



Cuerpos incómodos. Política *queer* de Sara Ahmed

Uncomfortable Bodies. Sara Ahmed's Queer Politics

Cossos incòmodes. Política *queer* de Sara Ahmed

Gemma del Olmo Campillo 

Universidad de Zaragoza
gdelolmo@unizar.es

Recibido: 09/05/2023

Aceptado: 26/06/2023



Under a Creative Commons Attribution (CC BY) International License.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Resumen Abandonar la promesa de la felicidad como propósito de vida y pensar la posibilidad de habitar la infelicidad es la propuesta política y feminista de Ahmed para evitar los abusos cometidos en nombre de la felicidad. Este trabajo tiene como objetivo el análisis de los sujetos voluntariosos, con el fin de mostrar cómo los constantes disciplinamientos sociales y la opresión de los marcos conceptuales provocan que sus vidas transcurran en la incomodidad. A partir de ahí, se argumenta que un camino de resistencia a la promesa de la felicidad consiste en resignificar la infelicidad en una dirección prometedora que cambia las preguntas relevantes y acepta las subjetividades alternativas como deseables modos de convivencia.

Palabras clave Infelicidad, alineamiento, sujeto voluntarioso, feminista aguafiestas.

Abstract Rejecting the imperative to be happy and contemplating the possibility of inhabiting unhappiness is Ahmed's politics proposal to avoid the abuses committed in the name of happiness. This paper focuses on the analysis of willful subjects, on how the continual processes of social disciplining and the oppression of conceptual frameworks make their lives go by in discomfort. From here, I go into an attempt to show how our resistance to the promise of happiness might take the form of a resignification of unhappiness in a promising direction which changes the relevant questions and turns those alternative ways of life into desirable modes of coexistence.

Keywords Happiness, Alignment, Willful Subjects, Feminist Killjoy.

Resum Abandonar la promesa de la felicitat com a propòsit de vida i pensar la possibilitat d'habitar la infelicitat és la proposta política i feminista d'Ahmed per a evitar els abusos comesos en nom de la felicitat. Aquest treball té com a objectiu l'anàlisi dels subjectes voluntariosos, amb la finalitat de mostrar com els constants disciplinaments socials i l'opressió dels marcs conceptuals provoquen que les seves vides transcorrin en la incomoditat. A partir d'aquí, s'argumenta que un camí de resistència a la promesa de la felicitat consisteix a resignificar la infelicitat en una direcció prometedora que canvia les preguntes rellevants i accepta les subjectivitats alternatives com a desitjables maneres de convivència.

Paraules clau Infelicitat, alineament, subjecte voluntariós, feminista desbaratador.

1. Introducción

El presente trabajo pretende destacar el papel de los sujetos voluntariosos en el feminismo de Sara Ahmed, muy centrado en la relevancia política de los cuerpos *queer* y en sus caminos desviados para mostrar la violencia ejercida por las sociedades que consideran aceptable únicamente las formas de vida convencionales. Con ello, se pone en evidencia las posibilidades subversivas de las resistencias a los distintos modos de alineamientos sociales. Para ello, se realiza una revisión de las obras de Ahmed que hablan de los sujetos voluntariosos, además de utilizar otros textos relevantes para la comprensión de esta propuesta de Ahmed.

Las resistencias implican perseverancia. La persistencia en seguir el propio camino a pesar de los ejercicios disciplinarios convierte a una persona en sujeto voluntarioso, que se empeña en seguir la propia voluntad. El sujeto voluntarioso se caracteriza por ser desobediente, por ir a contracorriente. Esta permanente oposición lo lleva a resistir el marco intelectual que lo define como equivocado, antinatural o perverso, y a generar uno que acoja las vidas disidentes como inesperadas e interesantes formas de convivencia, posibilitando así una ruptura con el desprecio social.

Sin embargo, a pesar de que generen nuevos marcos en los que poder estimar las vidas alternativas, en su cotidianeidad tienen que convivir con el rechazo social de quienes no aceptan sus poco convencionales proyectos vitales, por lo que viven en una constante incomodidad, lejos de los itinerarios en los que se promete la felicidad.

A lo largo de las distintas épocas y culturas se han ofrecido perspectivas y definiciones muy dispares de lo que es la felicidad, se trata, por tanto, de un ideal que se puede modular de distintas maneras según los contextos, aunque en este momento, en Occidente, prioritariamente se articula una concepción de la felicidad plenamente adaptada a la globalización, la economía capitalista y la heteronormatividad, lo que permite, además de hacer de la felicidad un negocio millonario, un uso disciplinario dirigido al alineamiento del deseo, que fortalece la comodidad de las vidas conservadoras y limita la libertad tanto de las mujeres como de las disidencias sexuales.

