

Francisco Hernández Galván

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México

franckhg93@gmail.com

TRADUCCIONES, AFECTACIONES Y LOCALIZACIONES: LA VULNERABILIDAD AFECTIVA COMO RECURSO EMOTIVO EN LA INVESTIGACIÓN FEMINISTA-QUEER

Resumen: *En este ensayo pretendo reflexionar sobre algunas latitudes epistémicas y metodológicas que surgen al colocar el afecto y la vulnerabilidad como ejes nodales en la investigación feminista queer. Así, mi propósito, por lo tanto, es discutir, por un lado, algunas potencialidades y movilizaciones del afecto y, por el otro, su capacidad de ser traducidas y localizadas en los parámetros de la investigación feminista y queer. El acomodo de este texto se engloba en la caracterización de la condición conceptual de la vulnerabilidad y la narración de algunos elementos empíricos para reflexionar cómo y de cuáles formas esta experiencia etnográfica se localiza en los parámetros de una investigación feminista y queer anclada a través de una traducción y clave afectiva.*

Palabras clave: *Vulnerabilidad, afecto, feminismo, queer, etnografía*

Translations, affections and locations: affective vulnerability as an emotional resource in queer-feminist research

Abstract: *In this essay I intend to reflect on some epistemic and methodological latitudes that arise when placing “affect” and “vulnerability” as nodal axes in queer feminist research. Thus, my purpose, therefore, is to discuss, on the one hand, some potentialities and mobilizations of affect and, on the other, their capacity to be translated and located in the parameters of feminist and queer research. The arrangement of this text is encompassed within the characterization of the conceptual condition of vulnerability and the narration of some empirical elements to reflect how and in what ways this ethnographic experience is located in the parameters of a feminist and queer investigation anchored through a translation and affective key.*

Keywords: *vulnerability, affection, feminism, queer, ethnography*



Traducciones, afectaciones y localizaciones: la vulnerabilidad afectiva como recurso emotivo en la investigación feminista-queer

Justo en ese encuentro que me confronta con un mundo que yo nunca elegí, que da lugar a la afirmación de la exposición involuntaria a los otros como condición de relacionalidad, humana y no humana, es donde se presenta lo ético.

Judith Butler, *Los sentidos del sujeto*.

En *Luciérnagas*, un breve cuento de Luis Sagasti, se narra que, al parecer, el mundo es “un ovillo de lana” cuyas puntas son imperceptibles y, por lo tanto, difícil es encontrar sus extremos. Existen explicaciones en demasía sobre ese carrete, por ejemplo, explica Sagasti, que ese ovillo pertenece a un cordero que se inmoló desde hace mucho tiempo para que nosotras pudiésemos abrigarnos u, por el contrario, otros piensan que el mundo está sostenido por hilos como si esa madeja que cuentan estuviese en otro sitio resguardada o, hay otros, que aseguran la existencia de que esos hilos empotran al mundo “desde adentro” y nosotras somos como insectos o una diversidad de organismos dando vueltas y moviéndonos a través de éste. Es decir, como si la vida se redujera a una idea conspirativa y estuviésemos a merced de y entre esos hilos invisibles. Sin embargo, “de lo que estamos seguros es que desde hace cientos de miles de años la madeja da vueltas sin descanso” (Sagasti, 2012: 13). Ahora bien, otra certeza es que ese ovillo-mundo-madeja-imparable se asemeja, de una forma poética, a la caracterización feminista de la interdependencia y las condiciones de vulnerabilidad. Si todas estamos, de alguna manera, habitando y circulando por aquellas localizaciones, también es cierto que estamos produciendo traducciones afectivas de esas vinculaciones enmarañadas. Es esta última línea la que quiero que mantengamos como idea constante sobre las posibilidades encarnadas de reflexionar, en este ensayo, sobre las gramáticas de la vulnerabilidad y el afecto. Quien sabe, al igual Sagasti acertó, y el mundo es, efectivamente, un ovillo de lana y nosotras nos encontramos inmersas en su madeja, anudándonos unas a otras constantemente, afectándonos.

En este ensayo pretendo reflexionar sobre algunas latitudes epistémicas y metodológicas que surgen al colocar



al *afecto* y a la *vulnerabilidad* como ejes nodales (imbricados y en constante tensión-tejido) en la investigación feminista-queer. Para tales cometidos, traeré a discusión una experiencia etnográfica de un trabajo de campo realizado con *maricas* en la ciudad de Puebla, México, donde reflexionaba sobre algunos procesos de enunciamiento y subjetivación identitaria ceñidos en el desplazamiento de sujetos homosexuales a dicha ciudad. Para los fines de este texto no recobraré en su totalidad la problematización de dicha etnografía sino que expondré algunos fragmentos empíricos contenidos en los parámetros, justamente, de la vulnerabilidad y el afecto que experimenté con uno de mis colaboradores y algunos otros fueron narrados en el proceso de investigación.

Valdría decir por lo tanto que entiendo ese conjunto de experiencias etnográficas, en los límites de Ann Cvetkovich (2018), como “un archivo de sentimientos”. Es decir, como una forma de entender políticamente el afecto enmarcado por raíces culturales, ubicadas en tramas espaciales y desenlaces subjetivos. De tal forma, el texto en forma de este particular archivo se escribe entrecruzando experiencias singulares y colectivas. Así, mi propósito, por lo tanto, es discutir, por un lado, algunas potencialidades y movilizaciones del afecto y, por el otro, su capacidad de ser traducidas y localizadas en los parámetros de la investigación feminista y queer. El acomodo de este texto se engloba y desarrolla, inicialmente, en la caracterización de la condición conceptual de la vulnerabilidad y, posteriormente, la narración de algunos elementos empíricos para reflexionar cómo y de cuáles formas esta experiencia etnográfica se localiza en los parámetros de una investigación feminista queer anclada a través de una traducción y clave afectiva.

Traducciones vulnerables

Empezaré con una aprehensión epistemológica que sostiene que los sujetos estamos inmersos e inmiscuidos en marcos de inteligibilidad que nos hace humanos o humanizados. Estos marcos son políticos, culturales, sexuales. Por lo que el proyecto de inteligibilidad mantiene ciertas normas y lógicas, si cumplimos con los requisitos de los marcos emergemos humanos. Butler ante este hecho aclara que “si los proyectos de reconocimiento que se encuentran a nuestra disposición son aquellos que *deshacen* a la persona [...]

entonces el reconocimiento se convierte en una sede del poder mediante la cual se produce lo humano de forma diferencial” (Butler, 2015: 15). Al menos desde Hegel, aconteciendo en Adriana Cavarero y Judith Butler, podemos aseverar que la contingencia del reconocimiento siempre se constituye bajo el umbral de esa inteligibilidad social y corporal. Siempre necesitamos de otras/os que nos constituyan sujetos. Y es, desde aquí, desde una *necesidad* siempre externa que se plantea un “ovillo de lana” interdependiente entre nosotras y que abre una condición de vulnerabilidad política singular y colectiva.

