

Cuerpo, política y emociones.

Alejandra Bertucci

Ciefi, IdiHCS, Fahce

En otros trabajos me he ocupado de la obra de Sara Ahmed. En el marco de un proyecto de investigación dirigido por Mabel Canpaghni intenté cruzar mis recorridos teóricos previos, que se habían concentrado en la tradición fenomenológica con la cuestión de género. En *Queer phenomenology* (2006) Ahmed usaba la fenomenología para pensar la orientación espacial como metáfora de la orientación sexual. Cómo se mueven los cuerpos en los espacios sociales, que direcciones toman para acercarse y alejarse de otros cuerpos y objetos.

La sexualización de los espacios sociales no es evidente para las personas que siguen las normas sociales, se vuelve evidente para las personas que no pueden habitar esos espacios bajo esas normas. La heterosexualidad obligatoria no es evidente para las personas cis heterosexuales, así como la blancura como centro que articula la racialización del espacio no es percibida por las personas blancas.

La reflexión en torno a cómo habitan los cuerpos el espacio social y qué relación tiene ese habitar con las normas sociales es una constante en la obra de Ahmed; reflexión que surge desde un lugar de incomodidad, de extrañeza, desde esos cuerpos que están fuera de lugar, no en el lugar que les corresponde. Los primeros escritos de Ahmed desde su tesis doctoral hasta *Strange Encounters* (2000) giran en torno al problema de los extraños peligrosos. Hija de madre británica y de padre pakistaní, Ahmed pasó parte de su juventud en Australia y estudio en la Universidad de Adelaida. En una entrevista del 2007 recuerda un episodio de su adolescencia donde la policía de Adelaida la detiene en la vía pública y le preguntan si es aborigen.

En mi PH. D (después publicado como *Differences that matter*) termine reflexionando en lo que ese incidente significo en términos políticos, de cómo ciertos otros son identificados como extraños, peligrosos, fuera de lugar y como peligrosos para las personas y el lugar (Tuori & Peltone, 2007) (traducción propia)

La reflexión sobre sus experiencias personales de ser racializada la llevaron a trabajar el racismo como una tecnología que da forma a los cuerpos y a los espacios. Asimismo, será la incomodidad del pasaje de una vida heterosexual a una vida gay la que motivó las reflexiones acerca de la orientación en torno a los objetos de deseo sexual que

trabaja en *Queer phenomenology*; y que es anticipada en el capítulo 7 “sentimientos queer” del libro del 2004 *La política cultural de las emociones*. Este es el libro que quisiera comentar hoy. También aquí se trata de cómo los cuerpos habitan el espacio social, concentrándose en las relaciones emocionales que constituyen los mundos. En *la política cultural de las emociones* Ahmed se concentra en la dimensión social y cultural de las emociones; su tesis principal es que las emociones sostienen las normas sociales y la injusticia, por eso son éstas tan difíciles de cambiar. Hay investimentos¹ emotivos en “la vida como la conocemos” que hace que la transformación sea resistida. En la entrevista del 2007 que ya mencionamos le preguntan si lo que ella está haciendo no es el fondo más que re TRABAJAR el slogan de la segunda ola del feminismo “lo personal es político.”

Cuando es transformado en un tipo de mantra suena familiar y obvio, pero cuando uno en realidad piensa lo que puede significar – “lo personal es político”- en realidad es un acto de habla muy demandante. Requiere de nosotros no solo que transformemos nuestra comprensión de lo que cuenta como político para incluir la esfera de la vida íntima, la familia y la sexualidad, pero también cambia nuestra comprensión de lo personal (Tuori & Peltone, 2007) (traducción propia)

En esta transformación de lo que entendemos por personal aparecen las emociones. No habría nada más personal que las propias emociones, que se entienden como privadas, contenidos síquicos que en muchos casos no pueden ser llevados a la representación más que por recursos parciales; por ejemplo en el caso del dolor que es llevado al lenguaje bajo la codificación de la medicina (grados de dolor) o los símiles (agudo, punzante). Fiorella Mancini en su reseña del libro dice

Las emociones plantea Ahmed, no son estados psicológicos, sino prácticas culturales que se estructuran socialmente a través de circuitos afectivos. Eso es un problema cultural y no sólo psicológico, y en cuanto tal es un problema de todos. Lo que una siente es finalmente un problema social y es un problema colectivo. Y esto es así porque, como lo demuestra la autora, las emociones no residen ni en los sujetos, ni en los objetos, sino que se construyen en las interacciones entre los cuerpos, en las relaciones entre las personas (Mancini 2016:88)²