2. Cuerpos incómodos

El sujeto *queer* es alguien que vive de un modo diferente a lo convencional, por lo que suele encontrarse con más obstáculos de los habituales, aparte de recibir presiones de diverso tipo para que acepte vivir de acuerdo con las normas lo que, para Ahmed, produce una mayor o menor incomodidad, dependiendo de su

distancia respecto a lo establecido. Pese a las dificultades, este sujeto decide perseverar en su desobediencia (Ahmed, 2014), no se somete a las normas sociales.

La persistencia es lo que caracteriza, para Ahmed, a una persona voluntariosa, “que impone o está dispuesta a imponer su voluntad frente a la persuasión, instrucción u orden; [...] determinada a seguir su camino; obstinadamente voluntariosa o perversa” (Ahmed, 2018: 97). Son sujetos desobedientes que se empeñan en seguir sus propios itinerarios, porque la obediencia es “la voluntad de no tener voluntad propia” (Ahmed, 2018: 101) y su empeño conlleva una incomodidad muy presente en sus vidas, de modos diversos.

Por un lado, su existencia se ve dificultada más de lo habitual porque llevar una vida alternativa es complicado, y no solo por los ejercicios de exclusión a los que se ven sometidos sino también porque la sociedad no contempla ni sus intereses ni sus necesidades. De manera que llevar una vida distinta suele requerir más trabajo, demasiadas preguntas y extensas explicaciones. Pero, además, por otro lado, no pueden evitar generar incomodidad en otras personas, sobre todo en quienes aceptan vivir conforme a lo establecido, debido a que las vidas disidentes representan una discontinuidad, una quiebra de las normas de convivencia aceptadas socialmente. Rompen con los códigos aparentemente compartidos por la mayoría y, lo quieran o no, provocan el cuestionamiento de cualquier ambición de validez general o universal.

Habitar en una persistente incomodidad forma parte de su vida cotidiana, de sus reflexiones, de sus procesos creativos, de sus modos de relacionarse y de ser, es una consecuencia ineludible de perseverar en los márgenes, lejos de la comodidad y de la promesa de la felicidad, porque la promesa de la felicidad, según Ahmed, es viable solo para quienes tienen un cierto tipo de vida y alcanzan algunos puntos especialmente significativos, como por ejemplo una familia, un estatus, o una situación económica desahogada.

Eso no quiere decir que quienes no tengan esta vida sean personas desgraciadas, antes bien, lo que subraya esta autora es que la promesa de la felicidad, tal y como se construye socialmente, se propone al alcance solo de quienes consiguen los elementos que la sociedad marca como necesarios para llegar a ella. Hay, por tanto, una clara continuidad entre la felicidad y las vidas conservadoras.

La felicidad se convierte, de esta manera, en un mecanismo para la preservación de las convenciones sociales y de los privilegios, ya que fortalece el alineamiento con lo establecido, lo que permite su continuidad y un mayor bienestar para quienes viven aceptando las normas, así como incomodidad y dificultades para quienes quieren llevar otro tipo de vida.

Los medios por los que las emociones fluyen o son bloqueadas nos remontan a preguntas sociales y políticas fundamentales sobre la manera en la que los espacios se organizan alrededor de ciertos cuerpos. Si ciertos cuerpos están en primer lugar, entonces su felicidad está en primer lugar. Así, podemos redescubrir la ciudadanía como una tecnología para decidir sobre qué felicidad, la de quién, está en primer lugar (Ahmed, 2015: 340).

Algo que también afecta notablemente a las personas racializadas. El multiculturalismo es motivo de infelicidad, y por ello se plantea la necesidad de buscar un modelo de multiculturalismo feliz, que resuelva lo que la sociedad convencional considera el problema de los “inmigrantes melancólicos” (Ahmed, 2019: 255) que no aceptan la total integración porque no quieren abandonar completamente sus culturas de origen (suyas o de sus familias). Se resisten a la pérdida, aunque en muchos casos no sepan muy bien qué es lo que han perdido. La integración que se les reclama es, en realidad, el reconocimiento de que los valores occidentales y blancos son superiores, porque “ser una persona bien adaptada es adaptarse a la historia colonial” (Ahmed, 2019: 272), lo que supone asimismo una aceptación de la validez del camino marcado como feliz por las sociedades occidentales. Su recompensa por aceptar esa colonización es el acceso a la promesa de la felicidad.