Lo anterior, por lo tanto, presupone marcos excluyentes y performativos en el sentido que se van modificando sus límites y sus latitudes de expansión en la formación de sujetos. Evidentemente las normas a las cuales nos referimos pueden ceñirse en en parámetros duales sobre el género, la clase social, la sexualidad, la religión, la edad... influenciadas por políticas neoliberales de producción. En este entendido los marcos de emergencia y las condiciones de existencia están sujetas a parámetros biopolíticos de regulación y explotación de la vida en su acentuación capitalista, por lo que “las normas que gobiernan la anatomía humana idealizada producen un sentido de la diferencia entre quién es humano y quién no lo es, qué vidas son habitables y cuáles no lo son” (Butler, 2015: 18). Lo que nos permite pensar un primer acercamiento a la vulnerabilidad como una condición necesaria para adscribirnos a esos marcos de inteligibilidad. Si el sentido de la exposición social es el enfrentamiento de unos cuerpos a otros: “Afrontémoslo. Nos deshacemos unos a otros” (Butler, 2015: 38). Así, el proyecto de reconocimiento supone a unos sujetos que legitima o no a los cuerpos que se exponen frente a ellos. Los otros nos devuelven límites para pensarnos y conformarnos. Sobre esta línea la formación de nuestros registros corporales parten del hecho social. No es que seamos femeninos, masculinos, varones, mujeres, lesbianas o transexuales ya que “ni mi sexualidad ni mi género son precisamente una posesión sino que ambos deben ser entendidos como maneras de ser desposeído, maneras de ser para otro o, de hecho, en virtud de otro” (Butler, 2015: 38). Es decir, “un modo de ser *para otro o a causa del otro*” (Butler, 2006: 50).

Dicho lo anterior, entre junio de 2016 a julio de 2018 me encontraba realizando trabajo de campo en la ciudad de Puebla, México. En alguna ocasión sostenía una conversación



con Antonio, uno de mis colaboradores, en el perímetro de la ciudad universitaria. El momento espacio/temporal se desarrollaba a las nueve con veinte de la noche, con poca circulación de sujetos en esa calle. En este suceso Antonio mencionó: “A veces me da miedo salir a la calle. ¿No has visto todas las notas que aparecen en los periódicos sobre que asesinaron a mujeres? Son chicas de CU. Hace poco encontraron un cuerpo cerca de aquí, y yo conocía a esa chica de vista. Me impresionó ver a una persona que has visto caminando y de repente la ves en fotografías muerta. A veces no quiero salir en la noche; prefiero no caminar en lugares oscuros o, aunque llegue más tarde a donde rento, prefiero caminar por calles donde sé que hay más gente o al menos más luz. Yo pienso que al igual que a las chicas, a los homosexuales también los asesinan, por ser ‘eso’”.

La narrativa de Antonio sitúa un discurso sobre la vulnerabilidad enmarcado en el desarrollo contemporáneo de México, ya que tal parece que las sensaciones de desprotección se están sedimentando en ciertos sujetos y operativizando específicos afectos, al menos Antonio señala a dos: mujeres y homosexuales. La potencia de la homofobia y el marcado sexismo entretejido con políticas gubernamentales que no se instrumentalizan regula el sentido de vulnerabilidad. Algo *debe* estar ocurriendo en el desarrollo de un país, y en particular de un Estado de la república, si los sujetos tienen miedo de transitar en el espacio urbano a ciertas horas y por determinados lugares: nueve de la noche, escasas personas circulando en ese espacio, Ciudad Universitaria, Puebla.

En otro momento Antonio dijo lo siguiente: “En ocasiones me han gritado por caminar de tal forma, ya sabes, por ser un poco femenino. Por lo que trato de no caminar sin tanta soltura, siento que sí camino como más pesado no me harán nada. Regularmente grupos de amigos, cuando nos cruzamos en la calle, dicen algo y se ríen, a mí me da miedo, la neta. Otras veces son grupos de amigos pero en carros, el ¡pinche joto! Es lo que dicen a veces, tampoco es siempre, o sea, me ha pasado unas tres o cuatro veces, no es del diario, ni es siempre... al igual exagero. Cuando me entra el miedo me digo que estoy loco, tampoco es que todos quieran hacerme daño ni que fuera el centro de la atención, pero como me ha sucedido que me gritan cosas, pues el miedo me entra”.

En este momento es necesario prestar atención sobre esa caracterización del *afecto* escenificado por un *miedo*

latente de aparecer en el espacio público a cierta hora de la tarde y encarnar una estilización femenina. El miedo como respuesta *afectiva* ante un suceso [real/imaginario] moviliza un encuentro no deseado y que, el que sin embargo, se está. “En ocasiones tengo que caminar erguido –dirá Antonio–, tratando de comportarme masculino. Ocurre cuando voy solo y tengo que ir de un lugar a otro. No pienso en ello, no es que salga de casa y recuerde que tengo que ser más masculino sino que, ya en el camino, empiezo a sentir palpitaciones en el pecho y esa es una señal que me indica cómo caminar”. La vinculación entre la materialidad del cuerpo, el género y la afectividad encuentra un sentido axiomático en la narración de Antonio que nos muestra cómo el miedo se ciñe al cuerpo y su estilización. Es decir, “el miedo envuelve a los cuerpos que lo sienten, y a la vez construye dichos cuerpos como envueltos, contenidos por él, como si procediera del afuera y se moviera hacia adentro” (Ahmed, 2017: 106). Además el miedo parece que activa un mecanismo de desposesión del cuerpo sintiente al plantear una distinción del posible acontecimiento u objeto temeroso.

La relación de proximidad con el objeto que produce efectos sobre y dentro de la materialidad corpórea (*sentir palpitaciones en el pecho*) y tratando de disponer algunas estrategias que consideren adecuadas (*tengo que caminar erguido, ser más masculino*) para reducir la potencia del choque afectivo. Ahora bien, por supuesto, absolutamente todas nosotras podemos sentir que el miedo nos recorre, nos desposee. Sin embargo, algunos cuerpos, lamentablemente, están más expuestos a experimentar esas sensaciones. Por eso la necesidad fundacional de “*ser por el otro, por su causa y su efecto*” enmarca la relacionalidad necesaria para nuestro surgimiento. Por lo que la vulnerabilidad como marco de inteligibilidad no se plantearía como una condición existencial sino una condición socialmente inducida que nos mantiene en el contacto de la afectación de los Otros y que afecta potencialmente a unos más que a otros. Es decir, somos vulnerables no solo en el enfrentamiento con los Otros sino que “esta misma vulnerabilidad indica una condición más amplia de dependencia e interdependencia que cambia la manera dominante de entender ontológicamente al sujeto corporizado” (Butler, 2018: 42). Ahora bien, el trazo o la línea ontológica de pensar la vulnerabilidad parte de pensar justamente la noción de cuerpo. O más bien la ontología de



la vulnerabilidad parte de la consideración de los sujetos corporizados/encarnados.

Situados en ese marco, regreso un poco al planteamiento inicial sobre el proyecto de reconocimiento anclado a el funcionamiento de políticas neoliberales, ya que lo que ese escenario permite en lo que a lo sexual se refiere es “[considerar] un *individuo* debe ser repensado como sujeto forjado por las normas, sometido a las normas identitarias, y habilitado en el espacio político precisamente a través de esa regulación y ese sometimiento” (Butler, 2011: 12). Por lo tanto, la constitución subjetiva o “cuando hablamos de la formación del sujeto, siempre asumimos un umbral de vulnerabilidad e impresionabilidad que parece preceder a la formación de un *yo consiente y deliberado*” (Butler, 2016:11). Sin embargo, no es de tal forma. No existe sujeto sin antes devenir las condiciones de sometimiento y de emergencia de éste. Así, entendemos que la materialidad del cuerpo (sexuado/generizado) es producida a través de mecanismos socioculturales y políticos de regulación del bíos. Por supuesto, “la materialidad deberá reconcebirse como el efecto del poder, como el efecto más productivo del poder” (Butler, 2012a: 18). En este entendido, “si aceptamos que parte de lo que es un cuerpo (y esto es por el momento una declaración ontológica) es su dependencia de otros cuerpos y redes de apoyo, entonces estamos sugiriendo que no es del todo correcto concebir los cuerpos individuales como algo completamente distinto unos de otros” (Butler, 2018: 31).

