben y actúan durante los entierros. Ejemplo de esto me puedo imaginar en la entrega de flores, palabras de pésame, semblante de seriedad y respeto, etcétera. Un conjunto de acciones que dan forma a esta experiencia que llamamos duelo. Esta idea es clave para entender el punto que intentaré hacer a lo largo de este capítulo. Cuando Didi-Huberman(2016) habla sobre la antigüedad de esos gestos propios del entierro y el duelo, lo que está advirtiéndolo pero no llega a nombrar es el carácter performativo de aquella situación. Es performativa porque su fuerza realizativa, es decir, lo que le hace llegar a ser, se hace mediante la repetición. Así, de una generación a otra se conforma esta emoción que tiene un adentro y un afuera, un afuera que posee una dimensión performativa a través de las acciones que dan forma a los gestos que enmarcan la emoción colectiva del duelo.

Antes de entrar de lleno en el carácter performativo de esta emoción quisiera reforzar un punto importante, el de la colectividad. Específicamente en la manera en que podemos entender el duelo como algo colectivo, emoción que en sí misma (al igual que con otras, tal como veremos a través de Sara Ahmed) nos posiciona de una cierta manera en tanto nos relaciona con los demás de maneras específicas. En el caso del duelo podemos encontrar una posible lectura en Judith Butler (2006), quién en su trabajo *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* se refiere a la cuestión del duelo como un acontecimiento que no solamente es algo privado, sino que si o si hace cuestionar nuestro propio ser en relación a otro. Butler cita a Freud y su idea de que cuando perdemos a alguien no

necesariamente sabemos qué es lo que perdemos en ese alguien, de ahí se sigue que el duelo continúa su proceso en lo enigmático y desconocido. Queda la pregunta de qué pierdo cuando yo te pierdo, y en ese perder, se abre la posibilidad de volver a configurar un yo, un yo que pierde algo en relación a esta pérdida de ti. Así el duelo nos vuelve a posicionar en relación a un otro y su pérdida, de ahí que su carácter sea colectivo. La emoción nos posiciona, nos moviliza en su carácter colectivo y esto podemos verlo no solo en relación al duelo, si no que como muestra Sara Ahmed (2015) existe toda una política cultural asociada a distintas emociones.

Volviendo al carácter performativo de la emoción, es necesario señalar que admitir que la emoción posee una dimensión performativa no significa reducirla solamente a eso, ya que como tal, la parte performativa, aunque constitutiva, es solo una dimensión que se juega en todo este asunto. Sara Ahmed (2015) en *La política cultural de las emociones* también nos menciona esta dimensión performativa, pero como parte de un recorrido mayor en el que se juegan más cosas, como por ejemplo la manera en que nos posicionamos corporal y/o psíquicamente al vivir la emoción, porque en conjunto con esta dimensión performativo social también existe un juicio mental y sensación corporal, y de ahí que la relación de cada uno con la emoción también pueda ser distinta por más que existan coordenadas constitutivas en común. Aunque tampoco es tan decisivo que existan coordenadas performativas en común, ya que como veremos las repeticiones nunca son iguales.

Ahora bien, recalcar en la performatividad de la emoción nos señala que existe un trabajo histórico operando en las formas en que se nos orienta a sentir, existe un potencial de movimiento en las emociones que forja la vida como la conocemos. El problema está en que históricamente este trabajo se ha visto oculto, en parte debido a la forma en que se ha narrado la vida emocional, como por ejemplo en la teoría de Darwin o ciertas escenas del saber Cartesiano y Kantiano, dejando a la emoción como algo que solo existe de manera independiente y nos afecta de forma pasiva. Y por otra y como consecuencia de esto, al ocultarse este trabajo que constituye la manera en que se posicionan nuestros cuerpos, se está abyectando un límite propio. Aquello que nos forma como corporalidad emocional se nos presenta como algo externo y por tanto desprovisto de cuerpo. La emoción funcionando por sí sola y sin cuerpo. Ahí es cuando la emoción se ha fetichizado (Ahmed, 2015). Recuperar el concepto de performatividad significa también recuperar el cuerpo, o más bien, reconstruir y dar cuenta de una forma de habitar que nos ha constituido, y que a la vez nos oculta esta forma de operar como su condición de posibilidad misma.

Para dilucidar en profundidad estas cuestiones haremos un recorrido por el concepto de performatividad desde sus orígenes acuñados por Austin, en las palabras de Erika Fischer Lichte. Luego veremos específicamente a través de Judith Butler y las epistemologías queer el crecimiento teórico del concepto que nos permitirá entender no solo su rol en cuanto a la construcción de una cierta manera de habitar el género, si no que nos permitirá sentar las bases para entender cómo su relación con el cuerpo radica en la constitución de este mismo. Finalmente, bajo una atenta lectura de Sara Ahmed entrelazaremos los conceptos de emoción, cuerpo y performatividad.

### **Austin y los actos de habla**

Tanto Judith Butler como Erika Fischer Lichte, entre otros autores, a la hora de hablar de performatividad siempre parten por su origen en John Austin, quién fue el primero en acuñar el término. Para entender desde dónde sale este concepto y el contexto en el que fue utilizado es necesario entender que se da en una escena de estudios lingüísticos, donde la pregunta radica específicamente en cuáles serían las funciones del lenguaje, de lo que puede hacer y legitimar.

En su libro *Estética de lo performativo*, Erika Fischer Lichte (2011) resume que el concepto de lo performativo nace como una alternativa, o neologismo, a raíz de un descubrimiento importante en la filosofía del lenguaje; que este mismo no solo sirve para describir cosas, si no que también para “hacer cosas”. En sus propias palabras “realizan acciones” (citado por Lichte, 2011, p.48) y ese realizar acciones podríamos entenderlo como un hacer realidad cosas por medio del lenguaje, y eso es lo que a primeras entenderíamos como performativo. El potencial de traer a la realidad una cosa a través del lenguaje. Famoso es el ejemplo dado de la siguiente oración “Los declaro marido y mujer” (citado por Lichte, 2011), que no viene a describir un estado previo de las cosas, el ser marido y mujer, si no que al decirse en este momento específico trae al presente un nuevo estado de las cosas que antes no existía, esa es la fuerza realizativa. Ahora bien, teniendo este ejemplo en mente y también pensando en la primera y temprana instancia del concepto de performatividad acuñado por John Austin, existen una serie de condiciones específicas en que lo performativo tendría que operar para pensar el éxito de su condición de posibilidad, y digo condición de posibilidad porque como veremos más adelante, puede ser que este proceso nunca llegue a ser un proceso del todo exitoso. Asumimos aquí también la importancia que Austin concede, como evidenciamos a través de Erika Fischer Lichte, a

los criterios de éxito y/o fracaso que debiese tener un enunciado para llegar a constituirse como performativo.

Entre las condiciones para que un enunciado sea exitoso se encuentran las siguientes; Primero la condición lingüística, segundo la social y tercero la institucional(Lichte, 2011). Retomando el ejemplo utilizado por Erika Fischer Lichte y Austin de “Los declaro marido y mujer” (citado por Lichte, 2011) no basta con el simple hecho de enunciar verbalmente este enunciado para que obtenga su validez performativa, es decir, que su poder realizativo de realidad se lleve a cabo plenamente, por ende, no basta solamente la función lingüística. Tal como la autora explica basta de un contexto situado para que dicha pronunciación del enunciado tenga validez, en este caso, que sea dicha por alguien con la autoridad pertinente dentro de un lazo social, ahí las funciones institucionales y sociales. De aquí se deriva nuevamente que lo performativo tiene un punto clave en su sociabilidad para que alcance a cumplir los criterios de validez que son enfatizados por Austin. Sobre este punto Fischer Lichte (2011) dice lo siguiente:

“Las condiciones a cumplir para que un enunciado sea performativo no son, por lo tanto, sólo lingüísticas, sino sobre todo institucionales y sociales. La enunciación performativa se dirige siempre a una comunidad en una situación dada en la que alguno de sus miembros ha de estar presente representándola. En este sentido implica la realización de un acto social. Con ella no solo se lleva a cabo la unión matrimonial, sino que al mismo tiempo también se realiza escénicamente.”(p. 49)

Ahora bien, más adelante el mismo Austin hizo un esfuerzo por suavizar y dejar de contraponer los conceptos referidos a enunciados performativos/ realizativos y los descriptivos, según nos cuenta Lichte (2011). Llevándonos así a reconocer una diversidad de enmarcaciones que tendrían que tener lugar en cada criterio para llegar a reconocer un enunciado performativo como exitoso o fracasado. Es así que según nos dice, la pregunta por el éxito o fracaso de un enunciado quedaría, a lo menos, corta o mal formulada si seguimos pensando en ella como adherida exclusivamente a un contexto lingüístico de los actos de habla. Así, en un contexto donde la autora se pregunta por una estética de lo performativo, nos invita a trasladar el concepto de lo performativo a un terreno perteneciente a los estudios culturales. Lichte (2011) enfatiza que:

“En los años noventa se produjo un cambio de enfoque en la investigación. Se empezaron a tomar en cuenta los rasgos performativos de la cultura, que hasta ese momento habían pasado inadvertidos. Tales rasgos dan lugar a una manera autónoma de referirse (de modo práctico) a realidades ya existentes o que se tienen por posibles, y les confieren a las acciones y acontecimientos culturales un carácter de realidad específico que el modelo tradicional, centrado en la idea de texto, no comprendía. La metáfora de ‘la cultura como performance’ empezaba a ganar en importancia. En ese proceso fue necesaria la revisión del concepto de performativo para que incluyera de manera explícita las acciones físicas” (p. 53)

Así como menciona la autora el cambio de enfoque de investigación en tanto se habla de performatividad ya no solo como perteneciente a la teoría de los actos de habla será un punto clave, que nos interesará para pensar lo que nos va convocando, a saber; el rol de la performatividad con las acciones corporales, y por ende, su impacto en la creación de imaginarios culturales que en su sociabilidad se topan directamente con la manera en que, para efectos de este escrito, entenderemos la vida emocional.

### **Epistemologías queer**

Como bien indicaba Erika Fischer Lichte (2011), para la década de los noventa el tema de la performatividad y los campos de estudio donde se aplicaba habían cambiado. Es crucial reconocer aquí el impacto de la pensadora estadounidense Judith Butler y el lugar desde donde se aproxima a pensar este concepto de modo estratégico en un marco particular; los estudios de género y las epistemologías queer. Es importante esclarecer el lugar y contexto desde el que Butler se posiciona para recoger el término de performatividad acuñado por Austin, ya que dentro de lo que llamaremos como epistemologías queer podemos empezar a pensar este concepto ya no solo como una parte de los estudios lingüísticos, si no que como una forma de comprender la cultura y su historicidad, específicamente en lo que refiere a las formas de vida en que se reproducen los sistemas sexo-génericos y las implicancias que eso tiene para las vidas de aquellas corporalidades que no se adaptan a las formas de vida convencionales heterosexuales.

Dentro de su libro *Cuerpos de importan* donde Judith Butler (2002) introduce la performatividad, la pregunta central de su trabajo tiene un doble juego que por cuestiones de traducción al español no se resuelve para nosotros de manera intuitiva. El título original

es *Bodies that matter* donde el verbo matter, en inglés, puede significar tanto ‘importar’ como ‘materia’. Por tanto las interrogantes del libro son, por una parte, cómo es que los cuerpos llegan a constituirse en tanto cuerpo, es decir, cómo es que llegan a establecerse como una materialidad palpable. Y por otra, poner atención a lo qué sucede con aquellos cuerpos que no logran establecerse como vidas legibles apegadas a la norma. Aquí el doble juego de palabras se reanuda, ¿Cómo es que los cuerpos llegan a ser materia? y ¿Cuáles de estos cuerpos importan?. Así, Judith Butler aborda esas interrogantes tomando como punto central el ámbito sexual, en el sentido de cómo llega a constituirse un cuerpo sexuado en tanto se asocia una cierta manera de habitar el género, poniendo en perspectiva los lugares precarios en que aquellas maneras de habitar el género dejan afuera a quienes no se terminan de ajustar a esas normas.