Desde esta perspectiva, el peso del problema del racismo recae en las personas racializadas. Se les pide que hagan el esfuerzo de olvidar la herida, con el argumento de que es un obstáculo para la felicidad (la suya y la de la sociedad). Deben adaptarse y aceptar la superioridad de la cultura blanca, si quieren ser felices, si no quieren convertirse en un problema. Lo que pone en evidencia, por una parte, que la felicidad de las personas racializadas no es una prioridad, aunque sí lo es su alineamiento y, por otra, el temor de la sociedad ante las posibles represalias motivadas por tanto maltrato recibido.

Son cuerpos que viven en la incomodidad, al igual que los sujetos *queer*, y la forma en que Ahmed subraya este hecho es relevante. Sin embargo, puede ser interesante hacer una reflexión más matizada de todo ello, ya que, como afirma Jasbir K. Puar, “para Ahmed lo *queer* es un desafío principalmente a las heteronormas” (2017: 68). La propuesta de Puar, en su obra *Ensamblajes terroristas*, es abordar el cuestionamiento de la raza y de la clase interseccionadas con las heteronormas. A través del término homonacionalismo, aborda esta posibilidad analizando al sujeto *queer* y al multiculturalismo del sujeto étnico, y la manera en la que estos se ven afectados, más o menos conscientemente, por las estrategias con las que sociedades estadounidenses y europeas se enfrentan al miedo que sienten ante la amenaza originada por el terrorismo islámico, sobre todo a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos. En ese contexto,

Estados Unidos multiplicó los discursos que avalaban la consideración de sí misma como una nación excepcional, en varios sentidos, tanto en el de pretender ser un país superior moralmente como en el de considerarse en peligro, en situación de excepcionalidad, en la línea de Agamben (2005) y su análisis del Estado de Excepción que aprovecha la ausencia de control sobre las medidas llevadas a cabo por el gobierno, bajo la justificación de que se está preparando para una posible guerra. En ese escenario es legítimo dejar de vigilar los posibles abusos del poder estatal, por lo que el gobierno dispone de la herramienta del miedo y del Estado de Excepción para justificar sus excesos y abusos.

Al mismo tiempo, ante una posible guerra, el gobierno multiplica sus esfuerzos en conseguir mayor cohesión social, ya que es importante disponer de un número muy alto de personas que defiendan la superioridad de la propia cultura y moralidad, así como la inferioridad de las del enemigo. Debido a ello, se admite provisionalmente el patriotismo de los homosexuales blancos (sobre todo de clases sociales privilegiadas) como nacionalismo válido, se suavizan los términos dirigidos a ellos y se les permite “salir del armario”, siempre y cuando en esa manifestación aparezca la retórica del amor a la nación. De manera que el gobierno, la sociedad convencional, en determinadas circunstancias, aparentan aceptar a algunos cuerpos *queer* (no a todos), lo que posibilita que en ese momento sus vidas sean menos incómodas (aunque, nunca puedan alcanzar el nivel de quienes viven en la heterosexualidad).

Si, como señala Puar, las formas de vida convencionales en Estados Unidos se sostienen en la blanquitud y la heterosexualidad (porque son los dos factores que constituyen su base principal), es evidente que quienes cumplen ambas variables siempre se ven favorecidas, en especial cuando pertenecen a la clase social media o alta. Pero, en situaciones de excepcionalidad, es suficiente con cumplir alguno de los dos requisitos, la blanquitud o la heterosexualidad, lo que amplía, temporalmente, la comodidad de algunos cuerpos, y destaca aún más la incomodidad de otros, ya que “las personas *queer* de color no son candidatas bienvenidas a esta revelación del orgullo nacional” (Puar, 2017: 42).

En los relatos homonormativos de la nación, existe un movimiento doble: el patriotismo de Estados Unidos legitima momentáneamente ciertas homosexualidades, con frecuencia a través de una esterilización del género, la raza y la clase, para producir “monstruos-terroristas-maricas”; los homosexuales aceptan la retórica patriótica del “nosotros contra ellos”, alineándose con esta producción racista y homófoba (Puar, 2017: 96).

Recogiendo la propuesta de Ahmed y algunas de las reflexiones de Puar, podemos subrayar que la diversidad de los cuerpos incómodos conlleva realidades

con grados muy distintos de dificultad. Las personas blancas (sobre todo hombres de clase media-alta) están en una situación más cómoda dentro de la incomodidad, lo cual permite que emerja una concepción normativa de lo *queer* que se alinea con los discursos racistas y homófobos. Es un aparente contrasentido que deja de serlo en una lógica bélica o prebélica.