Hacernos a causa del otro es dimensionar los límites que nos conforman, lo que significa “embarcarse en una estética del yo que mantiene una relación crítica con las normas existentes” (Butler, 2012b: 31). Lo anterior supondría para Butler un escenario de disputa y un territorio de interpelación donde estaría en juego nuestra [con]formación material y discursiva. De tal forma la vulnerabilidad posibilita un daño quiásmatico en función de negociar quiénes somos. Sobre esta escena podemos cuestionar cómo esa relación de interpelación produce un tipo de daño social en términos lingüísticos. En este tenor, Nietzsche, en un pasaje de *Así habló Zaratustra*, narra: “Entonces algo me habló de nuevo sin voz: ‘¡Qué importas tú, Zaratustra! ¡Di tu palabra y hazte pedazos!’” (Nietzsche, 2003:98)¹. Sobre la escena de interpelación en la que se ve inmerso Zaratustra podemos apreciar el encaramiento de dar cuenta de sí –di tu palabra, di

¹ Las cursivas son mías.

tu verdad-. Así, comprenderíamos que no hay forma posible de “dar cuenta de sí mismo” sin que antes, de un modo en particular, subjetivemos las normas a las que estamos expuestos. Normas soberanamente heterosexualizadas que dentro de los regímenes de inteligibilidad nos remontan a que esas ataduras producen el reconocimiento social y el autorreconocimiento. Es decir, nos dice quiénes somos a partir del híbrido de un yo social normado, precarizado.

En esta reflexión la reconocibilidad produce la exposición social. Butler, retomando los planteamientos de Adriana Cavarero, menciona que “somos [...] seres *expuestos* unos a otros en nuestra vulnerabilidad y singularidad, y que nuestra situación política consiste, en parte, en aprender la mejor manera de manejar –y honrar– esa constante y necesaria exposición” (Butler, 2012b: 50), para continuar diciendo “existo para y en virtud de ti” (2012b: 50). Encuentro en esta cita una clara aproximación ontológica. No podemos, en ningún escenario, encontrar solos en la reflexión de sí. La fundación de este tipo de recorrido se sustenta en el supuesto de que somos seres sociales. El cuestionamiento de los marcos de inteligibilidad, por lo tanto, se vincula con las verdades que se fundan en el mundo sociocultural y que nos arrojan a tomar una determinada posición espacial-temporal frente a los Otros, efectivamente, como lo predijo Bhabha: “Existir es ser llamado a ser en relación con una otredad, a su mirada o su lugar” (2002: 65).

Existen producciones de la narración de uno a través de la vulnerabilidad, en muchos casos imbricada a un daño lingüístico, que se manifiesta en el cuerpo. Así, “para Cavarero –argumenta Butler– el hecho de que este otro está fundamentalmente expuesto, es visible, se lo ve y *existe de manera corporal* y necesaria en un ámbito de la apariencia” (Butler, 2012b: 53). La homosexualidad en este caso abre la rejilla para que nos den lectura y ésta, como observaremos, nos van configurando por interpretaciones bastante dicotómicas de lo que un cuerpo homosexual tendría que encarnar. Así, el reconocimiento es corporal e identitario en el sentido de que a través de éste ocurren procesos de anulación, clasificación y violencia. Por lo que la consideración de la vida corporal en esta ontologización es entender que “el *ser* del cuerpo [...] siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros” (Butler, 2010: 15).



Regresando a la narración expuesta líneas arriba evoca una sensación provocada por medio de la experiencia en tanto cuerpo feminizado como forma de vulneración. Por esto, “entender la corporalidad como algo que es tanto performativo como relacional; la relacionalidad incluye la dependencia de condiciones infraestructurales y de legados del discurso y del poder institucional que nos preceden y condicionan nuestra existencia” (Butler, 2018: 41). Esto nos muestra la operatividad de la discursividad material que “el lenguaje de odio pone de manifiesto una vulnerabilidad anterior con respecto al lenguaje, una vulnerabilidad que tenemos en virtud de ser seres interpelados” (Butler, 2009:52). Ese sentido de vulnerabilidad se sostiene con las siguientes cifras: “México, segundo lugar mundial en crímenes por homofobia”², “Reportan mil 310 homicidios por homofobia en 20 años”³ son titulares de los diarios mexicanos *Proceso* (2015) y *Milenio* (2016) respectivamente. No existen estadísticas oficiales sobre los crímenes de odio por homofobia; lo que sabemos, pese a las estadísticas y reportes oficiales, es que día con día existe una diversa tipología de violencias ejercidas a sujetos gays y que las industrias mediáticas han tomado esas violencias para comercializar e instaurar narrativas sospechosas. Por ejemplo, en mayo de 2017 me encontraba en el metro de la ciudad de México y en uno de sus vagones se podía observar a una persona adulta leer *El Metro* –periódico amarillista– un titular en letras blancas y grandes que afirmaba: “Lo mataron por ser homosexual”. Considero que lo que nos deberíamos cuestionar es: ¿cuál es el mensaje que se (re)produce en el encabezado?

La sentencia, *lo mataron por ser homosexual*, convive con la declaración constitucional del matrimonio entre personas del mismo sexo. Incluso convive con un registro más amplio, me refiero al artículo 1º de la Constitución mexicana: el derecho a la no discriminación, un derecho que se vislumbra como garante de la no violencia por motivos de orientación sexual. Una jurisprudencia necesaria que, sin embargo, sostiene discursos contradictorios y disputados. Regresando a Puebla, en noviembre del año pasado circuló una noticia en internet en la que se especificaba que un par de policías exigían a una pareja de homosexuales retirarse del lugar en el que se encontraban por “realizar actos inmorales”, el acto que atentaba contra la moralidad de estos dos policías era que ellos se sujetaban de la mano. Parece problemático transitar

² *Diario Proceso* (2015). México, segundo lugar mundial en crímenes por homofobia. México. Recuperado de <http://www.proceso.com.mx/403935/mexico-segundo-lugar-mundial-en-crímenes-por-homofobia>.

³ *Diario Milenio* (2016). Reportan mil 310 homicidios por homofobia en 20 años. México. Recuperado de http://www.milenio.com/politica/homofobia_homicidios-Discriminacion_social-crímenes_de_odio-odio_homofobico-LGTB_o_740925943.html.

el espacio siendo homosexual. Ya que las cifras estadísticas no vienen a la memoria de Antonio pero su cuerpo refleja sensaciones y espasmos por sentir miedo al transitar por el espacio urbano.

Ahora bien rescatando la pregunta de Antonio: “¿No has visto todas las notas que aparecen en los periódicos sobre que asesinaron a mujeres?”. Me parece sumamente importante señalar la marcada ola de violencia que caracteriza a la ciudad de Puebla. Desde mi arribo, hace dos años, diariamente en los noticiarios y en los periódicos oficiales han impregnado sus portadas con cuerpos de mujeres asesinadas o desaparecidas. En estos momentos los feminicidios han alcanzado un número elevado y no existe un protocolo establecido para erradicar esas muertes. La Organización de las Naciones Unidas (ONU) comunicó en 2017 que la tasa de asesinatos hacia mujeres aumento 81% entre el 2007 y el 2016, así como El Observatorio Ciudadano de Derechos Sexuales y Reproductivos (ODESYR), en un comunicado de prensa en mayo del 2018, aseveró que cada 19 horas desaparece un mujer en Puebla⁴.