¹ La palabra en inglés es *Investment* concepto utilizado en psicoanálisis que Ahmed define de la siguiente manera “un investimento involucra el tiempo y el trabajo que se “gasta” en algo, lo que permite que esa cosa adquiera una cualidad afectiva” (Ahmed, 2015:200)

² También Helena López en el prólogo de la versión española refiere al famoso lema “Que sabemos cuando sentimos y que este conocimiento está inducido por estructuras sociales es, hay que recordarlo, una de las reivindicaciones del feminismo de los años setenta contenida en el ya célebre lema: “lo personal es político” (Ahmed, 2015: 11)

A Ahmed le interesa describir qué hacen las emociones más que definir qué son las emociones,³ a pesar de lo cual en la introducción del libro dará un recuento parcial de la historia de las ideas sobre las emociones.⁴ Habría dos grandes tendencias o teorías sobre la emoción en la tradición filosófica. Por una parte, estarían autores como Descartes, Hume y William James para quienes la emoción es la sensación de un cambio corporal que no involucra procesos de pensamiento (así por ejemplo el miedo sería ciertos cambios corporales como la sudoración y la aceleración de los latidos del corazón). Por otro lado, estarían Aristóteles, Sartre o Nussbaum para quienes las emociones involucran valoraciones, juicios y actitudes que son irreductibles a las sensaciones corporales. Resumiendo, para una tradición las emociones se vinculan a las sensaciones corporales y para la otra a la cognición.

Una manera de salvar la oposición es pensar la sensación como la parte más corporal y la emoción ya como una lectura interpretativa de la situación (siento que se acelera mi corazón, tengo miedo). Si bien esto es posible, Ahmed considera que la distinción entre sensación y emoción es analítica, y se basa más en la premisa de la reificación de un concepto que en la experiencia vivida, donde no es fácil distinguir entre sensación, emoción y pensamiento⁵ (Ahmed, 2015: 27)

Las emociones no son sólo hechos síquicos, cualidades que los sujetos tienen que pueden exteriorizar o compartir; en realidad, las emociones son acerca de objetos, son relacionales e involucran re (acciones) de acercamiento o alejamiento con respecto a los

³“Así que en vez de preguntar “¿qué son las emociones?”, preguntaré, “¿qué hacen las emociones?”. Al plantear esta interrogante, no ofrezco una teoría única de la emoción o un recuento del trabajo que realizan las emociones. En vez de ello, rastreo la manera en que circulan las emociones entre cuerpos, analizando cómo se “pegan” y cómo se mueven” (Ahmed, 2015: 24)

⁴ Recuento que en el epílogo que incorpora en la segunda edición le parece un poco esquemático (Ahmed, 2015: 306 Nota 2). Un libro interesante como recuento de la lectura occidental sobre las emociones es *What is an emotion?* De R. Solomon (2003) dónde se hace una breve presentación de cada autor relevante con los fragmentos correspondientes desde Aristóteles hasta ahora.

⁵ Los diez años posteriores a la primera edición de la política cultural de las emociones fueron años del apogeo del giro afectivo. En el epílogo de la segunda edición Ahmed reflexiona sobre “el giro” y el lugar de su propio libro en él. Por una parte cuestiona su “originalidad” en tanto que el feminismo y la teoría *queer* han cuestionado el dualismo mente- cuerpo, razón – emoción desde hace décadas. Por otra parte desconfía de la tendencia a distinguir afecto de emoción siguiendo la filosofía de Deleuze inspirada en Spinoza. Brian Mussami (2002) distingue afecto de emoción. Los afectos serían pre personales, no intencionales, inmediatos y no significativos, mientras que las emociones son personales, intencionales, mediatas y significativas. Si bien ahora Ahmed reconoce que la equiparación de afecto con sensación puede ser confusa sigue creyendo que es más fructífero trabajar la contingencia de la experiencia que las distinciones conceptuales analíticas (Ahmed, 2015: 311) Por su parte Helena López en el prólogo crítica la presunta autonomía semiótica del afecto en estas posturas, si bien sería una respuesta al textualismo posestructuralista (todo es texto), reinstala la falacia opositiva cultura/naturaleza por la distinción emociones/afectividad ignorando el carácter sobredeterminado de los procesos corporales (Ahmed, 2015: 12)

objetos. Esos objetos no son necesariamente materiales, pueden ser objetos imaginados, puede ser un recuerdo.