Para formar parte de la ciudadanía, en estas ocasiones excepcionales, y de forma instrumental, es suficiente con estar dentro de la heterosexualidad o dentro de la blanquitud. “Estados Unidos produce relatos de excepción con la excusa de la guerra contra el terrorismo” (Puar, 2017: 44), dejando parcialmente en suspenso la heterosexualidad para incorporar más sujetos a su lucha, aunque no a todos. Se ofrece así una fantasía de inclusión, donde parece posible la aceptación social de esas diferencias, pero es una mera ilusión.

Lo destacable aquí es que la aceptación social de lo *queer*, si bien de modo temporal y particular, abre la turbadora posibilidad de una normatividad *queer*, seguida de una instrumentalización de la homosexualidad, para realizar otros ejercicios de exclusión. Algo que se realiza con cierto consentimiento (y desde posicionamientos ideológicos neoliberales), ya que no es difícil percatarse de que el fundamento de los discursos que han servido de apoyo a los privilegios interconectados de clase, raza y ciudadanía, manejados por la normatividad (heterosexual) en sus ejercicios de exclusión, refuerzan la discriminación de los colectivos *queer* que no son blancos.

Siguiendo el concepto de Jasbir Puar de homonacionalismo, el imperialismo estadounidense tras la elección de Obama pasó de la homofobia rampante a promover la integración de las personas *queer* con la esperanza de vender a los progresistas liberales el proyecto de una guerra sin fin. Pero esta contradicción supone simplemente que los políticos intentan dominar todo el campo político (Lewis, 2020: 306-307).

El marco heterosexual, y también la heteronormatividad, remite sobre todo a una característica funcional, un comportamiento que muestra la aceptación e interiorización de los preceptos morales convencionales, así como sus jerarquías y exclusiones. Excede, por tanto, su fundamento anclado en un tipo de deseo o relación, lo rebasa porque puede ser performado, en el sentido butleriano (2001), por múltiples figuraciones del deseo, cuerpos y formas de convivencia. Con la blanquitud ocurre algo similar, también desborda el criterio racial, porque remite a un comportamiento que quiere reflejar una superioridad moral, intelectual y económica.

Es el motivo por el que las sociedades occidentales utilizan o dejan de utilizar a algunos grupos *queer* que, por lo demás, aceptan la instrumentalización a cambio de una mayor comodidad y privilegios, a pesar de ser una incorporación temporal

que no elimina todas las violencias ni discriminaciones diarias y de que, llamativamente, supone su conformidad con los parámetros defendidos por las sociedades conservadoras y heteronormativas, en gran parte a través de la promesa de la felicidad.

3. Uso disciplinario de la promesa de la felicidad

Para Ahmed, la felicidad es una herramienta para marcar la dirección correcta (hetero/*straight*) que tiene que seguir una vida, un instrumento de manipulación social que pretende dirigir las vidas de las personas, donde las mujeres quedan significativamente desfavorecidas, algo que ha sido denunciado por los diferentes feminismos. Ahmed se hace eco sobre todo de los trabajos de Simone de Beauvoir (2005), Betty Friedan (1965) o Audre Lorde (2003), muy críticos con los modelos de felicidad, pero realiza su propia reflexión subrayando que su fuerza de atracción y de coacción reside en mantenerse permanentemente en el estado de promesa, un objetivo al que nunca se llega (no abandona la condición de promesa). La felicidad no se puede alcanzar, ahí radica su éxito.

En diferentes obras (sobre todo en 2018, 2019 y 2020) pone de manifiesto la forma en que el poder hegemónico utiliza la promesa de la felicidad para controlar y dirigir la vida de la población. Para conseguirlo, es preciso ocultar que se trata de un ideal inalcanzable y que su finalidad es la estimulación de anhelos e inseguridades que orienten las vidas en determinadas direcciones. También se encubre que la felicidad y el bienestar de una persona no está en sus manos, se omite que en gran medida depende de las personas hacia las que sentimos afecto, porque no es una empresa individual. Tanto es así que somos capaces de sacrificar el intento de alcanzar la propia felicidad si con ello evitamos el sufrimiento de quienes nos importan. De modo que, en efecto, somos capaces de renunciar a algo que creemos que nos puede proporcionar felicidad (una vida más acorde con los propios deseos, por ejemplo), si pensamos que con ese sacrificio hacemos más felices a nuestros seres queridos, y no es un comportamiento infrecuente, en absoluto.

A menudo nos resignamos a hacer algo que no queremos pensando que así damos gusto a alguien, no defraudamos o no causamos daño. Es decir, la promesa de la felicidad genera mucha infelicidad, y provoca tristeza o frustración. No es un ideal tan inocuo ni positivo como parece. Se construye como una meta codiciada y al alcance de todo el mundo, pero no es un objetivo inofensivo o positivo porque margina y encubre que la felicidad depende de muchos componentes que escapan a nuestro control.