En el momento de este texto los diarios locales han identificado el feminicidio número 69 en lo que va del 2018; el diario *El Sol de Puebla* indicó, en una nota del mes pasado, que en los últimos 22 años hasta el agosto pasado se suman 53 crímenes de Odio por homofobia en la ciudad de Puebla; en este tenor, el asunto político de generar estrategias frente a la creciente y acentuada violencia se mantiene en suspenso en un contexto en el que –tal como lo indica la última Encuesta Nacional Sobre Discriminación (ENADIS) que presenta el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), asegura que Puebla es el Estado donde hay más segregación y discriminación en términos etarios, sexuales y de género, así como por apariencia física que engloba: tonalidad de piel, estatura y peso. Un escenario bastante desolador.

Localizaciones afectivas encarnadas

Cuando hablamos de la formación del sujeto, siempre damos por sentado un umbral condicionante de afectación que parece provenir de un exterior constitutivo. Eso solamente significa que ése que es afectado deviene tras el contacto con esa instancia interpelante que da límites al sujeto que forma. La anterior afirmación no solamente se ve vinculada a un marco referencial bastante limitado. Si bien, la formación

⁴ *Diario Cambio* (2018). Puebla es 2º lugar en feminicidios. México. Recuperado de: <http://www.diariocambio.com.mx/2018/secciones/codigo-rojo/item/13979-puebla-es-2-lugar-en-feminicidios-cada-19-horas-desaparece-una-nina>.



⁵ El giro afectivo en el campo axiológico de las ciencias sociales y las humanidades ha cobrado una fuerte relevancia en recientes años como una propuesta potente a la concepción horizontal de algunos análisis sobre la interpretación social y cultural de las sociedades modernas. Entendemos que los afectos son un territorio disputado y explicado desde contribuciones multidisciplinares: la neurología y sus explicaciones del sistema límbico en la producción de emociones, la antropología social y su contribución en su teoría del ordenamiento cultural-afectivo, el psicoanálisis y su explicación del funcionamiento libidinal en la estructuración de la psique o la aparición, por su puesto, de la psicología (y sus diversos enfoques) como disciplina han reclamado los afectos como estudio en tanto modelos internos de subjetivación individual. Sin embargo, pese a las explicaciones divergentes entre sí, vuelve a los afectos antes que anudados (de una vez y para siempre) a ellos, los enviste de complejidad ya que la producción de afectos comparten relaciones entre todos esos enfoques disciplinares.

del sujeto se ve involucrada por un exterior que le da soporte, no solamente estaríamos hablando de un exterior sino de un mecanismo híbrido que interpreta esa instancia reguladora. El *giro afectivo*⁵ ceñido desde epistemologías feministas, desde algunas décadas, han puesto en *entre dicho* esas formaciones sujeto que se inscriben en un exterior empírico. En este punto, tras mostrar líneas arriba algunos eventos acontecidos en la experiencia de Antonio, quisiera argumentar de qué hablo cuando me refiero a un feminismo queer y qué localizaciones permite.

En escenarios académicos (estadounidenses y europeos) circula, por ejemplo, el término *posfeminismo* para circunscribir a un sujeto político posterior a los diversos feminismos y que a su vez considera las preocupaciones de éstos. Sin embargo, a pesar de que ese proyecto pueda parecerse prolífico, su texturización se encauzaría problemático por la concatenación de su quehacer. Ahora bien, si los feminismos mantienen y arropan en sus agendas políticas/académicas puntos en común, también es cierto que cada una sostiene preocupaciones específicas y necesarias. Por lo que, pienso, al igual que Helena López (2014), que es importante no renunciar al *significante feminismo/s*, sino, por el contrario, seguir añadiendo material semiótico y encarnado a su promesa política. De igual forma que los análisis planteados desde el giro afectivo e incorporando ontológicamente un sujeto políticamente emocional parece necesario un feminismo-queer (marica) que dialogue con materiales y, como diría Sedgwick (2018), *lecturas reparativas* de la afectividad.

Parece necesario centrarse en los vínculos y en las constantes enlaces (o rupturas) emocionales con aquellas/os con quienes realizamos nuestras indagaciones y, al contrario, de evitar mostrar nuestra *vulnerabilidad* ante ellas/os, tejer una común ética afectiva. Mentiría si dijera que en muchas de las ocasiones que entrevisté a Antonio no llegué a casa a llorar por las recurrentes escenas de violencia o discriminación que narraba. Muchas de ellas se asemejaban a sucesos que yo había vivenciado y a través de los cuales no podía negar una empatía desbordada hacia él. Efectivamente, se iba tejiendo un ovillo de lana entre nosotras: experiencias maricas encarnadas compartidas.

Por otra parte, considero que las personas que escogemos a la *sexualidad* como objeto de estudio no es de manera deliberada, arbitraria ni, mucho menos, premeditada.

Nosotras tenemos un problema con ella, o ¿la sexualidad tiene un problema con nosotras? Observamos, sentimos y alcanzamos a percibir lo complejamente inconmensurable que resulta la sexualidad. Sin embargo, esto no es nuevo ni novedoso, la sexualidad siempre ha sido un problema. Ha sido el problema de las sociedades en todo su desarrollo y, de manera particular, es un problema en la sociedad moderna. Qué, cómo, con quién y por qué hacemos la sexualidad, han sido las interrogantes de su devenir, de su normalización, de su regulación y de su ejercicio afectivo.

Caímos en cuenta que la sexualidad, a pesar de lo que se pueda decir, no es aquello que se piensa como lo *privado* y lo profundamente íntimo que poseen los sujetos, sino por el contrario es lo más público que experimentamos, podemos preguntarle a Anthony Giddens (2012) o Michel Foucault (2017) al respecto. Y, al estar a todo el alcance, también la sexualidad es la condición más política que podemos experimentar. Nuestra posición como sujetos esta escindida y trastocada por ella. Al ser, por lo tanto, *sujetos de sexualidad* tenemos diversas condiciones que la van caracterizando y que van complejizando la misma: el sexo, el género, el deseo, la etnia y la orientación sexual se van imbricando y delineando bocetos que se manifiestan en una determinada forma de resentirla y agenciarla.

La cuestión marica siempre me ha trastocado de maneras inimaginables mi propia biografía, el entorno en el que crecí y las experiencias que pude concebir han generado en mí una serie de reflexiones que he pensado y repensado desde la infancia. Con el pasar de los años la experiencia subjetiva y empírica me ha mostrado cómo la sexualidad se va encarnando con formas a las que rehúyo como los parámetros de la violencia. Sin embargo, cada palabra, acto, imagen y fantasmagoría que he realizado han desembocado en la reflexión sobre la otredad, la alteridad, la subalternidad y la disidencia de *eso* que llaman y se llama homosexual. Así, cada vez que Antonio enmarcaba sus experiencias sobre la homofobia era imposible no pensar en qué cosas se iban *pegando* en mí, así como las formas de interpretar los acontecimientos y, por supuesto, la vulnerabilidad afectiva compartida.

Dicho lo anterior, el recurso que Sara Ahmed expone para atender metodológicamente las emociones y más concretamente la explicación epistemológica sobre cómo



actúan en nosotros se refiere a un modelo de socialidad de la emoción: *un modelo pegajoso*. Su interés sobre ese elemento pegajoso se expresa en la propuesta existente de una asociación entre emociones y objetos donde el afecto se sugiere como *libre* y polisémico. Es decir, el afecto no reside en los objetos sino que más bien están en el *aire* y mediante nuestra relación contingente con ellos es probable que le demos algún sentido y cuya circulación afecta en la modelación de materialidades.