Un ejemplo clásico de la psicología de las emociones es “una niña ve un oso, se asusta y huye”. Que sea una niña es crucial, la figura de la niña marca la inocencia, el no ser todavía sujeto, pone en umbral lo innato y lo aprendido. El enfoque bobo de las emociones dirá que el oso asusta a la niña y su respuesta es automática. Los modelos funcionalistas, basados en la evolución verán en el miedo una reacción instintiva de supervivencia, que causa la acción exitosa de escapar.

Aunque la niña no haya tenido tiempo de pensar antes de escapar eso no significa que la reacción sea sin mediación; la niña ya tiene una imagen del oso como peligroso moldeada por historias culturales y recuerdos; cuando nos topamos con el oso ya tenemos una impresión de los riesgos del encuentro

No es que el oso sea temible "por sí mismo". Es temible para alguien. De modo que el miedo no está en la niña, mucho menos en el oso, sino que se trata de cómo entran en contacto la niña y el oso. Este contacto está moldeado por historias anteriores de contacto, no disponibles en el presente, que posibilitan que el oso sea aprehendido como temible. A pesar de ello, la historia no conduce inevitablemente al mismo final. Otra niña, otro oso, e incluso podríamos tener otra historia (Ahmed, 2015: 30)

La niña se atemoriza y el oso se vuelve atemorizante, la atribución de sentimientos a un objeto es un efecto del encuentro que aleja al sujeto del objeto. De este modo las emociones involucran formas afectivas de reorientación. Las emociones no residen positivamente ni en los sujetos ni en los objetos sino que son efectos de la circulación Ahmed llega a afirmar que son las emociones las que crean el efecto mismo de superficie y límite que permite distinguir el adentro y el afuera, los límites entre sujetos y objetos, tanto individuales como colectivos. No es que las emociones sean a la vez psíquicas y sociales sino que ayudan a delinear lo psíquico y lo social como si fueran objetos (Ahmed, 2015: 34).⁶

Si bien la asociación entre emociones y objetos es contingente (dependen del contacto) suelen ser “pegajosas” las emociones suelen pegarse a ciertos objetos y resbalar por otros generando una economía afectiva. Para pensar su modelo de economía afectiva Ahmed recurre de una manera original a la noción de fetichismo de la mercancía de Marx. En *El capital* se afirma que el valor de la mercancía borra el proceso de producción y con ello también borra las emociones, en tanto que el sufrimiento del

⁶ Las experiencias de dolor son fundamentales por ejemplo para establecer la superficie de mi cuerpo, el dolor retrae al cuerpo sobre sí mismo, mientras que el placer por el contrario lo abre. (Ahmed, 2015: 53)

cuerpo del obrero no es visible en el producto. Ahmed va a detenerse en cambio en la manera en que se producen las emociones, las emociones se acumulan a lo largo del tiempo como una forma de valor afectivo, cuando creemos que la emoción reside en el objeto hemos borrado el proceso de producción de la emoción y la hemos vuelto un fetiche (Ahmed, 2015: 36-7 y 344).

Veamos como funciona el fetichismo de la emoción, en el capítulo 3 “La política afectiva del miedo”, Ahmed analiza un texto donde Franz Fanon relata un encuentro con un niño blanco un día de invierno, el niño lo ve y empieza a gritar ¡Mamá, ve al negro! ¡Me da miedo!

El negro es una bestia, el negro es mal, el negro es un bellaco, el negro es feo; mira, un negro, hace frío, el negro tiembla, el negro tiembla porque tiene frío, el pequeño tiembla porque tiene miedo del negro, el negro tiembla de frío, ese frío que le retuerce a uno los huesos, el simpático chico tiembla porque cree que el negro tiembla de rabia, el chico blanco se arroja en los brazos de su madre; mamá, el negro me va a comer (citado por Ahmed 2015: 106)

Según Ahmed no podemos decir que el miedo aquí proviene del niño blanco, no es él el origen o el autor de ese miedo. La producción del hombre negro como objeto de miedo depende de historias pasadas de asociación: feo, malo, animal, ladrón que le permiten al cuerpo blanco construirse como separado del cuerpo negro en el presente. Al mismo tiempo implica una proyección del presente en el futuro, el miedo es la anticipación de un daño por venir “el negro me va a comer”. La metáfora de la asimilación por la ingesta pone en primer plano los usos políticos del miedo que permiten la constitución identitaria, distinguir el nosotros de los otros.