Si amar a otra persona es querer su felicidad, entonces es posible experimentar el amor como el deber de ser feliz para otro (Ahmed, 2019: 199).

Las personas son infelices porque no somos lo que ellas quieren que seamos. Eso significa que podemos ser infelices por el mero hecho de no ser lo que las demás personas desean que seamos, aun cuando por nuestra parte no queramos ser eso que ellas desean que seamos (Ahmed, 2019: 204).

Así, el ideal de la felicidad está vinculado con la obediencia a las normas convencionales, con el disciplinamiento y, por ello, con la renuncia a los deseos que no se ajusten a la norma. Por este motivo, a la palabra felicidad se le adhieren elementos como la sociabilidad, la bondad o la generosidad, mostrando que, en muchos casos, las formas de vida aceptadas socialmente implican sacrificio, colaboración con el orden establecido, con la estabilidad social y con el bien común (tal y como son concebidos por la sociedad). Por oposición, a las vidas alternativas se adhieren atributos como la soledad, la neurosis o el egoísmo, precisamente porque rechazan el orden estipulado y quieren minar su fortaleza. A su vez, estas adhesiones se utilizan para acrecentar los factores de bienestar, éxito y aceptación, o bien los de exclusión, fracaso y rechazo.

En este sentido, puede ser interesante recordar el análisis de Halberstam (2018: 184) que insiste en la idea de que el mérito del éxito no tiene que ver con poseer mejores capacidades sino con la estructura que se encarga de provocar el fracaso de determinadas personas. El fracaso, así, es un medio para proteger a los privilegiados que se benefician del sistema, no es una cuestión de demérito.

La promesa de la felicidad no está dirigida a quienes habitan en una persistente incomodidad, salvo situaciones excepcionales, como las indicadas por Puar. Es una herramienta de alineación social que pretende dirigirnos hacia los caminos convencionales, principalmente heteronormativos y bajo la hegemonía de la blanquitud, aunque también puede acoger una normatividad *queer*, siempre que apoye y fortalezca los principios conservadores.

No obstante, a pesar de que se reconozca que la felicidad es imposible de alcanzar o de que se perciba su dimensión tiránica y manipuladora, resulta obvio que nos resistimos a abandonar la felicidad como ideal (García, 2016), por lo que es preciso proponer la posibilidad de resignificar el término, antes de plantearse renunciar a él.

4. ¿Abandono o resignificación de la felicidad?

No es fácil renunciar a una esperanza tan presente en nuestra cultura, en la vida cotidiana y en el pensamiento, siempre concebida como un objetivo importante e irrenunciable. Desistir parece conducir a la resignación, a una vida triste, sin ilusiones, marginada. Es necesario, por tanto, contemplar la posibilidad de resignificar el término de felicidad.

Ahmed propone un análisis fuera de los marcos moralizantes, porque de esta manera puede centrarse en el uso que hace la sociedad de la felicidad, en cómo se utiliza y para qué, le facilita desvelar su capacidad para enderezar, corregir y alinear. Esta perspectiva muestra que la capacidad disciplinaria se mantiene en muchas definiciones posibles de felicidad, lo que promueve la idea de renunciar a la promesa de felicidad y así acabar con su dimensión regulativa, si bien, para Ahmed, esto no implicaría que el término dejara de utilizarse, únicamente acogería un significado más incierto, azaroso y menos instrumental. Propone el abandono de la promesa de la felicidad pero no así del término felicidad, que puede resignificarse fuera del ideal regulativo.

Probablemente, esta fórmula tenga relación con su interés por no eliminar la alegría y el placer de los cuerpos incómodos ya que, como ella misma advierte, cuando se rechaza que la felicidad sea el propósito de la vida se asume la disposición a acercarse a la infelicidad. Para Ahmed, la infelicidad es una posibilidad factible siempre que incluya la alegría y el placer, y quizá el motivo de no renunciar al término felicidad sea suavizar el reto, mostrar que un cierto bienestar es posible en la infelicidad.

Sin embargo, parece oportuno cuestionar que sea posible abandonar los ideales y promesas de la felicidad formulados desde los distintos marcos moralizantes y seguir utilizando el término felicidad fuera de esos marcos que le confieren sentido. Es decir, teniendo en cuenta que para Ahmed la definición más aproximada de felicidad es un contenedor que reúne una serie de objetos (2019: 413), que esos objetos cambian la forma del contenedor y que las sociedades (con sus marcos moralizantes hegemónicos) son las que hacen las aportaciones principales a esos contenedores, se presenta la duda de si está a nuestro alcance introducir objetos o elementos suficientemente libres, y alejados de la dimensión disciplinaria de los marcos moralizantes, dentro ese contenedor que da sentido al término felicidad.