La ecuación actúa por la socialidad de las emociones y los cuerpos en el sentido en que “las emociones se ven moldeadas por el contacto con los objetos. La circulación de objetos no se describe como libertad, sino en términos de *pegajosidad*, bloqueos y restricciones” (Ahmed, 2017: 31). Es un hecho, por lo tanto, que las emociones constantemente permanecen en movimiento y por esa misma circulación se conciben *pegajosas*, fluctuantes entre espacios singulares y sociales. Es decir, la *pegajosidad* se expresa no solo en cómo circula la emoción sino en cómo se absorben las emociones a los cuerpos y se adhieren como *propias*.

Lo que vuelve a un objeto más pegajoso que otro no se refiere a una sustancia que ronde al objeto *per se*, sino a las experiencias previas del cuerpo al que tiene contacto. En otras palabras, “la pregunta ¿qué se pega? No es solamente una pregunta sobre los modos en que los objetos se pegan a otros objetos, sino también sobre cómo algunos objetos más que otros se vuelven pegajosos, de modo tal que otros objetos parecen pegárseles” (Ahmed, 2017: 148). Este modelo pegajoso busca posicionarse a partir de los vínculos que tiene la vida afectiva en su imbricación en la vida carnal de los sujetos y sus prácticas sociales/culturales. Por esta razón, “centrarse en los vínculos como algo crucial para la política queer y feminista es en sí mismo una señal de que la transformación no se trata de la trascendencia: las emociones son *pegajosas*, e incluso cuando cuestionamos nuestros investimentos podemos atorarnos” (Ahmed, 2017: 45). Por lo tanto, la vulnerabilidad genera efectos *adhiriendo* signos semióticos a los cuerpos que significan performativamente ese afecto.

Ahora bien, por ejemplo, la narración de Antonio expresa cómo el discurso de completud es secular al núcleo permanente del pensamiento social. Si he insistido tanto en la desterritorialización de la naturalidad del cuerpo es porque las sensaciones de segregación aparecen aún sin tener un control tan evidente sobre esas exclusiones, ese sentido se

inserta en la subjetividad marca plasmando un sentido de anomalía implícito y en las formas, por ejemplo de *miedo* próximo. Así, Antonio menciona: “En muchas ocasiones me sentía muy femenino al caminar por las calles, pero ese sentimiento siempre iba ligado a una sensación de vergüenza y miedo”. Este sentido afectivo se engloba con la experiencia de la estilización corporal al producir una sensación extraña que permanece casi intacta a pesar de la temporalidad y el espacio. Por supuesto, la vergüenza es una condición vulnerable. En estos parámetros sostiene Agamben que “[la] subjetividad se produce donde el viviente, encontrando el lenguaje y poniéndose en juego en él sin reservas” (Agamben, 2005: 67), así la vergüenza y el sentido de extrañeza aparece en su forma mas hiriente.

Ahora bien, un eje que se articula aparece en las nociones de cuerpo y sexualidad sobre la experiencia de la homosexualidad. La anormalidad nos ayuda a comprender como se piensan las sexualidades anormales o las anomalías corporales de los homosexuales en su imbricación con la gramática de lo queer. Aquí es donde una lectura política tiene efecto ya que no solamente lo queer se queda en un punto conceptual o meramente académico, podemos traspolarlo a un terreno empírico. Creo que los sujetos ponen en entredicho los regímenes sexuales y de género. Situemos nuestro ejercicio interpretativo en el potencial discursivo de la corporalidad feminizada. Sin posicionarnos dentro de un marco ontológico, y reflexionando más bien en un marco sociocultural, podemos argumentar que una clara línea que reúne a los axiomas es la evidencia de una sexualidad particular y de una determinada corporalidad que imprime en ellos un continuo nudo semántico de lo queer ligado (pegado) con el despliegue afectivo: vergüenza, miedo, extrañeza.

Cuando se abre un registro afectivo, los gusanos que trazan el recorrido, siempre irregular, dejaran marcas cuasi-imborrables; cuando el registro se abre, será complicado cerrar las cabinas que contiene esa interpretación sensorial. Por eso “la vida afectiva apenas se domina, y a veces va contra la voluntad, incluso si responde siempre a una actividad de conocimiento ligada a una interpretación, por parte del individuo, de la situación donde se encuentra inmerso” (Le Breton, 2010: 67). Es un hecho que a penas la vida afectiva se domina porque los afectos son moldeados secretamente se han trazado social y culturalmente en nuestra intimidad



subjetiva. Ahora bien, los sentimientos de extrañeza social se enuncian con ese sentido de vergüenza colectiva. Sin embargo, lo que posibilita la experiencia de los axiomas son los signos pegajosos de su discursividad, así resulta importante señalar que la asimilación del nombramiento es un proceso en sí mismo complejo e inquietante que rebasa las barreras de la vergüenza, o al menos intenta ponerlas en suspenso. Cuando llega la asimilación de ese nombre otras cosas aparecen en el horizonte de nuestra existencia, tal como lo menciona Antonio “cuando uno se pone la etiqueta *gay*, ya no puede borrarla” para continuar diciendo: “Como que se te va cayendo la vergüenza”.

Pienso que esa experiencia nos permite interrogarnos cómo se estructura nuestra visión, es decir, como sujetos que vamos configurándonos a partir de ciertas certezas y constituyendo(nos) como sujetos *decibles* desde el mundo afectivo que se nos presenta. Por lo que siguiendo con Antonio entendemos que la aceptación del nombre y de lo que implica ejercer una sexualidad disidente resulta un proceso que depende de las experiencias que cada uno signifique, en este caso la experiencia de la vergüenza cobra un particular sentido.

Lo que nos dice el efecto de la vergüenza es que lo que se pega un objeto no siempre ocurre como creíamos que iba a funcionar. Su movimiento no se encuentra como uno creía pero la promesa se abre o aparece en la ilusión de unos determinados lugares donde se ve de manera distinta. Existe un malestar inicial y la práctica que se quiere habitar a través del reconocimiento de la vergüenza acciona sus enlaces con la identidad, ¿cómo la experiencia del reconocimiento actúa en las formas de subjetivar nuestro devenir? Estamos sujetos a confesar nuestra sexualidad, estamos sujetos a nombrarnos y ser nombrados, estamos sujetos a ser vulnerables en el intento de ser sociales, estamos sujetos a padecer la reglamentación moral y condicionarnos en sus rejillas, por último, estamos sujetos a subjetivarnos en ello.

Ahora bien, podemos decir que “las localizaciones son historias encarnadas e insertas cuya diversidad puede explicarse” (Braidotti, 2015: 187). Sobre este escenario la identidad acontecida en la vergüenza es un artefacto que permite leer ciertas continuidades y rupturas con la experiencia. Pero existe algo que anula/corta esa identidad: las inconsistencias. Por lo tanto, ¿cuál es el lugar del que

se parte y de dónde sale?, ¿a qué se ancla? Si bien el deseo te obliga a tener una verdad que decir: una verdad de la sexualidad. La identidad es descifrar el cambio de posición a través de la subjetivación emocional, ¿de qué formas se era antes de la vergüenza? El desplazamiento de las emociones se debe también al énfasis del posestructuralismo y su tejido subjetividad-experiencia en el entendimiento de los sujetos y sus contextos. Por lo anterior, el giro afectivo expresa su atención en el énfasis de la materialidad de los cuerpos. El papel de los afectos en la explicación de los sistemas sociales y culturales. Pensar una historia *natural* de los afectos es situarla en una misma línea histórico-cultural de los procesos de subjetivación de los mismos.