El miedo no involucra la defensa de las fronteras que ya existen; más bien el miedo construye esas fronteras, estableciendo objetos de los cuales el sujeto, al temer, puede huir (Ahmed, 2015: 112).

Si bien podemos decir que todos los cuerpos temen, no todos temen las mismas cosas de la misma manera. Lo que es llamativo es que hay una relación con el espacio y la movilidad en juego en la organización diferencial del miedo mismo. En el ejemplo de Fanon, no será el niño blanco el que verá restringido sus movimientos sino el hombre negro que deberá replegarse sobre sí mismo. El miedo funciona para contener algunos cuerpos de modo que ocupen menos espacio. De esta manera, las emociones funcionan para alinear el espacio corporal con el espacio social: “El miedo funciona para restringir a ciertos cuerpos a través del movimiento o expansión de otros” (Ahmed, 2015:115)

No es que primero se tiene miedo y luego se restringe el movimiento sino que las respuestas del miedo dependen de narrativas que ya ocupan un lugar. En los enfoques feministas sobre el miedo, se lo considera estructural y mediado antes que una respuesta corporal inmediata ante un peligro objetivo. El acceso de las mujeres al espacio público está mediatizado por las narrativas sobre la vulnerabilidad femenina que construyen la casa como segura y el afuera como peligroso. Ante ello las mujeres tienen dos opciones: quedarse en casa (feminidad como domesticación) o ser cuidadosas en el espacio público (feminidad como movilidad constreñida). El espacio público no se habita o no se habita sola, incluso en el ámbito de lo doméstico la feminidad está restringida (que no se rompan las copas, que no se raye el piso).⁷

La vulnerabilidad no es una característica inherente a los cuerpos de las mujeres; más bien, es un efecto que funciona para asegurar la feminidad como una delimitación del movimiento en público y una sobre-habitación de lo privado (Ahmed, 2015:117)

La función política del miedo es alinear el espacio corporal y social. Es por ello que en la retórica política actual se presenta al miedo y la libertad como opuestos. La concepción de libertad hoy implica estar libres del miedo y tener libertad para moverse. La filosofía política ha tematizado la relación entre el miedo y la política; el miedo sería para Maquiavelo una herramienta del príncipe para conseguir que sus súbditos aprueben el poder que ya tiene, en Hobbes el miedo a la anarquía es lo que hace que los sujetos consientan ser gobernados. Otros planteos más recientes ven al miedo como un síntoma de la vida moderna, frente a la crisis de las instituciones y la velocidad de las innovaciones. Frente a ello Ahmed dice:

Quiero ofrecer un análisis diferente de la política global del miedo, en el que no se considera el miedo como un síntoma de transformación ni como una tecnología utilizada para la gobernanza. En vez de que el miedo sea una herramienta o un síntoma, quiero sugerir que el lenguaje del miedo involucra la intensificación de "amenazas", lo que funciona para crear una distinción entre aquellos que están "amenazados" y aquellos que amenazan. El miedo es un efecto de este proceso, más que su origen (Ahmed, 2015: 120)

A partir de la generación de la amenaza se alinean los cuerpos, las comunidades se vinculan a través de la percepción del riesgo compartido. Ahmed cree que desde el 11 de septiembre del 2001 la complejidad de la política global del miedo se ha visibilizado,

⁷ “Una relación femenina con los objetos podría describirse como una modalidad de precaución que de hecho restringe la movilidad del cuerpo femenino dentro del espacio doméstico, así como del espacio público” (Ahmed, 2015: 116 nota 8)

principalmente por la modificación de las leyes que permiten arrestar “a cualquiera sospechoso de ser terrorista”, basta la creencia para justificar la detención; y como cualquiera puede ser un terrorista se puede detener a cualquier persona. Sin embargo, en los hechos, no se detiene a cualquiera sino a aquellas personas que se identifican como provenientes del “medio oriente”. El terrorista encarna la destrucción de la forma de vida de Occidente, por eso en las narrativas políticas al terrorista se lo asocia con el inmigrante y con el ladrón. Según Ahmed no es casual que las nuevas leyes antiterroristas coincidan con legislaciones más restrictivas en relación al derecho de asilo e inmigración; en definitiva, cuando se identifican ciertos cuerpos como peligrosos, esos cuerpos se convierten en un signo de peligro y los juicios sobre esos cuerpos funcionan porque son afectivos. De ahí la efectividad de las retóricas políticas de derecha contra los inmigrantes.

En este trabajo me concentré en el miedo pero en *La política cultural de las emociones* Ahmed dedica un capítulo a cada emoción: el dolor, el amor, la repugnancia, la vergüenza y el odio. El último capítulo es sobre el feminismo y se llama “vínculos feministas”, allí piensa el feminismo a partir de tres emociones: indignación, asombro y esperanza. Indignación frente a la violencia estructural, asombro frente al mundo y esperanza en el que el porvenir no sea igual al pasado.⁸

Me voy a detener en el asombro. Descartes en *Las pasiones del alma* afirma que el asombro es la emoción primera y primaria porque nos sorprendemos por lo que está frente a nosotros, aún antes de saber si el objeto va a ser benéfico o dañino. Para Ahmed es una emoción primera porque es como si percibiéramos el objeto por primera vez; en ese sentido es una desviación de la experiencia ordinaria, lo ordinario no se percibe. Lo ordinario es similar a lo familiar o a lo cómodo. Decimos que el sillón es cómodo. Sin embargo; cómo ya vimos en el fetichismo de la emoción, no es el sillón el que es cómodo, la comodidad surge del contacto de mi cuerpo con el sillón, me hundo en él, los límites entre mi cuerpo y el sillón se desdibujan⁹. Entonces la comodidad no está en el sillón, ni en mí, sino en el encuentro entre ambos. Pero si se percibe dolor o incomodidad la superficie de mi cuerpo se intensifica, yo me diferencio del sillón.

⁸ “El feminismo involucra una respuesta emocional al "mundo", en la cual la forma de la respuesta implica una reorientación de nuestra relación corporal con las normas sociales”. (Ahmed, 2015: 259)

⁹ No es que el cuerpo está ausente sino que no lo percibimos

De igual modo cuando los cuerpos se alinean con las normas sociales, no se percibe esa normatividad. Será la incomodidad, cuando cuerpos y normas sociales se desalinean cuando el mundo ya no nos parezca ordinario sino extraordinario.

Para Ahmed el marxismo es una filosofía del asombro; el asombro muestra al mundo como construido, es el marxismo el que nos muestra que la ordinariedad del mundo es un efecto de la reificación. Dice Marx que hasta el simple dato sensorial, no es algo dado sino resultado de un proceso histórico.¹⁰

A través de su libro Ahmed nos demuestra que las emociones implican esfuerzo y trabajo histórico; cumplen un rol fundamental en la construcción de los cuerpos y su alineaciones (sentir lo correcto en el momento correcto). El feminismo nos permite ver desde otro lugar la regularidad del mundo social. Serán la incomodidad y el asombro los que nos muestran que los mundos sociales son el resultado de un proceso histórico y; por lo tanto, que ese mundo es contingente. Hubo esfuerzo y trabajo para que sea así, pero puede ser de otra manera.

Bibliografía

Ahmed, Sara (2000) *Strange Encounters. Embodied Others in Post- Coloniality*. New York, Routledge. Kindle edition

Ahmed, Sara (2006) “Orientations: toward a queer phenomenology”, *GIQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 12, n°4.

Ahmed, Sara (2006) *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*. USA, Duke University Press, 2006, Kindle edition.

Ahmed, Sara (2015) *La política cultural de las emociones*, México, UNAM

Mancini, Fiorella (2016) “Lo emocional como político: reseña del libro *La política cultural de las emociones* (2015) de Sara Ahmed. Ciudad de México: Programa universitario de estudios de género. UNAM” en *Debate Feminista* 51 (2016) 88-91.

Marx, C & Engels, F. (2005) *La ideología alemana*, Buenos Aires, Santiago Rueda Editores.

¹⁰ En la *Ideología Alemana* dicen Marx y Engels “Hasta los objetos de la «certeza sensorial» más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue trasplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del comercio y, por medio de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la «certeza sensorial» de Feuerbach”. (Marx & Engels, 2005:47)

XII Jornadas de Investigación en Filosofía
Departamento de Filosofía – FaHCE – UNLP

Tuori, Salla & Peltonen, Salla (2007) “Feminist Politics: An Interview with Sara Ahmed” *NORA- Nordic Journal of Women 'Studies*, Vol. 15, N°. 4, 257-264, November 2007.