En cualquier caso, podamos resignificar este concepto con relativa libertad o no, lo cierto es que el término felicidad es prescindible, no es necesario. La resistencia a abandonarlo parece motivada por una nostalgia que no añade nada, más allá de mitigar algo que no necesita ser atenuado, todo lo contrario, porque la aceptación de la infelicidad, por sí misma, no supone renunciar al humor, la

diversión, la risa o las satisfacciones, antes bien, tal vez así se valoren más. Por todo ello, el planteamiento aquí defendido, aunque no sea el de Ahmed, es habitar la infelicidad renunciando también al término felicidad. El motivo es que subraya más la importancia de acabar con los ejercicios disciplinarios e impulsa una interesante radicalidad que facilita la representación de una infelicidad no absoluta y nada aterradora o sombría, poniendo en evidencia que si algo ha mostrado tener una dimensión terrible y oscura ha sido, precisamente, la felicidad.

Los efectos demoledores del ideal de felicidad se han señalado desde planteamientos muy distintos porque, en efecto, la felicidad se ha convertido en una tiranía (Ehrenreich 2009), una imposición que dirige nuestra vida y genera frustración, sensación de fracaso y soledad. Sin embargo, en lugar de reconocer sus devastadoras consecuencias para reflexionar sobre ellas, se ha creado un gran negocio en torno a la felicidad. La adaptación de este ideal al sistema económico y político neoliberal ha conseguido hacer emerger un negocio muy rentable de manuales de autoayuda, charlas motivacionales y técnicas de autorrefuerzo que prometen la felicidad a través de métodos sencillos, al alcance de todo el mundo, si bien esa felicidad nunca llega. La felicidad se ha transformado en una imposición que dirige toda nuestra vida (Pérez, Sánchez, Cabanas 2018 e Illouz, 2019).

Así, hacerse cargo de la infelicidad puede ser una posición sugerente. Además de desplegar nuevas preguntas sobre la vida sin acudir a respuestas sostenidas por una finalidad preestablecida, está libre de la carga que conlleva un concepto como es el de la felicidad, con lo que se facilita la apertura a otros objetivos y posibilidades. La propuesta es tratar de reflexionar y vivir la vida sin establecer un sentido o un propósito prefijado, y sin un vocablo en exceso connotado. De esta manera descubrimos libertad y ligereza en la infelicidad.

Aunque esta propuesta es algo distinta de la de Ahmed, se puede afirmar que sí estaría dentro de su línea principal de entender “la infelicidad como una forma de acción política” (2019: 420), únicamente sería dar un paso más en la apuesta por la capacidad transformadora y política de la infelicidad. Aceptar que habitamos la infelicidad, sin excluir la esperanza, los momentos de placer y de alegría, nos acerca a modos de interpretar el mundo distintos, con los que poder admitir la complejidad de la vida, y percatarse de que la mayor parte de los fracasos no se deben a la falta de mérito, sino a una estructura que es necesario cambiar para hacerla más justa y libre, menos violenta y opresiva.

Ahmed señala una figura política que habita la infelicidad y que dirige sus esfuerzos en ese sentido. Es la feminista aguafiestas, cuyo objetivo no es la felicidad, ni propia ni ajena, porque se implica en una tarea tan ingrata y dura como es la mejora de la sociedad. Es un trabajo para el que no siempre dispone de las energías suficientes, porque es agotador, pero que también le aporta satisfacciones y alegrías.

Ser una feminista aguafiestas no implica ser desdichada y estar triste, así que no, ¡no es una condena! Puede que te sientas así, triste y desdichada, pero hay muchas cosas que pueden entristecernos, y el feminismo tal vez nos ponga en contacto con esos sentimientos, pero no se trata de sentirse así. Pienso en la feminista aguafiestas más como una postura que como un sentimiento. Reclamamos esa figura como una manera de decir que no estamos dispuestas a seguir el juego. La felicidad es un guion muy estrecho. Aflojar el lazo de la felicidad es abrir la vida a más, no a menos. Una feminista aguafiestas puede sentir muchas cosas y la alegría es una de ellas, incluida la alegría del conocimiento y el aprendizaje que vienen de cuestionar las normas y creencias sociales. Y con esa apertura vienen el humor, los espacios de desahogo (Beck y Ahmed, 2021).