Lo que va operativizando la identidad es ese registro de la diferencia. Sobre esto argumenta Antonio: “Me fui porque me sentía diferente a los otros niños”. Por lo anterior podemos decir que nos vamos configurando por eso que no soy mientras voy asimilando eso que quiero *ser*. En la formulación de Néstor Perlongher la homosexualidad podría considerarse un devenir más que una identidad, es decir “como mutaciones, como cosas que nos pasan” (Perlongher, 1997: 33). Me parece que antes de posicionar a la identidad en una coordenada distinta del devenir, podríamos pensarlos como mecanismos de existencia siempre en comunión, uno deviene en tanto identidad subjetiva, por lo tanto esa forma de reflexionarla como una mutación es entender que la sexualidad y las posiciones que tomamos a partir de los nudos semánticos que posibilitan esa identidad es algo que nos pasa, así, cotidianamente, uno no formula su devenir: éste siempre nos acompaña junto a las formas afectivas que se van pegando en el camino. En los axiomas, por ejemplo, el papel de la vergüenza establece una política afectiva y corporal que interroga la conceptualización de los afectos ya que parece que el significado de la afectación de la vergüenza se refiere a la materialidad y el involucramiento del cuerpo con aquellos signos pegajosos que han circulado en los sujetos. La vergüenza involucra la emergencia de la materia corporal a través del modo en que nos encontramos en el espacios singulares así como en los que exceden los límites de la intimidad.

Ahora bien, la marcada acentuación vulnerable tiene que ver con procesos más complejos que no debemos perder de vista, el desarrollo del neoliberalismo es muestra de ello. No



profundizaré en esto, sin embargo cabe señalar que el anterior es un proceso global que se va insertando y amoldando, indistintamente, en contextos nacionales y locales; mismo que va caracterizando las políticas, los escenarios y a los sujetos. El asunto es complicado trazar ya que aquellos procesos globales paulatinamente se van asumiendo en deseos y valores culturales creando un híbrido irreconocible a primera vista. Consideramos, por lo tanto, la asunción y el papel que juegan los derechos humanos en las políticas emancipadoras y libertarias de grupos históricamente *vulnerabilizados*, tal como las multitudes homosexuales y diversos sexuales/genéricos; la dinámica del capitalismo que se desglosa en la lógica del mercado y sus efectos sociales, políticos, económicos y sexuales que influyen en la caracterización que va cobrando México. Particularmente me interesa rescatar un discurso que ha arrojado dicho proceso: el sentido de individuación y singularidad subjetiva. Es decir, somos responsables de las cosas que nos suceden. Lo anterior aparece en una de las líneas que nos muestra Antonio: “Cuando me entra el miedo me digo que estoy loco tampoco es que todos quieran hacerme daño ni que fuera el centro de la atención, pero como me ha sucedido que me gritan cosas, pues el miedo me entra”.

Al mismo tiempo se podría señalar la lógica geopolítica del afecto en la acentuación e intensificación vulnerable sobre las condiciones de existencia de millones de personas –principalmente de grupos de mujeres, niños/as, adultos mayores y multitudes sexualmente disidentes–. “El poder hegemónico en su articulación capitalista, su *giro conservador*, así como sus formas de discriminación y vulneración homófoba, sexista y racista persiste en marcar a la mayoría de los cuerpos que no se ajustan a las normas sexuales/ de género y recalcar su sustancia material y gramatical” (Hernández, 2019: 73). A mi juicio, la *feminización de la pobreza*, los feminicidios y la violencia homofóbica mantienen una fuerte herida sexista sobre el odio hacia lo *femenino*. En palabras de Antonio: “Yo pienso que al igual que a las chicas, a los homosexuales también los asesinan por ser *eso*”. ¿Qué es eso? Aquello que parece femenino.

Los fragmentos de entrevista que describí líneas arriba fueron arrojados en 2016, en esos momentos Antonio vivía cerca de ciudad universitaria. En 2017, específicamente en septiembre, recibí una llamada. Una amiga de Antonio

me informaba que él se encontraba en un hospital al norte de la ciudad. Lo que ocurrió fue que un grupo de varones había agredido físicamente a Antonio dejándole costillas rotas, moretones en el cuerpo y una amarga experiencia. Él había salido de un bar gay en el centro de la ciudad, aproximadamente eran las once con treinta minutos de la noche. Se encontraba con un par de amigos, pero decidió irse a su casa ya que tenía sueño (para esos momentos se alojaba en el centro histórico): tendría que caminar unas cuantas cuadras, el trayecto no duraría más de veinte minutos. Trayendo su voz, me mencionó:

Iba caminando por la calle, cerca del centro de la ciudad, no era muy tarde... serían las once y media de la noche. Iba solo y de repente vi a unos tipos que se aproximaban desde la otra banqueta. Siempre tienes miedo ante esas situaciones, pero traté de no alterarme, caminé con normalidad sin voltear a verlos. Caminaron cerca de mí, noté que me observaron y parece que se iban alejando, escuché los pasos de lejos, pero de repente escuché algo. Uno de ellos me gritaba: ¡pinche joto! y trate de no prestar atención y caminar más rápido pero era tarde, ellos ya estaban cerca de mí, a mi lado. Uno de ellos me sujetaba de los brazos y el otro me empezó a golpear en el estómago, en la cara, en las costillas. Yo forcejeé pero no pude hacer nada contra ellos. Me soltó, eso lo recuerdo bien, el que me tenía sujetado me soltó, caí al suelo y entre los dos me empezaron a patear. Lo que me quedaba era suplicar que no lo hicieran, que lo dejaran de hacer. De repente sentí su saliva en el rostro, uno o los dos, no lo sé; me escupieron y me dejaron tirado, antes de irse me dijeron: ¡eso te lo ganas por puto! (Antonio).

La narrativa que reconstruye Antonio muestra de una forma compleja de relación entre la vulnerabilidad (formas corporales feminizadas) con los afectos que circulan en la superficie de los cuerpos Otros y los propios. El *odio* no aparece como un afecto desconectado a los cuerpos, sino que antes bien se instala en ellos y causa efectos. En este caso, creando una escena de violencia. Sara Ahmed, ante este hecho, argumentaría que “el encuentro de odio alinea no solo al *yo* con el *nosotros* [...] sino al *tú* con el *ellos*” (Ahmed, 2017: 93). Hago uso del efecto de las emociones no de forma deliberada ya que ellas se imbrican con los procesos colectivos y singulares de precarización y vulneración.

Antonio, tras el acontecimiento de odio, recordó otras



ocasiones en las cuales fue sujeto de la agresión y el rencor de cuerpos que niegan su reconocimiento, al contar que, en una ocasión, en su infancia uno de sus tíos lo había abofeteado por “comportarse como mujer”. Entiéndase lo anterior por tener una práctica corporal *amanerada*. “Después de golpearme me dijo que era por mi bien, que necesitaba que alguien me enseñara como ser un hombre”, mencionó Antonio y comenzó a llorar. Lo que nos recuerda que “un archivo contiene lágrimas e ira, y a veces incluye el silencio sordo de la insensibilidad” (Cvetkovich, 2018: 380). También ceñido al recuerdo de Antonio podemos decir que “el dolor permanece en nuestra conciencia como una burbuja de aire cuyo interior está intacto, esperando a que se le invoque o, en el mejor de los casos, se le permita salir (Nettel, 2017: 132).