Existen un par de conceptos e ideas claves que hay que tener en cuenta para entender la aplicación del concepto de performatividad en Butler y sus principales diferencias con el primer alcance propuesto por Austin. En primer lugar está el tema principal de *Cuerpos que importan*, es decir, la pregunta de cómo llega a construirse un cuerpo. Aquí hay que hacerse cargo de un supuesto importante que Butler (2002) ataja rápidamente, el de la asociación de lo construido (o constructo social) como algo puramente artificial, asociación que como veremos, es leída desde una posición diferente por la autora. Ella postula que lo ‘construido’ no necesariamente tiene que ser visto como algo artificial, puesto que sin algunas de esas construcciones no podríamos ‘ser’. Por tanto la idea de que toda construcción social no es más que un simple invento artificial que podríamos reestructurar fácilmente carece de sustento bajo este raciocinio, ya que algunas de esas construcciones serían necesarias para llegar a ser lo que somos, entendiéndose así lo construido como parte fundamental de un proceso que nos forma. Funcionamos en torno a ciertos límites que nos forjan. El tema es que como lo señala la autora, esto puede parecerse contraintuitivo debido a que lo que entendemos por cuerpo, o materia, tiende a plantearse como algo que parece estar antes que cualquier construcción. El cuerpo queda así en el lugar de lo irreductible, o si se quiere, como lo “natural”. Pero esto según es señalado no sería más que un efecto del propio proceso de construcción que se encarga de producir aquello que enuncia como anterior a la significación misma de su materialidad. Sobre este punto Butler (2002) nos aclara:

“El cuerpo postulado como anterior al signo es siempre postulado o significado como previo. Esta significación produce, como un efecto de su propio procedimiento, el

cuerpo mismo que, sin embargo y simultáneamente, la significación afirma descubrir como aquello que precede a su propia acción”(p. 57)

Ahora bien, si estamos hablando de que existen construcciones de carácter estructural para llegar a conformarnos como cuerpo ¿Cómo es que esas construcciones llegan a materializarse? o en otras palabras, tomando el caso en que Butler está pensando, ¿Cómo llega a materializarse el sexo? ¿Cómo se llega a la materialización? Esta pregunta es clave para que podamos comprender el rol que la performatividad ocupa en el pensamiento de la pensadora. La respuesta que Butler (2002) da es que la materialización ocurre mediante la reiteración, y esta reiteración que produce efectos de materialización vendría siendo lo que conocemos como performatividad. Así, lo que entendemos por cuerpo no vendría siendo una mimesis en relación a un significante sino que un producto en su totalidad. Producto que recalamos, es una construcción por medio de la iteración sin la que no podríamos ser. De este modo Butler (2002) nos dice lo siguiente:

“Si el cuerpo significado como anterior a la significación es un efecto de la significación, el carácter mimético y representacional atribuido al lenguaje (...) no es en modo alguno mimético. Por el contrario, es productivo, constitutivo y hasta podríamos decir performativo, por cuanto este acto significativo delimita y circunscribe el cuerpo del que luego afirma que es anterior a toda significación.” (p.57)

Ahora bien, se entiende que Butler al preguntarse por la materialidad está yendo más allá de un terreno lingüístico, a diferencia de Austin. Como señalaba Erika Fischer Lichte (2011), una de las principales diferencias en cuanto a sus propuestas, o más bien, en cuanto a los agregados que Butler hace al concepto de performatividad, es el énfasis en la corporalidad. Es decir, el cómo mediante actos performativos el cuerpo llega a materializarse.

Existe una salvedad importante, si bien la performatividad mediante su poder realizativo de traer a “ser” las cosas, esto no quiere decir que sea un simple ejercicio de voluntad arbitraria. En el primer capítulo de su libro y siguiendo a Foucault, Judith Butler (2002) insiste en que la materialización de los cuerpos aparece en un entramado investido en diversas relaciones de poder. Es más, la materialidad vendría siendo aquello que designa ciertos efectos del poder, por ende, la performatividad sería entendida como forma

específica del poder entendido como discurso. Refiriéndose a la prisión en Foucault, Butler (2002) nos dice:

“Su materialización se extiende al tiempo que se la inviste con relaciones de poder y la materialidad es el efecto y el indicador de esta investidura (...) Aquí el cuerpo no es una materialidad independiente investida por relaciones de poder exteriores a él, sino que es aquello para lo cual son coextensivas la materialización e investidura.” (p. 64)

La materialidad designa cierto efecto del poder o, más exactamente, es el poder en sus efectos formativos o constitutivos.

Ahora, la cosa es poner ojo en como estos procesos de performatividad operan en orden de materializar ciertos efectos de poder. Si en Austin la performatividad dependía de unas condiciones específicas para su éxito o fracaso, en Butler el factor determinante era la reiteración de las normas que dan forma a la materialidad a través del tiempo. Es decir, para que se llegasen a materializar los cuerpos como tal era necesario un ejercicio performativo que pudiese constar de una reiteración a través del tiempo. Retomando una vez más la cita del principio de este escrito donde Didi Huberman (2016) habla de lo curioso que le parecen los entierros, y esto debido a la percepción que tiene de que los gestos ahí presentes son muy antiguos, podemos evidenciar una repetición histórica a través del tiempo que hace eco con gestos de generaciones pasadas. Es esta repetición lo que materializa la forma que en ese caso tenía un entierro. La iteración a través del tiempo es fundamental para la materialización.

Asimismo, existe también un aspecto fundamental para tener en cuenta, los procesos de performatividad al necesitar siempre una repetición se topan con una paradoja; la repetición nunca es igual. Por tanto la materialización tampoco lo es. Aquello que llamamos cuerpo, o aquellas construcciones de las que hablábamos anteriormente que son constitutivas de nosotros, nunca son un proceso totalmente cerrado. Y esto nos deja dos cosas, una es el problema que advierte Butler en su libro; el hecho de que estos límites suelen poseer un reverso que deja por fuera a quienes no se adaptan a esas formas. Aquí la distancia que Butler (2002) toma con Foucault respecto de su concepción de poder es que este último se centraría solo en una dimensión productiva, y no advierte el reverso que nos da a entender los límites de la materialidad como un reverso excluyente de aquellas corporalidades leídas como inteligibles. Y de la idea de que exista un reverso, se sigue que la forma en que se materializan estas construcciones pareciese que nunca es completa o

cerrada, porque existen variaciones como resultado de esta eterna iteración y permiten, por tanto, que se superponga una forma de vida en reverso de otra que queda subyugada a un lugar considerado como precario. Pero lo paradójico es que, por una parte tenemos este régimen de eterna repetición que deja un reverso excluido expuesto a precariedad, pero a su vez, que exista este reverso nos da la noticia de que está latente la posibilidad de pensar otras posibles formas de materialización. Butler nos dice:

“Que esta reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización. En realidad, son las inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras.”(p.18)

Lo queer es el lugar por excelencia para poder pensar las implicancias que tiene esta constante posibilidad de reiteración fallida para dar lugar a diferentes posibilidades de pensar los cuerpos. Judith Butler (2002) también se hace la pregunta acerca de cómo el término “queer”, que partió inicialmente como un insulto y marca directa hacia aquellas personas que estaban por fuera de las normativas heterosexuales, insulto que hace patente la materialización de lo que se fija como un reverso de la heterosexualidad que es expuesto a constantes formas de precariedad, terminó siendo reutilizado para un uso completamente diferente. A través del tiempo y por medio del mismo mecanismo de reiteración, este concepto ha ido resignificando su uso y llegado a ser re apropiado por aquellas corporalidades que quedaban en el reverso precario, llegando a movilizarse el término como un lugar de batalla contra la misma matriz que lo puso ahí, a saber, no solo la heterosexualidad misma sino el juego de representación identitario y esencialista que se sigue de lo encubierto que llega a quedar este proceso de materialización que continúa, desde su concepción misma, postulando al cuerpo como anterior a los procesos de construcción.

Para entender esta posibilidad de cambio es necesario comprender que, si bien ha quedado claro que la repetición del proceso de performatividad nunca es igual, esto no quiere decir que no tenga éxito. Parte crucial de su éxito en los procesos de materialización radica en su carácter de cita, esto quiere decir, que cada vez que el término se pronuncia, su

efectividad se encuentra en que se está haciendo referencia a contextos específicos donde ha sido utilizado anteriormente y esto le da la legitimidad que necesita para materializarse, más no en la voluntad propia de quién invoca la palabra o acción en cuestión.

Que la performatividad dependa de la cita a un contexto para su éxito nos dice que, por una parte, existe una fuerza vinculante en el enunciado. La fuerza vinculante radica en que cada vez que se dice algo se está haciendo un eco a todo tipo de convenciones sociales que dan por aprobado el mensaje o acción que se está diciendo. Judith Butler (2002) hace referencia al mismo ejemplo utilizado anteriormente por Austin de “Los declaro marido y mujer” (citado por Butler, 2002, p. 315) para ilustrar esta situación. Nos cuenta que para que este enunciado tenga la validez necesaria se entiende que el juez que pronuncia tal enunciado está, a su vez, citando a la ley y por tanto a las convenciones sociales. Y esta cita a la ley le da el poder vinculante al enunciado para considerarlo como válido. Sobre este punto Butler (2002) nos dice:

“Este es menos un acto singular y deliberado que un nexo de poder y discurso que repite o parodia los gestos discursivos del poder. De ahí que el juez que autoriza e instala la situación que nombra invariablemente cita la ley que aplica y el poder de esta cita es lo que le da a la expresión performativa una fuerza vinculante o el poder de conferir.” (p. 316)

Aquí queda claro que lo que da el poder al juez de hacer efectivo este enunciado no es su voluntad misma, sino que el poder del discurso al que cita. Butler (2002) nos guía a través de la ideología de Althusser para llegar a recordarnos el poder del discurso que nos precede. Por ejemplo, tomando el caso de Austin, lo que hace que el enunciado se materialice viene siendo el discurso que lo precede (y que actúa mediante el poder vinculante de la cita). Esto deja en evidencia que no hay un yo que con su voluntad detrás del discurso esté dando poder a la fuerza de materialización, si no que el “yo” en sentido althusseriano también cobra vida mediante su interpelación en el discurso, aunque como ya hemos dicho anteriormente, este cobrar vida material nunca es un proceso realmente cerrado. Sobre esta puntualización Butler (2002) nos dice:

“El ‘yo’ es pues una cita del lugar del ‘yo’ en el habla, entendiendo que ese lugar es de algún modo anterior y tiene cierto anonimato en relación con la vida que anima:

es la posibilidad históricamente modificable de un nombre que me precede y me excede, pero sin el cual yo no puedo hablar.” (p. 317)

Anteriormente nos hacíamos la pregunta sobre cómo es que lo queer es el lugar por excelencia para pensar en esta imposibilidad de repetición exacta de los procesos performativos, pero visto también, como una eterna posibilidad de los cuerpos de habitar de otra forma. El recalcar el lugar importante de la cita como poder autorizante que da lugar a los procesos performativos nos da cuenta de cómo el lenguaje que circunscribe cuerpos y que nos materializa es menos un mandato voluntarioso de cada uno que un discurso anterior que cita a las convenciones sociales. Así, de acuerdo a Judith Butler (2002), lo queer partió como una interpelación que marcaba a aquellas personas por fuera de la norma heterosexista, es decir, en clave de Althusser, al interpelar a un sujeto como “queer” se le está formando como tal citando a un coro conjunto que afianza su posición como cuerpo heterosexual. En contraste, el cuerpo marcado como “otro” en tanto corporalidad empieza a ser leído como sujeto queer, y esto tiene como ya sabemos, consecuencias históricas que relegan a estas corporalidades a una variedad de precariedades que les dejan constantemente expuestos a la muerte. En este caso podemos observar como la materialización de ciertos efectos tiene las consecuencias más literales. De ahí que, en palabras de la propia Butler (2002) “la materia misma también es fundada en una serie de violaciones” (p. 92).

Ahora bien, aunque lo queer haya partido como parte de unas relaciones de poder que vienen a afianzar el lazo heterosexual (y que se afirma bajo distintas repeticiones citacionales, es decir, performativas), no olvidemos que las repeticiones nunca son exactas y por tanto, ninguna materialización lo es. Los cuerpos, según nos dicen, nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialidad. De ahí que el preguntarse acerca de cómo lo queer partió de ser una imposición sobre aquellas corporalidades por fuera del patrón heteronormativo, a ser un lugar de denuncia y lucha, tiene cabida dentro de este elemento donde la materialización a través de la performatividad nunca es un proceso totalmente acabado.

Asimismo que los cuerpos nunca acaten enteramente el mandato de materialización tiene por consecuencia, que la identidad pensada como un proceso exitoso llevado a cabo nunca puede materializarse totalmente. Aquí queda en evidencia que categorías como hombre/ mujer solo sobreviven en medida que esta reiteración fallida se siga replicando y oculte, mediante su mismo proceso de materialización, el trabajo de una cadena de

relaciones que pone en marcha todo. Aquí existe un punto importante, la manera en cómo los procesos performativos se ocultan a sí mismos con tal de que lleguemos a no percibirlos, asumiendo que ciertas cosas solo existen de formas independientes y desprovistas de trabajo. Se produce así una naturalización no solo de la identidad de género asumida como anterior a esta materialización corporal, si no que lo mismo ocurrirá, como veremos más adelante a través de Sara Ahmed, con la manera en que nos relacionamos con las emociones entendidas estas como parte de un recorrido que involucra tanto nuestra sociabilidad como corporalidad.

Finalmente lo queer, retoma esta imposibilidad de repetición como una forma de denunciar el juego identitario y hacer de eso su forma de operación en un juego que, al ser contra toda identidad, nunca deja de quedarse quieto. Es así que lo queer pasa de ser solamente una interpelación negativa a un lugar de potencia de nuevas formas de habitar. Lo queer hace las paces con la constante repetición fallida haciendo de esta su lugar crítico por excelencia. Aunque esto también tiene un lado que se hace urgente sopesar. No deseamos en este escrito decir que toda lucha que vaya en contra de un regimen heterosexual tenga que, en todo momento, negar aquellas categorías de ilusión plana como hombre/mujer/gay/lesbiana/trans como un radicalismo que denuncie que la identidad es un regimen que hay que destronar. Romantizar radicalmente la no identidad también sería, en parte, una jugada poco inteligente si se tiene en cuenta los efectos materiales más latentes que dejan a estas mismas categorías que han sido impuestas desde el mandato heterosexual. Judith Butler (2002) también nos indica que estas categorías son necesarias desde un punto de vista estratégico, pensando que ninguna repetición es igual a otra, la identidad como ficcionalidad parece ser un punto de encuentro necesario que no es excluyente de lo “queer” que representa el eterno ejercicio de transito que deviene en eternas posibilidades. Sobre este punto la autora nos dice nos dice:

“Y si la identidad es un error necesario, entonces será necesario afirmar el término ‘queer’ como una forma de afiliación, pero hay que tener en cuenta que también es una categoría que nunca podrá describir plenamente a aquellos a quienes pretende representar(...) Esta posibilidad de transformarse en un sitio discursivo cuyos usos no pueden delimitarse de antemano debería defenderse, no solo con el propósito de continuar democratizando la política queer, sino además para exponer, afirmar y reelaborar la historicidad específica del término.” (Butler, 2002, p. 323)

Gran parte de las reflexiones que Butler (2002) hace respecto de la performatividad y lo queer están en diálogo, como lo ha dicho ella explícitamente, con el trabajo de Eve KosofskySedwick. Otra pensadora importante dentro de las epistemologías queer cuyo principal aporte sirvió de base para Butler al pensar esta relación compleja entre la identidad como afirmación y lo queer. En su reconocida obra *Epistemología del armario*, KosofskySedwick (1998) nos invita a pensar acerca de lo problemático que ha sido históricamente, a través de un trabajo epistemológico, el pensar la homosexualidad como parte de un binomio homosexualidad/heterosexualidad, lo que vendría siendo una operación simplista que reduce intencionadamente la forma en que se puede reflexionar acerca de la homosexualidad. Por consecuencia, pensar por fuera del binomio implica un cambio de operación pasando de la identidad afirmativa, a usar más bien los lugares del desconocimiento y los gestos explícitos/implícitos como manera de encarnar la homosexualidad. Así, el rehusarse a nombrarse o mostrarse como tal y alternar la manera en que se expresan aquellos gestos de un lugar por fuera de la norma que no parecen estar muy claros, es una muestra más que Butler (2002) recoge y llama como esta imposibilidad de que la repetición nunca es igual, y que como ya hemos dicho, nos posiciona también del otro lado de la paradoja donde lo que nunca es igual también nos da la posibilidad de pensar una nueva forma de habitar.

Ahora bien, otro elemento importante del trabajo de Eve Kosofsky que Butler (2002) también enfatiza, es el de una relación más directa entre lo queer y la performatividad. En un artículo publicado en 1993 llamado *Queer performativity*, Kosofsky (1999) sugiere un curioso nexo entre la vergüenza y lo queer. Esta conexión radica en cómo cada vez que, por ejemplo, un adulto llama la atención de un niño por ser más amanerado produce en él un sentimiento de vergüenza que le constituye como queer. Este sentimiento de vergüenza sería quizás, en palabras de Sara Ahmed (2015), demasiada consciencia de la propia piel como diferente. La noticia latente en la carne, de que se es diferente y eso es reprochable. Ahora, hay un elemento importante, si bien esas interpelaciones performativas que tienen un poder realizativo, ese *Shame on you*, si bien constituyen un cierto sentir queer, no terminan de forjar enteramente lo que eso significa. Nos dice Kosofsky (1999):

“La performatividad en términos de la vergüenza habitual y sus transformaciones abre un montón de nuevas puertas para pensar la política de la identidad. Parte del

interés en la vergüenza radica en que es un afecto que da forma a la identidad pero le da forma sin definirla o darle contenido.” (p. 205)

La performatividad interpela pero no otorga un significado acabado de lo queer, de ahí nuevamente el potencial de lo queer que nos parece tan atractivo en tanto es una fuente de varias líneas de fuga respecto de la identidad.

Otro autor importante a traer es Preciado<sup>1</sup>(2002) quién recalca el potencial político de las multitudes queer en tanto son constantes torsiones de prácticas normalizadoras. A través de una lectura de Deleuze y su concepto de homosexualidad molecular, que según Preciado llega a similitudes con el trabajo de Eve Kosofsky en la *epistemología del armario* y (puesto que ambos piensan el aparecer de la homosexualidad en la medida que se vive a través de actos de demostración/ocultación y no tanto como identidad nombrada) hace un énfasis en el potencial creativo de esta última en tanto es un lugar que interrumpe la reproducción normativa. En su escrito *Notas para una política de los anormales*, Preciado (2010) hace una lectura cruzada entre Foucault y Monique Wittig que le permite llegar al concepto de sexopolítica, que vendría a ser una forma de biopoder que da orden a la vida, específicamente a lo que refiere a la sexualidad. Aquí Preciado postula a las multitudes queer, o “anormales” en su propio lenguaje reconvertido y provocador, como punto de dislocación de las tecnologías de reproducción del poder, haciendo referencia a Deleuze/Guattari y su concepto de desterritorialización, postula las operaciones queer como una manera de desterritorializar la heterosexualidad del cuerpo que es asociado a un conjunto de prácticas específicas. De ahí su potencialidad política, en el aprender nuevas formas de habitar la propia corporalidad y construir saberes. Sobre esta idea Preciado (2010) concluye:

“Los cuerpos de las multitudes queer son también reapropiaciones y reconversiones de los discursos de la medicina anatómica y de la pornografía, entre otros, que han construido el cuerpo hetero y el cuerpo desviado modernos (...) Lo que está en juego es cómo resistir o cómo reconvertir las formas de subjetivación sexopolíticas” (p. 163)

---

<sup>1</sup>Antes firmaba como Beatriz Preciado, actualmente como Paul.

Realizar este rastreo de la performatividad desde Austin a Butler y pasar por las epistemologías queer tiene un sentido. Al principio de este escrito afirmamos que existe una dimensión performativa de la emoción, que se evidencia en la manera en que colectivamente se materializan ciertos gestos que nos posicionan de una manera u otra en torno a determinada emoción. Seguimos a Austin para ver los orígenes de la performatividad para llegar a reconocer el poder realizativo del lenguaje que opera en ella. Luego, el principal aporte de las epistemologías queer dentro de este campo será, como nos dice Erika Fischer Lichte (2011), el rol que Judith Butler le entregó a las acciones corporales como parte de un proceso performativo. En ese sentido, recuperar la performatividad pasando por Judith Butler es recuperar el cuerpo, teniendo en cuenta que este se materializa según nos dice ella misma, mediante procesos de performatividad y que estos procesos también se ocultan a sí mismos (Butler, 2002). Y esto nos importa especialmente ya que como hemos anunciado, existe un potencial performativo que nos ha orientado a vivir las emociones de ciertas maneras específicas, posicionando nuestros cuerpos a la vez que oculta todo el trabajo que se invierte en él. Ahora, pensar lo queer como potencialidad política subversiva nos deja latente la idea de pensar los cuerpos de otra manera. ¿Será aplicable esto al ámbito de las emociones? ¿Podríamos re apropiarnos de la forma en que habitamos las emociones?

### **El adentro y afuera de Ahmed**

El trabajo de Sara Ahmed se enmarca dentro de lo que podríamos llamar como giro emocional o giro afectivo, una tradición del saber relativamente reciente que se dedica a repensar estas temáticas y sus implicancias. Aunque no ha sido completamente intencional, pasar primero en este escrito por lo queer y ahora hablar de emociones tiene más de un sentido. Primero está el revisar cómo el concepto de performatividad sigue un recorrido desde los actos de habla, pasando por su crecimiento directo en relación con lo queer, y ahora, el cómo este se ve implicado en relaciones de emocionalidad con el propio cuerpo. Segundo, está el cómo los estudios feministas y de teoría queer han sido señalados como los precursores del llamado giro emocional o giro afectivo. Sara Ahmed (2015) reconoce esta escena precursora pero a la vez la problematiza debido a que en algunas enmarcaciones lo queer y lo feminista al quedar como precursor pasa a ser relegado directamente de la escena de lo afectivo. La autora postula que existen elementos cruciales de herencia de la teoría queer y feminista que siguen estando en el mismo centro del

llamado giro afectivo, esto sería desde sus bases el pensar lo queer como conjunto de prácticas epistemológicas que cuestionan las oposiciones clásicas de una tradición falogocéntrica que instauran las divisiones entre mente/cuerpo o sentimiento/razón. Misma línea que sigue su trabajo investigativo al sugerir un reordenamiento que nos permita acceder a la vida emocional no desde una división entre mente y cuerpo, si no más bien desde una relación de circulación entre distintos elementos.

Ahora bien, existe otra distinción importante o más bien, la falta de aquella. La de la supuesta diferencia entre afecto y emoción. La autora reconoce que no hacer una distinción tan explícita dentro su obra *La política cultural de las emociones* no fue algo intencional, sin embargo la inclinación por la palabra emoción en vez de afecto le sirvió más para ilustrar un lenguaje de cotidianidad y cercanía para lo que ella quería describir (Ahmed, 2015). Más esta inclinación no es excluyente de la escena de los afectos en su trabajo. Se entiende entonces que, para efectos de su obra, entenderemos afecto/emoción bajo el mismo manto.

El trabajo de Ahmed nos interesa particularmente por su interés en re pensar una teoría de la emocionalidad que se centre en la socialidad de esta última como parte de procesos de circulación que pasan por el cuerpo y que están marcados por una dimensión performativa, más que el pensarlas desde otra escena de lo afectivo que suele, por una parte, mostrar a las emociones como desprovistas de cuerpo o de manera peyorativa como una vasta tradición filosófica que se encarga de ello. Y por otra, hay una escena emocional como por ejemplo la presente en Eva Illouz (2007) en su trabajo *Intimididades congeladas* que sitúa a las emociones como herramienta de dominación por parte del capitalismo. O también la manera en que Preciado (2008) en *Testo Yonqui* nos presenta el concepto de lo farmacopornográfico como una manera de dominación que entra a través de una estética del desear y resistir que forja el cuerpo en relación a los placeres y el control de los afectos a través de una relación de excitación y frustración.

Si bien nos alejaremos de estas escenas propuestas por Eva Illouz y Preciado, en un cierto punto también refuerzan una arista importante; el cuerpo no es mera pasividad y la emocionalidad hace más que solo congelar y alejarnos de la acción. Una lectura de Sara Ahmed nos permitirá entender un proceso de circulación entre el propio cuerpo y los objetos, que nos invita a pensar en el potencial de movimiento entre estos y cómo eso nos ayudaría, eventualmente, a entender la posibilidad de una nueva relación con el propio cuerpo.

A través de un análisis a partir de textos de dominio público que exponen la manera afectiva en que se interpela a la ciudadanía británica y/o australiana en relación a discursos xenófobos, Sara Ahmed (2015) parte haciendo un esfuerzo por repensar la relación entre cuerpo, emoción y cognición (o pensamiento). Si ya decíamos que había una tradición queer que nos invitaba a repensar las oposiciones clásicas entre emoción y pensamiento, el ejercicio de Ahmed va encaminado por la misma línea. No se trata ya de oponer razón a sentimiento, o de eliminar el cuerpo y decir que las emociones son algo netamente psicológico. Ahmed señala que la emoción ocurre en una relación circulante donde juicio o cognición y reacción corporal suceden al mismo tiempo en relación a un objeto. Aquí Ahmed (2015) sigue una afirmación de Descartes “Descartes plantea que los objetos no incitan pasiones diversas porque sean diversos, sino por las diversas maneras en las que pueden dañar o ayudarnos” (p. 26). La autora se cuelga de esta idea para demostrar que existe un pensamiento-evaluación que se puede sentir con el cuerpo.

Existe otra aseveración importante. La emoción no es algo que pertenezca exclusivamente a los objetos o que sea consecuencia directa de ellos, ni tampoco es algo que ocurra como efecto total de captación del sujeto. La emoción aparece en la relación de contacto entre sujeto y objeto (Ahmed, 2015). En ese sentido es que existe un adentro y un afuera donde la emoción está tanto en sujeto y objeto, pero a la vez no está totalmente en ninguno. Dicho de otro modo la emoción está en la relación de circulación entre ambos, es decir, aparece en el cómo nosotros sujetos enjuiciamos y sentimos en torno al objeto. Así podemos llegar a decir que las emociones que aparecen en esta relación de circulación, son a su vez, la manera en que se moldea esta superficie de relación sujeto-objeto. Si moldean esta relación, por tanto, establece los límites del propio cuerpo en relación a esa otra cosa que no soy yo. La emoción también da la noticia del propio yo a la vez que implica relaciones de acercamiento o alejamiento de los objetos.

Sara Ahmed (2015) explora cómo las emociones moldean las superficies de los cuerpos individuales y colectivos, cuerpos que adoptan la forma de contacto que tienen con los objetos.

Ahora bien, no olvidemos, retomando a Judith Butler (2002) y la performatividad, que los cuerpos son productos de repetición de acciones a lo largo del tiempo. Si bien Ahmed (2015) no llega a utilizar el concepto de performatividad como tal a la hora de hablar de la emoción como esa relación entre sujeto y objeto, nos da luces de esta dimensión performativa de la emoción en medida que nos dice que esta relación sujeto objeto que es mediada por la emoción, también está mediada por historias culturales que

constituyen nuestro juicio, que como ya vimos, es parte de la emoción. Sara Ahmed (2015) nos da el siguiente ejemplo de una niña pequeña que ve a un oso y siente miedo, luego concluye :

“Tenemos la imagen de un oso como un animal al que hay que temer, una imagen moldeada por historias culturales y recuerdos. Cuando nos topamos con él, ya tenemos una impresión de los riesgos del encuentro, como una impresión que se siente en la superficie de la piel(...) Este contacto está moldeado por historias anteriores de contacto, no disponibles en el presente, que posibilitan que el oso sea aprehendido como temible. A pesar de ello, la historia no conduce inevitablemente al mismo final. Otra niña, otro oso, e incluso podríamos tener otra historia” (p.30)

En esta cita se hace patente la dimensión performativa de la emoción, en medida que las historias anteriores han moldeado la impresión que se tiene, en este caso específico, del oso. Y esto a su vez, moldea la relación de contacto con el oso que vendría siendo la emoción. Por otra parte también nos recuerda un elemento importante, la eterna posibilidad de que la repetición nunca es igual, otra niña u oso y la historia es distinta. Elemento crucial que también es parte de la performatividad como hemos visto a través de Butler (2002).

El haber hecho todo este recorrido del concepto de performatividad desde Austin, las epistemologías queer y la emoción, para ver la dimensión performativa de esta última, nos permite pensar que así como el género y los cuerpos se materializan como efecto de repetición a través del tiempo, lo mismo ocurre con el cuerpo y la manera en que experimenta la emoción, entendiéndose así que las emociones también son una práctica social y cultural. Asimismo las repeticiones en ambos casos nunca son iguales. Esto nos invita a pensar en que si lo queer es un lugar de constante re apropiación de la identidad y las prácticas de género, también podrían existir puntos de fuga en la manera en que vivimos la vida emocional que, como decíamos a principios de este escrito, es fácil de ser leída en términos de Darwin (citado por Didi-Huberman, 2016) quién ubica las emociones en un lugar primitivo de manera peyorativa, o una tradición filosófica que opone la emoción a la razón y que desconoce la corporalidad. Así, pensar la emoción como relación de circulación que re ordena una serie de coordenadas entre razón, emoción y cuerpo, apuntando a la socialidad de las emociones, nos da esperanzas de pensar en el potencial

político de movimiento que tienen estas últimas y preguntarnos de qué otras maneras podríamos habitar la vida y corporalidad emocional.

## 2. Encarnación y fantasma

“La búsqueda de encarnación necesariamente es engañosa porque el cuerpo nunca puede ser negado verdaderamente, su negación se convierte en la condición de su emergencia de una forma alienada.” (Butler, 1990)

Al hacer un recorrido por performatividad para llegar a Sara Ahmed, hemos recuperado el cuerpo. Más allá de un sentido figurativo, rescatar la performatividad nos da las luces de entender cómo se podría formar un cuerpo, y en ese sentido, podemos decir que rastrear la performatividad es recuperar el cuerpo desde un lugar de origen. Pero ¿Qué significa realmente recuperarlo? ¿Sacarlo o traerlo de vuelta, desde dónde? probablemente llegaremos a decir que lo vamos a recuperar de la misma matriz que lo hizo posible como cuerpo, que a su vez se nos presenta de manera contraintuitiva.

Hasta ahora lo que hemos visto es todo un proceso mediante el cual, la materia llega a ser conocida como cuerpo, y luego, hemos utilizado ese cuerpo como un lugar para pensar su sociabilidad en tanto las emociones juegan un rol fundamental en la manera en que este se posiciona. Vimos la performatividad para otorgar al cuerpo un lugar material desde donde queremos pensar la emocionalidad como un proceso social, o si se quiere más específicamente, cultural. En ese sentido, podemos decir que nuestro giro hacia la afectividad es también un giro corporal. Afirmación que también podemos encontrar en la autora Sara Ahmed (2015) quién al hablar de las emociones como proceso de circulación que pasa por el cuerpo y re articula la oposición entre pensamiento y emoción, se refiere a un pensamiento encarnado. Lo que nos lleva a la encarnación.

La encarnación ha sido y será uno de los temas fundamentales a tratar en la problemática que ha sido visitada, recuperar el cuerpo es encarnarlo. Y esto nos pone de cajón a pensar en las maneras en que esta encarnación se ha visto ocultada y las emociones han sido pensadas como desprovistas de cuerpo, cosa que Ahmed (2015) denuncia.

Pasaremos por dos lugares; uno es introducirnos en cómo ha existido una escena cartesiana que ha negado la corporalidad emotiva, y por tanto, ha preservado la relación jerárquica que separa y pone por encima a la razón de la emoción. Luego veremos cómo opera el pensamiento encarnado de Ahmed que pone directamente en jaque aquella escena.

Para llegar a las reflexiones de Ahmed sobre la encarnación pasaremos por una lectura de Judith Butler que nos ayudará a esclarecer algunos puntos importantes sobre lo que ha sido llamado como escena cartesiana.

## La escena cartesiana

Entenderemos por escena cartesiana el axioma de pensamiento de René Descartes<sup>2</sup> que desconfía del cuerpo, y por ende, posiciona a la razón en una relación de jerarquía con respecto a los sentimientos, o para nuestros efectos, una corporalidad emotiva.

Ahora, en su texto *Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault*, Judith Butler (1990) se dedica a pensar las relaciones entre sexo y género desde un enfoque crítico que pone, nuevamente, en tela de juicio el sistema binario y cómo sus implicancias nos traen de vuelta a una necesidad de superación de este mismo, entre otras cosas.

Ahora bien, el paso que Judith Butler hace por Simone de Beauvoir nos resulta interesante porque al problematizar las cuestiones de género y diferencia sexual, hace su paso por la encarnación, y por ende, por lo que Butler (1990) menciona como “el fantasma<sup>3</sup> cartesiano” (p.5).

La lectura que Butler hace de Beauvoir no es azarosa, ya que el trabajo escritural de esta última en una de sus principales vertientes tiene que ver con una escritura encarnada. Esto ya que su trabajo híbrido consta de teoría, si se quiere, filosófica, y a la vez, de un componente autobiográfico importante. En un sentido, esa dualidad es la que nos permite pensar en su escritura y/o pensamiento como uno encarnado. A lo largo de su trabajo no existe solo teoría, sino que esta última está en un constante diálogo con las cuestiones de la encarnación, y esto se puede entender teniendo en cuenta las diversas descripciones crudas de la corporalidad que forman parte de sus obras.<sup>4</sup>

En lo que nos compete, la lectura de encarnación que Butler (1990) hace de la pensadora francesa inicia desde el cuestionamiento a su frase más célebre en la cultura “no se nace mujer, se llega a serlo” (citado por Butler, 1990) , lo cual a grosso modo significa que no existiría una naturalidad inherente a ser mujer, si no que el ser mujer sería dado como un proceso de circunstancias que construyen este significado de una determinada forma social (Beauvoir, 2016). Ahora bien, Butler (1990) intuye que en la frase se lee una especie de intencionalidad, ya que como no se nace mujer, se elegiría llegar a serlo. Aquí

---

<sup>2</sup>Este elemento se encuentra presente de manera recurrente en el pensamiento cartesiano. Ejemplo de ello son sus obras *Discurso del método* y *Meditaciones metafísicas*.

<sup>3</sup>Cada vez que se haga referencia al término fantasma en este capítulo, nos estaremos refiriendo a la persistencia del supuesto cartesiano que jerarquiza a la razón por más arriba de la emoción, poniendo una sospecha condenatoria que elimina el cuerpo como lugar o punto de partida certero para la experiencia.

<sup>4</sup>En la compilación *Simone de Beauvoir en sus desvelos* de las autoras Grau, Luongo, Castillo, González y Santander (2016) se hace referencia a los distintos nudos teóricos que atraviesan toda su obra escritural. Entre ellas sus esfuerzos de pensar su propia vida con tentativas de proyecto universal, la cuestiones de la encarnación y cómo su obra nos invita a pensar en el cuerpo como lugar situacional de la escritura.

ella postula la primera pregunta ¿Cómo puede el género llegar a ser una elección y a la vez una construcción cultural?. Aquí hay una implicancia importante que Butler ataja de inmediato, la aseveración de que podríamos elegir el género, por tanto estar por encima de él, vendría siendo una visión cartesiana del yo. Y que sea una visión cartesiana del yo significaría que existe una estructura que vive anterior al lenguaje y la cultura. Ahora, esto sería problemático en medida que resulta contraintuitivo que esa fuese una línea de pensamiento de Simone de Beauvoir, teniendo en cuenta la época y corriente en la que escribe y también si pensamos en el lugar que ella otorga al cuerpo a lo largo de su escritura, por lo que Butler intuye que su sentido de la “elección” tiene que ser a distinto a este “fantasma cartesiano” o escena cartesiana que se presenta anterior al lenguaje y vida cultural, por tanto, no encarnado.

Para reformular ese sentido de la elección, Butler (1990) rescata un elemento de Sartre presente en Beauvoir que posteriormente nos llevará a una paradoja. El elemento en cuestión tiene relación con el cuerpo y la conciencia. En *El ser y la nada* Sartre (1954) pone diversos énfasis en cómo el cuerpo sitúa la conciencia en un lugar específico de individuación, del cual se obtendría noticia a través de todas las cosas en tanto son percibidas por uno, haciendo del cuerpo el centro de referencia total indicado por las cosas. En ese sentido Sartre llega a decir que el cuerpo es una estructura consciente de la conciencia que tiene siempre su momento en tanto es cuerpo. Sobre este elemento de Sartre, Butler (1990) dice lo siguiente:

“Sartre argumenta que el cuerpo es coextensivo a la identidad personal (es una "perspectiva" de que uno vive), también sugiere que la conciencia de algún modo está más allá del cuerpo ("Mi cuerpo es-un punto de partida que yo soy y que al mismo tiempo sobrepasa"). En lugar de refutar el cartesianismo, la teoría de Sartre asimila el momento cartesiano como un rasgo inmanente y parcial de la conciencia” (p. 7)

Aquí la paradoja está en el sentido en que, si bien Sartre (citado por Butler, 1990), no refuta el cartesianismo como tal y habla de que el cuerpo puede ser superado, a la vez pone el cuerpo como punto de partida de esa superación. En un sentido, lo encarna. Según Butler (1990) esa superación o ese movimiento debe ser entendido como una experiencia que también es corpórea. Y Beauvoir (citada por Butler, 1990) toma de esta aseveración el momento más anticartesiano que sería el uso transitivo del verbo existir, es decir, que la

consciencia existe a su cuerpo. Y esto según Butler, no es distinto del “llegar a ser” de Beauvoir. En ese sentido, ese llegar a ser a ser está siempre encarnado en un estilo activo de vivir como cuerpo que trae a ser. Se entiende por tanto que esta supuesta “elección” de llegar a ser no está desencarnada, si no que está siempre presente como experiencia corpórea, poniendo en tela de juicio a la escena cartesiana que ubicaba la superación por fuera del cuerpo. Aquí todo movimiento es corporal.

Si ya sabemos que ese llegar a ser el género, no es una elección que parte desde fuera del lenguaje o la cultura, por ende del cuerpo, y es algo que ocurre desde la corporalidad. ¿En qué medida es una elección? Butler ataja otro elemento importante de Sartre en Beauvoir, el de la elección pre reflexiva. Aquí Butler (1990) nos dice que:

“La elección prerreflexiva es un acto tácito y espontáneo que Sartre denomina "cuasi-conocimiento". No siendo totalmente consciente, aunque no obstante sí es accesible a la conciencia, es el tipo de elección que hacemos y que únicamente nos damos cuenta de haberla hecho más adelante.” (p.8)

Nos indican que Beauvoir al apoyarse de este elemento nos está diciendo que la elección no es inmediata, si no que responde a un proyecto de carácter “estratégico, laborioso y encubierto” (Butler, 1990, p. 8). Así, elegir el género se vería más como una re interpretación y organización de las normas de género.

Esta lectura de Butler es coherente con su propia teoría, una en que el cuerpo es asimilado y construido como parte de una interpretación y organización de ciertas normas performativas que nunca son iguales (Butler, 1990). Y como recordaremos, el hecho de que nunca sean iguales también abre las puertas para quebrar o pensar otro tipo de normas de cómo vivir la corporalidad. Esta lectura de Butler también se refleja en la lectura que hace de Beauvoir cuando señala que en esa asimilación o “elección” de normas radica el potencial emancipatorio de las mujeres, haciendo eco de esa repetición que nunca es igual.

Otra implicancia importante de la demarcación cartesiana que Butler ve en Beauvoir a favor de la encarnación es su reformulación de la dialéctica del yo y el otro. Butler (1990) nos dice que como herencia del sistema cartesiano la masculinidad y la razón es lo que se ha asociado a lo no corpóreo, como algo más allá del cuerpo. La feminidad, por otra parte, es lo que ha sido relegado al cuerpo como un lugar inferior que no traspasa más allá. Es esto, según nos dicen, lo que permitiría que las mujeres asimilen las normas opresivas del género.

Ahora bien, la lectura de Butler es que para Beauvoir la identidad encarnada no reside en estas posturas sino que en una nueva dialéctica del “yo masculino y lo otro”. Para esto es necesario atajar un concepto importante que Beauvoir menciona en el segundo sexo, el de alteridad.

En la introducción de el *Segundo sexo*, Simone de Beauvoir (2016) asevera que la mujer se determina y diferencia en relación al hombre, es decir, para definir el concepto mujer se necesita partir desde el punto de referencia de lo que no es un hombre. En ese sentido, la mujer es “lo otro” que no es un hombre. Siendo así el concepto de hombre también sostenido en relación a lo que niega, a saber, la mujer. Esta relación de los conceptos es lo que vendría siendo la alteridad, es decir, lo otro. Lo otro que es definido a partir de un absoluto, donde el hombre sería puesto en el lugar del absoluto y la mujer de lo alterno.

Entonces, lo que Butler ve en Beauvoir es esta dialéctica que consiste en que al ser las mujeres relegadas al cuerpo como consecuencia de ser “Lo otro” es desde ahí que encarnan su proyecto y libertad, en sus palabras, “han monopolizado la esfera corpórea de la vida (Butler, 1990, p. 9). Y teniendo en cuenta que como hemos visto antes, si todo es experiencia corpórea, el que la masculinidad necesite hacer del otro cuerpo “un otro”, es lo que permite hacerse de un cuerpo distinto en el yo, pero del que siempre se vuelve a emerger en medida que todo es cuerpo. De ahí que la nueva dialéctica del yo que niega el cuerpo no es más que la propia negación que hace emerger la corporalidad. Se nos dice en el texto:

“La descorporeización se convierte en una forma de existir el propio cuerpo en el modo de la negación. Y la negación del cuerpo -como en la dialéctica de Hegel del amo y el esclavo- se revela como algo que no es sino la encarnación de la negación” (Butler, 1990, p. 10)

Esta lectura de Beauvoir propuesta por Butler es congruente con su propia teoría expresada en su libro *Cuerpos que importan*, en medida que Butler (1990) señala que el cuerpo es señalado como anterior al significante, pero que eso solo es porque el mismo significante lo puso ahí. Ambas con formas de reconocer el tema de la encarnación como uno que está siempre presente, y al reconocerlo, se pone en tela de juicio lo que hemos conocido como escena cartesiana.

## Emociones encarnadas

La escena cartesiana que podríamos describir como estar por fuera, a modo de superación del cuerpo, es algo que la autora Sara Ahmed (2015) ha logrado atajar pues lo ve como algo que sigue funcionando en medida que la emoción suele ser percibida como algo que ocurre de manera independiente y el cuerpo simplemente lo padece. Y ella entiende como fetiche, cuando se separa al cuerpo de la emoción, entendido el cuerpo para nuestros efectos, como un producto de constantes repeticiones que se asimilan. Apoyada en Marx, Ahmed (2005) argumenta que existe un olvido del trabajo histórico que ha dado forma a la emoción, y cómo la emoción pasa en parte, por el cuerpo que se forma como producto de constantes repeticiones performativas, podríamos decir que el fetiche es el olvido del proceso de encarnación performativo de la corporalidad emotiva.

Aunque Ahmed cita a Descartes en algunas ocasiones, se distancia radicalmente de su fantasma pues lo que ella hace es constantemente volver al cuerpo, poniendo en tela de juicio la jerarquía entre razón y emoción, esto debido a que como hemos dicho anteriormente, ella postula las emociones como efecto de circulación. La circulación de la autora nos dice que la emoción se forma en el contacto que tenemos con los objetos, y ese contacto pasa al mismo tiempo por sensación corporal y juicio (Ahmed, 2015). Son esas dos cosas que nos posicionan corporal y mentalmente en relaciones de acercamiento y lejanía con los objetos. Por ende, toda emoción pasa por el cuerpo borrando así la jerarquía cartesiana, el cuerpo en Ahmed no puede ser negado sino que es parte de la condición de posibilidad de la emoción, y si recordamos que, las emociones tienen un componente performativo en medida que son encarnadas, podemos hacer el enlace con las lecturas de encarnación de Judith Butler (1990). Es certero llegar a decir que el giro emocional es también el giro hacia el cuerpo.<sup>56</sup>

Si el giro emocional y al cuerpo es el reconocimiento de todo un trabajo de repetición que ha enmarcado las dimensiones de lo que consideramos, por una parte, cuerpo legible, y por otra, las diversas formas en que vivimos las emociones, la fetichización de la emociones, nos diría Ahmed (2015), es el olvido de esas formas de trabajo que ponen a los cuerpos y a la vida emocional en ciertas maneras. Se otorga la

---

<sup>5</sup>El rol del cuerpo es parte central de la corriente denominada como giro afectivo que empezó desde los años 1990, en un esfuerzo interdisciplinario que ponía en evidencia el descontento con los estudios de afectividad nulos hasta la fecha. Este giro al poner en cuestión el cuerpo busca desmarcarse de una escena netamente lingüística y más dedicada a los estudios de construcción de subjetividad, poniendo énfasis en la cognición y percepción del cuerpo en tanto son modos que influyen en la construcción de la vida, por tanto, devienen en consecuencias políticas. ( Depretis y Taccetta, 2019) (comps.).

<sup>6</sup>Profundizaremos esta idea de giro afectivo en el tercer capítulo *Formas de vida*.

emoción solamente a los objetos, haciendo que no nos demos cuenta del trabajo histórico - performativo- puesto ahí, de aquí el elemento que Ahmed saca de Marx. Concluyendo que “No es tanto que las emociones terminen borradas, como si ya hubieran estado ahí; lo que se borra son los procesos de producción o ‘manufactura’ de las emociones. En otras palabras, los sentimientos se vuelven ‘fetiches’.” (Ahmed, 2015, p. 37)

Ahora bien, existen numerosos ejemplos en la obra de Ahmed que nos demuestran como opera la emoción como parte de una circulación encarnada, y la forma en que ha existido un trabajo histórico que forma muchas veces el cómo funciona una emoción.

En su capítulo *La contingencia del dolor* Ahmed (2015) nos dice que el dolor opera como la noticia de la superficie de separación corporal, eso porque el dolor físico produce una intensificación que nos permite situarnos en un “ahí” contingente. Es el contacto con el objeto punzante que ha ocasionado dolor en el propio cuerpo. Por tanto el dolor ha sido la noticia de mi relación con aquello que ha causado dolor. Ahí podemos observar claramente cómo la emoción está mediando la relación de contacto con un objeto. Aquí tenemos un primer elemento importante de cómo funciona el dolor en tanto que pensamiento encarnado, ya que en medida que existe esa intensificación que nos hace conscientes del objeto o tipo de dolor que se está atravesando, esto produce también una re organización del propio cuerpo en el espacio, es decir, se moviliza el cuerpo en tanto existe una lectura mediada del tipo de dolor que se está padeciendo. Y como podemos recordar volviendo al capítulo uno de esta memoria, *La dimensión performativa de la emoción*, el cómo leemos las emociones se encuentra totalmente mediado por impresiones pasadas que están presentes en nuestro juicio, de ahí que a la vez que exista una sensación corporal encarnada, también existe juicio y la emoción viene a ser todo ese recorrido.

Ahora, cuando Sara Ahmed (2015) dice que las emociones se fetichizan no solo está refiriéndose al olvido, o más bien, a una naturalización de los procesos de performatividad de persona en persona, también está pensando en las consecuencias de cómo, históricamente, ciertos escenarios de dolor en la humanidad han sido fabricados y fetichizados (se oculta o naturaliza el proceso que los puso ahí), reconociéndose así un verdadero potencial político del dolor. Este potencial político del dolor y su relación con la fetichización es algo que Ahmed advierte y parte el capítulo con un ejemplo que nos muestra cómo esto funciona a través de una carta de dominio público. La carta que Ahmed está citando corresponde a la carta de una asociación británica cristiana, que está intentando recaudar dinero para acabar con las minas terrestres debido a las pésimas condiciones de explotación que existen en ellas. El extracto dice lo siguiente:

“Minas terrestres. Las minas terrestres están causando dolor y sufrimiento en todo el mundo, y es por eso que Christian Aid está trabajando con socios de todo el planeta para eliminarlas...Minas terrestres ¿Qué significa esa palabra para usted ahora? Espero que sienta una sensación de empoderamiento.”(Citado por Ahmed, 2015, p. 47)

Aquí podemos ver dos elementos que nos ofrece Sara Ahmed (2015) respecto del potencial político del dolor. El primero es que podemos ver una política del dolor en medida que se busca apelar a una empatía por parte del otro, de hacer el dolor ajeno la propia pena, esto es lo que Ahmed llama “ética del dolor” (2015, p 48). En medida que se busca que el otro reconozca un tipo de dolor aunque no pueda sentirlo, y se actúe en relación con aquello que no se puede conocer. Esto es lo que podemos ver en medida que la cita busca interpelar directamente a un sujeto. También nos cuenta la autora que esto pone en tela de juicio un importante supuesto, que el dolor es algo necesariamente privado. Esto nunca es totalmente cierto, ya que existe una constante búsqueda de que el otro que no siente mi dolor, también lo valide o reconozca. De ahí que el dolor como emoción pueda servir como una superficie de contacto o cómo vínculo contingente con el mundo. Porque tiene un potencial de movimiento en las personas en medida que las interpela.

Asimismo existe una crítica que Ahmed (2015) hace al dolor como identidad política, ya que si bien el dolor moviliza a los cuerpos, el peligro de hacerse de él como identidad política sin más es caer en un no cuestionamiento a las condiciones que hicieron que ese grupo o causa tuviera una experiencia de dolor en primer lugar, y esto sería también, una fetichización de la emoción en tanto son olvidados los trabajos de repetición históricos que pusieron a ciertos cuerpos ahí. Esto nos lleva a la segunda lectura de Ahmed sobre la anterior cita acerca de la concientización de las minas terrestres, ya que si bien en aquella cita se está apelando al dolor causado por la existencia de las minas, se ignoran también circunstancias en que el mismo país británico del primer mundo hizo usufructo de las minas y el extractivismo, por tanto se fetichiza el dolor como identidad política a la que adherir y se borran las condiciones primeras que lo pusieron ahí.

Otra emoción mencionada por Ahmed donde podemos observar cómo funciona el pensamiento encarnado y a la vez una suerte de encubrimiento es el caso del miedo. En su capítulo *La política afectiva del miedo* la autora nos dice que el miedo asegura relaciones entre cuerpos, reúne y separa mediante estremecimientos de la piel, ya que ese

estremecimiento vendría siendo la lectura que surge de las diferencias frente a otro (Ahmed, 2015). El miedo muchas veces, en un contexto social, vendría siendo el miedo a la diferencia, y eso es en la mayoría de los casos formado por historias pasadas. Ahmed (2015) hace hincapié en cómo los cuerpos blancos históricamente han leído a los cuerpos negros como diferentes y esto hace correr una cadena fantasmiosa de asociación de distintos significantes que ponen a lo negro junto a lo animal, malo, feo, etcétera. Esta cadena asociativa que ha pasado de generación en generación ha contribuido a crear los estereotipos que juntan a la población blanca y que han separado a la población negra. Aquí podemos ver dos cosas, la primera es como un pensamiento encarnado puede movilizar asociando o separando diferentes cuerpos. La segunda es como olvidamos que la asociación del miedo a los estereotipos, en este caso, de lo negro, pasa también por una repetición histórica performativa que está olvidada, o en otras palabras, naturalizada de tal manera que la emoción termina siendo fetichizada.

Reconocer el trabajo performativo y asociarlo a Ahmed, permite reconocer todo un trabajo que es también encarnación, en medida que la performatividad recorre y da forma al cuerpo, pensar en términos de encarnación nos dice que el giro afectivo es también un giro corporal. En ese sentido, podemos sostener que la circulación de las emociones pasa por el cuerpo y el juicio al mismo tiempo, teniendo un potencial de movimiento encarnado que se distancia de la vieja separación cartesiana que pone a la razón por sobre lo corpóreo, lo que nos lleva a pensar qué posibilidades habría para pensar un potencial de movimiento de las emociones que nos ayude, reconociendo el trabajo histórico de estas en distintos ámbitos, a pensar en nuevas formas de habitar la propia corporalidad.

### 3. Formas de vida

La insistencia de enmarcar una escena emocional que reescriba las coordenadas de la emoción y la razón en un nuevo lugar en torno al cuerpo adquiere relevancia, entre otras cosas, por su rol en el tejido social. El principal interés de Sara Ahmed (2015) en *La política cultural de las emociones* es que al mostrarnos las emociones como procesos de circulación<sup>7</sup>, podamos reflexionar acerca de las implicancias que éstas tendrían en medida que dejan impresiones en nosotros que reorientan nuestra corporalidad de diversas maneras.

Pensemos, por ejemplo, en las emociones específicas del miedo o el dolor que hemos visto previamente. Ambas emociones nos proveen de diferentes sensaciones que nos llaman a actuar de una u otra manera, ya sea en el caso del dolor que es la toma de conciencia de la propia superficie corporal y también lo que hemos descrito como potencial político del dolor que moviliza a distintos grupos que toman conciencia de sus propias situaciones desfavorables. Ya sea en el caso del miedo que nos presenta una sensación de estremecimiento que nos acerca o nos aleja de otros dependiendo de nuestros objetos de miedo que han sido formados culturalmente. Estas reorientaciones tienen el potencial de ubicarnos en el espacio, reproduciendo un componente social debido a la manera en que se producen aquellos procesos de circulación. Recordemos que Ahmed (2015) sitúa el juicio o cognición en el mismo momento de la sensación corporal y la dimensión que corresponde al juicio está siempre ligada a asociaciones pasadas, que han sido adquiridas en el tiempo y que han llegado a nosotros de generación en generación. De ahí que las emociones sean un proceso de socialización, por ende, crean determinadas formas de habitar en el espacio. Las emociones crean formas de vida.

#### **El giro afectivo**

No solamente Sara Ahmed es quien advierte el potencial social de las emociones, sino que existe, como ya hemos mencionado toda una corriente que se dedica a pensar las implicancias de una escena emotiva. Este conjunto interdisciplinario que se dedica a pensar esta escena es el ya mencionado “giro afectivo”. Dicha corriente como hemos visto anteriormente corresponde a un conjunto de estudios interdisciplinarios que nacen en la década de los 90 como respuesta a una falta de estudios afectivo emocionales.

---

<sup>7</sup>Revisar capítulo 1, *La dimensión performativa de la emoción*.

El rol del cuerpo en el giro afectivo es fundamental, ya que al introducirlo en la experiencia se tensiona una tradición del saber que ha prescindido de él. Esta tradición es lo que anteriormente hemos descrito como cartesianismo o fantasma cartesiano, que otorga un lugar de desconfianza al cuerpo (Depretis y Taccetta, 2019).

El giro afectivo también pone en tensión el elemento netamente lingüístico que había tenido la tradición del saber hasta ese momento, poniendo sobre la mesa la pregunta por la interdisciplina, el giro afectivo problematiza la necesidad de interrumpir por medio el cuerpo, una forma de pensar centrada netamente en la discursiva de la palabra, por ende, presenta una suerte de búsqueda por otras maneras de hacer funcionar el pensamiento y en esa búsqueda llega a su relación con el arte y las imágenes. Parte de la pregunta del giro afectivo también se refiere a tensionar las formas que puede tener el pensamiento ¿Se puede pensar a través de las imágenes? En ese sentido, el pensar desde una lógica afectiva que redistribuye las jerarquías del saber que ponen la razón en un lugar superior a la emoción, a su vez pone en tensión las formas en que se presentan esos cuestionamientos.

Hemos visto anteriormente como la materialidad del cuerpo se convierte en tal, en medida que establece normas de legitimación del cuerpo que dan lugar a las diversas formas de vida que conocemos (Butler, 2002). En ese sentido, y por el rol preponderante del cuerpo, las compiladoras Irene Depretis y Natalia Taccetta (2019) en *Afectos, historia y cultura visual: una aproximación indisciplinada* postulan que diversos pensadores del giro afectivo han contribuido a entender que el cuerpo en tanto que afectividad está inserto en el tejido social, teniendo la capacidad de naturalizar las relaciones de poder, pero al mismo tiempo teniendo un gran potencial de desarticularlas. Al tener presente esta idea nos enfrentamos a implicancias fundamentales que nos hablan de un potencial de movimiento. Pensar en el movimiento como un concepto que pertenece a la gama de las emociones nos habla de que en este giro afectivo existe una reinscripción de la forma histórica de las propias emociones. Esta forma histórica, como ya hemos dicho, radica en la forma peyorativa que ubica las emociones en el terreno de lo inservible, y que en relación a la razón no serviría para más que nublar el juicio, por tanto se consideraría en un lugar de inferioridad. Ahora, la reinscripción de la emoción en el giro afectivo, como lo vemos a través de Sara Ahmed (2015), coloca a las emociones en un lugar fundamental en tanto tienen un componente social. Este componente social se explica en la medida que las emociones, como ya hemos dicho, nos reorientan y ubican en el espacio, por tanto crean realidades. En tal sentido si las emociones nos orientan, podemos decir que tienen la capacidad de movernos. Las emociones tienen un potencial de movimiento que crea

formas de vida y también, tienen la capacidad de volver a inscribirse a sí mismas en pos de construir nuevas formas de manera constante. Las compiladoras Irene Depretis y Natalia Taccetta (2019) nos dicen lo siguiente:

“Massumi, Teresa Brennan, Sara Ahmed y Lauren Berlant han contribuido a entender cómo la afectividad impregna el tejido de lo social, participando en la normalización y naturalización de las relaciones de poder, al mismo tiempo que conllevan un fuerte potencial para desarticularlas” (p. 13)

Ahora bien, al estar pensando en el tejido social como parte de una vida emocional, estamos pensando en los cuerpos afectivos que constituyen esa realidad que conocemos como tejido. Esas corporalidades corresponden a una materialidad, y si estamos pensando en términos de corporalidad y materialidad es necesario hacer un alcance. En la introducción de *Afectos, historia y cultura visual* las compiladoras nos cuentan que tanto la teoría queer como los estudios de género han servido de precursores del giro afectivo; en la medida que la teoría queer y estudios de género han incorporado en su rama de estudio al cuerpo en el entramado social. Por tal razón sientan las bases del giro afectivo en medida que reconocen al cuerpo y la materialidad en sus formas específicas de aparecer en el espacio tiempo (Depretis y Taccetta, 2019).

Ejemplar de lo anteriormente descrito es el libro de Judith Butler *Cuerpos que importan*. Como ya hemos dicho en este escrito, en el primer capítulo de esta memoria *La dimensión performativa de la emoción*, se establece que Judith Butler (2019) realiza una doble significación del concepto de materia que es más fácil de encontrar en su idioma original. *Bodies that matter* sería la traducción de “Cuerpos que importan”, pero *matter* también significa “materia”, lo que sería importante porque por un lado tenemos la materia como objeto y por otro lado la pregunta sobre lo que importa de esa materia, es decir, cuáles cuerpos merecen ser llorados. Este sería un juego de palabras que perdemos en el castellano. Butler (2002) llega a decir que la forma en que se materializan los cuerpos es a través de la iteración en el tiempo, es decir, de las repeticiones de normas dadas que responden a una densidad histórica. Es a propósito de tal supuesto que podemos decir que el género es producto de una construcción performativa.

La insistencia de la performatividad en la teoría queer como eco del pasado nos devuelve a la pregunta por la historia y la memoria. Según nos dicen las compiladoras de *Afectos, historia y cultura visual* tomar ese elemento de la cultura queer es clave para

entender tanto el potencial normalizador del cuerpo como su poder disruptivo. En este punto nos indican:

“Los variados enfoques en los vínculos queer resultan fructíferos para conceptualizar una política de los afectos que pueda dar forma no sólo a la percepción del pasado, sino también a formas alternativas de “estar juntos” que se proyectan hacia el futuro y permean tanto en la producción artística como en las contribuciones de la crítica cultural.”(Depretis y Taccetta, 2019, p. 14)

Este elemento, de la insistencia del pasado, es una recurrente que también vemos matizada en el trabajo de Sara Ahmed (2015), en el prólogo de su libro *La política cultural de las emociones* se menciona que la autora propone que el objeto del feminismo sea en base a estar en contra de la persistencia del pasado, donde Ahmed postula que esa persistencia del pasado responde a un carácter performativo que podemos observar en la manera en que se construyen las emociones como proceso de circulación que hace participar al juicio, donde este juicio está instaurado a partir de la repetición de estructuras mentales ya formadas, dadas de generación en generación. El estar en contra de esas estructuras del pasado significa subvertir el pesimismo de esa temporalidad que nos indicaría que todo se repite siempre igual, ya que las repeticiones nunca son exactas. Ahmed se esfuerza por reconceptualizar la temporalidad pesimista de ese volver que tiene el pasado, dando luces de esperanza en que ese pasado que se repite puede dislocarse de otras formas, en medida que las repeticiones no siempre son iguales (Ahmed, 2015).

Ahora bien, en la medida que Ahmed toma estos elementos y los entiende como precursores del giro afectivo, es también capaz de advertir una salvedad al momento de reconocer el giro afectivo como tal, y ver también a la teoría queer, estudios de género y feminismo, como precursores.

Hacia el final de su libro Ahmed (2015) se dedica a problematizar el hecho de que en gran parte de los autores que se consideran dentro del giro afectivo, se presenta una distinción entre emoción y afecto. Esta distinción da al afecto más interés, haciendo del giro afectivo no un giro emotivo. Esto tiene dos consecuencias que Ahmed puede visualizar. En primer lugar, si estamos diciendo que la teoría queer y el feminismo son precursores del giro afectivo es porque estos movimientos han puesto en cuestión el rol del cuerpo y la materialidad. Estas dos aristas son claves para entender la afectividad y su rol en el tejido social. Ahora bien, cuando se distingue afecto y se nombra “giro afectivo”,

la autora dice que esta distinción provocaría un alejamiento, al menos superficialmente, del feminismo y la teoría queer. Esto dado que al hablar de los afectos nos encontramos en una escena que reconocería a autores masculinos como Spinoza o Deleuze entre sus precursores y no a la teoría queer ni el feminismo o estudios de género. Este sesgo para Ahmed es problemático en medida que reconoce desde un lugar político su compromiso con el feminismo y la teoría queer.

Otro punto problemático de la distinción entre afecto y emoción es uno que Sara Ahmed (2015) advierte en medida que elabora su concepto de emoción como proceso de circulación donde juicio y emoción ocurren al mismo tiempo. Esto se explica en la medida que muchas de las distinciones entre afecto y emoción --En este caso Ahmed indica específicamente la hecha por Brian Massumi-- entienden el afecto en un lugar de pulsión preconscious y ubican la emoción como el afecto una vez que ya se toma consciencia de este. Es decir, la emoción vendría a ser una lectura significada sobre el afecto que es la capacidad del cuerpo de ser afectado. El problema que la filósofa ve en esta distinción pensando en su propia forma de elaborar las emociones es que al delegar las emociones a un lugar de meta significación se le da un estatus de completa subjetividad y personalización a esta misma. Ahmed cuestiona exactamente esto, y nos dice que emoción y juicio o cognición ocurren en una circulación al mismo tiempo que la sensación corporal de ser afectado y la dimensión juiciosa de aquella circulación responde a una dimensión social que hace eco del pasado de una densidad histórica. Ahmed reconoce afecto y emoción como parte de la misma experiencia.

Pensar en el giro afectivo nos permite enlazar las emociones con su importante rol en el entramado social en tanto las entendemos como cuerpo. Las emociones encarnadas nos hablan de las diversas formas de vida que están en constante creación y transformación.

### **Vínculos de lucha**

La insistencia de entender la dimensión social de las emociones no recae solamente en que podamos advertir una densidad histórica, aunque esta nos sirva para entender los ecos del pasado y nos suponga estar en un terreno más de lo performativo que representacional (Ahmed, 2015). Pensar en esta dimensión social, como hemos enfatizado, nos habla acerca del poder de la corporalidad afectiva para normalizar las relaciones de poder. Asimismo, podemos pensar en que ese potencial que ha normalizado el cuerpo,

puede siempre subvertirse. Advertir ese doble potencial nos habla de que estamos en presencia de un movimiento.

Entender que las emociones se mueven y nos mueven, pone en jaque diferentes escenas teórico culturales que las devalúan. Entre esas, podemos encontrar lo afirmado por Charles Darwin (Citado por Didi-Huberman, 2016) que dice que las emociones son primitivas en medida que invitan al descontrol, por ende, la incapacidad de poder controlarlas significaría un retroceso del desarrollo. O aquella otra afirmación de Immanuel Kant (Citado por Didi-Huberman, 2016) donde advierte que los sentimientos o pasiones nublan el buen juicio. En ese sentido, Sara Ahmed (2015) más que preguntarse qué es la emoción, lo que hace es preguntarse lo que hace la emoción. De ahí, podemos decir que las emociones nos mueven. La autora, además de hacernos ver a la emoción como un proceso de circulación entre sensación corporal, objeto y juicio/ cognición, nos muestra cómo las emociones nos reorientan físicamente hasta el punto de crear las maneras en que se compone el complejo entramado social.

Dentro de su obra, Ahmed (2015) reconoce su compromiso con el feminismo, al que otorga un lugar fundamental. Es a través de su análisis del feminismo que Ahmed puede ejemplificar cómo las emociones logran movernos y crear potenciales formas de vida.

Al juntar emocionalidad y feminismo en su trabajo, Ahmed (2015) advierte un primer peligro al realizar esta asociación. Que el feminismo sea emocional puede ser mirado con una carga negativa por parte de la hegemonía, puesto que la emocionalidad no cumpliría con los requisitos de la razón e imparcialidad de lo que se considera el buen juicio. El peligro que Ahmed advierte es que al asociar el feminismo a la emocionalidad se confunda con los estereotipos de una teoría del saber que ubica a la emocionalidad en un lugar subordinado. Podemos encontrar miles de ejemplos de cómo se ha considerado al feminismo como reactivo o exagerado en tanto que emocional. Es por aquello, que Ahmed nos plantea una lectura de feminismo y movimiento que reescribe las coordenadas de la emocionalidad.

Reescribir el signo de la vida emocional, leyendo a Ahmed, es también cuestionar una normativa de género y de ahí su relación con el feminismo. Esta reescritura es transformar la relación entre juicio masculino y emocionalidad femenina.

Pensar en la manera que Ahmed (2015) cuestiona el supuesto cartesiano es entender que juicio o razón, no están separados del cuerpo, por ende no están separados de la emoción. Y al asumir esto, estamos cuestionando aquella lógica que ubica en un lugar

privilegiado a la masculinidad como razón a expensas de una feminidad corporal y emocional.

El pensamiento es emocional, y por tanto, encarnado. Ahmed (2015) nos invita a pensar una forma de habitar el pensamiento que está ligada a las sensaciones, llegando a decir que las cosas que hacen sudar o estremecer a nuestro cuerpo aportan una arista que da sentido a nuestra lectura del mundo. Asimismo, la autora nos muestra que las emociones nos ayudan a entender por qué las transformaciones socioculturales pueden ser tan difíciles, a la vez que son aquella llave de superación que desde un lugar de investidura afectiva pueden hacer que nos movamos.

La primera llave emocional que Ahmed (2015) abre para entender feminismo y movimiento es la indignación. La autora nos cuenta que la indignación sería una de las emociones claves a la hora de encender un motor que pone en marcha movimientos como el feminismo, esto se explicaría ya que la indignación es un movimiento hacia afuera producto de la toma de conciencia y rechazo a las condiciones dolorosas en las que uno podría encontrarse<sup>8</sup>, por tanto, se enciende el deseo de cambio que de una manera u otra terminaría por reorientar nuestra corporalidad en distintas direcciones. Esta reorientación de la corporalidad hacia afuera podemos verla desde ejemplos literales hasta otros que no son tan visibles a primera vista, como el activismo más explícito de participar de marchas y poner ahí la corporalidad a caminar, o por otra parte cambiar comportamientos asociados a una micropolítica feminista ya sea en la forma de vestir o ya sea en la manera de dirigirse a otras personas. Ahmed dice que la indignación es una emoción que nos mueve hacia afuera.

Si bien la indignación es un combustible poderoso para dar paso al movimiento, Ahmed (2015) problematiza la relación de la indignación con otra emoción; el dolor. Para entender este punto es necesario precisar a lo que nos referimos cuando decimos indignación. Cuando hablamos de ella, como hemos dicho anteriormente, estamos haciendo referencia a la emoción de movimiento hacia afuera que se obtiene debido a la toma de conciencia respecto a daños o condiciones desiguales, esta toma de conciencia implica a su vez una lectura del dolor. El punto problemático está en que este carácter de indignación que está asociado al dolor de una herida si bien por una parte nos moviliza por otra nos lleva a un peligro, esto se explica ya que si nos quedamos solamente con reconocer esa herida y situar el objeto del feminismo como aquello único que nos produce

---

<sup>8</sup>Recordemos que el dolor para Ahmed (2015) es la toma de conciencia de la propia superficie corporal.

dolor, podríamos eventualmente estar fetichizando la herida que significan aquellas condiciones subordinadas y debido a esto, nos quedamos sin poner atención al entramado complejo de relaciones de poder que han creado esas condiciones indignantes y dolorosas. Respecto del olvido producto de una fetichización Ahmed (2015) dice en el siguiente punto:

“Yo lo expresaría de manera más fuerte: olvidar significaría una repetición de la violencia o lesión. Olvidar sería repetir el acto de olvidar que ya está implicado en la fetichización de la herida. Nuestra tarea sería, en vez de ello, “recordar” cómo las superficies de los cuerpos (...) llegaron a ser heridas en una primera instancia” (p. 67-68)

Al advertir este peligro de hacer del feminismo una respuesta al dolor fetichizado, es necesario que al poner atención a la indignación estemos viendo más que la reacción de ir hacia afuera en contra del dolor. Sara Ahmed (2015), haciendo una lectura del concepto de indignación propuesto por Audre Lorde, nos dice que si bien la indignación es, en parte, tomar conciencia de algo o ponerle nombre a ciertas situaciones indignantes, también requiere de que imaginemos un mundo diferente. Por tanto, en esta imaginación de un mundo diferente podemos ubicar un potencial de movimiento que da cuenta del verdadero poder político que se encuentra en el feminismo en tanto que “movimiento” feminista y su relación con la indignación. Sobre la indignación como motor feminista, Ahmed (2015) nos dice:

“Si la indignación le presta energía a las feministas, también requiere que “lean” y se “muevan” desde la ira hacia un mundo corporal diferente. Si la ira nos picotea la piel, nos hace estremecernos, sudar y temblar, podría entonces conducirnos estremecidas hacia nuevas formas de ser; podría permitirnos habitar un tipo diferente de piel, aunque esa piel conserve las marcas y cicatrices causadas por aquello en contra de lo cual estamos” (p. 266)

Si es posible que reconocer un malestar o herida también implique pensar en las condiciones de un mundo diferente, quiere decir que hemos ido más allá de poner una herida como objeto del que se está en contra y simplemente luchar contra eso. El ir más allá significa realizar una relación de abstracción que permita hacer asociaciones más

complejas respecto de problemas específicos. Por ejemplo, si estamos pensando en la brecha salarial o la discriminación a ciertos cuerpos feminizados, el no fetichizar estas heridas particulares y dar lugar al potencial de movimiento creativo de la indignación, harían que situáramos ambas problemáticas en una relación más amplia que vendría a ser el orden binario y heterosexual de la vida. Y a su vez, pensar en la heterosexualidad como régimen nos invita a pensar en el cuerpo, en la familia, etcétera. Esto implica una pérdida del objeto feminista como algo específico, pero según nos dice Ahmed (2015) esto no sería un fracaso, sino lo que mantiene el potencial de movimiento del feminismo como tal. Sobre el hecho de encontrar este potencial de movimiento en la pérdida del objeto, la autora concluye lo siguiente:

“La pérdida de dicho objeto no es el fracaso del activismo feminista, sino son un indicador de su capacidad para moverse o para convertirse en ese movimiento. El feminismo sigue impulsado por aquello en contra de lo cual está, pero ese “estar en contra” ya no está delimitado con un objeto. La pérdida del objeto, más que su creación, es lo que permite que el feminismo se convierta en un movimiento, en tanto abre posibilidades de acción que no están limitadas por aquello en contra de lo cual luchamos en el presente” (Ahmed, 2015, p. 267-268)

El movimiento que expande el feminismo al no tener un solo objeto como producto de la indignación en su potencial creativo, también tiene una salvedad. Ahmed (2015) menciona que es crucial dar cuenta de que en términos de recepción, la indignación como movimiento también puede ser problemática ya que puede no ser bien recibida. Asimismo la autora nos dice que parte de entender el feminismo es dar cuenta de que éste habla en condiciones que no fueron impuestas por él sino por una tradición hegemónicamente masculina, por tanto, no necesariamente serían condiciones justas, pero aun así hay que tener la esperanza de que en aquellas condiciones adversas el reclamo pueda hacerse oír. Aquí hay un punto importante. Ahmed (2015) menciona el rol de la esperanza como fundamental al lado de la indignación feminista, esto porque si la indignación es el movimiento debido a una toma de conciencia de ciertas condiciones que deben cambiarse, el movimiento es posible en la medida que tiene la esperanza de que aquellas condiciones puedan ser cambiadas al preguntarse por un nuevo tipo de mundo. La pregunta por el futuro es una pregunta esperanzada, como nos dice la autora, la indignación sin esperanza nos llevaría al agotamiento. Y todo el trabajo de Ahmed, como ya hemos mencionado, se

dedica a pensar en el potencial de subversión que tienen las emociones, teniendo la esperanza de que lo que se ha normalizado por medio de ellas también pueda llevarnos constantemente a otras formas de vida.

Otra llave emocional que nos ayuda a entender el potencial de movimiento feminista y que también va de la mano con la indignación, es el asombro. Ahmed (2015) nos cuenta que el asombro sería una emoción primordial en la medida que implica una nueva lectura del mundo, según sus palabras, nos asombramos cuando nos mueve aquello que observamos “‘como si’ fuera la primera vez” (Ahmed, 2015, p. 272). Por tanto el asombro sería una forma afectiva de encontrarse y leer las cosas del mundo, el verlas “‘como si’” fuese la primera vez implica una atención especial que salga de lo ordinario.

Hemos visto anteriormente como el trabajo de la performatividad hace, en parte, que producto de una repetición histórica de las cosas vayamos normalizando ciertas formas de vida hasta el punto de olvidar las condiciones que las han puesto ahí, por tanto, el mundo que conocemos se da por sentado. El asombro lo que hace, nos dice Ahmed (2015), es abrir la historicidad de las cosas que ha quedado oculta por esa percepción familiar de las cosas, permitiendo que nos movamos hacia nuevas aristas que no habíamos visto antes. Sobre este punto, la autora hace el siguiente alcance “El asombro se trata de aprender a ver el mundo como algo que no necesariamente tiene que ser, y como algo que llegó a ser, con el tiempo y con trabajo. Como tal, el asombro implica aprendizaje.” (Ahmed, 2015, p. 273)

En la anterior cita podemos evidenciar un fuerte lazo que existe entre el asombro y el aprendizaje, en medida que este nos hace ver nuevas perspectivas de las cosas. Ahora bien, esta relación quizás no ha sido tan obvia dentro de la tradición filosófica si tenemos en cuenta que el asombro es una emoción encarnada. Recordemos que las emociones son corporales, por tanto el asombro también lo es, Ahmed menciona un punto interesante y es que parece ser que en la tradición filosófica el asombro no se ha centrado necesariamente en su dimensión corporal, sino que ha sido asociado a lo sagrado y lo sublime<sup>9</sup>, por tanto, se deja de lado la materialidad del cuerpo. Es por esto que Ahmed (2015), siguiendo su propia línea, nos plantea que el asombro es corporal en medida que abre el cuerpo a nuevas experiencias, nos impulsa en un deseo por descubrir por qué las cosas son como son y cómo podríamos imaginarnos que sean de otra manera. Sobre el asombro y el cuerpo nos dice lo siguiente:

---

<sup>9</sup>Un ejemplo de esto es lo afirmado por Immanuel Kant (1919) en *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, donde ubica a lo sublime como una sensación “extra nos” es decir, más allá de nosotros y por tanto más allá del cuerpo.

“El cuerpo se abre a medida que el mundo se abre ante él; el cuerpo se desenvuelve en el desenvolverse de un mundo al que nos acercamos como si fuera otro cuerpo. Esta apertura no está libre de riesgo: el asombro puede cerrarse si aquello a lo que nos acercamos no es agradable o rompe la promesa de esa apertura. Pero el asombro es una pasión que motiva el deseo de seguir buscando; mantiene viva la posibilidad de la frescura, y la vitalidad de una vida que puede vivirse como si fuera la primera vez” (p. 273)

Este elemento de apertura corporal y afectiva del asombro es una pieza clave para entender en términos más concretos como podemos asociar asombro, movimiento y aprendizaje. Hemos dicho ya, como el feminismo en tanto que afectivo es una puerta abierta de movimiento y la indignación es un lugar primario que posee un potencial creativo que nos invita a reconocer diversos lugares, esto cobra sentido en medida que existe el asombro. El asombro es lo que nos abre corporalmente y hace que nos demos cuenta de aquello que nos duele y que nos indigna (Ahmed, 2015). Es este elemento de apertura lo que también nos pone en una constante relación de movimiento que implica diferentes aprendizajes.

Hemos dicho ya que existe una relación entre aprendizaje y asombro, esta se debe a que el potencial de movimiento que nos hace asombrar produce que véamos más elementos acerca de las cosas que conocemos. Siguiendo esta misma línea Sara Ahmed (2015) sugiere que pensar en una pedagogía feminista sea en base a una apertura afectiva que implique asombrarse ante el mundo como un trabajo conjunto. Una enseñanza feminista como nos plantea la autora tiene su punto de partida con esta apertura o momento de pausa frente a las cosas. Aquí encontramos un paralelo con diversos trabajos de la enseñanza de la filosofía para niños, donde también se valoran los aspectos del asombro como aptitud que potencia el pensamiento filosófico de manera colectiva, ejemplo de esto podemos encontrar en los trabajos de Mathew Lipman (1992) y Walter Kohan (2004). La relación entre asombro y pensamiento filosófico también nos ayuda a pensar en cómo la emocionalidad supone una relación más directa con el pensamiento de lo que se piensa, en contra de una tradición que como ya hemos insistido, ubica a la emoción en un lugar subordinado respecto a la razón.

El asombro crítico que Ahmed (2015) ve en el feminismo supone el hacer diversas preguntas problematizadoras que no solo cuestionan el afuera sino que también tienen el potencial de hacer que pongamos atención al propio comportamiento. Es por esto, que

podemos asegurar que el asombro tiene la capacidad de movernos en distintas direcciones y alterar las formas de vida que conocemos. Sobre este punto Ahmed (2015) nos dice:

“La capacidad de asombro es el espacio de apertura a la sorpresa de cualquier combinación; cada cuerpo, que se mueve de esta u otra manera, deja una impresión sobre otros y afecta lo que pueden hacer. El asombro es un espacio colectivo al permitir que las superficies del mundo dejen una impresión, en la medida en que se vuelven “mira-bles” o “senti-bles” *como* superficies (...) El asombro mantiene a los cuerpos y los espacios abiertos a la sorpresa de los otros. Pero no sabemos lo que podemos hacer con dichos cuerpos” (p. 277)

El asombro como emoción tiene la capacidad tanto de potenciar nuestro pensamiento como de reorientar nuestra corporalidad, por lo tanto, es un vital combustible de movimiento. Que las emociones como el asombro o la indignación nos orienten y nos muevan, quiere decir que crean formas de vida. Y en la medida que crean formas de vida, quiere decir que normalizan a la vez que tienen el poder de subvertirlas. Las emociones nos mueven creando formas de vida.

## Conclusiones

Se ha realizado un recorrido por el concepto de performatividad, el problema de la encarnación en la filosofía y el potencial de movimiento de las emociones. El esfuerzo por reconstruir una suerte de historia breve del concepto de performatividad nos sirve para entender, por una parte, el carácter de construcción histórico social presente en las emociones cuando las pensamos como un fenómeno que responde a procesos de socialización reflejos de una densidad histórica donde a su vez, estos procesos de socialización que conforman las emociones sociales e individuales dan cuenta de la noticia de que las emociones son performativas. Por otra parte, revisar la historia de la performatividad pasando por las epistemologías queer nos revela en primer lugar los antecedentes del llamado “giro afectivo”, esto en la medida que leemos a Judith Butler (2002) diciéndonos que la materialidad del cuerpo llega a constituirse por medio de repeticiones performativas, esto implica la presencia del vivo ejemplo de que el lugar del cuerpo va de la mano con la construcción social de las cosas. En segundo lugar asumir que el cuerpo tiene un espacio nos presenta el problema de la encarnación, ya que si estamos pensando que la emoción es una circulación entre juicio, objeto y sensación corporal, vemos que una dimensión de la emoción está inscrita en la corporalidad.

Pensar que el cuerpo existe y es emocional producto de una repetición y circulación que también involucra al juicio (Ahmed, 2015) da cuenta de que la razón nunca está separada del cuerpo por más que haya existido una tradición cartesiana que hable de que el saber se encuentra como una experiencia que excede al cuerpo. Pensar en el problema de la encarnación, al asumir que el cuerpo siempre ha estado como parte fundamental del saber y la construcción social de las cosas, nos indica que estamos poniendo en tela de juicio una tradición masculina y cartesiana del saber que ubica a la emocionalidad en un lugar de subordinación. Este es el gesto evidencia Judith Butler (1990) en su lectura de Simone de Beauvoir.

Llegar a decir que las emociones son encarnadas en la medida que son una experiencia que pasa por mente y cuerpo, teniendo en cuenta que el cuerpo y las emociones son producto de una repetición performativa, nos indica que la emoción está al mismo centro de las distintas reproducciones con que se compone el entramado social de la vida. Y si pensamos que las emociones son parte de la

columna vertebral que da forma a la vida, podemos pensar en su verdadero potencial de movimiento que nos ordena de distintas maneras. Como hemos visto a través de los ojos de Sara Ahmed (2015), las emociones están siempre asociadas a significantes que hemos aprendido de relaciones pasadas, y esas asociaciones en conjunto con las sensaciones corporales hacen que los cuerpos se ordenen de determinadas maneras en el espacio. Algunas emociones juntan y otras separan, pero independiente de la orientación a la que nos lleven, queda claro que lo que hacen las emociones es movernos, y en medida que nos mueven, se crean las coordenadas que dan formas a la vida social que conocemos.

Dentro de las implicancias que podemos encontrar al pensar que las emociones en tanto que movimiento encarnado dan forma a la vida podemos encontrar, por una parte, que podemos hacer una asociación más amplia del concepto de performatividad que en su gran mayoría se ha utilizado de manera más asidua en el supuesto Butleriano que dice que el género es performativo (Butler, 2002). Ampliar el campo de la performatividad hacia la emocionalidad nos permite entender como el concepto de lo performativo se cuele de distintas maneras en la vida dándole forma desde distintas aristas.

Es tal el impacto de la emocionalidad en la vida que queda al debe en esta memoria por temas de tiempo y formato pensar en las maneras si se quiere, negativas, que pueden derivar sobre el potencial emocional. Aquí me estoy refiriendo, por ejemplo, al uso de las emociones como elemento de dominación, lectura que podemos encontrar en el trabajo de Eva Illouz (2007) en *Intimididades congeladas* donde la autora pone en cuestión la manera en que el capitalismo se ha apropiado de la vida emocional convirtiéndola en una sistematización que invita al consumo. Otro ejemplo podría ser el planteamiento de Paul Preciado (2008) en *Testo Yonqui* donde se refiere a emociones como el placer para mostrarnos la manera en que el capitalismo ofrece una lógica del desear que forja la vida en torno a un conjunto de necesidades que Preciado agrupa bajo el concepto de lo farmacopornográfico. Sara Ahmed (2015) advierte en distintas partes de su obra los peligros que se tiene al pensar las emociones con una finalidad que busque conseguirlas para llenar propósitos de dominación.

Otra arista que queda pendiente en cuanto a mayor exploración es la diferencia entre afecto y emoción, que si bien en esta memoria hemos decidido prescindir de ella en pos de seguir con la tesis de Sara Ahmed sobre las emociones

para llegar al movimiento, también hubiese sido interesante explorar aquella otra escena de autores como Spinoza o Deleuze que habla del concepto de afecto como una potencia que también nos puede invitar a pensar el impacto de éste en la vida (citado por Depretis y Taccetta, 2019). Aquella escena de lo “afectivo” también hubiese sido una forma interesante de entrar al problema de cómo lo emocional o afectivo crea las diferentes formas de vida que conocemos, pero para esta investigación hacía más sentido entrar desde Sara Ahmed debido a la manera en que la autora articula la relación explícita de movimiento de las emociones con los propios movimientos sociales y el cuerpo, a la vez que nos permite situar el pensamiento al mismo tiempo que la emoción, cosa que no tiende a ocurrir en la escena de lo puramente afectivo, ya que lo afectivo ocurriría en una escena de lo inconsciente, separándose del pensamiento y dejando a la emocionalidad en un lugar más mental separándola de su carácter o potencia corporal. Autores como Brian Masummi asumen estas distinciones (citado por Depretis y Taccetta, 2019). No asumir la diferencia entre lo afectivo y lo emocional es un sesgo necesario para sostener la tesis de Sara Ahmed que nos iba a guiar en su recorrido para llegar a decir que las emociones son una circulación entre juicio, sensación corporal y objeto.

La esperanza final está en que hacer una recolección por el potencial de movimiento de las emociones sirva para hacer un enlace más profundo con las maneras que tenemos de aparecer en el mundo, más concretamente pensar en como los movimientos sociales que son articulados por emociones nos invitan a ver las cosas de otras maneras y plantean la posibilidad de orientarnos a cuestionar nuestros quehaceres en el mundo. También quisiera que pensar acerca de las implicancias de las emociones en nuestra visión de mundo sirva como un proceso pedagógico que nos ayude a relacionarnos de mejor manera con todo aquello que podamos aprender, tanto en la educación como en el autoconocimiento. Es importante rescatar el potencial no solamente político de algunas emociones como el asombro y la indignación, sino que hacer énfasis en el carácter altamente filosófico que poseen las ya mencionadas emociones, esto debido a que en la medida que nos permiten ver diferentes puntos de vista e imaginar nuevos mundos se está estimulando un potencial altamente crítico y creativo. Existe entonces una relación mucho más estrecha entre aprendizaje y emociones, algo que Sara Ahmed (2015) advirtió como parte esencial de una pedagogía feminista que se dedica a

usar el potencial del asombro como parte esencial de cuestionamientos que puedan llevarnos a pensar en potenciales formas de vida. Este mismo elemento conforma parte esencial de la enseñanza de la filosofía, cosa que he podido experimentar en mis años de formación docente a través de las prácticas profesionales tanto con niños y adolescentes.

Que las emociones sean una experiencia que posee una dimensión de juicio y corporalidad es lo que nos permite estremecernos de distintas maneras. Vivir las diferentes experiencias de movimiento quizás no siempre será algo agradable, pero no por eso deja de ser asombrosa la posibilidad de que nuestra carne trémula nos posicione en relación con el mundo y con nosotros mismos.

## Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Mexico D.F: Universidad Autonoma de Mexico.
- Beauvoir, S. d. (2016). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (1990). *Variaciones sobre sexo y género: Beauvoi, Wittig y Foucault*. Recuperado el 7 de Junio de 2023, de Parole de Queer: <https://paroledequeer.blogspot.com/2015/03/variaciones-sobre-sexo-y-genero.html>
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Depretis, I., & Taccetta, N. (2019). *Afectos, historia y cultura visual: una aproximación indisciplinada*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del metodo*. Madrid: FGS.
- Descartes, R. (s.f). *Meditaciones metafísicas*. Santiago: Escuela de filosofía Universidad ARCIS.
- Didi-Hubermann, G. (2016). *¡Qué emoción! ¿Qué emoción?* Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Grau, O., Luongo, G., Castillo, A., González, V., & Santander, E. (2016). *Simone de Beauvoir en sus desvelos*. Santiago: LOM ediciones.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Kant, I. (1919). *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*. Madrid: Calpe.
- Kohan, W. (2004). *Infancia. Entre Educación y Filosofía*. Madrid: Laertes.
- Lichte, E. F. (2011). *Estética de lo performativo*. Madrid: ABADA EDITORES.

- Lipman, Sharp, & Oscanyan. (1992). *La filosofía en el aula*. Madrid: La torre.
- Platon. (1992). *República VII*. Madrid: Gredos.
- Preciado, P. (2002). *Manifiesto Contrasexual*. Madrid: Opera prima.
- Preciado, P. (2010). Multitudes queer. Notas para una política de los anormales. *Revista Multitudes* , 157-175.
- Preciado, P. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.
- Sartre, J. P. (1954). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Iberoamericana.
- Sedwick, E. K. (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la tempestad.
- Sedwick, E. K. (1999). Performatividades Queer. *Nómadas* , 198-215.