La infelicidad asociada a la feminista aguafiestas no tiene que ver con la desdicha como tal, sino con la difícil tarea de denunciar las discriminaciones, porque el sexismo, el racismo, la homofobia, así como otros ejercicios de exclusión, en absoluto han sido superados. Ser una persona crítica no implica instalarse en la tristeza sino poner en riesgo la propia tranquilidad y comodidad. Apostar por la transformación social supone asumir los riesgos de romper el buen ambiente generado en una reunión, es decir, conlleva ser un obstáculo para la felicidad de otras personas y para la propia (porque se recibe el rechazo del grupo). No obstante, también puede proporcionar cierta satisfacción, por no transigir con las injusticias que nos rodean, aun a riesgo de la desaprobación del grupo. De algún modo genera alegría, pues está llevando a cabo una tarea importante: mostrar que la autocomplacencia y la comodidad en demasiadas ocasiones se desarrollan a partir del menosprecio y dolor de otras personas, de su incomodidad, ya sea por sexismo, burlas, abusos o exclusiones, y la manera de mejorar la convivencia es denunciarlo (Ahmed, 2022), para que se reflexione sobre ello y se pueda modificar.

La feminista aguafiestas nos hace entender que no se pueden establecer nítidamente los elementos que nos llevan a la felicidad o la infelicidad, no es algo claro como ofrece la promesa de la felicidad. La consideración de absolutos tanto en la felicidad como en la infelicidad es errada. No se puede alcanzar la felicidad, ni se vive en la infelicidad de forma absoluta. La vida es una combinación de tristezas y alegrías que se mezclan confusa, azarosa y problemáticamente. Al descartar la felicidad como objetivo, se acoge la alegría de manera distinta, más ambigua, débil y difícil. No debemos obviar que mirar el mundo desde una posición crítica, que es la que aquí se desarrolla, significa no poder disfrutar de la vida de la misma manera, porque “puede haber, y por lo general hay, cierto nivel de dolor implícito al renunciar a las formas antiguas de pensar y conocer y aprender nuevos enfoques” (hooks, 2021: 64).

Desde esta posición, las preguntas relevantes cambian, son otras. Los caminos que se despliegan al habitar la infelicidad no están dirigidos por un objetivo predeterminado ni privilegian un deseo sobre el resto. La infelicidad no se plantea

como una aspiración o un propósito. No tiene sentido aspirar a la tristeza como tampoco lo tiene fingir alegría, ni aceptar vivir una vida que no se desea por la felicidad de otras personas. Por eso los sujetos voluntariosos persisten en encontrar caminos propios.

Exceder las normas y los itinerarios prescritos puede crear caminos alternativos a los convencionales (Erlj y Ahmed, 2021). Ahmed apuesta por valorar el trabajo de las personas que insisten en encontrar sus caminos, los sujetos voluntariosos: las personas *queer*, las feministas aguafiestas. Valora el modo en que se arriesgan, conciben las relaciones, los afectos, los deseos, los espacios, los objetos y los referentes. Incluso, nos anima a convertirnos en un sujeto voluntarioso. Pero, ¿cómo hacerlo? ¿Es suficiente con la voluntad para lograrlo? ¿Para recorrer un camino propio que no esté dirigido solo se necesita la voluntad de llevarlo a cabo?

Es preciso aclarar que su propuesta de un camino propio no formula una esencia o una autenticidad sustancial de la que pudiera emerger algo que se pudiera establecer como específico y verdadero de una persona, porque algo así aludiría a una voluntad soberana, que a su vez remitiría a lo que Butler llama sujeto soberano, un sujeto ficticio, autónomo, centrado en sí mismo, que busca dominar y que lucha contra su vulnerabilidad y su interdependencia (Butler, 2006: 68-69). La voluntad soberana es una fantasía de la racionalidad que niega la relacionalidad y la vulnerabilidad, por lo que no es la voluntad a la que aquí nos referimos. Esta es la voluntad de un sujeto que acepta la interdependencia y la fragilidad del ser humano, así como la relevancia de las circunstancias y del azar en las posibilidades de vida. Es un sujeto que no tiene control completo sobre sí, ni sobre lo que dice, lo que hace o lo que piensa, que vive en una comunidad y que es afectado por ella (al mismo tiempo que su vida también afecta a la comunidad).

Este es el sujeto que puede construir un camino propio. Propio en el sentido de hacer suyo algo que no lo es completamente, porque no es solo suyo (es compartido, aunque no dirigido). Se ofrece abierto a otras posibilidades existentes, sin menosprecio hacia ellas. No hay seguridad para este sujeto en su intento de recorrer un camino propio, únicamente hay una cierta aspiración a vivir de forma más libre, menos opresora.

Quizá sea el único sentido de libertad al que podemos aspirar. Al abandonar la promesa de la felicidad, la libertad ocupa una mayor centralidad en el análisis. Desde esa libertad se plantea el intento de vivir y tomar decisiones con el menor alineamiento social posible, y sin un objetivo de vida predeterminado.