Una breve nota sobre la vulnerabilidad afectiva

Una de las formas de observar cómo se encuentran operando los mecanismos de sometimiento y subjetivación tiene que ver con un proceso de precarización que mencionaba líneas arriba. El precario es el sujeto sometido y subjetivado ante la vulnerabilidad. Es de notar la sorpresa de los practicantes de la filosofía política sobre el giro conceptual que ciñó la reflexión de Judith Butler a principios de su *Deshacer el género* (2004) ya que estaba especificando un carácter distinto en sus tesis anteriores: el foco de análisis se corría de la singularidad subjetiva y se apuntalaba en la praxis colectiva. Sin embargo, no es hasta la publicación de *Vida precaria* (2006), *Dar cuenta de sí mismo* (2009) y *Marcos de guerra* (2010) en las cuales se nota su sorpresivo *giro ético* y una posición poshumana ya que la pregunta que en un principio era: ¿qué soy? Se performativiza en ¿quién eres? y en las cuales se explicita la condición de vulnerabilidad con una mayor potencia.

Si la condición vulnerable significa a través de la materialidad del cuerpo, entendemos que nuestro cuerpo “no es una superficie en la que se inscriben los significados sociales, sino aquello que sufre, se alegra y responde a la exterioridad del mundo” (Butler, 2010: 58). De alguna forma en esa dimensión se reconoce la importancia de los afectos en el desarrollo de la ontología corporal. Ahora bien, Butler, siguiendo las tesis de Adriana Cavarero en *Relatando narrativas* (2000) y *Nombrando la violencia contemporánea* (2007), explicita

que la vulnerabilidad representa en la actualidad una forma específica de *etimología del horror*. Por lo que argumenta que dar cuenta de sí mismo es ante todo una praxis del discurso. Es decir, uno invoca la cuenta de sí de una forma verbal y para los otros. Ahora bien, para ambas pensadoras la reflexión de la vulnerabilidad tanto en su forma epistémica como en los registros empíricos de la experiencia permanece incrustada en los terrenos de la memoria y del cuerpo. Por estas razones Butler ha insistido en que los límites de la carne –semiótica material del cuerpo– nos posibilita como sujetos, también, por esa misma situación nos vuelve precarios/precarizados.

Tras haber coincidido con Emmanuel Levinas y Hannah Arendt, Butler y Cavarero afirmarán que los individuos en tanto que somos cuerpo los otros nos otorgan menor o mayor reconocimiento; devenimos sujeto ante las circunstancias de vulnerabilidad: dependemos, vivimos y existimos en función del Otro, de allí que la vulnerabilidad represente una condición ontológica por excelencia. La ontología de la vulnerabilidad sobrepasa la ontología del vínculo, incluso la ontología de la reciprocidad: la vulnerabilidad es algo más estructural, es violencia. Por esa razón, en cuanto a cuerpos –expresará Cavarero– “la vulnerabilidad nos acompaña toda la vida” (Cavarero, 2009: 44). O desde otro ángulo Butler con una posición de honestidad dirá: “enfrentémoslo. Los otros nos desintegran. Y si no fuera así, algo nos faltaría” (Butler, 2006: 50). Es un registro, incluso, innato. Y eso, es problemático no solamente para pensar los registros identitarios y de experiencia de los sujetos sino para escapar, al menos un poco, de la vulneración colectiva. Por esa razón: “El vulnerable –dirá Cavarero– es el inerme absolutamente expuesto que guarda la cura y no tiene modo alguno de defenderse de la herida. Su relación con el otro es una total entrega de su singularidad corpórea en un contexto que no prevé reciprocidad” (Cavarero, 2009:44).

Al menos existen dos grandes rutas metodológicas para entender la vulnerabilidad, en Butler, la primera tiene que ver con la afirmación de un sujeto corporal. Es decir, nuestra constitución política tiene un origen en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos (como lugar de deseo y de vulnerabilidad física, y también como lugar público de afirmación y de exposición). Por lo tanto la vulnerabilidad primigenia es física, es corporal. La segunda ruta que podemos rastrear se ubica justamente en lo que decía hace



un momento: la sentencia de dar cuenta de sí mismo. En esta reflexión la reconocibilidad produce la exposición social. Por esa razón Cavarero menciona que “somos [...] seres expuestos unos a otros en nuestra vulnerabilidad y singularidad, y que nuestra situación política consiste, en parte, en aprender la mejor manera de manejar –y honrar– esa constante y necesaria exposición” (Butler, 2012b: 50). Aunque esa mirada o lugar sea una posición vulnerable e incrustada por las huellas de la violencia circunscrita en una gramática afectiva.

Entiendo que las tesis de Cavarero y Butler se desarrollan en los marcos de la guerra y en los parámetros de la reflexión del horror y la violencia. Sin embargo, parece adecuado indagar ese mecanismo de la vulnerabilidad para el planteamiento de la cuestión homosexual, además que me parece que la vulnerabilidad responde a esos mecanismos de sujeción y subjetivación, de los cuales he venido hablando. Ahora bien, “la tesis fuerte que Butler formula con Cavarero pone de manifiesto la estructura asimétrica de la interpelación en tanto que modo primero de relación, por más que esta pueda ser transitiva, es que el reconocimiento pleno del otro, su definición o su fijación conducen necesariamente a la negación de su singularidad, por lo que el otro deviene superfluo y, solo entonces, prescindible. He ahí una de las raíces del *horrorismo* de Cavarero y he ahí el giro ético-político que la vulnerabilidad otorga a esta ontología” (Saez, 2014: 11-12).

Pareciera que son todo menos optimistas los argumentos que Butler sostiene: la vulnerabilidad, en su condición actante, nos desposee, nos desintegra, nos anula. En esa misma línea argumentativa, la materia corporal, los indicios identitarios y las formas de reconocimiento aparecen como gramáticas de existencia en las cuales interfiere el saberte y pensarte de una forma en particular. Por lo tanto, la ontología de la vulnerabilidad y la escena de reconocimiento se empotran en el registro más *sustancial*. Y con ello, la caracterización de una ficticia singularidad. Parece que la sustancia de la vulnerabilidad se ha depositado en unos cuerpos más que en otros.

No es fortuito que cuando se piensen en vidas precarias o vidas vulnerables traigamos a la memoria la figuración de la pobreza, de la guerra o de los sectores menos favorecidos de las sociedades vinculadas con afectos desoladores y cargados de nostalgia. Sin embargo, este tipo de ontología parte de una configuración ética de las relaciones sociales y políticas en las que se subraya la necesidad de repensar “qué constituye

lo humano”, argumentando que el proyecto político que nos debe competir, en estos momentos, es la necesidad de una ceñida comunidad política comenzando por reconocer la importancia de nuestra dependencia fundamental y nuestra responsabilidad ética respecto al Otro. Esto es a partir de una común vulnerabilidad e interdependencia. Por lo tanto, pensar en una ontología social que caracterice una interdependencia, como bien señala Mattio, “capaz de soslayar la violencia estatal que ocultan las ontologías individualistas liberales y, en particular, la violencia que presuponen ciertas políticas pretendidamente incluyentes” (Mattio, 2010: 161-162), es algo que nos debe interesar para plantear la trayectoria de los sujetos sociales y las colectividades así como los afectos que se mueven entre nosotras.

El recorrido que estamos reflexionando parece indicar que la vulnerabilidad no es meramente una condición o posición subjetiva, sino un *efecto* en estrecha relación con escenario de objetos afectivos que nos deshacen y hacen constantemente. El sentido de exposición al daño como fundamento de la precariedad no debe partir de una condición de existencia sino antes bien como una *condición socialmente inducida*. Así es necesario la reconsideración de “una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto del lenguaje y a la pertenencia social” (Butler, 2010: 15) y que no se olvide de la circulación de los afectos entre los cuerpos socio-políticos para enmarcar la capacidad epistemológica que formulamos para aprehender lo que significa y cómo se caracteriza una vida.