5. Conclusiones

El análisis de Ahmed sobre la felicidad está dirigido a combatir los privilegios de unas vidas sobre otras, a cuestionar el uso que se hace de la felicidad para dirigir los

deseos y las formas de vida, manteniendo a otras en permanente estado de incomodidad. Aunque, como muestra Puar, esta situación es compleja ya que, en determinadas ocasiones, se instrumentaliza la homosexualidad, lo que implica el aparente contrasentido de utilizarla para reforzar la discriminación hacia otros grupos *queer*.

Los sujetos voluntariosos son los que persisten en la desobediencia, no se dejan dirigir ni manipular. Quieren seguir sus propios caminos y se mantienen de manera obstinada en ellos. Son caminos alejados de los propuestos para alcanzar la felicidad, por lo que se acercan a la infelicidad, aunque se trata de una infelicidad habitable, que no renuncia a los momentos de alegría o bienestar. La resignificación de la felicidad es problemática, mientras que comprender de otro modo la infelicidad, como acción política, despliega su capacidad liberadora, ya que desvela lo que se oculta detrás de los convencionalismos sociales y resalta la posibilidad de caminos alternativos, más libres y menos violentos.

Habitar la infelicidad conlleva hacerse cargo de la vulnerabilidad del ser humano, ser conscientes de la facilidad con que una sociedad manipula a los individuos, así como de las exclusiones y marginaciones ejercidas sobre otras personas. Aceptar la infelicidad significa reconocer la persistencia de injusticias como el sexismo, el racismo o la homofobia que deben ser denunciadas y corregidas. Supone percatarse de que vivimos en un mundo complejo y que no hay técnicas ni métodos que puedan imponer lo que es mejor o peor en nuestra vida. La vida es un riesgo, un camino, que debe ser elegido, no dirigido.

Las personas voluntariosas, los sujetos *queer* y las feministas aguafiestas, arriesgan su comodidad, viven en la incomodidad y la generan porque despliegan nuevas posibilidades de análisis y reflexión. Provocan que las preguntas relevantes sean distintas a las convencionales al tomar la decisión de vivir, sentir, pensar y desear sin seguir los objetivos de vida predeterminados por la sociedad.

Referencias

- Agamben, G. (2005). *Estado de Excepción. Homo sacer, II, I*. Córdoba: Adriana Hidalgo.
- Ahmed, S. (2014). *Willful Subjects*. Londres: Duke University Press.
- (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2018). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja negra.
- (2020). *¿Para qué sirve? Sobre los usos del uso*. Barcelona: Bellaterra.

- (2022). ¡Denuncia! El activismo de la queja frente a la violencia institucional. Buenos Aires: Caja negra.
- Beauvoir, S. de (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Beck, I. y S. Ahmed (2021). Sara Ahmed: “Ser una feminista aguafiestas no implica ser desdichada y estar triste, no es una condena”. *Infobae*. 14/09/2022. <https://www.infobae.com/cultura/2021/02/26/sara-ahmed-ser-una-feminista-aguafiestas-no-implica-ser-desdichada-y-estar-triste-no-es-una-condena>
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- (2006). Vida precaria. *El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Cabanas E. e Illouz, E. (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.
- Ehrenreich, B. (2009). *Smile or die: How Positive Thinking Fooled America and the World*. Londres: Granta.
- Erlj, E. y S. Ahmed (2021). Sara Ahmed. La gran aguafiestas. *Palabra pública*. 21/04/2021. <https://palabrapublica.uchile.cl/sara-ahmed-la-gran-aguafiestas/>.
- Friedan, B. (1965). *La mística de la feminidad*. Barcelona: Sagitario.
- García Zarranz, L. (2016). Joyful Insurrection as Feminist Methodology; or The Joys of Being a Feminist Killjoy. *452°F. Revista De Teoría De La Literatura Y Literatura Comparada*, 14, 16-25, 30/08/2022. <https://452f.com/joyful-insurrection-garcia/>
- Halberstam, J. (2018). *El arte queer del fracaso*. Madrid: Egales.
- hooks, b. (2021). *Enseñar a transgredir. La educación como práctica de libertad*. Madrid: Capitán Swing.
- Lewis, H. (2020). *La política de todes. Feminismo, teoría queer y marxismo en la intersección*. Barcelona: Bellaterra.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: Horas y horas.
- Pérez Álvarez, M., Sánchez, J. C. y Cabanas, E. (2018). La vida real en tiempos de la felicidad. Crítica de la psicología (y de la ideología) positiva. Madrid: Alianza.
- Puar J.K. (2017). *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*. Barcelona: Bellaterra.