Así, podemos pensar que una vinculación en la que se rescate y se ponga como eje medular nuestra común vulnerabilidad y las formas afectivas de afrontarla permita que se cifren respuestas políticas más esperanzadoras. En otras palabras, si las certezas de no-violencia son un ideal, será pertinente buscar herramientas para indagar esas mismas rutas violentas y encontrar cuales son aquellas respuestas afectivas que vislumbran nuestro agenciamiento en la medida que van cercando esas manifestaciones.

Entendiendo que la producción del afecto –entre los sujetos corporales y los mundos empíricos– como una apuesta teórica para romper los paroxismos círculos sobre



las causas-efectos que se circunscriben en las mayorías de la investigaciones sociales. Por eso, las dimensiones afectivas abren un panorama complejo en el que constantemente se articulan e interrumpen sus fronteras a través de sus conexiones con otros, humanos y no humanos (Blackman, 2008; 2010), de esta forma no solamente marcan su ruta fronteriza entre los procesos de materialización del cuerpo sino que se extiende en su ensamblaje con el espacio social, en tanto sus orientaciones y diversas formas de habitarlo (Ahmed, 2019) y a su inevitable formulación con “atmosferas colectivas” (Berlant y Greenwald, 2012: 88).

Además, los enfoques feministas-y-queer centrados en los ensamblajes del afecto nos muestran una complejidad necesaria, como diría Puar (2017), que va más allá de la *interseccionalidad*, sino que muestra otras rutas epistémicas que texturizan aquello que sentimos y cómo lo sentimos. En este sentido, entendemos que resulte problemático desenmarañar aquellos “cúmulos de afectos y deseos a los que nos mantenemos adheridas” (Berlant, 2011a: 43), en parte porque la cultura ha desplegado una serie de valores y atributos a tal o cual emoción, y, de la misma forma, ellas no solamente se han encarnado con quienes hacemos investigación sino que las representaciones y movimientos de los afectos también se han impactado en nosotras, la interrogante que se podría abrir es: ¿cómo desarmar aquellas investiduras simbólicas de los afectos encarnados que producimos y poder trabajar sobre ellos? Por eso, nos parece necesario decir que a partir de la promesa del *giro afectivo*, desde posiciones feministas-y-queer, nos permite elaborar “una mayor imaginación de las dimensiones afectivas que se necesitan para (re)construir un mundo” (Berlant, 2011b: 689).

Ahora bien, el afecto como expresión política produce ruido y clamor al generar efectos sintientes en los cuerpos a la vez que reivindica los procesos de la memoria y la experiencia. Existimos en tiempos movilizadas por el afecto en los que la segmentación espacial y temporal reconstruyen la experiencia en escenarios encrudecidos por la violencia. La vulnerabilidad afectiva podemos pensarla como un recurso que explicita nuestra cercanía y nuestro compromiso ético con otras existencias y reconoce que la vulnerabilidad sea resignificada por los afectos, en particular por el cuidado. Desde aquí podríamos pensar que la vulnerabilidad se vincula con una ética feminista.

Por último, si la apuesta de Butler era generar una reflexión de la agencia a través de la precariedad, lo que nos queda no es crear sino reforzar un marco de interdependencia a través de la vulnerabilidad socio-sexual y resistir los procesos de individuación subjetiva. Lo que nos lleva a reconocer/nos vulnerables y asumir esa condición de existencia desde estrategias éticas y posiciones políticas más honestas con otras y nosotras. Dicho lo anterior, Antonio señala:

Después de esto –se refiere al episodio violento narrado líneas arriba– no pude pensar en nada, acabé en el hospital, con dos costillas fracturadas, con la nariz hinchada y con mi integridad en los suelos. Uno piensa que las agresiones no son tan graves porque son solamente verbales, es lastimoso pensar que solamente cuando tenemos un ataque de este tipo podemos reaccionar. Pero a veces hay que tocar fondo. No voy a permitir que vuelvan a golpearme, moveré mis caderas y mi cabello tal como me plazca, caminaré como toda una princesa si es necesario. Tuve que salir de casa para entender que tenía problemas con aceptarme, y ahora años después de mi llegada me doy cuenta que no solo tengo problemas con mi homosexualidad sino con lo que conlleva. Me gritaron que era un pinche puto, ¿y sabes? lo soy, lo seguiré siendo y ahora yo voy, se los voy a gritar a ellos.

Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- AHMED, Sara (2017). *La política cultural de las emociones*. México: CIEG-UNAM
- AHMED, Sara (2019). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- BERLANT, Lauren y Greenwald (2012). *Affect in the end times: A conversation with Lauren Berlant*. Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences, 20(2), 71-89.
- BERLANT, Lauren (2011a). *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.
- BERLANT, Lauren (2011b). A properly political concept of love: three approaches in ten pages. *Cultural Anthropology*, 26(4), 683-691.
- BHABHA, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- BLACKMAN, Lisa (2008). *The body. The key concepts*. New York:



- Berg.
- BLACKMAN, Lisa (2011). Affect, performance and queer subjectivities. *Cultural Studies*, 25(2), 183-199.
- BRAIDOTTI, Rosi (2015). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. México: Gedisa.
- BUTLER, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith (2009). *Lenguaje, poder e identidad*. España: Editorial Síntesis.
- BUTLER, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith (2011). *Prólogo a Fronteras sexuales*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, Judith (2012). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona: Paidós.
- BUTLER, Judith (2012). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BUTLER, Judith (2015). *Deshacer el género*. España: Paidós.
- BUTLER, Judith (2016). *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder.
- BUTLER, Judith (2018). *Resistencias. Repensar la vulnerabilidad y la repetición*. México: Paradiso Editores.
- CAVARERO, Adriana (2009). *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. México: Anthropos Editorial-UAM.
- CVETKOVICH, Adriana (2018). *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. España: Edicions Bellaterra.
- FOUCAULT, Michel (2007). *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- GIDDENS, Anthony (2012). *La transformación de la intimidad*. Madrid: Ediciones Catedra.
- HERNÁNDEZ, Francisco (2018). Cuestiones homosexuales. Notas reflexivas sobre la sexualidad y el neoliberalismo. Crítica y resistencias. *Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, 8, pp. 62-79.
- LE BRETON, David (2010). *Cuerpo sensible*. Santiago de Chile: Ediciones metales pesados.
- LÓPEZ, Helena (2014). Emociones, afectividad, feminismo. En SABIDO, Olga, y GARCÍA, Adriana (coords). *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea*. México: UAM-A.
- MATTIO, Eduardo (2010). Vulnerabilidad, normas de género y violencia estatal: ontología social y política sexual en la última Judith Butler. *Revista Pensamiento Plural*, 7, pp. 159-172.

- NETTEL, Guadalupe (2017). *El cuerpo en que nació*. México: Anagrama.
- NIETZSCHE, Friedrich (2003). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- PERLONGHER, Néstor (1997). *Prosa plebeya*. Ensayos 1980-1992, Argentina: Ediciones Colihue.
- PUAR, Jasbir (2017). *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- SAEZ, Begonya (2014). El cuerpo en diálogo o de la inclinación. En SAEZ, Begonya (coord). *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona: Editorial Icaria.
- SAGASTI, LUIS (2012). *Bellas Artes*. Argentina: Eterna Cadencia.
- SEDGWICK, Eve (2018). *Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performatividad*. Barcelona: Editorial Alpuerto.

Fecha de recepción: 17 de junio de 2019
Fecha de aceptación: 14 de agosto de 2019



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional

