

En *Vivir una vida feminista* Sara Ahmed muestra cómo la teoría feminista se genera a partir de la vida cotidiana y las experiencias ordinarias de ser feminista. En este texto, Ahmed busca hacer una intervención sobre el feminismo académico, al tiempo que tiene un pie fuera de la academia tras su dimisión de Goldsmith College en 2016. Siguiendo el legado feminista negro, ofrece una reflexión poética y personal crítica con el distanciamiento del mundo que se critica, nos llama a nombrar y fijarnos en los problemas, como por ejemplo el acoso sexual, y dar un chasquido feminista que nos guíe en la transformación de este mundo. Tras hacer una fenomenología queer, cuestionar las miradas reduccionistas del «hogar», cuestionar y derribar «lo postracial», y renegar de la «felicidad» como forma de monitorizar y controlar el sexo y el género, Ahmed incorpora toda esta experiencia en un libro que señala y reivindica el papel de la feminista aguafiestas. Nos llama a inventar soluciones creativas, como crear sistemas de apoyo que nos ayuden a sobrevivir a las experiencias devastadoras del racismo y sexismo. Incluye un kit de supervivencia aguafiestas y un manifiesto aguafiestas, que cierran su propuesta y que nos ofrecen herramientas prácticas para vivir una vida feminista, fortaleciendo los lazos entre la teoría feminista y vivir una vida feminista.

Sara Ahmed es escritora feminista, académica y activista. Es autora de *Willful Subjects*, *On Being Included*, *The Promise of Happiness* y *Queer Phenomenology* (de próxima publicación en esta misma colección).

ISBN: 978-84-7290-695-6



9 788472 908956

www.ed-bellaterra.com

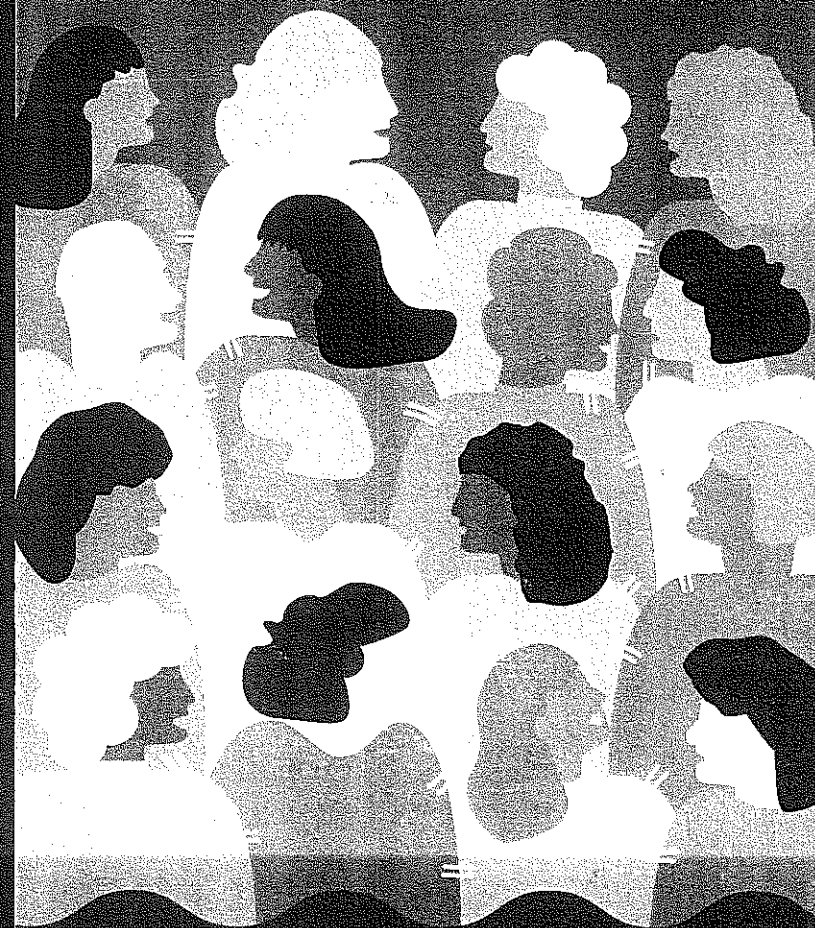
Sara Ahmed

Vivir una vida feminista

B

Sara Ahmed

Vivir una vida feminista



edicions bellaterra

SGU

Lelya Troncoso Pérez

VIVIR UNA VIDA FEMINISTA

Consejo editorial

María Eugenia Aubet - Manuel Cruz Rodríguez - Josep M. Delgado
Ribas - Oscar Guasch Andreu - Antonio Izquierdo Escribano - Raquel
Osborne - R. Lucas Platero - Oriol Romaní Alfonso - Amelia Sáiz
López - Verena Stolcke - Olga Viñuales Sarasa

SARA AHMED

VIVIR UNA VIDA FEMINISTA

Traducción de María Enguix

*A todas las feministas aguafiestas
que se lo están currando:*
VA POR VOSOTRAS.

Diseño de la colección: Joaquín Monclús

Diseño de la cubierta: Silvio García Aguirre
www.cartonviejo.net

© Sara Ahmed, 2017
Publicado por Duke University Press, 2017

© María Enguix, por la traducción

© Edicions Bellaterra, S.L., 2018
Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del *copyright*. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 978-84-7290-895-6

Impreso por Romanyà Valls. Capellades (Barcelona)

Índice

Agradecimientos, 11

Introducción. Traer la teoría feminista a casa, 13

Un movimiento feminista, 15 • Trabajo para casa, 21 • Construyendo mundos feministas, 25

PRIMERA PARTE

Hacerse feminista

1. El feminismo es sensacional, 41

Sentir injusticias, 42 • Conciencia feminista, 48 • Problemas con nombres, 54 • Convertirse en el problema, 60 • Conclusión: la alienación como sensación, 64

2. De cómo nos dirigen, 69

Sistemas de tráfico, 70 • El camino de la felicidad, 76 • Desorientación y desafección, 82 • Un archivo de la infelicidad, 87 • Conclusión: un legado feminista, 93

3. Voluntariedad y subjetividad feminista, 97

Chicas voluntariosas, 99 • Feministas voluntariosas, 105 • Reclamar la voluntariedad, 113 • Conclusión: un ejército de brazos feminista, 122

SEGUNDA PARTE

El trabajo de diversidad

4. Intentando transformar, 135

Trabajando el sistema, 136 • Trabajo estratégico, 140 • Transmitiendo, 146 • Trabajo de empuje, 152 • Conclusión: el trabajo de diversidad como trabajo voluntarioso, 161

5. Estar en cuestión, 163
¿De dónde eres?, 164 • Ser una pregunta, 170 • Trabajo institucional, 175 • Conclusión: cuestionando el ser, 183
6. Muros de ladrillo, 187
Historias duras, 188 • La descripción de una vida, 196 • Muros académicos, 203 • Conclusión: la residencia del amo, 217

TERCERA PARTE

Vivir las consecuencias

7. Conexiones frágiles, 225
Cosas frágiles, 227 • Relaciones frágiles, 231 • Refugios frágiles, 240 • Cuerpos frágiles, 246 • Conclusión: los fragmentos se ensamblan, 252
8. Chasquido feminista, 255
Irritable, 256 • Romper el vínculo, 262 • Chasquido colectivo, 271 • Conclusión: ¡espabila!, 284
9. Feminismo lesbiano, 289
Heterogénero como muro, 290 • Una batalla cotidiana, 294 • Un archivo de la voluntariedad, 301 • Conclusión: la interseccionalidad es un ejército de brazos, 315

Conclusión 1. *Kit de supervivencia de la aguafiestas*, 319

Y finalmente: un kit de supervivencia aguafiestas, 337

Conclusión 2. *Manifiesto aguafiestas*, 339

Referencias bibliográficas, 363

Agradecimientos

Esta es la primera vez que he escrito un libro a la vez que un blog. Muchísimas gracias a quienes me animaron a escribir un blog, en especial a mis amigas feministas de Facebook. Gracias igualmente a aquellas personas con las que he participado en medios sociales desde entonces. He aprendido muchísimo. Gracias a Mulka y a Poppy por vuestra compañía peluda y marrón, entonces y ahora. Gracias a Leona Lewis por tu voz e inspiración. Vaya mi especial agradecimiento a mi cómplice en el crimen feminista, Sarah Franklin. Agradezco a Duke University Press que haya vuelto a trabajar conmigo, y a Ken Wisoker y Elizabeth Ault por mantener su entusiasmo a lo largo de este proyecto, así como a Liz Smith por su paciencia en las etapas finales. A mis colegas feministas en Goldsmiths, y no solo, les agradezco el cuidado y la conexión, cercana y lejana, especialmente a Rumana Begum, Sirma Bilge, Lisa Blackman, Ulrika Dahl, Natalie Fenton, Yasmin Gunaratnam, Heidi Mirza, Fiona Nicoll, Nirmal Puwar, Beverley Skeggs, Elaine Swan e Isabel Waidner. A quienes han participado en el Centre for Feminist Research y el Feminist Postgraduate Forum, gracias por trabajar para hacer del trabajo un lugar mejor y más seguro, especialmente a Tiffany Page y Leila Whitley. Durante la revisión y edición de este libro, tomé la difícil decisión de renunciar a mi puesto en Goldsmiths después de haberme dedicado durante tres años a trabajar con otras personas para cuestionar el acoso sexual normalizado en la cultura académica. Me he sentido abrumada por la solidaridad y el apoyo feminista recibido. Cada uno de estos mensajes me transmitió un mensaje; mensaje sobre el que he intentado escribir en este libro: vivir una vida feminista es cómo nos conectamos y nos apoyamos las unas a las otras en nuestro proyecto común de dismantelar mundos. Martilleamos, lentamente, ¡pero martilleamos!

Introducción. Traer la teoría feminista a casa

¿Qué es lo que oyes cuando oyes la palabra *feminismo*? Es una palabra que me llena de esperanza, de energía. Trae a la mente clamorosas manifestaciones de rechazo y rebelión, así como otras formas sutiles de no tolerar situaciones de menosprecio. Trae a la mente a mujeres que se pusieron en pie, que no callaron y arriesgaron la vida, sus hogares y relaciones personales en la lucha por conseguir mundos más soportables. Trae a la mente libros escritos, sobados y deteriorados, libros que prestaron palabras a algo, a una sensación, a la percepción de una injusticia; libros que, prestándonos palabras, nos prestaron también la fortaleza necesaria para seguir adelante. Feminismo: cómo nos levantamos unas a otras. Tanta historia contenida en una palabra; tantas cosas como esta palabra ha levantado a su vez.

Escribo este libro como una forma de aferrarme a la promesa de esta palabra, de pensar qué significa vivir tu vida reclamando como propia esta palabra: ser feminista, hacerse feminista, hablar como feminista. Vivir una vida feminista no significa adoptar una serie de ideales o normas de conducta, pero sí, quizá, hacernos preguntas éticas sobre cómo vivir mejor en un mundo injusto y desigual (en un mundo no feminista y antifeminista); cómo crear relaciones más equitativas con nuestro entorno; cómo descubrir maneras de apoyar a esas personas que reciben menos apoyo, o ninguno, de los sistemas sociales; cómo seguir confrontando historias que se han hecho concretas, historias que se han hecho tan sólidas como muros.

Conviene señalar, de entrada, que la idea de que el feminismo tiene que ver con cómo vivir, con una manera de pensar cómo vivir, se ha entendido muchas veces como historia pasada del feminismo,

como una idea trasnochada, asociada a una actitud moralizante, e incluso controladora, de lo que podría llamarse, o se ha dado en llamar, por lo general despectivamente, feminismo cultural. En el capítulo 9 profundizaré en las políticas de este desprecio. No es mi intención insinuar que esta versión del feminismo que ejerce de policía moral —la clase de feminismo que tacharía tal o cual práctica (y, por la misma regla de tres, a tal o cual persona) de antifeminista o no feminista, no sea más que una invención. Yo he oído antes este juicio; una vez me cayó sobre los hombros.¹

Pero la figura de la feminista controladora es promiscua por una razón. Es más fácil rechazar el feminismo cuando se entiende como un movimiento de rechazo; como un movimiento cuyo objetivo es que las personas se sientan mal por sus deseos y empeños. La figura de la policía feminista es evocada porque resulta útil; oír a las feministas como si fueran policías es una manera de no oír el feminismo. Muchas figuras feministas son herramientas antifeministas, aunque siempre podemos reutilizarlas para nuestros propios fines. Una forma de reutilización podría ser la siguiente: si por señalar el sexismo nos achacan un comportamiento policial, pues seremos la policía feminista. Observemos, no obstante, que reutilizar las figuras antifeministas no significa que estemos de acuerdo con la opinión anterior (que cuestionar el sexismo es ejercer un control policial), sino más bien todo lo contrario, significa que estamos en desacuerdo con esta premisa, y la transformamos en una promesa (si creéis que por cuestionar el sexismo ejercemos un control policial, pues sí, somos la policía feminista).

Si hacemos del feminismo una cuestión de vida, nos juzgarán como mujeres prejuiciosas. En este libro me niego a relegar la cuestión de cómo se vive una vida feminista a la historia. Vivir una vida feminista es convertirlo todo en algo que es cuestionable. La cuestión de cómo se vive una vida feminista está viva como cuestión y es una cuestión de vida.

Si nos hacemos feministas debido a las desigualdades y las injusticias del mundo, debido a lo que el mundo no es, ¿qué clase de mundo estamos construyendo? Para construir moradas feministas es preciso

1. Lo digo literalmente: una vez, cuando era estudiante de doctorado, una feminista del personal docente me subió la blusa de hombros descubiertos que yo llevaba para tapármelos, diciéndome algo así como: «Se supone que eres feminista».

desarmar lo que ha sido armado previamente; necesitamos preguntarnos contra qué estamos, a favor de qué estamos, con plena consciencia de que este sujeto plural que somos *nosotras* no es un cimiento, sino aquello por lo que trabajamos. Cuando entendamos qué es lo que queremos, estaremos entendiendo qué significa este *nosotras*, este esperanzado significante que constituye una colectividad feminista. Donde existe esperanza, existe dificultad. Las historias feministas son historias de la dificultad de este *nosotras*, una historia de quienes han tenido que luchar para ser parte de un colectivo feminista, o incluso han tenido que luchar en contra de un colectivo feminista para defender una causa feminista. La esperanza no existe a costa de la lucha, sino que anima la lucha; gracias a la esperanza percibimos que tiene un sentido dilucidar las cosas, y trabajarlas. La esperanza no solo, o no siempre, mira hacia el futuro, sino que también nos remolca cuando el terreno es difícil, cuando nos cuesta más avanzar por el camino que seguimos.² La esperanza nos respalda cuando tenemos que esforzarnos porque algo sea posible.

Un movimiento feminista

El feminismo es un movimiento en muchos sentidos. Algo nos mueve a hacernos feministas. Quizá este algo sea un sentido de injusticia, de que algo está mal, como exploro en el capítulo 1. Un movimiento feminista es un movimiento político colectivo. Muchos feminismos significan muchos movimientos. Un colectivo es lo que no permanece quieto, sino que crea movimiento y es creado por él. Imagino la acción feminista como ondas en el agua; una pequeña ola, posiblemente creada por los rigores del clima, aquí y allá, cada movimiento posibilitando otro, otra onda, hacia fuera, expansiva. Feminismo: el dinamismo de crear conexiones. Y, así y todo, para que exista un movimiento hay que construirlo. Para ser parte de un movimiento es necesario encontrar espacios donde podamos juntarnos, espacios de

2. Para ahondar en el debate sobre la esperanza con relación al tiempo pasado, véase mi libro *The Cultural Politics of Emotion* (Ahmed, 2004; hay traducción castellana: *La política cultural de las emociones*, trad. Cecilia Olivares, UNAM, 2015).

reunión. Un movimiento también es un refugio. Convocamos; tenemos una convención. Un movimiento nace para transformar lo que existe. Un movimiento necesita asentarse en algún lugar. Un movimiento no es simplemente, o solamente, un movimiento; hay algo que necesita permanecer quieto, con un espacio propio, si algo nos mueve a transformar lo que existe.

Podríamos decir que un movimiento es fuerte cuando somos testigos de un ímpetu: cuando muchas personas se reúnen en las calles, cuando muchas personas firman con sus nombres en señal de protesta contra algo, cuando muchas personas usan un nombre para identificarse. Creo que en los últimos años hemos sido testigos del auge de un ímpetu en torno al feminismo, en protestas globales contra la violencia contra las mujeres; en el número cada vez mayor de libros de divulgación sobre el feminismo; en la alta visibilidad del activismo feminista en los medios sociales; en cómo la palabra *feminismo* hace saltar chispas del escenario cuando lo ocupan artistas y celebridades como Beyoncé. Como docente, he sido testigo presencial de este repunte: cada vez son más las estudiantes que quieren identificarse como feministas, que piden que enseñemos más cursos sobre feminismo; y la casi apabullante popularidad de las actividades que organizamos en torno al feminismo, en especial el feminismo queer y el feminismo trans. El feminismo está despertando el interés de la gente.

Pero no todo el movimiento feminista se detecta con tanta facilidad. Un movimiento feminista no siempre se manifiesta en público. Un movimiento feminista puede producirse en el momento en que una mujer se quiebra, en el momento en que deja de soportar la violencia que satura su mundo, un mundo (véase capítulo 8). Un movimiento feminista puede producirse cuando se crean conexiones entre personas que reconocen algo —relaciones de poder, violencia de género, género como violencia— como eso a lo que se oponen, incluso si cada cual lo enuncia con distintas palabras. Si pensamos en el lema de la segunda ola del feminismo «lo personal es político», podemos pensar el feminismo como eso que ocurre en los espacios que se han encorchetado históricamente como espacios no políticos: en acuerdos domésticos, en el hogar, cada habitación de la casa puede convertirse en una habitación feminista, en quién hace qué dónde, lo mismo que en la calle, en el parlamento, en la universidad. El feminismo está donde el feminismo necesita estar. El feminismo necesita estar en todas partes.

El feminismo necesita estar en todas partes porque el feminismo no está en todas partes. ¿Dónde está el feminismo? Es una buena pregunta. Podemos preguntarnos: ¿dónde encontramos el feminismo, o dónde nos encontró el feminismo? Formulo esta cuestión como una cuestión de vida en la primera parte de este libro. Una historia siempre empieza antes de poder ser contada. ¿En qué momento se convirtió el feminismo en una palabra que, además de hablarte a ti, también hablaba de ti, de tu existencia, en una palabra que te hizo existir? ¿Cuándo se hizo tuyo el sonido de la palabra *feminismo*? ¿Qué sentido tuvo, qué sentido tiene, apoyarse en el feminismo, combatir en su nombre? ¿Sentir en sus altibajos, en sus idas y venidas, tus altibajos, tus idas y venidas?

Cuando, en este libro, pienso en mi vida feminista, me pregunto «¿de dónde?», pero también «¿de quién?». ¿De quién me viene el feminismo? Siempre recordaré una conversación que tuve siendo joven, a finales de los años 1980. Fue una conversación con mi tía Gulzar Bano. La recuerdo como una de mis primeras maestras feministas. Yo le había dado a leer algunos de mis poemas. En uno, usé él. «¿Por qué has usado él —me preguntó dulcemente— cuando podías haber usado *ella*?» La pregunta, formulada con tanta calidez y amabilidad, suscitó en mí un gran pesar, una gran tristeza, cuando comprendí que ni las palabras ni los mundos cuyas puertas yo creía abiertas estaban en absoluto abiertas para mí. Él no incluye *ella*. La lección se hace enseñanza. Para producir un efecto, tuve que desalojar ese él. Hacerse *ella* es hacerse parte de un movimiento feminista. Una feminista se hace *ella*, incluso si ya la identifican como *ella*, cuando oye en esta palabra un rechazo de él, el rechazo de que él prometa su inclusión. Una feminista recoge esta palabra, *ella*, y la hace suya.

Comencé a entender lo que ya sé: que la lógica patriarcal llega hasta el fondo, hasta la letra, hasta la médula. Tuve que encontrar maneras de no reproducir su gramática en lo que yo decía, en lo que escribía; en lo que hacía, en quien era. Es importante haber aprendido esta lección feminista de mi tía de Lahore (Paquistán), una mujer musulmana, una feminista musulmana, una feminista de piel oscura. Supuestamente, el feminismo viaja de Occidente a Oriente. Supuestamente, el feminismo es lo que Occidente da a Oriente. Esta suposición es una suposición que viaja contando una historia feminista a su manera, una historia repetida hasta la saciedad; la historia de cómo el

feminismo se hizo útil como obsequio imperial. Esta no es mi historia. Necesitamos contar otras historias feministas. El feminismo viajó hasta mí, que crecí en Occidente, desde Oriente. Mis tías paquistaníes me enseñaron que mi mente me pertenece a mí (lo que viene a decir que mi mente no es propiedad de nadie); me enseñaron a hablar por mí misma; a hablar contra la violencia y la injusticia.

Es importante dónde encontramos el feminismo; es importante de quién nos viene el feminismo.

Como movimiento colectivo, el feminismo surge de eso que nos mueve a hacernos feministas en diálogo con otras personas. Para que exista un movimiento es necesario que nos movamos. Exploro esta necesidad revisando la cuestión de la conciencia feminista en la primera parte del libro. Pensemos por qué los movimientos feministas siguen siendo necesarios. Para ello, quiero rescatar la definición que bell hooks hace del feminismo como «el movimiento para acabar con el sexismo, la explotación sexual y la opresión sexual» (2000, p. 33). Aprendemos muchísimo de esta definición. El feminismo es necesario por todo aquello que no ha acabado: el sexismo, la explotación sexual y la opresión sexual. Y, para hooks, el «sexismo, la explotación sexual y la opresión sexual» no pueden disociarse del racismo, de cómo las historias coloniales, incluida la esclavitud, moldean el presente y son centrales para la explotación del trabajo en las sociedades capitalistas. La interseccionalidad es un punto de partida, el punto desde el cual debemos avanzar si queremos describir los mecanismos del poder. El feminismo será interseccional «o será una memez», por recurrir a la elocuencia de Flavia Dzodan.³ Esta es la clase de feminismo a la que me refiero a lo largo de este libro (a menos que indique lo contrario, aludiendo específicamente al feminismo blanco).

Un paso significativo de cualquier movimiento feminista es reconocer lo que no ha acabado. Y este paso es un paso muy duro. Es un paso lento y laborioso. Podríamos pensar que hemos dado este paso y comprender, al cabo, que hemos de darlo otra vez. Podría ser la fanta-

3. Flavia Dzodan, «My Feminism Will Be Intersectional or It Will Be Bullshit!», Tigerbeatdown, 10 de octubre de 2011, <<http://tigerbeatdown.com/2011/10/10/my-feminism-will-be-intersectional-or-it-will-be-bullshit/>>.

sía de la igualdad: que las mujeres ya pueden conseguirla, o que incluso la tienen, o que podrían tenerla con esforzarse lo suficiente; que las mujeres, a título personal, pueden acabar con el sexismo y otras barreras (podríamos describir estas barreras como un techo de cristal o una pared de ladrillo) solo a base de esfuerzo, perseverancia o voluntad. Hay tantas cosas que nuestros cuerpos terminan asumiendo. Podríamos llamar a esto fantasía posmoderna: que una mujer, por sí sola, puede poner fin a eso que bloquea su movimiento; o que el feminismo ha puesto fin al «sexismo, la explotación sexual o la opresión sexual», como si los logros del feminismo fueran tales que han erradicado su necesidad de existencia (Gill, 2007; McRobbie, 2009); o que estos fenómenos son, a su vez, una fantasía feminista, un apego a algo que nunca existió o que ya no existe. Podríamos pensar igualmente la post-raza como una fantasía a través de la cual opera el racismo: como si el racismo quedara atrás porque ya no creemos en la raza, o como si el racismo pudiera quedar atrás si dejáramos de creer en la raza. Quienes venimos a encarnar la diversidad para las instituciones ponemos supuestamente fin a la blanquitud por el solo hecho de incorporarnos a ellas (véase capítulo 6).

Cuando te haces feminista, descubres muy rápidamente que: algunas personas no reconocen la existencia de eso a lo que tú deseas poner fin. Este libro sigue este descubrimiento. Gran parte del quehacer feminista y antirracista consiste en intentar convencer a tu entorno de que el sexismo y el racismo no han acabado; de que el sexismo y el racismo son piezas fundamentales de las injusticias del capitalismo tardío; de que importan. Hablar simplemente de sexismo y racismo aquí y ahora es rechazar un desplazamiento; es negarte a envolver de postfeminismo o de post-raza tu discurso, cosa que te exigiría el uso del pasado (en aquella época) o las referencias a otros lugares (allí).⁴

El solo hecho de describir algo como sexista y racista aquí y ahora también puede crearte problemas. Si señalas las estructuras, dicen que está todo en tu cabeza. Lo que describes como algo material se desdénia como algo mental. Pienso que de estos desdenes aprendemos sobre la materialidad, como intentaré mostrar en la segunda par-

4. El racismo está presente en muchas situaciones de sexismo: el sexismo suele entenderse como un problema de culturas (o un problema cultural) que están «allí» y no «aquí». Ojo: ese otro lugar suele verse como atrasado en el tiempo.

te, donde hablo del trabajo de la diversidad. Pensemos también en lo que se nos exige: la labor política necesaria de tener que insistir en que eso que estamos describiendo no es lo que sentimos o pensamos nosotras simplemente. Un movimiento feminista depende de nuestra capacidad de seguir insistiendo en algo: la pertinaz existencia de esas mismas cosas a las que deseamos poner fin. La labor de esta insistencia es lo que describo en este libro. Aprendemos de ser feministas.

Un movimiento feminista requiere, por lo tanto, que adoptemos tendencias feministas, una disposición a seguir adelante a pesar de las barreras, o incluso, debido a ellas. Podríamos pensar este proceso como una práctica del feminismo. Si tendemos hacia el mundo con una actitud feminista, si repetimos esta tendencia una y otra vez, adquirimos tendencias feministas. La esperanza feminista es la imposibilidad de eliminar este potencial de adquisición. Y, aun así, tan pronto te haces feminista, tienes la sensación de que siempre lo has sido. ¿Es posible que siempre lo hayas sido? ¿Es posible que hayas sido feminista desde el principio? Puede parecerte que siempre has tenido esta inclinación. Es posible que tendieras hacia esta actitud feminista porque ya tendrías a ser una chica rebelde o incluso voluntariosa (véase el capítulo 3), disconforme con el lugar que te habían asignado. O es posible que el feminismo sea una forma de empezar otra vez: de manera que tu historia empieza, en cierto modo, con el feminismo.

Un movimiento feminista se construye con muchos momentos de este empezar otra vez. Y esta es una de mis preocupaciones principales: en qué medida es necesario, para el movimiento feminista, adoptar una tendencia feminista que hace de ti esa clase de chica o mujer; la que yerra, o es mala, la que opina sin tapujos, la que escribe su nombre, la que levanta el brazo en señal de protesta. La lucha individual importa; de ella depende un movimiento colectivo. Pero, evidentemente, no por pertenecer al bando de las malas tenemos necesariamente la razón. Muchas injusticias son cometidas y se cometen por quienes se piensan en el bando de las malas —bien el de las malas mujeres, bien el de las malas feministas—. Nada garantiza que, en nuestra lucha por la justicia, actuemos nosotras mismas con justicia. Debemos dudar, templar la fuerza de nuestras tendencias con la duda; vacilar cuando estemos seguras, o incluso porque estamos seguras. Un movimiento feminista que obra con excesiva confianza nos ha costado ya demasiado. En la tercera parte del libro exploro la necesidad de

dudar de nuestras convicciones. Si una tendencia feminista es eso a lo que aspiramos, esta tendencia no nos proporciona un terreno estable.

Trabajo para casa

El feminismo es trabajo para casa. Cuando digo *trabajo para casa*, lo primero que se me viene a la cabeza es el colegio; los deberes que te manda la maestra. Me veo sentada a la mesa de la cocina y haciendo los deberes antes de que me dejen ir a jugar. El trabajo para casa es un trabajo bastante sencillo para hacer en casa, generalmente asignado por personas con autoridad fuera de casa. El feminismo, entendido como trabajo para casa, no es la tarea asignada por una maestra, aunque tengas maestras feministas. Si el feminismo es una tarea, es una tarea que te asignas tú misma. Nos imponemos a nosotras mismas esta tarea. Cuando hablo de trabajo para casa no quiero insinuar que todas estamos a gusto en el feminismo, en el sentido de que ~~nos~~ sentimos seguras o a salvo. Algunas hallaremos en él un hogar; es posible que otras no. Más bien, lo que sugiero es que el feminismo es trabajo para casa porque tenemos mucho que reflexionar sobre nuestro malestar en el mundo. En otras palabras, el trabajo para casa es trabajo que hacemos sobre nuestras casas y en nuestras casas. Realizamos quehaceres domésticos. El quehacer doméstico feminista no consiste simplemente en limpiar y mantener una casa. El objetivo del quehacer doméstico feminista es transformar la casa, reconstruir la residencia del amo.

En este libro quiero pensar la teoría feminista como trabajo para casa, como una forma de repensar cómo se origina y dónde termina la teoría feminista. ¿Qué es eso que llamamos teoría feminista? Podríamos pensar, de entrada, que la teoría feminista es eso que producen las feministas que trabajan en el ámbito académico. Yo quiero sugerir que la teoría feminista es algo que hacemos en casa. En la primera parte del libro, exploro cómo, al hacernos feministas, estamos desarrollando un quehacer tanto intelectual como emocional; comenzamos a experimentar el género como una restricción de la posibilidad, y descubrimos mundos mientras circulamos por estas restricciones. Las experiencias de ser feminista, pongamos a la mesa familiar o una mesa de reunión, fueron para mí lecciones de vida, y al mismo tiempo también

fueron filosóficas. Aprender de ser feminista es aprender sobre el mundo.

La teoría feminista puede ser lo que hacemos juntas en el aula; en una conferencia; leyendo cada una el trabajo de la otra. Pero pienso con demasiada frecuencia que relegamos la teoría feminista a una clase específica, o incluso una clase más elevada, de trabajo feminista. Tenemos que traer la teoría feminista a casa, porque por teoría feminista se ha entendido con excesiva rapidez algo que hacemos estando lejos de casa (como si la teoría feminista fuera eso que aprendes cuando vas al colegio). Cuando estamos fuera, podemos aprender, y aprendemos, nuevas palabras, nuevos conceptos y nuevos ángulos. Descubrimos a nuevas autoras que provocan momentos reveladores. Pero la teoría feminista no empieza allí. La teoría feminista podría ser incluso lo que te lleva allí.

En los círculos académicos, la palabra *teoría* tiene mucho capital. Siempre me ha interesado cómo se distribuye esta palabra; cómo ciertos materiales son entendidos como teoría y otros no. Mi trayectoria puede explicar en parte este interés: pasé de obtener un doctorado en teoría crítica a ser profesora de estudios de la mujer. Como estudiante de teoría, aprendí que la teoría se usa para referenciar un corpus de trabajo más bien limitado. Un trabajo se considera teoría porque alude a otro trabajo reconocido como teoría. En torno a la teoría se crea una cadena de citas: te conviertes en teórica porque citas a otros teóricos que citan a otros teóricos. Algo de este trabajo sí que me interesaba; pero seguí descubriendo que quería cuestionar la selección de materiales y cómo se leían.

Recuerdo que nos enseñaron que la obra de cierto teórico tenía dos aspectos, una historia de deseo y una historia del falo. Nos dijeron, básicamente, que aparcáramos la segunda historia para centrarnos en la primera y dejarnos llevar por ella. Comencé a preguntarme si hacer teoría era dedicarse a un corpus de obras dejando a un lado cuestiones como el falocentrismo o el sexismo. En efecto, nos estaban pidiendo que aparcásemos nuestras dudas sobre el sexismo palpable en lo que era leído como teoría y lo que leíamos en teoría. Todavía recuerdo que uno de los trabajos que tuve que entregar era un ensayo sobre una lectura crítica de un texto teórico que se centraba en la mujer; lectura que más tarde formaría parte del capítulo «Woman» de mi primer libro, *Differences That Matter* (Ahmed, 1998). Me interesaba

que los comentarios del profesor, del tipo «Esto no trata de las mujeres», sirvieran para eludir cualquier pregunta sobre la representación de la figura de la mujer en la tradición intelectual masculina. Cuando me devolvió el ensayo, el examinador había escrito en letras bien grandes: «¡Esto no es teoría! ¡Es política!».

En ese momento pensé: si la teoría no es política, ¡me alegro de no estar haciendo teoría! Y fue un alivio abandonar ese espacio donde la teoría y la política estaban organizadas como trayectorias distintas. Cuando llegué a los estudios de la mujer, me di cuenta de que a veces el término *teoría feminista* me reclutaba dentro de una clase de feminista diferente de otras clases de feministas, las consideradas, por así decirlo, más empíricas, en apariencia menos imbuidas de teoría, o filosofía. Siempre he experimentado este reclutamiento como una forma de violencia. Espero experimentar siempre este reclutamiento como una forma de violencia. Aunque me siento relativamente cómoda en la teoría crítica, no deposito en ella mi esperanza, como tampoco pienso que sea un lugar particularmente difícil en el que estar; si acaso, creo que hacer un trabajo abstracto y teórico en general es más fácil. Recuerdo haber escuchado a una filósofa feminista que se disculpaba cada vez que citaba a tal o cual filósofo varón porque era muy difícil. Hizo que me sintiera muy rebelde. Pienso que las cuestiones más difíciles, las más duras, son las que formulan las feministas preocupadas por explicar la violencia, la desigualdad, la injusticia. Para mí, en el trabajo empírico, en el mundo que existe, es donde residen las dificultades y, por tanto, los mayores desafíos. La teoría crítica es como cualquier lengua; la aprendes y, una vez aprendida, empiezas a desenvolverte con ella. Puede ser difícil, no hay duda, cuando no tienes las herramientas de orientación para desplazarte por un paisaje nuevo. Pero explicar fenómenos como el racismo y el sexismo, — cómo se reproducen, cómo continúan reproduciéndose — no es algo que podamos explicar sencillamente aprendiendo un nuevo lenguaje. No es una dificultad que podamos resolver gracias a la familiaridad o la repetición; es más, la familiaridad y la repetición son la fuente de la dificultad; son precisamente lo que debe explicarse. Frente a estos fenómenos, nuestra insuficiente comprensión nos devuelve constantemente al punto de partida. Es aquí donde encontramos una y otra vez los límites del pensamiento. Es aquí donde sentiremos sus límites. Nos enfrentamos a algo que no podemos resolver. La insuficiencia de

lo que sabemos puede devolvernos al punto de partida. Y podemos devolver lo que sabemos al punto de partida.

Como muestro en la segunda parte del libro, mi experiencia de sacar a relucir el racismo y el sexismo en la universidad (de negarme a que el canon filosófico engullera plácidamente estas cuestiones) reproducía otras experiencias previas de sacar a relucir el racismo y el sexismo a la mesa familiar. Esta reproducción es otra forma de pedagogía: aprendemos de cómo las mismas cosas continúan reproduciéndose. Para tu entorno, estarás interrumpiendo una feliz reunión con la sensación de tu propia negación. Para tu entorno, estarás haciendo política identitaria si hablas de racismo porque eres una persona de color, o si hablas de sexismo porque eres una mujer. Nirmal Puwar (2004) ha señalado que algunas mujeres se vuelven «invasoras de espacios» cuando entran en espacios que no están pensados para ellas. Podemos ser invasoras de espacios en los círculos académicos; también podemos ser invasoras de espacios en la teoría, solo por citar textos inconvenientes o por hacer preguntas inconvenientes.

Una pregunta puede estar fuera de lugar: las palabras también.

Una reacción puede ser la de intentar habitar lo mejor posible los espacios que no están pensados para nosotras. Podríamos incluso identificarnos con lo universal de la universidad si aceptamos dejar a un lado nuestras particularidades.⁵ En esto, hay una disrupción, una invención incluso, no tengo dudas al respecto. Pero pensad en esto: quienes llegamos a una institución académica que no ha sido moldeada por o para nosotras, aportamos conocimientos, y mundos, que de otro modo no estarían presentes allí. Pensad en esto: cómo aprendemos de mundos cuando no nos acomodan. Pensad en la clase de experiencias que tenéis cuando no se espera que estéis aquí. Estas experiencias son un recurso para producir conocimiento. Traer la teoría feminista a casa es introducir el feminismo en los espacios que habitamos, en los espacios de trabajo. Cuando pensamos en la teoría femi-

5. He llamado a esto «universalismo melancólico»: te identificas con lo universal que te ha repudiado. Para consultar algunas observaciones preliminares, véase el artículo de mi blog «Melancholic Universalism», *feministkilljoys*, 15 de diciembre de 2015, <<http://feministkilljoys.com/2015/12/15/melancholic-universalism/>>.

nista como en deberes para casa, la universidad es a la vez el espacio donde trabajamos y sobre lo que trabajamos. Usamos nuestras particularidades para cuestionar lo universal.

Construyendo mundos feministas

Lo diré de una vez: me gusta y valoro buena parte del trabajo que se enseña y se lee como teoría crítica. Primero pasé por ella, y tenía mis razones; las explico en el capítulo 1. Pero aun así recuerdo que en el segundo año de doctorado leí textos de feministas negras y feministas de color como Audre Lorde, bell hooks y Gloria Anzaldúa. No había leído nada de ellas y su obra me sacudió. En esta escritura, descubrí, la experiencia encarnada del poder proporcionaba la base del conocimiento. Era una escritura animada por la cotidianidad: los detalles de un encuentro, un incidente, una celebración, como percepciones centelleantes. Leer el trabajo de feministas negras y feministas de color me cambió la vida; comencé a valorar que, **cuanto más se acerca la teoría a la piel, mayor es su capacidad de hacer cosas.**

Entonces lo decidí: **el trabajo teórico que está en contacto con el mundo es la clase de trabajo teórico que quiero hacer.** Incluso cuando he escrito textos organizados en torno a la historia de las ideas, he intentado escribir a partir de mis experiencias personales: lo cotidiano como animación. Cuando escribí este libro quise estar más cerca que nunca de lo cotidiano. Este libro es personal. Lo personal es teórico. La teoría suele pensarse como algo abstracto: algo será más teórico cuanto más abstracto sea, cuanto más se abstraiga de la vida cotidiana. Abstraerse es alejarse, despegarse, apartarse o desviarse. Tal vez sea necesario arrastrarla de vuelta, traer la teoría de vuelta a la vida.

Aunque mis primeras obras incluían ejemplos de la vida cotidiana, también hacían considerable referencia a las tradiciones intelectuales. No me cabe duda de que estas tradiciones me fueron necesarias para dar algunos pasos en mis tesis: en *The Promise of Happiness* (Ahmed, 2010) necesité ubicar la figura de la aguafiestas feminista en el contexto de la historia de la felicidad, explicar su aparición; en *Wifful Subjects* (Ahmed, 2014) necesité ubicar a la figura del sujeto voluntarioso en el contexto de la historia de la voluntad para que tuviera

un sentido también. Pero tan pronto aparecieron estas figuras, me proporcionaron otro asidero. Cobraron vida propia, o acaso debería decir: mi escritura pudo con estas figuras por la vida que tenían. Estas figuras se transformaron rápidamente en una fuente de nuevas formas de conexión. Creé un blog organizado en torno a ellas (feministkilljoys.com), que escribía paralelamente a este libro. Desde que empecé este blog, he recibido mensajes de muchas estudiantes, no solo de pregrado y de posgrado, sino también de institutos, sobre sus experiencias personales como aguafiestas feministas y sujetos voluntariosos. He aprendido muchísimo de estos mensajes. Con toda sinceridad, este libro sale de ellas. Dedico este libro a las estudiantes feministas. Está hecho pensando en vosotras.

Hacerse feminista es seguir siendo estudiante. Esta es la razón: las figuras de la aguafiestas feminista y del sujeto voluntarioso son estudiosas. No es sorprendente que me permitieran comunicarme con quienes percibían en estas figuras una explicación de algo (una dificultad, una situación, una tarea). Yo sigo intentando explicarme algo (una dificultad, una situación, una tarea), y este libro es el producto de esta labor. Una de las finalidades de *Vivir una vida feminista* es liberar a estas figuras de las historias en las que están alojadas. Intento desentrañar y abordar lo que nos están diciendo. En cierta manera, pues, vuelvo sobre mi trayectoria intelectual en este libro. Al rememorar las condiciones de su llegada, cómo surgieron ante mí, cómo se volvieron preocupantes, estoy volviendo sobre un terreno ya conocido. Un viaje intelectual es como cualquier viaje. Un paso permite el siguiente. En este libro retomo algunos de estos pasos.

En este desandar el camino, espero hacer más accesibles algunos de mis argumentos: si permanece más cerca de lo cotidiano, la teoría feminista se hace más accesible. Cuando empecé a trabajar en este libro pensé que estaba escribiendo un texto feminista más convencional, o un libro comercial incluso. Comprendí que el libro que estaba escribiendo no era esa clase de libro. Quería elaborar un argumento pausado, volver sobre antiguas cuestiones, y tomarme mi tiempo. Y, con todo, deseaba hacer una intervención dentro del feminismo académico. Llevo veinte años trabajando en el ámbito académico y me desenvuelvo con bastante comodidad con el lenguaje académico de la teoría feminista. Soy consciente de que no todas las feministas se sienten cómodas en la comunidad académica, y de que el lenguaje

académico de la teoría feminista puede ser alienante. En este libro hago uso del lenguaje académico. Estoy trabajando en mi terreno, de manera que el lenguaje académico es una de mis herramientas. Pero también aspiro a que mis palabras estén todo lo cerca del mundo como sea posible, en un intento por mostrar que la teoría feminista es lo que hacemos cuando vivimos nuestras vidas como feministas.

Al desandar algunos de los pasos de este viaje, no estoy haciendo el mismo viaje. He encontrado cosas nuevas en el camino, porque he permanecido más cerca de lo cotidiano. Debiera añadir que, para permanecer cerca de lo cotidiano, es preciso poner atención a palabras y, por ende, conceptos, como felicidad, como voluntad. Sigo prestando oídos a las resonancias. Pienso en el feminismo como en poesía; escuchamos historias hechas palabras; recomponemos historias poniéndoles palabras. En este libro, como en los anteriores, sigo a las palabras, girándolas así y asá, como un objeto que atrapa una luz diferente cada vez que lo giras; poniendo atención a las mismas palabras en contextos diferentes, permitiéndoles crear ondas o nuevos patrones como textura sobre un terreno. Elaboro razonamientos escuchando sus resonancias; así, las palabras se repiten en este libro, a veces una y otra vez; palabras como *quebrarse*, palabras como *chasquido*. La repetición es el escenario de una enseñanza feminista.

Una enseñanza feminista: si empezamos contando nuestras experiencias sobre cómo nos hicimos feministas podremos, no solo tener otra manera de producir ideas feministas, sino también de producir nuevas ideas sobre el feminismo. Ideas feministas es lo que se nos ocurre para comprender lo que persiste. Debemos persistir en forjar nuevas ideas feministas y la forma de hacerlo es forjándolas. De esta idea ya se desprende una idea diferente sobre las ideas. Las ideas no deberían ser algo que se produce en la distancia, una forma de abstraer algo de algo, sino a partir de nuestra participación en un mundo que a menudo nos deja, francamente, perplejas. Las ideas pueden ser cómo trabajamos con y sobre nuestras corazonadas, esas sensaciones de que algo falla, no está bien, que forman parte de nuestra vida cotidiana y son un punto de partida para muchísimo trabajo crítico.

Cuando intentamos describir algo que es difícil, que se resiste a ser comprendido por completo en el presente, producimos lo que yo llamo «conceptos sudorosos». La primera vez que usé este término fue cuando quise describir a mis estudiantes la clase de labor intelectual

tual evidente en la obra de Audre Lorde. Me gustaría aprovechar estas líneas para reconocer mi deuda con ella. No puedo expresar con palabras cuánto le debo a Audre Lorde el legado de su extraordinario archivo. Cuando leí por primera vez a Audre Lorde, fue como si me lanzaran un salvavidas. Las palabras, que emanaban de la descripción de su experiencia como mujer, madre, lesbiana, poeta, guerrera negra, me encontraron donde estaba; un lugar distinto del suyo, pero sus palabras me encontraron. Sus palabras me dieron el valor de transformar mi experiencia en un recurso, mis experiencias como mujer, lesbiana, hija oscura; como escritora, de construir teoría a partir de la descripción de mi lugar en el mundo, de construir teoría a partir de la descripción de no tener cabida en un mundo. Un salvavidas: puede ser una cuerda frágil, gastada y deshilachada por las inclemencias del tiempo, pero es suficiente, lo bastante para resistir tu peso, para tirar de ti, para ayudarte a sobrevivir una experiencia desgarradora.

Un concepto sudoroso: otra forma de salir de una experiencia desgarradora. Cuando hablo de conceptos sudorosos en el trabajo descriptivo intento decir dos cosas como mínimo. Primero, he insinuado que, con excesiva frecuencia, el trabajo conceptual se entiende como algo distinto a describir una situación: y aquí entiendo por situación algo que viene a exigir una respuesta. Una situación puede hacer referencia a una combinación de circunstancias de un determinado momento, pero también a una serie de circunstancias críticas, problemáticas o chocantes. Lauren Berlant describe así una situación: «Un estado de cosas en las que algo que quizá importe en el futuro se está desarrollando en medio del habitual discurrir de la vida» (2008, p. 5). Si una situación es a lo que nos abocan las cosas, entonces nuestra forma de entender las cosas también se despliega a partir del «discurrir habitual de la vida». Los conceptos suelen identificarse como eso que se les ocurre a los teóricos en cierto modo, a menudo mediante la contemplación y el retiro, como la manzana que te cae encima de la cabeza, produciendo una revelación desde una posición de exterioridad.

Cuando realizaba un proyecto empírico sobre la diversidad, del que hablaré en la segunda parte del libro, cobré mayor conciencia de esta tendencia académica de identificar conceptos en tanto aportan cosas al mundo. Yo tenía la misma tendencia, y por eso pude reconocerla. En el proyecto entrevisté a personal empleado por la universidad

como agentes de diversidad. Entendí que, trabajando para transformar las instituciones, producimos conocimiento sobre ellas. Los conceptos se ponen en funcionamiento según nuestra manera de trabajar, con independencia de lo que hagamos. Necesitamos desentrañar, algunas veces, qué son estos conceptos (qué estamos pensando cuando estamos haciendo, o qué hacer es pensar), porque los conceptos pueden ser turbios como hipótesis de base. Pero este desentrañar consiste, precisamente, en no traer un concepto de fuera (o de arriba): los conceptos están en los mundos que habitamos.

Cuando utilizo la idea de conceptos sudorosos, también intento mostrar que el trabajo descriptivo es trabajo conceptual. Un concepto es mundano, pero también es una reorientación hacia un mundo, una manera de cambiar las cosas completamente, una perspectiva diferente de una misma cosa. Más específicamente, un concepto sudoroso es aquel que sale de la descripción de un cuerpo que no se siente a gusto en el mundo. Con descripción quiero decir ángulo o punto de vista: una descripción de qué se siente al no sentirse a gusto en el mundo, o una descripción del mundo desde el punto de vista de no sentirse a gusto en él. El sudor es corporal; sudaremos más cuanto más intensa y muscular sea una actividad. Un concepto sudoroso puede salir de una experiencia corporal que es difícil. La tarea es quedarse con la dificultad, seguir explorando y exponiendo esta dificultad. Puede que sea necesario no eliminar el esfuerzo o la labor de la escritura. No eliminarlos se vuelve un objetivo académico, porque nos han enseñado a pulir nuestros textos, a no dejar traslucir lo mucho que nos cuesta llegar a alguna parte. La experiencia práctica de enfrentarse a un mundo, o la experiencia práctica de intentar transformar un mundo, también producen conceptos sudorosos.⁶

Si bien he trabajado de esta forma, he visto (en parte porque quienes me leen así me lo han dicho) signos de cierta incapacidad para admitir una dificultad: por ejemplo, cuando relato algunas de mis experiencias de violencia y acoso sexual, hago uso del *tú* y no del *yo*, permitiendo que el pronombre de segunda persona me dé cierta distan-

6. Desarrollaré los argumentos sobre la fenomenología práctica a partir de la conclusión de *On Being Included* (Ahmed, 2012), aunque utilizo otros términos en este libro, que no señalan con tanta prisa esta tradición filosófica. Véase, sobre todo, la segunda parte, «Trabajo de diversidad» para saber más sobre nuestro conocimiento de las cosas gracias a nuestros esfuerzos por cambiarlas.

cia. Intenté poner *yo* después de terminar el libro, pero el *yo* me pareció muy forzado, y dejé el *tú* como estaba, aunque con reserva. Feminismo: puede ser una presión. Esta presión es evidente como tensión en este texto, a veces plasmada en una confusión de pronombres y personas; la tensión entre contar cómo me hice feminista, ser agente de diversidad, manejar eso a lo que te enfrentas, y hacer reflexiones más generales sobre los mundos. He intentado no eliminar esta tensión.

El feminismo puede ser palpable en nuestra manera de producir conocimiento; en cómo escribimos, en quién citamos. Pienso en el feminismo como en un proyecto de construcción: si nuestros textos son mundos, hemos de hacerlos con materiales feministas. La teoría feminista es creación de mundo. Esta es la razón por la que debemos negarnos a posicionar la teoría feminista como una herramienta únicamente, en el sentido de algo útil en la teoría, pero que luego olvidamos o descartamos. No debería ser posible hacer teoría feminista sin ser feminista, cosa que requiere el compromiso activo y constante de vivir tu vida como feminista. Cuando estudiaba teoría crítica encontré este problema, que la teoría feminista puede ser feminismo en la teoría. Conocí a profesoras que escribían ensayos de teoría feminista pero que no parecían actuar como feministas; que, por costumbre, parecían dar más apoyo a los estudiantes que a las estudiantes, o que en sus clases dividían a las chicas en estudiantes más o menos leales. Ser feminista en el trabajo tiene que ver, o eso es lo deseable, con cómo cuestionamos el sexismo corriente y diario, incluido el sexismo académico. Y esto no es opcional: es lo que hace que el feminismo sea feminista. Un proyecto feminista es encontrar cauces para que unas mujeres puedan existir en relación con otras mujeres; cauces para que las mujeres puedan relacionarse entre sí. Es un proyecto, porque todavía no hemos llegado a este punto.

Convendría que nos hiciésemos estas mismas preguntas cuando escribimos nuestros textos, cuando atamos cabos, como hacemos al vivir nuestras vidas. ¿Cómo desmantelamos el mundo que se ha construido para acomodar solo a algunos cuerpos? El sexismo es uno de estos sistemas acomodaticios. El feminismo, en cambio, conlleva el apoyo a mujeres en pugna por existir en este mundo. ¿De qué estoy hablando aquí cuando hablo de *mujeres*? Estoy hablando de todas aquellas personas que viajan con la etiqueta de *mujeres*. Ningún feminismo digno de su nombre utilizaría la idea sexista de las «mujeres

nacidas mujeres» para crear los límites de la comunidad feminista, para tratar a las mujeres trans como si no fueran mujeres, como si no hubieran nacido como tales, o como si fueran hombres.⁷ Nadie nace mujer, esto es una asignación (no solo un signo, sino también una ta-

7. He tomado la decisión de no citar ninguna obra de las (autodenominadas) feministas radicales, que escriben contra fenómenos que describen como «transexualidad» (con frecuencia llamado feminismo radical trans excluyente, o TERFS), porque este trabajo me parece tan violento y reductor que no he tenido ningún deseo de incluirlo en el corpus de mi texto. Leyendo sobre la polémica en los medios sociales, he descubierto que los mecanismos para excluir a las mujeres trans del feminismo son móviles (como los muros de los que hablo en la segunda parte). En algunos casos he oído que algunas personas hablaban de «biología 101», o de una base científica de las diferencias sexuales femenina y masculina, para afirmar que las mujeres trans no son mujeres biológicamente, como argumento para justificar la exclusión de las mujeres trans. Yo quiero contestarles: «¿Biología 101? Pues el patriarcado ha escrito ese manual», y pasarles un ejemplar de *Woman Hating*, de Andrea Dworkin, un texto feminista radical que defiende el acceso de las personas transexuales a la cirugía y las hormonas y cuestiona lo que ella llama «la biología tradicional de la diferencia sexual» basada en «dos sexos biológicos diferenciados» (1972, pp. 181, 186). En otras ocasiones, el trabajo trans-excluyente echa mano de la socialización en lugar de la biología: las mujeres trans no pueden ser mujeres porque se han socializado como hombres y se benefician de los privilegios masculinos. En este caso, lo que se convierte en inmutable es lo social y no lo biológico: como si la socialización solo existiera en un sentido, asociada únicamente a una categoría (género) y no se contestara ni disputara en la vida diaria dependiendo de cómo una persona encarne o no encarne esta categoría. El propio feminismo depende de la imposibilidad de la socialización de lograr sujetos dispuestos a ser sexualizados. Otro argumento típico es que, como una serie de prácticas médicas, la transexualidad depende de las nociones esencialistas del género porque corrige los comportamientos no conformes con el género y obedece a un imperativo heterosexista. Por supuesto, existen décadas de investigación de teoría trans que es crítica con el género y las heteronormas como un aparato de verdad en las instituciones médicas; y que ha mostrado que, para obtener acceso a la cirugía y las hormonas, los sujetos trans deben contar un relato que sea legible para las autoridades porque conserva los guiones del género: desde «El imperio contraataca. Un manifiesto postransexual» (2006) de Sandy Stone hasta las obras más recientes de Dean Spade (2006) y Riki Wilchins (2014). Estas obras muestran que cuando un sistema de género (que te exige tu conformidad con la asignación que las autoridades te dieron al nacer) no te incluye, puede hacer que estés más alerta y seas más reflexiva con este sistema (aunque es muy importante no esperar que las personas excluidas de este sistema se hagan pioneras o transgresoras de normas). Creo que lo hay en el trabajo feminista antitrans es un deseo de excluir y vigilar las fronteras de las mujeres sean cuales sean los motivos (por eso el objetivo es un objetivo móvil). La vigilancia de la categoría mujeres es como un grupo específico de mujeres han asegurado su derecho a determinar quién pertenece al feminismo (la blanquitud ha sido otro mecanismo fundamental para vigilar el feminismo). No existe un solo caso en el que la vigilancia de las fronteras de las mujeres no haya sido desastroso para el feminismo. Para consultar una colección útil sobre perspectivas transfeministas, véase Enke (2012). Último apunte: el feminismo empieza con una premisa que no es una promesa: no tenemos que vivir de acuerdo con cómo nos ven otras personas.

rea o un imperativo, como analizo en la primera parte del libro) que puede conformarnos; hacernos; y rompernos. A muchas mujeres a las que se les asignó el sexo femenino al nacer, permitámonos recordarlo, no se las considera mujeres como es debido, o no se las considera mujeres en absoluto, tal vez por cómo se expresan, o no se expresan, a sí mismas (son muy buenas en los deportes, no tienen un cuerpo, un comportamiento o una conducta suficientemente femeninos, no son heterosexuales, no son madres, y un largo etcétera). Una parte de la dificultad de la categoría mujeres es lo que se desprende de habitar en esta categoría, y lo que se desprende de no habitarla debido al cuerpo que adoptas, los deseos que albergas, los caminos que sigues o no sigues. Si eres reconocible como mujer, te expones a la violencia; si no eres reconocible como mujer, te expones a la violencia.

En un mundo en el que *humano* sigue definiéndose en masculino, tenemos que luchar por las mujeres y como mujeres. Y para lograrlo necesitamos cuestionar igualmente la instrumentalización del feminismo. Incluso si el feminismo puede usarse como una herramienta que nos ayuda a entender el mundo afilando los bordes de nuestro sentido crítico, no es algo que podamos dejar a un lado. El feminismo va adondequiera que vayamos nosotras. Si no, no somos feministas.

De esta forma, practicamos el feminismo en nuestra relación con la academia. Cuando hice el doctorado, me dijeron que venerara a tal o cual teórico, que le siguiera, y no fue necesariamente con una orden explícita, sino mediante un cuestionamiento en apariencia inofensivo, pero cada vez más insistente: ¿Eres derridiana? ¿No? ¿Entonces eres lacaniana? ¿No? Ah, bueno, ¿entonces eres deleuziana? ¿No? ¿Entonces qué? Si no, ¿entonces qué? Quizá debiera haber contestado: ¡Si no, entonces no! Nunca he estado dispuesta a aceptar esta restricción. Pero para no aceptarla me hizo falta la ayuda de otras feministas que me precedieron. Si bien es cierto que podemos crear caminos propios negándonos a seguir otros, seguimos necesitando a otras mujeres que nos precedieron. En este libro he adoptado una política de citas estricta: no cito a ningún hombre blanco.⁸ Cuando digo *hombre blanco* me

8. Esta es una política de citación muy tajante (y quizá debiera añadir cis, hetero y no discapacitado al cuerpo general del que estoy hablando). Puede que sea necesario crear una política tajante para romper con una costumbre tan duradera. Esta política es más

refiero a una institución, como explico en el capítulo 6. No obstante, cito a quienes han contribuido a la genealogía intelectual del feminismo y del antirracismo, incluyendo obras que han sido descartadas o relegadas con demasiada rapidez (en mi opinión), obras que trazan otras sendas, sendas que podemos llamar líneas de deseo, y que han sido creadas no siguiendo las sendas oficiales trazadas por disciplinas.⁹ Puede que estas sendas se hayan desdibujado porque no han sido transitadas; y puede que debamos esforzarnos más en encontrarlas; puede que tengamos que empeñarnos en que sigan avanzando no siguiendo el camino indicado.

Mi política de citas me ha dado más espacio para ocuparme de las feministas que me precedieron. Las citas son memoria feminista. Las citas son cómo reconocemos nuestra deuda con quienes nos precedieron; quienes nos ayudaron a encontrar nuestro camino cuando el camino estaba oculto porque nos desviábamos de las sendas que nos habían dicho que siguiéramos. En este libro cito a feministas de color que han contribuido en el proyecto de nombrar y dismantelar las instituciones de la blanquitud patriarcal. Considero este libro, antes que nada, una contribución a la investigación académica y al activismo feminista de color; en este corpus de trabajo es donde me siento más a gusto, como en casa, donde encuentro energía y recursos.

Las citas pueden ser ladrillos feministas: son los materiales mediante los cuales, desde los cuales, creamos nuestros hogares. Mi política de citas ha influido en el tipo de casa que he construido. Lo comprendí no solo escribiendo el libro, por eso que iba descubriendo a medida que surgía, sino también dando ponencias. Como ya he apuntado, en libros anteriores construí un edificio filosófico por mi compromiso con la historia de las ideas. No podemos confundir la

tajante que precisa porque entiende a los hombres blancos como un efecto acumulativo y no como una forma de agrupar a personas que comparten un atributo común (para saber más, véase el capítulo 6). Soy plenamente consciente de que en ciertos casos específicos podríamos debatir si tal o cual individuo es, o debería considerarse, parte del aparato institucional de los hombres blancos. Nótese también que cuando utilizo algunos materiales básicos (como, por ejemplo, el cuento de Grimm en el capítulo 3), sí que cito a hombres blancos. Esta política tiene más que ver con el horizonte intelectual del libro que con los materiales culturales que son mi fuente.

9. Ya usé la idea de las líneas del deseo en *Queer Phenomenology* (Ahmed, 2006). El concepto proviene de la arquitectura paisajística y define los caminos creados en el suelo cuando un número considerable de personas no siguen la ruta oficial.

historia de las ideas con la de los hombres blancos, aunque si haciendo una nos lleva a la otra, entonces nos están enseñando cuál es el supuesto origen de las ideas. Seminal: partir del supuesto de que las ideas se originan de los cuerpos masculinos. Ahora pienso en este edificio filosófico como en una estructura de madera en torno a la cual se construye una casa. En este libro no he construido una casa utilizando esta estructura. Y me he sentido mucho más vulnerable. Quizá las citas sean paja feminista: materiales más ligeros que, una vez reunidos, crean un refugio, sí, pero un refugio que te hace más vulnerable. Así es como me sentí al escribir este libro y hablando desde él: expuesta al viento; mecida por él, en mayor o menor medida, según lo que me fuera encontrando. Las palabras que iba lanzando danzaban a mi alrededor; comencé a detectar cosas en las que no me había fijado antes. Comencé a preguntarme si en el pasado había construido un edificio para crear una distancia. A veces necesitamos distancia para seguir un pensamiento. A veces necesitamos ceder distancia para seguir este pensamiento.

En los capítulos que siguen menciono distintas clases de materiales feministas que han sido mi compañía como agente de diversidad y feminista, y que abarcan desde la filosofía feminista hasta la literatura y el cine feministas. Un texto de compañía podría pensarse como una especie de compañía, por tomar prestada la sugerente fórmula de Donna Haraway (2003). Un texto de compañía es un texto cuya compañía te permite adentrarte en un camino menos trillado. Estos textos pueden provocar un momento de revelación en medio de una proximidad sobrecogedora; puede que compartan una sensación o te den recursos para comprender algo que había estado fuera de tu alcance; los textos de compañía pueden empujarte a dudar o a cuestionarte la dirección elegida, o puede que te den una idea de que, si sigues por el camino que has tomado, no estás sola. Algunos de los textos que aparecen conmigo en este libro han estado antes conmigo: *La señora Dalloway* de Virginia Woolf; *El molino del Floss* de George Eliot; *Frutos de rubí* de Rita Mae Brown; y *Ojos azules* de Toni Morrison. No podría haber emprendido el camino que tomé sin estos textos. Vivir una vida feminista es vivir en muy buena compañía. He situado estos textos de compañía en mi kit de supervivencia aguafiestas. Os animo, como lectoras feministas, a reunir vuestro propio kit. ¿Qué incluiríais en él?

También podríamos llamar clásicos feministas a los materiales que incluimos en nuestros kits. Por clásicos feministas me refiero a libros feministas que han estado en circulación; que están usados de tanto pasarse de unas manos a otras. No me refiero a clásicos en el sentido de textos canónicos. Por supuesto, algunos textos se vuelven canónicos, y necesitamos preguntarnos cómo sucede esto, cómo se hacen las selecciones; necesitamos preguntarnos quién o qué no sobrevive a estas selecciones. Pero estos textos que nos llegan, que conectan con nosotras, no son necesariamente los textos que nos enseña la academia, o que llegan a la edición de clásicos oficiales. Muchos de los textos que conectan conmigo son textos que se consideran anticuados, que pertenecen a una época que ya no es la nuestra.

Para mí, la idea de los clásicos feministas es una forma de pensar en los libros como formación de comunidades. Fui parte de un grupo de lectura de clásicos feministas organizada por los estudios de la mujer en la Universidad de Lancaster. Este grupo de lectura constituyó una de mis experiencias de vida intelectual feminista favoritas hasta ese momento. Me encantaba la labor de revisar materiales que ahora serían omitidos seguramente, de encontrar abundantes recursos, conceptos y palabras en ellos. Ocuparse de los clásicos feministas es ceder tiempo; es decir que lo que nos antecede merece ser revisado, merece ser puesto al frente. Es una forma de hacer una pausa, de no correr hacia delante, de no dejarse seducir por el zumbido de lo novedoso, un zumbido que puede terminar siendo lo que oyes, bloqueando la posibilidad de prestar oídos a lo que antecedió. Lo que disfruté muchísimo también en el grupo de lectura fue la atención que prestamos a los libros como objetos materiales. Cada una tenía ejemplares diferentes; algunos descuajeringados y muy leídos, gastados, y, por así decirlo, habitados. Es posible, pienso, vivir en los libros: algunas feministas incluso empezarán sus vidas feministas viviendo en ellos. Participar en el grupo con libros me hizo ser consciente de hasta qué punto pasarse los libros de mano en mano conforma a la comunidad feminista; la socialidad de sus vidas es parte de la socialidad de las nuestras. Existen tantas maneras de que los libros feministas cambien de manos; pasando entre nosotras, nos cambian a cada una de nosotras.

Existen muchas maneras de describir los materiales que reúno en este libro: los textos de compañía y los clásicos feministas son solo

dos de ellas. Los materiales son libros, sí, pero también son espacios de encuentro; cómo nos tocan las cosas; cómo tocamos las cosas. Pienso en el feminismo como en un archivo frágil, un cuerpo recompuesto de fragmentos, de salpicaduras, un archivo cuya fragilidad nos da una responsabilidad: el cuidado.

Vivir una vida feminista se estructura en tres partes. En la primera parte, «Hacerse feminista», explico el proceso de hacerse feminista, y que la conciencia de género es una conciencia mundial que te permite visitar los lugares en los que has estado, distanciarte del género y de las heteronormas como distanciarte de la forma de tu vida. Arranco con experiencias que tuve de adolescente, explorando que estas experiencias individuales son vías para incorporarse (afectivamente, voluntariamente) a una historia colectiva feminista. En la segunda parte, «Trabajo de diversidad», me centro en el trabajo feminista como una forma de trabajo en el ámbito de la diversidad en las universidades, como los espacios donde he trabajado, así como en el día a día. Muestro que cuestiones de conciencia y subjetividad planteadas en la primera parte de este libro, el trabajo requerido para tomar conciencia de lo que tiende a replegarse, puede entenderse en términos de materialidad: los muros son los medios materiales que impiden que los mundos se encuentren, y mucho menos se registren. Exploro experiencias de ser una extraña, de no encontrarme a gusto en un mundo que da residencia a otras personas. En la tercera parte, «Vivir las consecuencias», exploro los costes y el potencial de aquello contra lo que chocamos, hasta qué punto pueden destrozarnos historias que son duras, pero también hasta qué punto podemos ser inventivas, creando otras formas de ser cuando hemos de luchar por ser. La historia de la creatividad, de vínculos hechos y forjados, de aquello hacia lo que avanzamos y de aquello de lo que nos alejamos, es una historia que necesitamos mantener al frente; una historia feminista.

Es la experiencia práctica de chocar contra un mundo que nos permite inventar nuevas ideas, ideas que no son dependientes de una mente que se ha replegado (porque un mundo ha permitido este repliegue), sino de un cuerpo que debe menearse solo para hacerse un espacio. Y si todas nos colocáramos en el mismo espacio, ¡qué grande sería nuestro conocimiento! No es de extrañar que el feminismo dé miedo; juntas, somos peligrosas.

PRIMERA PARTE

HACERSE FEMINISTA

En la primera parte de este libro exploro el proceso de hacerse feminista. Meditar sobre este proceso puede ofrecer una manera de hacer teoría feminista, una manera de producir nuevas percepciones sobre cómo funciona el género en tanto sistema social, o en tanto maquinaria que intenta expulsar a determinados cuerpos. Las percepciones sobre el género y sobre la raza son mundanas. Hacerse feminista implica enfrentarse al mundo.

¿Cuál es mi historia feminista? Al igual que vosotras, tengo muchas. Como intentaré mostrar, mi biografía feminista se entreteje con otras facetas de mi biografía; cómo no iba a ser así; siendo la vida un embrollo. Inicio esta parte del libro con mucha sencillez; permaneciendo en el capítulo 1 tan cerca de casa como me es posible, empezando por recordar cosas que sucedieron. Rememoro experiencias que fueron dolorosas y difíciles, pero también alentadoras, que me infundieron vida porque gracias a ellas me adentré en una senda feminista. Si empezamos cerca de casa, nos abrimos al exterior. Intentaré mostrar que, al intentar entender cosas que suceden, también echamos mano de historias del pensamiento y del activismo que nos preceden. En todo momento, pues, reflexiono sobre el feminismo como legado afectivo; sobre cómo nuestras luchas por encontrar sentido a realidades que son difíciles de aprehender se insertan en una lucha más amplia, una lucha por ser, por encontrar sentido a la existencia.

En el proceso de describir cómo me hice feminista, esta parte inaugural del libro también ofrece un enfoque feminista sobre algunas áreas fundamentales de interés en el marco de la teoría feminista, y no solo: el papel de las sensaciones en la creación de conocimiento; la

socialidad de las emociones; cómo funciona el poder a través de la direccionalidad y la orientación; y una reflexión sobre la felicidad y sobre la relación entre voluntad y fuerza. Muestro que hacerse feminista tiene que ver también con producir ideas sobre los mundos que encontramos. La teoría feminista, en otras palabras, surge del proceso de producción de sentido de hacerse feminista y desplazarse por un mundo.

En esta parte del libro, abordo las figuras de la aguafiestas feminista y del sujeto voluntarioso principalmente en relación con algunas de las primeras experiencias de mi devenir y mi ser feminista. Estas figuras asomarán una y otra vez en las páginas de este libro. Están por todas partes.

1. El feminismo es sensacional

El feminismo es sensacional. Algo es sensacional cuando provoca emoción e interés. El feminismo es sensacional en este sentido; lo que resulta provocador del feminismo es lo que lo convierte el feminismo en una serie de argumentos difíciles de transmitir. Sabemos de la causa feminista por el malestar que el feminismo causa; porque, en la cultura pública, el feminismo aparece como un espacio de perturbación.

Cuando hablas como una feminista, tienes que enfrentarte a reacciones fuertes. Comprometerte con una vida feminista implicará que estés dispuesta a suscitar esta clase de reacciones. Cuando hablas como una feminista, es frecuente que te tilden de exagerada, de sobre-dimensionar las cosas, como si solo te dedicaras a hacer sensacionalismo del asunto en cuestión; como si, al contar tu versión de unos hechos, estuvieras exagerando, a propósito o incluso con malicia. En este capítulo acepto que el feminismo empieza con una sensación: con un sentido de las cosas. Quiero explorar que el feminismo es sensible por el mundo en el que vivimos; el feminismo es una reacción sensible a las injusticias del mundo, que podremos constatar, primero, a través de nuestras experiencias personales. Podemos trabajar y reflexionar sobre estas experiencias; es posible que las retomemos una y otra vez porque no tienen sentido. En otras palabras, tenemos que encontrarle sentido a lo que no lo tiene. En este hacer hay agencia y vida. En este capítulo, comparto algunas de las experiencias que me llevaron al feminismo, y que describiré como un proceso, más accidentado que terso, de llegar a percibir algo que es difícil; estas experiencias me proporcionaron las materias primas de mi enseñanza feminista.

Sentir injusticias

Una sensación suele entenderse como lo que no es: una sensación no es una reacción organizada o deliberada ante algo. Y por eso las sensaciones importan: te quedas con una impresión que no es clara o nítida. Las sensaciones suelen sentirse en la piel. La palabra *sensacional* se refiere tanto a la facultad de sentir como al despertar de una curiosidad, un interés o una emoción fuertes. Si podemos decir que una sensación es cómo un cuerpo entra en contacto con un mundo, entonces algo se vuelve sensacional cuando el contacto se vuelve más intenso. Quizá entonces sentir sea sentir esto incluso más.

El feminismo suele empezar con intensidad; eso contra lo que chocas y te despierta. Percibes algo en la aspereza de una impresión. Algo puede ser áspero, afilado, sin que se vea claramente la punta. Con el tiempo, con la experiencia, sientes que algo está mal o tienes la sensación de que te están haciendo algo malo. Sientes una injusticia. Puede que no hayas usado esta palabra para describirlo; puede que no encuentres las palabras para definirlo; puede que no te sientas capaz de dar en el clavo. El feminismo puede empezar con un cuerpo, un cuerpo en contacto con un mundo, un cuerpo que no se siente a gusto en un mundo; un cuerpo que no para quieto y cambia de sitio. Te parece que las cosas no van bien.

Muchas de mis primeras experiencias de sentirme mal, de chica, tuvieron que ver con una atención por parte de los hombres que yo no deseaba. Ocurrían cosas. Una y otra vez. Desde el principio, percibimos algunas consecuencias: si hacerse feminista no puede separarse de una experiencia de violencia, de sentirte mal, entonces lo que nos lleva al feminismo es lo que se está rompiendo potencialmente en añicos. Las historias que nos llevan al feminismo son las historias que nos dejan frágiles. El feminismo puede inspirarse (o, con más suerte, inspirarnos a nosotras) en las experiencias que nos dejan vulnerables y desprotegidas. Feminismo: cómo sobrevivimos a las consecuencias de eso que combatimos ofreciendo nuevas percepciones de lo que combatimos.

El trabajo feminista suele ser un trabajo de memoria. Trabajamos por recordar eso que a veces deseábamos (poder) olvidar. Cuando pienso en lo que significa vivir una vida feminista, he estado haciendo memoria, intentando juntar las piezas. He estado poniéndole una es-

ponja al pasado. Cuando pienso en mi método, pienso en una esponja: un material que puede absorber cosas. La sacamos y esperamos a ver de qué se impregna. No es que este trabajo de memoria consista necesariamente en rememorar lo que se ha olvidado; al contrario, permites que un recuerdo se vuelva claro, que cobre cierto frescor o nitidez; puedes reunir recuerdos como cosas, para obtener una imagen más completa de ellos, y dejar de atisbarlos a medias; para entender cómo conectan entre sí distintas experiencias.

Recuerdo, con mucha precisión, un momento concreto. Yo había salido a correr cerca de mi casa. Un hombre pasó por mi lado en bicicleta y me plantó una mano en los shorts, por detrás. No se detuvo; siguió pedaleando como si nada, como si no hubiera hecho nada. Yo me paré, temblando. Sentí mucho asco; me sentí intimidada, confusa, ofendida, furiosa. Fui el único testigo de este incidente; mi cuerpo, su memoria.

Mi cuerpo, su memoria: compartir un recuerdo es poner un cuerpo en palabras. ¿Qué hacemos cuando pasan estas cosas? ¿En quién nos convertimos? Seguí mi camino. Reanudé mi marcha, pero algo había cambiado: yo había cambiado. Estaba mucho más nerviosa. Cada vez que alguien venía por detrás, me ponía en alerta, tensa, a la espera. Me sentí diferente en mi cuerpo, que fue una manera diferente de encontrar el mundo.

Esta clase de experiencias parecen acumularse con el paso del tiempo, como cuando vas acumulando cosas en un bolso, pero este bolso es tu cuerpo, así que sientes que cada vez llevas más peso. El pasado se hace pesado. Todas tenemos distintas biografías de violencia, entretejidas con tantos otros aspectos de nuestro ser: cosas que suceden por cómo nos ven; y por cómo no nos ven. Encuentras una manera de expresar lo que sucede, de vivir con lo que sucede.

Este «tú» soy «yo». Parece que recibes el mismo mensaje una y otra vez: el exhibicionista del colegio que no se cansa de volver; esa vez que, de vuelta a casa, pasaste por delante de un grupo de chicos y chicas y uno te gritó que volvieras porque eras «follable», y todos rieron; esa vez que te cruzaste con un hombre que se estaba masturbando debajo de un árbol en el parque municipal y te dijo que te acercaras a mirarle y fue tras de ti cuando apretaste el paso; esa vez que ibas por la calle con tu hermana y un hombre abrió la puerta de su casa exponiendo su desnudez; esa vez que estabas en la parada del autobús

y un coche con un grupo de hombres frenó para decirte que subieras, y cuando te fuiste corriendo empezaron a abuchearte y a gritarte; la vez que te quedaste dormida en un vuelo largo, tapada con una manta, y al despertar había un hombre manoseándote por todas partes.¹ Recuerdo cada una de estas ocasiones no solo como una experiencia de violación, sino también como un acontecimiento sensorial que entonces fue demasiado sobrecogedor como para asimilarlo. Todavía puedo oír el sonido de las voces, el coche que ralentiza, la bicicleta que me adelanta, la puerta que se abre, el eco de las pisadas, el tiempo que hacía ese día, el sordo zumbido del avión al despertarme. Los sentidos pueden amplificarse, a veces después del suceso.

En el momento, en cada momento, algo sucede. Estás desconcertada. Estas experiencias: ¿Qué efectos tienen? ¿Qué es lo que hacen? Empiezas a sentir una presión, un implacable ataque contra los sentidos; un cuerpo en contacto con un mundo puede convertirse en un cuerpo que teme el contacto con un mundo. El mundo es vivido como una intrusión sensorial. Es excesivo. Que no te ataquen: intentarás cerrarte, alejarte de la proximidad, de la proximidad a una posibilidad. O tratarás de afrontar esta violencia embotando tus sentidos, aprendiendo a que nada te afecte o a que te afecte menos. Tratarás de olvidar lo sucedido. Estarás avergonzada. Guardarás silencio. Es posible que no se lo cuentes a nadie, que no digas nada y te consumas con la sensación de estar guardando un secreto. Se convierte en otra carga: lo que no es revelado. Adoptarás cierto fatalismo: estas cosas suceden; lo que tenga que pasar, pasará; que sea lo que tenga que ser.

La violencia provoca cosas. Empiezas a esperar. Aprendes a habitar tu cuerpo de otra forma con esta expectativa. Cuando percibes el mundo exterior como un peligro, lo que cambia es tu relación con tu cuerpo: te vuelves más cauta, tímida; puede que te repliegues en anticipación porque lo que ya ha sucedido volverá a suceder. Quizá fueron tus experiencias personales las que te han llevado a este punto, a la cautela como repliegue, pero quizá sea también lo que has apren-

1. Empleo el pronombre de segunda persona para dirigirme a mí y a nadie más. Estas experiencias me ocurrieron a mí. Otras mujeres tendrán otras experiencias de violencia por motivos de género. Pero cuando escribía estas experiencias sobre el papel, tuve la necesidad de expresarme en segunda persona unas veces y en primera personas, otras. Puede que estos cambios sean necesarios para expresar algo en palabras: cómo la violencia puede enajenarte de ti misma.

dido de otras personas. Te dicen que tengas cuidado: que tomes todas las precauciones y esperes ansiosa la posibilidad de que te destrocen. Empiezas a aprender que tener cuidado, que intentar que no te pasen estas cosas, es una forma de evitar que te hagan daño. Es por tu bien. Y percibes las consecuencias: si algo te sucede, es porque no has sabido evitarlo. Te sientes mal en anticipación a tu fracaso. Estás aprendiendo, igualmente, a aceptar la posibilidad de la violencia como algo inminente, y a apechugar tú sola como una manera de apechugar con las consecuencias.

Te enseñan a cuidar de ti teniendo cuidado de otras personas. Recuerdo a un policía que vino un día a nuestra clase para hablarnos de los «extraños peligrosos», como los llamaban. La lección transcurrió como de costumbre, como una sencilla enseñanza: no hables con extraños. Me formé una imagen de lo que era un extraño; imagen que no solo procedía de mi experiencia personal, sino también de aquella enseñanza. Una imagen, un cuerpo, una figura: aparece como por arte de magia. El primer capítulo de mi libro *Strange Encounters* empezaba evocando esta imagen: el extraño como una figura en las sombras, vestido con un «impermeable gris reluciendo a tus pies» (Ahmed, 2000, p. 19). El policía, al evocar al extraño, también me dio un cuerpo en el cual depositar mi ansiedad. Aunque el extraño podría ser cualquiera, era alguien reconocible; alguien de quien yo tendría cuidado. El extraño peligroso es tanto un guión efectivo como afectivo: unos cuerpos son peligrosos, otros corren peligro. Cuando eres una chica joven aprendes a comportarte con cuidado y cautela en espacios públicos, y este cuidado y esta cautela se tiene con quienes «no pertenecen», con aquellos cuya presencia o proximidad es ilegítima. El extraño merodea. El extraño se convierte en un contenedor de miedo.

La violencia se transforma en enseñanza cuando viene acompañada de un relato, de una explicación. Cuando has aprendido algo, cuando has recibido el mensaje de esta enseñanza, están dando orientación y forma a tus sentimientos. Tu cuerpo reacciona como es debido. En «Throwing like a Girl» (1990), Iris Marion Young se pregunta si las chicas llegan a ser «como chicas» por cómo llegan a habitar sus cuerpos. Las chicas terminan ocupando menos espacio por lo que hacen, y por lo que no hacen. Las chicas terminan conteniéndose por contener el uso de sus cuerpos. Young llama a esta contención «inten-

cionalidad inhibida», y la ilustra con el ejemplo de cómo las chicas aprenden a lanzar una pelota con la mano sin acompañar esta acción con el cuerpo.

Convertirse en una chica tiene que ver con cómo vives tu cuerpo en relación con el espacio. La construcción del género radica en cuánto espacio ocupan los cuerpos: pensemos en la intensa socialidad del metro o el tren, en cómo ciertos hombres suelen sentarse despatarrados, apoderándose no solo del espacio de enfrente de sus asientos sino también del espacio de enfrente de otros asientos; este espacio ha sido ocupado. Nosotras, para ser complacientes, ocupamos menos espacio. Cuanto más complacientes somos, menor es el espacio que deberemos ocupar. Género: un lazo, ciñéndose.

Un mundo puede encogerse cuando nos encogemos. Judith Butler (1993) nos enseñó a pensar en la «feminización» como mecanismo social. Nace una criatura: podremos decir «¡es niña!» o «¡es niño!». Incluso antes de que nazca: tenemos la posibilidad de ver en una pantalla si es niña o niño, cosa que se decide en función de la ausencia o la presencia de un pene. La fijación del género depende desde el principio del falocentrismo: del pene como decisor del futuro, dos sexos como dos caminos: el binarismo sexual como destino, como predestinación, como fatalismo. Incluso cuando criticamos la distinción entre sexo y género, incluso cuando las críticas feministas nos enseñan a hacer esta distinción (Gatens, 1983; Butler, 1990), sabemos que funciona como una forma de secuenciación: a continuación del sexo viene el género. Podríamos llamar a esta secuenciación «fatalismo de género», como queda implícito en la presunción de que «los chicos siempre serán chicos». Recuerdo «los chicos siempre serán chicos» como una expresión en inglés muy típica de los adultos, casi siempre asintiendo con la cabeza y con un tono de voz indulgente: los chicos son desobedientes porque son chicos, lógicamente; agresivos, violentos incluso. El fatalismo de género se fundamenta en ideas sobre la naturaleza y el tiempo: lo que «será» está determinado por lo que «es». Los chicos son así; las chicas, también. Pero el ser así no solo se convierte en una explicación (se comporta como un chico; menudo chicarrón está hecho), sino también en una expectativa. El «serán» de «los chicos siempre serán chicos» cobra la fuerza de la predicción. Una predicción se vuelve una orden. Serás chico. Cuando cumples esta orden, eres aceptable; has satisfecho una expectativa.

El sexo es asignado como una tarea; son deberes para casa. No es de extrañar que una mera descripción (¡es niña!; ¡es niño!) proporcione la base de una tarea (¡ser niño!, ¡ser niña!), así como de una orden (¡serás niño!, ¡serás niña!). Recibir una asignación es que te adjudiquen un signo: niño o niña. Este «o» está haciendo algo, marcando una oposición: o lo uno o lo otro. Un signo: lo que significa o denota algo. Desde el principio materia y significado están profundamente entrelazados; no es primero la materia (sexo) y luego el significado (género). Cuando te asignan x o y, también te están asignando a un grupo; una asignación es lo que recibes de otras personas que determinarán cómo te posicionas en relación con tu entorno. Somos más que estas asignaciones desde el principio.

Podemos sentirnos a gusto con una asignación; o no; más o menos. Una asignación también es una tarea; como deberes para casa. Que te asignen un sexo en este sistema binario es una manera de dirigirte hacia un futuro, como exploro más detalladamente en el capítulo 2. Quizá el género sea más trabajo para quienes se sienten menos a gusto en sus asignaciones originales. Puede que, desde el principio, no este-mos a gusto en un cuerpo porque no estamos a gusto en un signo. Y puede que seamos reasignadas a perpetuidad; los recordatorios de nuestra asignación puntúan nuestra vida como la gramática. De manera que, claro, los momentos de «feminización» nunca se agotan, incluso después de habernos definido como niñas. Como explica Judith Butler, la «feminización de la niña no termina ahí; por el contrario, las diversas autoridades reiteran esa interpelación fundacional» (1993, p. xvii). No es que el signo denota algo y ya está; lo importante es quién te trata a través de este signo; cómo lo recibes.

La feminización se activa no solo porque nos traten explícitamente como a niñas, sino también por el estilo o el modo del trato: como eres chica, podemos hacerte esto. La violencia también es un modo de trato. Ser chica es una forma de enseñarte lo que significa tener un cuerpo; estoy avisándote; te haré insinuaciones; eres objeto; cosa, nada. Hacerse chica es aprender a esperar estas insinuaciones, a modificar tu comportamiento en consecuencia; a ser cauta porque estás en un espacio público; a ser cauta por ser chica, simplemente. De hecho, si no modificas tu comportamiento en consecuencia, si no tienes cuidado y cautela, pueden hacerte responsable de la violencia que te han infligido (mira lo que estabas bebiendo, mira cómo ibas vesti-

da, mira dónde estabas, mira mira). Pueden hacerte responsable hayas modificado o no tu comportamiento en consecuencia, porque el fatalismo de género ya ha explicado que la violencia que te infligen es perdonable e inevitable. Las feministas llevan generaciones documentando la violencia de los juicios que suelen seguir a la violencia contra mujeres y niñas. La documentación es un proyecto feminista; un proyecto de vida.

Conciencia feminista

¿Cuándo empezaste a recomponer las piezas? Quizá cuando recompones las piezas estás recomponiéndote a ti misma. Estamos ensamblando algo. El feminismo es bricolaje: una forma de autoensamblaje. No es extraño que el trabajo feminista a menudo tenga que ver con el *timing*, el momento oportuno: a veces somos demasiado frágiles para poder hacer este trabajo; no podemos correr el riesgo de que nos hagan afícos porque no estamos listas para recomponernos después. Con frecuencia estar listas significa estar preparadas para «des-hacernos».

Llegado el momento, con trabajo, las cosas empiezan a cobrar más sentido. Empiezas a reconocer cómo se inflige la violencia: que te identifiquen como niña significa someterse a esta presión, a este implacable ataque contra los sentidos; un cuerpo que viene a temer el contacto con un mundo. Quizá aprendas de esto, de lo que obra esta repetición; comprendes retrospectivamente cómo has venido a ocupar menos espacio. Expresarás tu rabia feminista porque responsabilizan a las mujeres de la violencia que les infligen. El feminismo te ayuda a entender que se hace mal a alguien; reconocer esta maldad es comprender que no eras tú quien ha obrado mal.

Hacerse feminista: cómo describimos nuevamente el mundo en el que estamos. Empezamos a identificar que eso que me ocurre a mí, les ocurre a otras. Empezamos a identificar patrones y regularidades. Empezar a identificar: suena muy suave. No es un proceso sencillo ni directo, porque tenemos que permanecer con las maldades. Y pensemos en lo que se siente: dirigir tu atención a la experiencia de haber sido injuriada puede significar sentirse injuriada una y otra vez.

Necesitamos atender los baches; hay baches. Ya has notado que pasa algo. Puede que fuera una sensación incómoda al principio. Como apunta Alison Jaggar: «Solo cuando reflexionamos sobre esta irritabilidad, revulsión, ira o escama inicialmente confusas aflora en nuestra conciencia el conocimiento “visceral” de que estamos en una situación de coacción, crueldad, injusticia o peligro» (1996, p. 181; véase asimismo Spelman, 1989). Las vísceras tienen inteligencia propia. Una víscera feminista puede sentir que está pasando algo. Tienes que acercarte más a esta sensación; pero tan pronto intentas pensar en una sensación, con qué rapidez puede replegarse. Puede que despierte como un ansia de fondo, como un zumbido que aumenta de volumen gradualmente conforme avanza el tiempo, y poco a poco llena tus oídos, amortiguando otros sonidos. Y entonces, súbitamente parece (aunque quizá no sea tan súbito) que lo único que puedes percibir ahora es eso que te habías esforzado tanto en no oír. Una sensación que empieza en el fondo de tu mente —la incómoda sensación de que está pasando algo— avanza gradualmente a medida que sobrevienen situaciones; pero esta sensación retrocede después, a medida que intentas seguir adelante con tu vida; a medida que intentas seguir adelante a pesar de esas situaciones. Quizá ni siquiera tengas ganas de sentirti así; sentirti mal es lo que lleva un mal a casa. Hacer caso a este sentimiento puede ser muy exigente; puede que te exija prescindir de algo que, por otra parte, parece darte algo; relaciones, sueños; una idea de quién eres; una idea de quién puedes ser. Puede, incluso, que no desees hacer caso a ciertas cosas porque hacerles caso cambiaría tu relación con el mundo; cambiaría el mundo en relación al cual existes. Debemos permanecer con los sentimientos que probablemente deseáramos alejar; que devienen recordatorios de esas cosas que ocurrieron que te hicieron consciente de tu existencia.

Quizá eso sea todo lo que puedes percibir. Quizá percibas algunas cosas como una forma de no percibir otras. Como he estado poniendo una esponja a mi pasado feminista, recordé otra conversación. Fue una conversación que mantuve con una de mis profesoras en la universidad, Rosemary Moore, que impartió las primeras clases feministas a las que me apunté: Mujeres escritoras del siglo XIX en 1988 y Mujeres escritoras del siglo XX en 1989. No había recordado esta conversación en mucho tiempo, aunque no sería del todo cierto decir que la había olvidado. Le pregunté si mi trabajo de fin de curso tenía que

ser sobre mujeres o género. Me respondió que no, pero que lo contrario sería extraño. ¿Por qué le hice esta pregunta? Ingresé en la universidad porque quería estudiar filosofía. Me interesaba especialmente eso que yo llamaba «escepticismo»: filosofías que consisten en dudar de lo que existe como una manera de cuestionar qué es qué. Desafortunadamente, en la Universidad de Adelaide se estudiaba sobre todo filosofía analítica y, en la primera clase de Filosofía 101 (inicial), el escepticismo era descartado por refutarse a sí mismo. Para estudiar las obras que me interesaban terminé en el departamento de literatura inglesa, porque allí enseñaban «teoría» propiamente. Y elegí los cursos de mujeres escritoras, no porque me interesase la teoría feminista (y eso que me apasionaba el feminismo), sino porque me interesaba la teoría crítica. Tenía interés en saber cómo conocemos las cosas, en las cuestiones de la verdad, en la perspectiva y la percepción, en la experiencia y la subjetividad. Quería preguntar cómo sé que lo que es verde para mí también es verde para ti; esta clase de preguntas eran las que me interesaban.

Sí: elegí los cursos de mujeres escritoras porque quería estudiar teoría crítica. Nuestra profesora enseñaba el psicoanálisis de Lacan. Empezamos por aquí, pero esto no fue lo que atrajo mi interés; fue la teoría literaria feminista de los años 1980 y, en adelante, la filosofía de la ciencia feminista y la epistemología feminista. Terminé escribiendo mi primer ensayo feminista para este curso.² Entonces ¿por qué di este rodeo? ¿Por qué pasé de la teoría crítica a la teoría feminista, si yo me tenía por feminista y había sido una feminista sin pelos en la lengua en mi juventud? Creo que porque hasta aquí llegaba mi percepción del feminismo. Había creído que filosofar o cuestionar la naturaleza de la realidad no era hacer feminismo: que el feminismo trataba de lo particular, no de lo general; de lo relativo, no de lo universal; que el feminismo era cuestionar y desafiar la violencia sexual, la desigualdad y la injusticia, y no la naturaleza de la realidad como tal. No había comprendido que el feminismo era una vía para desafiar lo universal. No era consciente de que cuestionar el sexismo era una de las formas más profundas de alterar lo que creemos que es determinado y aprender, en consecuencia, cómo se determina lo determinado. La teo-

2. Hay un detalle gracioso: ¡escribí mal *patriarcado* en todo el ensayo! *Patriarcado* pasó a *patriacado*. Quizá fuese un deseo obstinado de escapar del patriarcado.

ría feminista me enseñó que lo universal es lo que hay que reventar. La teoría feminista me enseñó que, por lo general, la realidad es simplemente la manida explicación de otra persona. Así que, si en la introducción de este libro insinué que la teoría feminista es lo que te lleva allí, al aula, podríamos apuntar que la teoría feminista también puede ser lo que te saca de ella. Con esto quiero decir: pensé que quería estar en la clase de teoría; la teoría feminista me enseñó que esta no era mi clase. El feminismo es mi clase de teoría.

También aprendemos: reconocer el sexismo o el racismo aquí puede ser una manera de no reconocerlo allí. Una ubicación puede ser una reducción. Hacerse feminista involucra un proceso de reconocer que eso contra lo que chocas no puede ubicarse ni reducirse a un objeto o una cosa (que podrían descartarse a su vez para que podamos volver a empezar). El proceso de reconocimiento del sexismo no fue terso o automático. Tuve muchos inicios fallidos porque me resistía a muchas cosas: solo pude ingerir el feminismo sorbo a sorbo. Quizá no pude asimilar más porque eso significaba reconocer que yo había sido asimilada. Puedes sentirte estúpida por no haber visto las cosas con más claridad antes. Tienes que renunciar a una versión de ti misma, así como a una versión de los acontecimientos. Y puede que necesitemos recordar lo duro que es reconocer que un mundo no te acomoda debido al cuerpo que tienes. Yo no quería que el feminismo estuviera en todas partes, como tampoco quería encontrar estos límites; quería que existieran espacios adonde pudiera ir dejando simplemente mi cuerpo atrás.

Si el camino al feminismo no es un camino de rosas, si nos resistimos a lo que vamos encontrando porque es mucho que digerir, esto no quiere decir que cuando nos dejemos llevar todo vaya a ser difícil. Cuando empiezas a juntar las piezas, puede ser mágico: la maravilla del instante revelador, del clic, cuando lo que antes aparecía oscuro empieza a esclarecerse, cuando todo encaja en su sitio. Pestañeas y el mundo reaparece: la claridad puede parecernos mágica. Para mí, leer teoría feminista fue una serie de clics continuos. Después, enseñar estudios de la mujer fue una verdadera delicia, puesto que me permitió compartir instantes reveladores de otras personas: qué sonido, el de este clic; qué importante es que este sonido sea audible para otras personas.

Descubrir el feminismo puede ser empoderante porque es una forma de rehacer el pasado. Es personal. No hay duda: es personal.

Lo personal es estructural. Aprendí que una estructura puede golpearte; una estructura puede magullarte. Un hombre que te viola tiene permiso para hacerlo: esto es estructura. Su violencia se justifica como natural e inevitable: esto es estructura. Se responsabiliza a una chica de esta violencia: esto es estructura. Un policía que hace la vista gorda porque la llamada que recibe es una llamada doméstica: esto es estructura. Un juez que habla de la ropa que la mujer llevaba puesta: esto es estructura. Una estructura es un arreglo, una orden, un edificio; un ensamblaje.

Necesitamos que la estructura ponga en evidencia la estructura. Catalogar ejemplos de violencia es crear un catálogo feminista. Creo que una de las razones por las que el proyecto *Everyday Sexism* me pareció tan importante y convincente fue porque muestra que catalogar ejemplos de sexismo es necesariamente un proyecto colectivo.³ El proyecto aborda la creación de un espacio virtual en el que podemos insertar nuestras experiencias individuales de sexismo, violencia sexual o acoso sexual para mostrar lo que sabemos: que este o aquel incidente no es aislado, sino que forma parte de una serie de sucesos: una serie como estructura. Estas estrategias feministas recientes han revivido aspectos fundamentales de la segunda ola del feminismo; estamos en la hora del resurgimiento porque el sexismo no es algo del pasado. Despertar la conciencia también era esto: construir un relato feminista, un relato para una junto con y a través de otras mujeres, conectar mi experiencia con la experiencia de otras mujeres. Necesitamos un sistema de depósito que muestre la escala del sexismo. Cuando existe un espacio al que es posible ir con estas experiencias —y el feminismo es dar a las mujeres espacios donde ir—, los relatos tienden a aflorar: el «gota a gota» se transforma en torrente. Es como si aflojáramos una tapa permitiendo que su contenido vuelva a fluir. Feminismo: destapar una válvula de presión.

El feminismo puede permitir que vuelvas a habitar, además de tu pasado, también tu cuerpo. Puede que, con el tiempo, al tomar conciencia de que has estado cediendo tu espacio personal, te des permiso para ocupar más espacio; para extender tu alcance. Solo por el hecho de darnos este permiso no significa necesariamente que accedamos a

ese permiso. Volver a habitar el cuerpo, ser menos precavida, ganar confianza llevan su tiempo. Descubrir otra manera de vivir en tu cuerpo forma parte del proceso feminista. Aprenderemos a dejarnos tropezar contra las cosas en vez de replegarnos, anticipando la violencia. Estoy describiendo una dificultad, pues claro; estoy describiendo que las vías para resolver problemas pueden activar los problemas que tratamos de resolver. Sabemos que no somos responsables de resolver el problema de la violencia; cambiar cómo nos relacionamos con el mundo no cambia el mundo. Y, sin embargo, al negarnos a replegarnos, al negarnos a reducir la cantidad de espacio que ocupamos, al insistir en ocupar espacio, no estamos recibiendo el mensaje que nos han enviado. Para poder recomponer las piezas, no puedes sino recibir mal el mensaje, el mensaje que dice que algo malo es bueno. No es de extrañar, entonces, como exploro más adelante, que hacerse feminista sea mal visto, como un error.

Cuando empezamos este proceso de reconstruirnos, encontramos mucho más que a nosotras mismas. El feminismo, al darte un lugar adonde ir, te permite visitar los lugares donde has estado. Podemos volvernos más conscientes del mundo en este proceso de tomar conciencia de las injusticias porque nos han enseñado a hacer la vista gorda a muchísimas cosas. Un mundo puede derramarse una vez que lo dejamos entrar, una vez que hemos abierto la puerta de nuestra resistencia. El feminismo también puede convertirse en una experiencia ríto: un libro leído que lleva a otro; una senda que te lleva a descubrir el feminismo, más y más feminismo, nuevas palabras, conceptos, argumentos, modelos: patriarcado, falocentrismo, cultura de la violación, el sistema sexo-género. Al descubrir el feminismo estás descubriendo las numerosas vías que las feministas ya probaron para entender experiencias que tú has vivido, antes de que las vivieras; esas experiencias que te dejaron con una sensación de completa soledad son experiencias que te conducen a otras. Así y todo, tenemos que seleccionar: algunas de estas vías para entender las cosas tienen más sentido para ti que otras. Pero siempre recordaré esta sensación; la intuición de que hay otras como tú ahí fuera, de que no estás sola, de que no estabas sola. Tu difícil historia está escrita en palabras que se transmiten. Suelo pensar en la lectura de libros feministas como si trabara nuevas amistades, con la conciencia de que otras mujeres han pasado por aquí antes.

3. Véase la página web Everyday Sexism Project <<http://everydaysexism.com/>>. Laura Bates, fundadora del proyecto y de la web, ha publicado *Everyday Sexism* (2014).

Aunque sigas sintiendo dolor, frustración y rabia, aunque sientas estos sentimientos con más fuerza por haberles prestado más atención, los diriges de otra manera. Conocimiento es este logro de dirección. Tus sentimientos no se dirigen ni hacia ningún desconocido anónimo con el que te has cruzado (o no únicamente), ni hacia ti misma por permitir que algo suceda (o no simplemente), sino hacia un mundo que reproduce la violencia justificándola.

Problemas con nombres

La conciencia feminista puede ser como un interruptor que está encendido. Apagarlo podría ser necesario para sobrevivir en el mundo en el que vivimos, que no es un mundo feminista. La conciencia feminista es cuando el botón de encendido es la posición por defecto. A menos que lo apagues, estás encendida. Quizá esto sea el reverso de la configuración habitual, según la cual has de apretar el botón para encender. No hay duda: puede ser agotador. A veces parecerá que es tan cansino, si no más, percibir sexismo y racismo que experimentarlos: al fin y al cabo, esta percepción es la que da dimensión real a las cosas. Y a veces puede ser tentador pensar: todo sería menos difícil si pudiera dejar de percibir el sexismo y el racismo. Sería más sencillo filtrar lo que percibes. Personalmente, no creo que esta sea una opción fácil. Y no creo que siempre sea una opción disponible: porque, una vez has dejado entrar el mundo, para filtrar lo que percibes sería necesario renunciar al sujeto que ya eres. Pienso que esto es una promesa: una vez que te has convertido en una persona que percibe el sexismo y el racismo, es difícil dejar de ser esa persona.

Si un mundo puede ser lo que aprendemos a no percibir, percibir pasa a ser una forma de labor política. ¿Qué aprendemos a no percibir? Aprendemos a no percibir según qué sufrimiento, de manera que si el sufrimiento de quienes nos son extraños aparece, aparece solo débilmente, en los confines de nuestra conciencia. De hecho, esta es otra de las maneras de identificar la figura del extraño: extraños no son simplemente quienes no reconocemos, sino quienes reconocemos como extraños; no solo quienes no conoces, sino quienes no debes conocer. De pequeña es posible que te dijeran que no te acercaras a los

vagabundos en la calle, que filtraras, eliminando de tu visión, no solo su sufrimiento, sino también su existencia. No tienen nada que ver contigo. Apúrate, no te pares. No solo estamos aprendiendo qué sufrimiento (de quién) debe afectarnos o cómo debe afectarnos; también andamos ocupadas ejercitándonos en distinguir entre personas amigas y personas extrañas, creando esta distinción entre quiénes importan y quiénes no. Es una distinción basada en la violencia. Es una distinción que se impone por la violencia. Aprendemos a filtrar lo que estorba nuestra ocupación del espacio. Tan pronto has aprendido esto, dejas de ver a ese individuo.

Si nos han enseñado a mirar hacia otro lado, hemos de aprender a mirar de frente. Audre Lorde me enseñó que mirar de frente a lo que es difícil —que además de qué puede ser quién— es políticamente necesario, aunque a veces sintamos que nos estamos complicando la vida por ello. Audre Lorde nos enseña que algunas dificultades —cuando chocamos contra un mundo por el cuerpo que tenemos— son duras de asimilar cuando son vividas. En *Sister Outsider*, Audre Lorde describe las palabras racismo y sexismo como «palabras de adultos» (1984a, p. 152). Encontramos racismo y sexismo antes de tener las palabras que nos permiten entender lo que encontramos. Las palabras nos permiten acercarnos a nuestras experiencias; las palabras nos permiten comprender lo que hemos vivido después de vivirlo. Nos volvemos testigos retrospectivos de nuestro devenir. Sexismo y racismo: si son problemas para los que tenemos determinados nombres, los nombres suelen rezagarse detrás de los problemas.

Poder llamar a los problemas por su nombre ya es otra cosa. Antes, era difícil dar en el clavo. Con estas palabras como herramientas, repasamos nuestra historia personal; martilleamos el pasado. En mi caso, me llevó mucho tiempo poder describir siquiera hasta qué extremo raza y racismo habían estructurado mi mundo. Leer teoría feminista negra y feminista de color me permitió repasar mi pasado, ocupar este pasado. Crecí en un barrio muy blanco de Australia. Fui a un colegio muy blanco (me pregunto si, en lo relativo a la blanquitud, existe algo que sea muy «muy»). Apenas éramos unas cuantas personas de color; no sabíamos muy bien cuál era el vínculo entre nosotras, aunque sabíamos que existía alguno. Yo tenía una madre blanca inglesa y un padre de piel oscura paquistaní que, digamos, había sacrificado del todo, o casi, su propia historia para dar a sus hijos una oportunidad en

un nuevo mundo.⁴ No teníamos amigos paquistaníes, aunque visitamos ocasionalmente Paquistán y recibimos visitas de nuestras tías paquistaníes. Pero fueron momentos ocasionales, fugaces, que no pude aprovechar mucho realmente. Mi piel era oscura, visiblemente distinta, pero yo no tenía una conciencia real de esta diferencia; no tenía una percepción real de dónde me venía esta diferencia, o de dónde venía yo. Yo notaba un malestar, me trataban como si estuviera haciendo algo mal, pero no sabía el qué. Algo iba mal. ¿Cómo dar con las palabras que lo explicaran?

Tuve que irme de casa antes de poder encontrar estas palabras. Tuve que irme para poder regresar. Estaba escribiendo un capítulo de mi tesis doctoral sobre la subjetividad. Necesitaba un ejemplo. Recuerdo mirar por la habitación por si hubiera algo a mi alrededor que pudiese inspirarme. Es curioso que me acuerde de esto porque después regresaría sobre un objeto que tenía cerca: la mesa, un objeto que se convertiría en otra clase de compañero de escritura (Ahmed, 2006). Mientras miraba en derredor, me vino a la cabeza. Un recuerdo se inmiscuyó en el presente como por voluntad propia. Estaba preparada para la intrusión. Recordé una experiencia que tuve a los catorce años de edad, cuando caminaba cerca de casa, por una calle de Adelaide. Dos policías que iban en un coche se me acercaron. El primero preguntó: «¿Eres aborigen?». Al parecer se habían cometido robos en la zona. Racismo: cómo una asociación entre aboriginalidad y criminalidad se convierte en pregunta. Retomaré esta asociación a su debido tiempo. El segundo policía bromeó a continuación: «¿O no es más que un simple bronceado?». Aunque fue una ocurrencia, no estaba exenta de hostilidad hacia mí, y fue una experiencia incómoda en aquel momento. Fue la experiencia de que te conviertan en una extraña, de que te identifiquen como la persona fuera de lugar, la persona excluida, la persona cuya proximidad es registrada como delito o amenaza. Tan pronto recordé esta experiencia, se me vinieron muchas más cosas a la cabeza; un goteo se hizo torrente.

4. Para un debate más largo sobre la importancia de ser de raza mixta con especial referencia a mi relación con la blanquitud, véase el capítulo 5 de este libro y el capítulo 3 de *Queer Phenomenology* (Ahmed, 2006). Véase igualmente el estupendo artículo de Gail Lewis (2009) sobre su relación con su madre blanca en tanto sujeto de raza mixta, que conjuga la autobiografía con una lectura de textos psicoanalíticos y sociológicos.

En el colegio la policía era amable y me enseñó a desconfiar de los extraños por mi propia seguridad. En la calle, la policía era hostil y me enseñó que convertirse en una extraña es que te paren por el trato que recibes. Aprendemos de esta diferencia: mi primera enseñanza fue una enseñanza sobre la blanquitud y no solo la feminidad. El cuerpo femenino blanco es el que se concibe como vulnerable y necesitado de protección. En el segundo encuentro, yo era el peligro, no quien corría peligro; un cuerpo oscuro no es percibido como un cuerpo femenino frágil. Mis distintas experiencias con la policía revelan que el extraño es una figura racializada. Lo que me sucedió dependía en parte en mi capacidad de pasar o no por esta figura. Retomo este ejemplo en el capítulo 5 para reflexionar sobre mi capacidad de seguir mi camino, y cómo esta capacidad fue una forma de clase y de privilegio racial. Pero pensemos en el extraño como en una figura racializada. La racialización del extraño no es aparente de forma inmediata; a fin de cuentas, nos enseñan que el extraño podría ser cualquiera. Mi memoria de persona extraña me enseñó que el «podría ser cualquiera» señala más a unos cuerpos que a otros. Te paran en la calle porque piensan que eres aborigen; te permiten seguir tu camino cuando pasas por blanca.

La conciencia feminista y antirracista no solo implica encontrar las palabras, sino descubrir, a través de las palabras, de qué forma señalan, comprender cómo es dirigida la violencia: la violencia es dirigida más hacia unos cuerpos que hacia otros. Si llamamos a un problema por su nombre podemos cambiar no solo cómo registramos un suceso, sino si lo registramos o no. Quizá no llamar a los problemas por su nombre sea una forma de rehuir una dificultad que persiste con independencia de que la rehuyamos o no. No verbalizar un problema con la esperanza de que desaparezca significa, con frecuencia, que el problema sigue sin verbalizarse y ya está. Al mismo tiempo, verbalizar el problema tampoco hace que el problema desaparezca. Verbalizar el problema, darle un nombre, puede vivirse como una magnificación del problema, al permitir que algo cobre densidad social y física reuniendo en algo tangible aquello que, de otro modo, habría quedado en experiencias dispersas. Hacer que el sexismo y el racismo sean tangibles también es una forma de darles visibilidad más allá de una misma; algo que puede ser nombrado y abordado por y con otras personas. Tener algo que señalar puede ser un alivio; de lo contrario, puedes sentirte sola o perdida. Existen diferentes tácticas para encarar el se-

xismo y el racismo; y el que estas tácticas puedan estar en tensión es una dificultad. Cuando verbalizamos los problemas, podemos convertirnos en un problema para aquellas personas que no desean hablar del problema aunque sepan que existe. Puedes causar un problema si no dejas las cosas tranquilas.

Necesitamos adquirir palabras para describir eso contra lo que chocamos. Hacerse feminista; encontrar las palabras. *Sexismo* es otra de estas palabras. Suele llegar después del suceso: miramos atrás y podemos explicar que lo sucedido ha sido sexismo. Decir que algo es sexista no es crear algo que no existía antes; eso de que describir algo como sexista es hacer que algo sea sexista es una idea sexista. Pero decir que algo es «sexismo» provoca cosas. Modifica una relación, puesto que no crea algo de la nada. Las conexiones pueden ser eso por lo que debemos luchar, porque existe un gran silencio en torno al sexismo: el sexismo cobra un alto precio a las mujeres que hablan de él. Porque, a fin de cuentas, decir que algo es sexista no solo es comentar algo que ocurre como parte de un sistema más amplio (negarse a dar un estatus de suceso excepcional a lo que ocurre), sino que también es describir ese algo como algo injusto e injustificable. Decir que algo es sexista no solo es modificar una relación modificando nuestro entendimiento de esta relación; también es insistir en que son necesarias más modificaciones. Cuando decimos «eso es sexista», estamos diciendo no a eso, y también decimos no al mundo que permite tal discurso o tal comportamiento; estamos pidiendo a los individuos que cambien para que estos discursos y comportamientos dejen de ser aceptables o permisibles.

No solo a los individuos: el caso es que se estimula a los individuos a participar en la cultura sexista, y se les recompensa por ello. La recompensa puede llegar a través de la reafirmación de tus semejantes (la incitación a hacerlo permite que un grupo refuerce sus lazos por cómo tratan a otros de impostores). Pero las instituciones también permiten y recompensan el comportamiento sexista: es sexismo institucional. Las bromas sexuales se institucionalizan con mucha frecuencia. Es posible que participes en la guasa porque si no lo haces tendrás que pagar un precio elevado: tú te conviertes en el problema, en quien reprueba la broma o crea tensión. Sencillamente por no actuar como ellos, te tratan como si estuvieses controlando su comportamiento. Si no participas en la broma creerán que estás reprobando su conducta,

hayas emitido o no un juicio. Cuando haces alguna objeción, te acusan de tomarte las cosas a mal. Cuando describimos algo como sexista o racista, suelen desdeñarnos por tener una percepción errónea, por no entender como es debido las intenciones o los actos de los demás. «No lo he dicho con mala intención», dirá él. Y, de hecho, como te tomas a mal lo dicho o hecho, no solo estás equivocada, sino que creen que estás siendo injusta. Cuando hablas de sexismo y racismo, lo que se oye es que estás dañando la reputación de un individuo o de una organización. Retomo este asunto del daño en el capítulo 6, cuando hablo de muros.

A veces podríamos salir ganando si no nos tomamos a mal el trato recibido. Una vez, hace mucho tiempo, cuando aún vivía en Australia, una mujer me contó que en una entrevista de trabajo un hombre le preguntó de dónde era (a algunas siempre nos hacen la misma pregunta, como poniendo en cuestión nuestra existencia, como exploro en el capítulo 5). La mujer se explica; habla de sus orígenes. Es de raza mestiza. Entonces él le dice que las mujeres mestizas son guapas. Me indigné mucho cuando me lo contó, pero ella le restó importancia: dijo que había sido un cumplido; le dieron el empleo. Sospecho que esto encierra una historia: la historia de cómo restamos importancia a las cosas. Para seguir adelante, sigues como si nada. Yo habría usado las palabras *racismo* y *sexismo* para describir cómo la convirtieron en un espectáculo exótico, pero probablemente ella habría recibido estas palabras como una imposición de fuera, posiblemente como una exigencia de renunciar a una oportunidad a su alcance, de renunciar a algo, una vez más.

Son escenarios complicados: puedes obtener algunos beneficios si te adaptas a un sistema que, en otro nivel, está poniendo en riesgo tu capacidad de habitar un mundo en condiciones más justas. Creo que muchas mujeres, participar voluntariamente en una cultura sexista es transigir, incluso si ellas no lo viven así, porque nos han enseñado (por experiencias anteriores, por eso contra lo que chocamos) que negarse a participar puede ser peligroso. Te arriesgas a quedarte al margen de todas las estructuras actuales que permiten la supervivencia dentro de una institución, por no hablar de progreso. Aquí podemos decir: la resistencia a reconocer algo puede ser una manera de encajar ese algo, o de vivir con él. La resistencia al reconocimiento puede ser una forma de reconocimiento; el reconocimiento como forma de resignación, incluso.

A veces: para poder sobrevivir a la implacabilidad del sexismo y del racismo puede ser necesario que les restes importancia, no nombrándolos, o incluso aprendiendo a no experimentar estos actos como violaciones de tu cuerpo; aprendiendo a esperar que esta violencia sea parte de la rutina; haciendo de este fatalismo tu destino. A veces: tenemos que aprender a no restar importancia a las cosas, a sabiendas de que, si no hacemos algo, creerán que estamos haciendo demasiado. Cuando empezamos a usar palabras como *sexismo* y *racismo*, palabras que dotan de mayor realidad eso que nos piden no percibir, presentimos que habrá consecuencias. Presentimos el dolor que vendrá después, así como el castigo. En la tercera parte del libro explico que vivir una vida feminista es vivir con las consecuencias de ser feministas que están dispuestas a llamar a los problemas por su nombre. Pero primero me gustaría hablar de la figura de la aguafiestas. Lleva un tiempo esperando (algo impacientemente) para hablarnos.

Convertirse en el problema

Como ya he sugerido, cuando dices que algo es sexista o racista, estás haciéndolo más tangible, de manera que resulta más fácilmente transmisible a otras personas. Pero para aquellas personas que no tienen una percepción clara del racismo o sexismo del que estás hablando, sacarlos a relucir es darles existencia.

Cuando expones un problema, supones un problema.

Si dejas de hablar del problema o desapareces, parecerá que el problema desaparece. El peso del sensacionalismo cae rápidamente sobre los hombros feministas: cuando ella habla de sexismo y racismo, su relato se oye como un relato sensacionalista, como si exagerase para impresionar.⁵ La aguafiestas feminista empieza como una figura sensaciona-

5. Cuando terminé un proyecto de investigación sobre la diversidad que comento en la segunda parte, nos encontramos con esta forma de escucha directa. Escribimos un informe sobre cómo el mantra del buen rollo y el énfasis en las buenas prácticas como técnica positiva ocultaban el racismo. La reacción fue: seguro que estáis exagerando. Te encuentras con la incredulidad de que pueda existir tanto racismo. Creen que estás

lista. Es como si el objetivo de su argumento fuera causar problemas, entrometerse en la felicidad de los demás, por su propia infelicidad. Volveré a la cuestión de la felicidad y la infelicidad en el capítulo 2. Pero observemos que la aguafiestas feminista empieza su vida como una figura antifeminista: estamos reutilizándola para nuestros propios fines.

Dejad que vuelva a contar mi historia de cómo me hice feminista recurriendo a la figura de la aguafiestas feminista. Empezaré esta historia con una mesa. En torno a la mesa, una familia se ha reunido.⁶ Siempre nos sentamos en el mismo sitio: mi padre en un extremo, yo en el otro, mis dos hermanas a un lado, mi madre al otro. Siempre nos sentamos así, como si intentásemos proteger algo más que nuestro sitio. Tenemos conversaciones amables, durante las cuales solo se pueden abordar ciertos temas. Alguien dice algo que te parece problemático. Primero intentas no decir nada. Pero siguen comentándolo. Contestas, quizá, sopesando las palabras. Explicas por qué piensas que lo que han dicho es problemático. Hablarás conservando la calma, pero pronto empiezas a enervarte, y reconoces, con frustración, que te estás dejando enervar por alguien que es enervante. Aquí es donde aparece la aguafiestas feminista: cuando habla, parece enervada. Yo aparezco aquí. Esta es mi historia: enervada.

Diga lo que diga, la que habla como feminista es, por costumbre, la causa de la discusión para los demás. Es ella quien frena la fluidez de la comunicación. La cosa se tensa. Ella tensa las cosas. Podemos empezar a presenciar qué encierra esta dinámica. El problema no se limita al contenido de lo que está diciendo. No solo está diciendo cosas que están mal: también está entrometiéndose en algo, el logro de la representación de la familia, o de un *nosotros* u otro, que es creado por esto que no se dice. Hay tanto que se supone que no

exagerando, y esta exageración se oye como una forma de malicia o animadversión. Nunca publicaron nuestro informe. Ofr las historias de racismo pensando que son sensacionalistas es una forma de no oírlas. Véase Swan (2010b) para un buen debate sobre el proceso de auditoría. Y vaya mi agradecimiento a Elaine Swan por compartir este trabajo y su voluntaria solidaridad.

6. Cuento mi relato personal de cuando me hice feminista como un relato de la mesa familiar. Es importante reconocer que no todas las familias se reúnen alrededor de una mesa. Las mesas también pueden tener sus propias biografías; historias propias que contar. Véase mi libro *Queer Phenomenology* (Ahmed, 2006) para un debate más sostenido sobre las mesas como objetos de parentesco.

debes decir, hacer, ser, en aras de preservar este *nosotros*. Y, sin embargo, aunque se supone que no debe reaccionar así, su reacción es, en otro nivel, deseada. Al fin y al cabo, se está enervando porque alguien la está enervando. La familia es escenificada siendo testigo de su nerviosismo, de sus aspavientos. ¡Mirad, mirad cómo gesticula! Convertirla en la causa de una tensión es otra manera de preservar la ilusión de que, sin ella, la familia sería civilizada. Creo que las que hemos sido aguafiestas en torno a mesas familiares probablemente sabemos esto: lo útiles que resultamos como contenedores de incivilidad y discordia.⁷

Cada vez que hablamos, los ojos se ponen en blanco, como si dijeran, ya, sabíamos que ibas a decir eso. A partir de estas experiencias, podemos condensar una fórmula:

Ojos en blanco = pedagogía feminista.

Los ojos se ponen en blanco vayas donde vayas, digas lo que digas. En realidad, ni siquiera te hace falta decir nada antes de que empiecen a hacerlo. Parecerá que los ojos se ponen blanco como una expresión de exasperación colectiva porque eres feminista. Hacerse feminista a menudo tiene que ver con alojarse en un *porque*. Dice eso porque es feminista; o, más fuerte aún, eso solo lo está diciendo porque es feminista. En la introducción expliqué que practicar el feminismo es desarrollar nuestras tendencias feministas (convertirse en la clase de persona que está dispuesta a hablar alto y claro de sexismo y racismo). Ahora podemos ver que el feminismo es refutado o desdeñado porque lo presentan como una tendencia personal, como si la feminista discutiera porque es una discutidora; como si mostrara su disconformidad porque es una inconformista. Así, se acusa a las feministas de ser incapaces de contenerse, como si por ser feminista funcionases con el piloto automático.⁸ Tratan el feminismo como si fuera un alejamiento del mundo y no un compromiso con el mundo. Estamos hablando de cómo las feministas son apartadas del mundo debido a la naturaleza

7. Como exploro en el capítulo 7, esto explica nuestra alarma cuando la aguafiestas feminista asoma, porque sabemos cuáles son las consecuencias de cumplir las expectativas de que nos convertiremos en ella.

8. En el capítulo 3 analizo la teoría de que las feministas padecen debilidad de voluntad.

de su compromiso; de cómo los relatos feministas son ignorados por sobredimensionar los hechos en cuestión.

Podemos apreciar, pues, que las sensaciones que nos conducen al feminismo muchas veces son las mismas sensaciones que experimentamos después de hacernos feministas. Gracias al feminismo entiendes las injusticias; te das cuenta de que no te equivocabas. Pero si denuncias una injusticia, estarás equivocándote a ojos de los demás, una y otra vez. La sensación de injusticia que sientes puede terminar exacerbándose: te sientes agraviada porque a ojos de los demás la que se equivoca eres tú, solo porque estás señalando algo que es injusto. ¡Es frustrante! Y entonces tu frustración puede interpretarse como una prueba de tu frustración, de que hablas así, sobre esto o aquello, porque estás frustrada. Es frustrante que te tomen por una persona frustrada; es enfurecedor que te tomen por una persona furiosa. O, si estás furiosa por algo y te toman por una persona furiosa (un feminista negra furiosa o una mujer de color furiosa), entonces el motivo que te había enfurecido desaparece, cosa que puede enfurecerte más. Si bien es cierto que el feminismo nos permite redirigir nuestras emociones hacia objetos diferentes, también lo es que nuestras emociones pueden convertirse en sus objetos. Nos menosprecian por sensibles. Esto es suficiente para sensibilizarnos.

Y luego, cómo no, los objetos a los que ponemos objeciones se reafirman como objetos inadecuados para la crítica o la denuncia. Recuerdo una vez que, en torno a la mesa familiar, comentábamos la película *Kramer contra Kramer*. Recuerdo que reflexioné sobre la demonización de la madre. Señalé este punto, un punto de vista obviamente feminista, que es difícil no señalar una vez que has adoptado una tendencia feminista. Y entonces: ¡el ruido, el ruido! «Oh, ¿por qué no puedes dejarnos disfrutar de esta película tan tierna?»; «Oh, ¿es que no ves la relación tan especial que tienen padre e hijo y lo cruel que es ella?»; «Oh, siempre estás viendo problemas donde no los hay», etcétera. Feministas: ver problemas donde no los hay. Es como si estos problemas no existieran hasta que tú los señalas; como si por señalarlos los estuvieras creando.

Nos convertimos en un problema cuando describimos un problema.

Pienso en *Ojos azules*, de Toni Morrison. Es un libro que empieza desmontando a la familia feliz, condenándola literalmente a la muerte: la familia nuclear, la familia blanca del álbum de fotos, se vuelve confusa cuando la puntuación de la historia es eliminada. Yo describiría a la narradora de esta novela, Claudia, como a una crítica feminista negra. Estudia con atención no solo la blanquitud, sino también el género. Nos enseña acerca de la interseccionalidad por su manera de pellizcar cosas; por su manera de hurgar en las cosas. En una escena Claudia reflexiona sobre cómo empezó todo:

Empezó en Navidad con los regalos de muñecas. El regalo supremo, el especial, el más amoroso era siempre un gran bebé de ojos azules. Por los ruidos cloqueantes que emitían los adultos, yo sabía que aquella muñeca representaba lo que ellos creían que era mi máspreciado deseo (...). [Las demás muñecas] que en teoría debían proporcionarme un gran placer, coincidían en justamente lo contrario (...). Reseguía el perfil de la nariz respingona, picaba los vidriosos ojos azules, retorció los pelos amarillos. No podía amarla, pero sí podía examinarla para ver qué era lo que el mundo entero clasificaba como adorable (...). Yo destruí bebés blancos (1979, pp. 13-14).

Claudia encuentra que la muñeca en teoría deseable, la muñeca en teoría amable, es algo que no infunde amor. La sintonía, en este caso, es una técnica de poder: al cloquear, los adultos están intentando decirle cuál es la forma adecuada de tratar a la muñeca blanca. La sintonía empareja un afecto con un objeto. Por sus cloqueos, Claudia sabe que todos esperan que ame a la muñeca blanca. La falta de sintonía de Claudia se expresa en el trato que le da al objeto (la pincha y la retuerce en lugar de cloquear); un trato que, sin ninguna duda, los demás percibirán como violencia y agresión; como desafección, deslealtad, ingratitud. Si la falta de sintonía se expresa en un pobre manejo de las cosas, entonces la falta de sintonía es una cosa mundana. Los objetos traen mundos con ellos. En el caso de Claudia, no solo se siente ajena a las muñecas como objetos, sino también a la blanquitud patriarcal que eleva estos objetos a la categoría de objetos deseables y «amables». La falta de sintonía es la falta de sincronía con un mundo. Y no solo eso: es experimentar qué está en sintonía con la violencia. Podríamos describir a Claudia como una aguafiestas feminista negra: en vez de cloquear, se dedica a desmembrar lo que le han dado para

amar, la muñeca blanca; utiliza el regalo para producir contraconocimiento.

Si bien la alienación es sensación, no es solamente, o únicamente, la sensación de la negación: de experimentar la impronta de un mundo como violencia, aunque incluye estos sentimientos. La alienación es atenta; aprendes más de los deseos cuando no son lo que tú deseas. Podemos pensar en la alienación como asombro: nos asombramos de las cosas; su ensamblaje nos maravilla. Las muñecas que no queremos, no las descartamos o las relegamos a algún rincón simplemente, como trapos inertes olvidados en la mesa. Cuando son desmembradas, las muñecas son el objeto de nuestra atención; no solo nos enseñan cómo son (la nariz respingona, los vidriosos ojos azules, los pelos amarillos), sino que también nos enseñan qué se supone que debe gustarnos o a qué debemos parecernos, incluso; nos enseñan la esencia misma de las aspiraciones humanas. Cuando no sintonizamos, cuando no amamos lo que se supone que debemos amar, es cuando las cosas se vuelven disponibles para nosotras como cosas sobre las que poder reflexionar, asombrarse. Puede que destrocemos cosas para entenderlas. O puede que, cuando tratamos de entenderlas, otros creen que las estamos destrozando.

Cuando percibimos algo malo, nos apartamos de un deseo. Tener un sentido de las cosas como cosas palpables no es independiente, por tanto, de tener un sentido de la injusticia. Una vida feminista es cómo entramos en contacto con las cosas. Y con cuánto asombro.

2. De cómo nos dirigen

En el capítulo 1 he explorado que cuando nos hacemos feministas entramos en contacto con un mundo mediante el distanciamiento de otro. Quiero desarrollar, a partir de este discurso de la naturaleza sensacional del feminismo, un relato de lo el feminismo me permitió empezar a percibir: que el poder funciona como un modo de direccionalidad, una forma de orientar los cuerpos de formas particulares, para situarlos de cara a una vía determinada, de cara a un futuro que tiene un rostro concreto. Cuando tomas conciencia de la organización del mundo social, las normas aparecen como cosas palpables. Pienso en las veces, pongamos, en que entras en una juguetería y lo que ves te impacta. Coges una aspiradora, por ejemplo, una aspiradora de juguete, y tienes la sensación de estar sosteniendo el futuro de las niñas en algo que es tangible. Coges una pistola de juguete y sientes lo mismo: el futuro de los niños como algo tangible en tus manos.

Las normas se vuelven impactantes: sostenibles como cosas palpables.¹ Una vez que hemos recibido el impacto, todavía queda mucho trabajo por hacer. El trabajo más duro puede ser reconocer que las normas moldean nuestra vida de formas que no habíamos percibido, de formas que no pueden trascenderse sin más. Una norma también es un modo de vida, un modo de conectar con otras personas con relación a algo. No podemos «no» vivir en relación con las normas. En este capítulo exploro que el feminismo puede experimentarse como

1. En el capítulo 5 retomo la idea de las normas como moradas, y desarrollo los argumentos de mi capítulo «Queer Feelings», en *The Cultural Politics of Emotion* (Ahmed, 2004) sobre cómo las normas pueden ser habitadas de formas diferentes.

alienación de la vida, que podemos enajenarnos de las vidas que vivimos durante el proceso mismo que nos lleva a descubrir que nuestra vida ha sido moldeada de determinada manera. Este análisis del poder como direccionalidad me permitirá introducir a la aguafiestas feminista desde otra perspectiva.

Sistemas de tráfico

Quiero empezar con otro de mis textos de compañía, la extraordinaria novela de Virginia Woolf, *La señora Dalloway* [1925]. Recurriré a ella a lo largo de este capítulo porque pienso que es una novela que debe despertar nuestra curiosidad y necesitamos descubrir por qué ocupa un lugar tan importante en el imaginario feminista. La novela transcurre en un único día. Trata sobre la inmersión en un día, un único día, de lo cotidiano; un día como cualquier otro; cada día como cualquier otro. La señora Dalloway tiene cosas que hacer. Va a dar una fiesta. Pasea por Londres, por la calle, en busca de flores para la fiesta; qué cosa tan corriente. Ahí está: fuera y por ahí. Mira al cielo y ve un aeroplano que forma letras. Como las personas cercanas, se esfuerza por descifrar las letras. ¿Qué letras son? ¿Qué es lo que escriben? Woolf capta algo aquí, de qué manera la socialidad puede alcanzarse temporalmente: te encuentras con otras personas que, casualmente, están paseando por la misma calle que tú, al mismo tiempo que tú; pasas por delante de otras personas que están pasando por delante de ti, pero solo durante un momento, solo un momento, alzáis la vista hacia lo mismo. Woolf capta algo: la rareza de una conexión, la extrañeza de una reunión.

La señora Dalloway, por su parte, tiene cosas que hacer; está ocupada. Pero también puede distraerle lo que encuentra, mirando hacia arriba, no hacia delante; la distracción es lo que la devuelve a un mundo común, la que la despista, la distrae de su propósito. Repentinamente, en pleno día, cuando está sumida en sus quehaceres, tiene otra percepción de sí misma. Toma conciencia de su cuerpo como lo que habita: «Pero con frecuencia le parecía ya que el cuerpo que habitaba (se detuvo para ver un cuadro holandés), aquel cuerpo que con todas sus facultades, no era nada, nada en absoluto. Tenía la extrañísi-

ma sensación de ser invisible; de que nadie la veía ni la conocía; se había acabado el matrimonio y tener hijos, solo quedaba aquel sorprendente avanzar por Bond Street, de manera bastante solemne, junto con todos los demás peatones; aquel ser la señora Dalloway; ni siquiera Clarissa ya; tan solo la señora de Richard Dalloway» ([1925] 2016, p. 17). Aquel ser la señora Dalloway: al convertirse en la esposa, pierde su ser. Cuando todo se ha acabado, ella se ha acabado: se ha acabado el matrimonio y tener hijos; convertirse en esposa de es acabarse, dejar de existir. Convertirse en la señora Dalloway es una forma de desaparición: seguir las sendas de la vida es sentir que lo que tienes ante ti es una especie de «sorprendente avanzar, de manera bastante solemne». Solo estás siguiendo el mismo camino que siguen otras personas.

La señora Dalloway está caminando junto a otras personas cuando vislumbra su propia desaparición. Aprendemos, con la señora Dalloway, que la vida misma puede entenderse como una senda o una trayectoria. Existen puntos a los que conviene llegar, puntos que hacen las veces de puntuación: cómo nos detenemos y empezamos, cómo medimos nuestra progresión.² Avanzamos en una dirección porque alcanzamos ciertos puntos. Una senda da a la vida cierta forma, una dirección, una secuencia (nacimiento, infancia, adolescencia, matrimonio, reproducción, muerte). Cómo empezamos, cómo acabamos, qué sucede en el camino.

Cuando compartimos una dirección, el tráfico fluye. Por Bond Street: la señora Dalloway, o deberíamos llamarla Clarissa ahora, forma parte del tráfico. Pensemos en el tráfico; el tráfico humano, los coches, las motos; las calzadas y las aceras. El tráfico es organizado. Existen normas que nos permiten viajar con mayor seguridad, normas que nos ayudan a no tropezar las unas contra las otras; normas hechas para facilitar nuestra progresión. Algunas de estas normas son formales o constan por escrito; otras son más informales; son hábitos, formas de actuar y de ser en relación con los demás y que, a fuerza de

2. También aprendemos que la gramática marca la diferencia entre los géneros: para ella, alcanzar un punto es una cesación: convertirse en la señora Dalloway; el matrimonio como la adquisición de un nuevo apellido. Sabemos por qué el feminismo necesita palabras nuevas, *Ms.* [esta abreviatura permite no expresar el estado civil de la mujer], pero la suma de esta abreviatura no evita la elección a que da pie con tanta frecuencia: ¿se refiere a *Miss* [señorita] o a *Mrs.* [señora]? *Mr.* [señor] siempre es *Mr.*

tiempo, son ya nuestra segunda naturaleza. Cuando eres forastera —quizá seas turista, o acabes de llegar, y no conoces estas normas tácitas (¿Cómo podrías? No hay donde consultarlas)—, puedes convertirte en una molestia, una carga, una cosa. Te sientes incómoda, la gente del lugar frunce el ceño cuando tropiezan contigo porque no vas en la buena dirección, o porque te quedas parada o vacilas cuando los demás no tienen tiempo que perder, o porque te paras a preguntar por una dirección; tienen prisa, yendo hacia dondequiera que vayan, tratando de llegar a algún sitio. En ese momento en que la propia señora Dalloway tiene prisa —tiene que comprar flores para la fiesta— es cuando se distrae. En esos momentos de distracción puede haber una revelación.

Cuando un flujo es dirigido, cobra ímpetu. Por lo general, lo que dirige a una multitud es la maquinaria de la geografía creada por el ser humano, al igual que los horarios, las economías políticas que hacen que la vida y el trabajo estén más divididos para más gente; el transporte se convierte en algo necesario para ir al trabajo. Hay congestión porque hay un patrón. Un patrón es la generalización de una tendencia. En cuanto se cobra ímpetu, este ímpetu es directivo. La fuerza de una dirección puede arrastrarte con ella. Sales de un tren de cercanías abarrotado y te abres paso hacia la salida. Mucha otra gente va en tu dirección. Un «con» puede ser simultáneamente móvil y espeso. Cuando hay tantos, se forma una multitud, una espesura, una densidad. El flujo te arrastra: puede que incluso te ahorre energía. Pero si se te cae algo al suelo, si tienes que detenerte por alguna razón, la multitud se espesa; una multitud puede fruncir el ceño. Te conviertes en un obstáculo; en una inconveniencia. Y entonces experimentarás este flujo como algo tangible: lo que evita que te detengas; lo que te hace aflojar la marcha.

Una multitud es dirigida. En cuanto una multitud es dirigida, se vuelve directiva. Lo que tenemos delante es lo que nos dirige; lo que tenemos delante depende de la dirección que ya hemos tomado. En mi libro *Queer Phenomenology* (Ahmed, 2006), sugerí que los caminos son buen material de pensamiento. Veamos la expresión «camino trillado». La repetición de «ser trillado» permite hacer un camino. Podemos ver el camino como un rastro de viajes pasados. Cuando la gente deje de trillarlo, de frecuentarlo, es posible que el camino desaparezca. Por un pie: recorreremos el camino porque lo tenemos delante.

Por otro pie: lo tenemos delante como consecuencia de ser recorrido. Surge una paradoja de la pisada. Un camino se crea mientras se recorre y se recorre mientras se crea. Podemos usar un camino en la medida en que hacemos uso de él. *Poder* es consecuencia de hacer. Si podemos porque hacemos, deberíamos hablar de *hacer poder* en lugar de *poder hacer*.

Seguir una dirección es dar apoyo a una dirección. Cuanta más gente transita por un camino, más despejado se vuelve este camino. Nótese de qué manera la colectividad puede transformarse en dirección: un camino despejado porque es el camino de mucha gente. Puede que te animen a esto: que sigas en esta dirección cuando avanzar es más fácil. Cuando cuesta más avanzar, cuando cuesta más seguir un camino, puede que te disuadan de hacerlo; puede que intentes buscar una ruta más fácil.

Recordemos a la señora Dalloway: convertirse en la señora Dalloway como en el avanzar estable y solemne de los cuerpos que van en la misma dirección por una calle. Es posible que nuestras vidas vayan dirigidas en unas direcciones y no en otras, por esta facilidad en la progresión. Apartarse de un camino trillado puede ser muy difícil: puede significar abandonar un sistema que te apoya. Estoy tentada de describir lo que Adrienne Rich (1993) llamó «heterosexualidad obligatoria» en estos otros términos: la heterosexualidad obligatoria es un sistema de tráfico a la vez que un sistema de apoyo. La ruta se mantiene despejada gracias a una labor colectiva: el intento de frenar tantos obstáculos como se interpongan en el camino. Los demás te darán su apoyo si sigues la ruta: siempre que elijas a alguien del sexo opuesto (y a veces más: la pareja más conveniente pertenece con frecuencia a la misma clase social, a la misma raza), tus éxitos amorosos serán celebrados colectivamente; tus fracasos serán lamentados colectivamente. Detenerse y empezar: en los mismos puntos. Lo que algunas investigadoras llaman «homonormatividad» (Duggan, 2003; Halberstam, 2005) es la política que intenta hacer de la homosexualidad la consecución de un mismo destino: detenerse y empezar en los mismos puntos. Matrimonio gay: (puede ser) otra vía para llegar al mismo destino.

Y sin embargo es importante recordar que la vida no siempre es lineal, o que las líneas que seguimos no siempre nos llevan al mismo sitio. No es casualidad que el drama de la vida, los momentos de crisis que exigen tomar una decisión, aparezca representado por el siguiente

escenario: encuentras una bifurcación en la carretera y tienes que escoger uno de los dos caminos. Esta dirección o la otra, te toca decidir. Y entonces escoges una. Puede que vayas en una dirección sin tener claro que es la conveniente. Puede que la hayas escogido porque parece el camino más despejado. Cuanto más avanzas por él, más difícil es dar media vuelta. Sigues caminando con la esperanza de llegar a alguna parte. La esperanza es un empeño: que los caminos escogidos nos lleven a alguna parte. Si das media vuelta corres el riesgo de perder tiempo; un tiempo que ya has gastado o has cedido.

A veces lo que sucede no es sencillamente fruto de una decisión consciente. Sucede algo inesperado que te despista. Te sientes así cuando algo te desvía de tu rumbo. Puede que un encuentro inesperado te redirija; un leve movimiento lateral puede abrir nuevos mundos. Unas veces los encuentros pueden venir en tu rescate como un salvavidas; otras, puede que no; pueden experimentarse como pura pérdida. Lo que ocurre cuando algo nos desvía de nuestro rumbo depende de los recursos psíquicos y sociales que tengamos detrás. Estos momentos pueden vivirse como un regalo, como la apertura de una posibilidad; o pueden ser traumáticos y registrarse como la pérdida de un futuro deseado, al que te aferras, hacia el cual te inclinas.

Podemos sentir que una vida tiene forma cuando la pierde. Podemos en la señora Dalloway, en ese momento en que observa su vida como si fuera la vida de una extraña. Toma conciencia de que es la señora Dalloway como un avanzar inevitable y solemne hacia un punto que ya ha alcanzado. En el capítulo 1 consideré cómo se logra conciencia feminista. Tal vez conciencia feminista signifique también tomar conciencia de tu vida como una maravilla, o como algo maravilloso. Alienarte de tu propia vida puede ser cómo un mundo reaparece, volviéndose extraño. Puede que tomes conciencia de una posibilidad tan pronto se ha desvanecido. En la conciencia de la señora Dalloway, otras personas, otras posibilidades, parpadean como memoria. Tomar conciencia de una posibilidad puede implicar el duelo de su pérdida. Puedes sentir tristeza por lo que podía haber sido pero no estaba destinado a ser. Acaso comprendemos: habría sido posible vivir la vida de otra manera. Podemos hacer el duelo porque ni siquiera éramos conscientes de haber renunciado a algo. Podemos sentir la forma de una vida como un tiempo pasado; como algo que percibimos solo después de haber sido adquirido.

Pero quizá también debamos saber esto: podemos abandonar una vida. No es demasiado tarde para abandonar una vida. Muchos libros feministas, a los que llamo clásicos feministas en la introducción, son historias de mujeres que abandonan una vida. Algunos de estos textos son clásicos de la literatura lesbiana: relatos de mujeres que comprenden, acaso ya avanzada su vida, que ser lesbiana no es algo a lo que haya que renunciar. No renunciar: el feminismo puede vivirse o ser narrado como algo que te da la vida, o que te la devuelve; una vida que quizá hayas experimentado como una entrega a otras personas, o como lo que otras personas te han arrebatado en cumplimiento de sus expectativas. Puede que el mundo empiece a parecerse distinto cuando reconoces que tu vida no funciona. Piensa en cómo puedes prepararte para salir de una situación antes de hacerlo. Cuando empiezas a irte, tu cuerpo deja de estar en sintonía con una serie de requisitos.

Creo que una de las razones que me llevó a interesarme por el asunto de la dirección fue que, en mitad de mi vida hice un viraje drástico. Abandoné cierta clase de vida para empezar otra. Me hice lesbiana. Había probado la heterosexualidad. En la línea de esa relación de la señora Dalloway con su cuerpo antes descrita, la heterosexualidad era algo que yo llevaba puesto. Cuando tienes que esforzarte mucho para convencerte de algo, esto significa generalmente que no estás convencida. La heterosexualidad no encajaba conmigo. Cuando la llevaba puesta, se me hacía pesada. Siguiendo un trecho de un camino, y desandándolo después, descubrí este camino. Salir de un camino puede ser salir de una vida incluso si, después de abandonar la heterosexualidad, sigues viviendo en un mundo heterosexual. Pero abandonar la heterosexualidad para mí fue esto: abandonar una vida, abandonar una vida que recibe apoyo; abandonar un mundo que te da apoyo. Tienes que crearte tus propios sistemas de apoyo, como exploro con más detalle en la tercera parte del libro. Los mundos queer y feministas se construyen esforzándonos en dar apoyo a quienes no lo tienen por ser quienes son, por querer lo que quieren, por hacer lo que hacen.

El camino de la felicidad

Es un bucle: nuestra dirección viene marcada por lo que tenemos delante; lo que tenemos delante depende de cómo viene marcada nuestra dirección. Y, así, podemos pensar en que la felicidad es entendida como un camino. Un camino, recordémoslo, puede ser eso que sigues con el propósito de llegar a alguna parte. ¿Cómo sabes qué camino seguir? ¿Qué esperas cuando sigues un camino? Como exploré en mi libro *The Promise of Happiness* (Ahmed, 2010), solemos entender la felicidad como una meta: como eso que deseamos alcanzar, como el sentido de la vida, el propósito de la vida. El camino que deberíamos seguir es el camino que nos conducirá a la felicidad.

Damos por sentado que algunas cosas nos conducen a la felicidad más que otras. La expectativa de que lo que has de alcanzar es la felicidad puede despejar un camino. Quizá la señora Dalloway experimente que ya ha alcanzado estas metas: casarse, tener hijos, ahora. Por ejemplo, a una niña se le pedirá que imagine la felicidad imaginando ciertos acontecimientos en el futuro, como el día de su boda. El día de la boda es imaginado como el «día más feliz de tu vida», antes de que tenga lugar. Quizá este «antes» sea también el cómo y el porqué: cómo transcurrirá este día; por qué tiene lugar.

Con qué premura aprendemos: para la infancia, especialmente para la niña, el día más feliz de su vida *será* el día de su boda. Lo que he dado en llamar fatalismo de género va unido a la felicidad: las chicas *serán* chicas; las chicas *serán* más felices cuando se casen. Quizá este «serán» se oiga también como un mandato moral, y no solo como una predicción: no solo se casará, sino que se casará con alegría. El camino de la felicidad es el camino recto: el que te conduce en la recta dirección, al recto destino. Es posible que hoy en día creamos que la heterosexualidad ha dejado de ser la única opción. Pero si echamos un vistazo a las imágenes y a las narrativas de la felicidad en la cultura popular veremos que las antiguas inversiones se mantienen con algunas alteraciones y variaciones menores en la forma. Las historias felices para las niñas continúan basándose en las fórmulas de los cuentos: vida, matrimonio y reproducción, o muerte (de una clase u otra) y miseria. Quizá haya concesiones; quizá haya una diversificación de los estilos de los logros femeninos; quizá la heterosexualidad pueda

practicarse ahora de más maneras, no solo de una; pero las inversiones siguen siendo más bien precisas.

Encontramos esta precisión en todas partes. Incluso a las criaturas más pequeñas se les habla de sus futuros heterosexuales, a menudo interpretando su conducta en términos heterosexuales («Este niño triunfa con las chicas»; «Este niño triunfará con las chicas».)³ El futuro se solidifica como algo que puede aprovecharse o rechazarse. Cuando rehúas aprovechar algo, suele entenderse que es así porque no lo has conseguido. Lo que podríamos llamar presunción de heterosexualidad significa que, para que no se presuma tu heterosexualidad, tienes que «desdevenir» heterosexual. Este desdevenir se narra como la pérdida de la posibilidad de ser feliz. Y entonces: se asume que haces de tripas corazón por no estar triste. Triste: es una consecuencia que se supone debemos evitar. Es un juicio, así como un sentimiento. Qué triste; ella está triste.

Felicidad: lo que terminamos haciendo para evitar la consecuencia de estar triste. La felicidad es una forma de ser dirigida hacia esas cosas que te harán o deberían hacerte feliz. Por eso la felicidad puede ser también una forma de presión. La presión no tiene por qué ser algo fuerte. Puede empezar con un toque ligero. Un estímulo amable: ve por aquí, ve por allá. Sé feliz, no seas feliz. ¿Quieres tener hijos? ¿Cuándo vas a tener hijos? Una mirada preocupada. Preguntas, preguntas: insistencia en un cuándo: cuándo pasará esto, esto pasará cuando. Las preguntas pueden envolverse en calidez, en amabilidad incluso: ella será mucho más feliz cuando, entonces ¿cuándo?

Si no tomas la buena dirección te arriesgas a que te presionen, o a que te presionen más, sea o no intencionada esta presión. Puede que experimentes este *más*, este aumento gradual de la presión, con el paso del tiempo. Necesitamos describir cómo es esta presión: la oposición que encuentras a tu propia oposición (donde esta oposición no es algo que tú desees, sino lo que te acusan de ser debido a lo que desees). Como he apuntado antes, a veces tropiezas con un ímpetu cuando no sigues la buena dirección. Por esta razón podemos hablar de la opresión como de algo que puede sentirse o experimentarse; opresión como algo tangible. Marilyn Frye nos lleva a las raíces de la palabra

3. Y no solo entre niños y niñas. Cuando tuve un nuevo cachorro, alguien me dijo que cuando la perrita creciera, ella y su perro macho podrían ser «novios».

oppression (opresión), que deriva de *press*: «*The press of the crowd* [la presión de la multitud]; *pressed into military service* [obligado a hacer el servicio militar]; *to press a pair of pants* [planchar unos pantalones]; *printing press* [prensa escrita]; *press the button* [apretar el botón]. Las prensas se usan para moldear o aplanar cosas, o reducirlas a una masa, a veces reduciéndolas a base de exprimir los gases o líquidos que contienen. Algo que es presionado es algo que está atrapado entre fuerzas y barreras cuya relación es tan estrecha que, juntas, limitan, restringen o impiden el movimiento o la movilidad de lo presionado. Moldear. Inmovilizar. Reducir» (1983, p. 54). Opresión: cómo nos sentimos presionados hacia cosas, por cosas, a causa de cómo nos identifican en tanto seres.

Ser es someterse a presión. La presión puede ser las palabras de un pariente o amigo, o la imagen de la vida buena que te plantan delante; las imágenes pueden experimentarse como cargas, como algo pesado. Expectativas, ojos hacia el techo, cuándo. La presión es la magnitud de fuerza imprimida a una superficie sobre la que se distribuye. Te sientes forzada cuando sientes que te imponen un requisito. Quizá haya menos gente más forzada porque hay más gente menos forzada.

Puede que entonces, solo entonces, si empiezas a ir en la buena dirección, experimentes un alivio de la presión. Sientes una disminución, una reducción o una eliminación de la presión, como cuando una mano que te oprímía se aparta gradualmente. Puede que vayas más deprisa a medida que te facilitan el paso. Finalmente vas por este camino *motu proprio*. Cuando, para seguir en esta dirección, ya no necesitas que te empujen, no tienes la impresión de que están empujándote. Como exploro en el capítulo 3, esto explica que ser voluntariosa puede ser consecuencia de la fuerza; te vuelves voluntariosa para evitar que te fuercen. Como sigues la buena dirección de forma voluntaria, experimentas un alivio de la presión. ¿Con qué frecuencia seguimos un camino para aliviarnos de la presión de tener que ir por ese camino? Me lo pregunto. Pero a veces no cambiamos de dirección; aceptamos la presión; puede que incluso nos acostumbremos a ella. Puede que una presión pase a formar parte de nosotras tan pronto nos han liberado de ella.

Necesitamos un relato feminista de estas técnicas de reorientación. La felicidad es una técnica para reorientar. A un chico muy fe-

menino que conozco le insistían en que hiciera deporte. A su madre le inquietaba que sus compañeros se burlaran de él por «mariquita». La madre imaginaba el futuro de su hijo como un futuro de infelicidad; un futuro de burlas, marginación, dolor. Ella quería que se hiciera un hombre para rehuir esta consecuencia. Finalmente, el chiquillo se puso a hacer deporte; empezó a gustarle, a disfrutarlo. El chiquillo ahora hace deporte con otros chicos. Ahora apenas hace caso a sus blandos juguetes de peluche, y los deja atrás como una forma de dejar atrás una versión de su personalidad. Puede que sea más feliz así; ¿quién sabe? Cuando resulta difícil saberlo, ¿quién sabe?

¿Qué significa redirigir a niños y niñas por miedo a que sean infelices? Claro que estos deseos de reorientación son comprensibles; podemos comprender la ansiedad de que un niño o una niña tome una deriva más dura o difícil. Queremos que sea feliz; puede que no podamos soportar ver su carita triste; o sea, ¿quién podría? Pero ¿qué es lo que queremos cuando deseamos la felicidad de un hijo o una hija? ¿Qué significa? ¿Qué efecto tiene decir: «Yo solo quiero tu felicidad»? La entonación puede variar: a veces estas palabras se pronuncian con frustración. Quiero que seas feliz, ¡así que no hagas eso! ¡No seas así! Pero, de alguna manera, el deseo de la felicidad de la infancia parece ofrecer cierta libertad, como si dijéramos: «No quiero que seas esto, o hagas lo otro; solo quiero que seas o hagas lo que quiera que te haga feliz». El deseo de la felicidad de la infancia parece basarse en cierta indiferencia. «Lo que quiera que» parece una posibilidad abierta; como darle a alguien una caja vacía que puede rellenar con el contenido de su deseo.

Pero recordemos que el miedo a la infelicidad daba contenido al futuro: no ser lo bastante chico significaba que te harían daño, que otros chicos que sí eran lo bastante chicos te lastimarían. Querer la felicidad de la infancia es querer evitar cierta clase de futuro para ella. La evasión también puede ser directiva. Querer su felicidad puede ser querer que siga en el redil para evitar los costes de salirse del redil. Quieres que un chico sea un chico porque no ser un chico puede ser difícil para un chico. La masculinización tiene que ver aquí con la inclusión, la amistad, la participación, la aprobación. La masculinización tiene que ver aquí con evitar los costes de no ser incluido. Querer la felicidad de un hijo puede ser querer enderezarlo. Puede que, a veces, un niño se masculinice a sí mismo, cuando comprende que podrá

tener más amigos, divertirse más, si hace las mismas cosas que el resto de chicos. Retomaré la idea de la «auto masculinización» y la «auto feminización» a su debido momento.

No querer que la infancia sea infeliz puede traducirse como: no querer que se desvíe de los caminos trillados. No es extraño, pues, que en algunas reacciones a la salida del armario del hijo o la hija, esta infelicidad se exprese no tanto en el descontento de que el hijo o la hija sean queer, como en el descontento de que sean infelices. La ficción queer está llena de estos actos de habla mediante los cuales los progenitores expresan su miedo a que el destino del hijo o la hija queer sea una vida desdichada. Podemos ver un ejemplo en *Keeping You a Secret*, la novela de Julie Ann Peter. Una madre se lamenta después de que su hija haya salido del armario: «Quiero que sea feliz. Es todo lo que Tom y yo siempre hemos querido para nuestros hijos. Deseamos de corazón que nuestros hijos crezcan y tengan cosas que nosotros nunca hemos tenido. Depositamos grandes esperanzas en vosotros. Expectativas, sueños. Y entonces, paso algo como esto» (Peters, 2003, p. 190). Al principio la madre dice que lo que siempre ha querido para su hija es la felicidad. La felicidad deseada se convierte entonces en: el deseo de que su hija tenga las cosas que ella no ha tenido. Querer la felicidad se convierte en una gran esperanza: la esperanza de cierta clase de vida para la hija. Ser lesbiana, «algo como esto», es imaginado como algo que compromete no solo la felicidad de la hija, sino también la felicidad de los progenitores, que renunciaron a cierta clase de vida con la esperanza de que la hija tuviera esa vida. Decepcionar una expectativa es convertirse en una decepción.

Podemos hacernos eco de lo que subyace a la relación entre felicidad y deuda: si los progenitores renunciaron a la felicidad por ti, entonces tú debes devolverles su felicidad. Así es como: si algunas personas vienen primero, su felicidad viene primero. Los progenitores querrán para sus hijos e hijas lo que creen que les dará la felicidad, cuando realmente de lo que están hablando es de su propia felicidad. No es de extrañar, pues, que la lucha social en las familias involucre una lucha por las causas de la infelicidad. Puede que los progenitores sean desdichados porque piensan que su hija será desdichada si es queer. Son desdichados si ella es desdichada. La hija es desdichada porque a ellos les hace desdichados que ella sea queer. Puede que los progenitores presencien la desdicha de la hija como una confirmación de sus

miedos: que será desdichada porque es queer. Incluso las personas queer dichas terminarán siendo desdichadas en este punto.

Tal vez estas deudas de felicidad sean incluso más poderosas o pesadas para las familias inmigrantes como la mía. Te recuerdan constantemente las cosas a las que tus progenitores renunciaron por ti: su hogar, su país, su posición social, su familia. Tienes que devolvérselo viviendo la vida a la que renunciaron por ti. Y si no lo haces: qué egoísta por tu parte; cómo eres capaz; ¿no sabes lo que hemos hecho por ti? Si te desvías felizmente de una expectativa, tu alegría se convierte en un robo de la suya. Pero es más complicado, inevitablemente. Ciertamente si eres una hija queer de una familia migrante, y de una familia de color y de una familia que es musulmana o musulmana mixta para más inri: es más complicado. Como explico en *The Promise of Happiness* (Ahmed, 2010), la hija poco convencional de la familia migrante proporciona una forma convencional de esperanza social.⁴ La niña queer puede ser descrita como una niña poco convencional, que debe luchar contra su familia para salir del armario. En el caso de una familia migrante de piel oscura, la familia es imaginada como un peso muerto: se espera que su familia será más opresiva, menos tolerante; menos favorable a su libertad. El camino a la felicidad es el camino que te aleja de tu familia, que, en el imaginario nacional, es lo que, o quien, te está frenando u oprimiendo. Y entonces las costumbres y la cultura se transforman en cosas que esta niña queer de piel oscura debe dejar atrás; se da por sentado que para ser feliz tendrás que escapar. Traducción: la felicidad se aproxima a la blanquitud. Camel Gupta (2014) señala que a veces se asume que felices comunidades blancas queer y trans rescatan a personas de piel oscura queer y trans de sus infelices familias de piel oscura. No somos una misión de rescate. Pero cuando te desvías, lo celebran. Incluso personas queer de piel oscura que son felices terminarán siendo infelices en este punto.

4. Elaboré este argumento en el capítulo «Melancholic Migrants» de mi libro *The Promise of Happiness* (Ahmed, 2010) con referencia a una lectura de la película *Quiero ser como Beckham*. En esta película, Jess viene a encarnar una esperanza de felicidad, porque sus deseos la llevan lejos de (lo que es narrado como) las expectativas tradicionales de su familia sij. Para más debates importantes sobre la melancolía y la migración, véase Cheng (2001) y Eng y Han (2003).

Desorientación y desafección

Si no cambiamos de dirección para evitar causar infelicidad, causamos infelicidad.

La aguafiestas vuelve a asomar. Es posible que te llamen así únicamente porque no quieres lo que los demás quieren que quieras. Y puede parecer que, al no querer lo que otra gente quiere (que también es lo que quieren que quieras), de alguna manera estás rechazando y menospreciando sus necesidades.

Volvamos a la mesa familiar. La familia reunida en torno a la mesa; se supone que estas ocasiones son ocasiones felices. Nos esforzamos mucho por no estropear la ocasión, por mantener pulida la superficie de la mesa para que pueda devolver el reflejo de la buena imagen de la familia. Esta labor elimina sus propios signos: pulir es eliminar las trazas del lustre. Puedes entrometerte en la felicidad familiar si decides simplemente no pulir la superficie. Si no deseas las cosas convenientes estás deslustrando la superficie.

No es extraño: yo ya era una aguafiestas antes de decir lo que pensaba. De pequeña, la exigencia de ser una chica me parecía opresiva. Los vestidos y los estilos femeninos me irritaban. Desde mitad de mi adolescencia hasta el final de ella, solían llamarme chicozo, aunque, si miro atrás, solo era una chica que no estaba interesada en ser femenina, en los vestidos o el maquillaje, o en hablar de chicos (deslizo aquí la heterosexualidad porque la heterosexualidad suele deslizarse aquí). Que a una chica que no es femenina la llamen chicozo dice mucho sobre lo restringida que puede ser la categoría *chica* como categoría de personalidad emergente. Si experimentas ser chica como una restricción, no tienes que decir nada. Una disposición afectiva puede hablar por ti, en tu nombre, una cara malhumorada u otros signos no verbales de resignación, cuando te piden que lleves un vestido para una ocasión especial. Recuerdo muchas peleas por culpa de los vestidos.

Fiesta.

Vestido, suspiro.

Depre, más depre.

La aguafiestas feminista aparece sin necesidad de que digas nada. Puedes aguar la fiesta solo porque las cosas convenientes no te hacen

feliz. O quizá la cuestión no es que tú estés feliz o no: tienes que parecer feliz en los momentos convenientes. ¿Cuántas veces te han dicho que tu cara malhumorada ha echado a perder la fotografía? Tantas comidas echadas a perder; tantas fotografías; vacaciones también. Puedes aguar la fiesta si no pareces suficientemente feliz. Si ya te conocen como feminista, no parecer suficientemente feliz se achacará al feminismo, como si no sonreír en la fotografía fuera una protesta política (lo sea o no). El feminismo puede ser género en disputa (Butler, 1990): puede que no te vean como a una chica —o a una chica que no es buena o a una chica que no es feliz— en virtud de cómo actúas. Marilyn Frye afirma que mostrar signos de felicidad con la situación en la que te hallas es un requisito implícito de la opresión. Para Frye: «Todo lo que no sea un semblante radiante nos expone a que nos perciban como malas, resentidas, furiosas o peligrosas» (1983, p. 2). Las percepciones pueden ser pegajosas. No sonreír lo suficiente: ser mala.

No sonreír en la fiesta tenía que ver para mí con la chica que me exigían ser en la fiesta: llevar un vestido, estar guapa, incluso cantar si me lo pedían. Unas veces me sentía como una payasa, otras veces como una máquina, otras como un poni de feria. Sospecho que mi resignación con el género, mi percepción de esta exigencia como una carga, mi identificación de las fiestas con experiencias deprimentes (¡qué chica tan ceniza!), también era una resignación con los seres humanos. Una de las razones por las que adoraba tanto los caballos —hay muchas historias queer sobre chicas y caballos, como ha señalado Elspeth Probyn (1996)— es que representaban una escapatoria de los humanos y, por tanto, del requisito de ser chica. Os presentaré a mi caballo Mulka en mi kit de supervivencia. Tuvo un papel muy importante a la hora de liberarme del sentimiento de exigencia. Yo era profundamente tímida de pequeña, y mi sentido de la sociabilidad humana era algo que me estaba vedado: casi como una habitación con una puerta cerrada cuya llave no tenía. Tal vez fuera eso: el género era como la llave de una cerradura que yo no tenía, o en la que no encajaba. Echando la vista atrás, creo que decidí auto feminizarme cuando empecé a estudiar en la universidad, porque estaba agotada de no encajar. No me cabe duda de que mi agotamiento tuvo tanto que ver con el hecho de estar rodeada de blanquitud como con el hecho de vivir el género como una alienación; un agotamiento con diferencia. Recuerdo la primera vez que fui a una peluquería después de clase, a los

dieciocho años. Fue una decisión deliberada. Me miraba en el espejo con tristeza, esperando ver una versión diferente de mi persona. Sabía lo suficiente como para saber: la inclusión me exigirá una disposición mayor a ocupar la feminidad y a hacerla mía. Sabía lo suficiente como para saber: esta opción no estaba al alcance de todo el mundo. Por eso, a veces necesitamos reorientarnos para aliviar la presión ejercida sobre nosotras, aliviar la tristeza de no ser partícipes de algo o de sentirnos solas o marginadas. Nos preocupará la posibilidad de estar cerceando nuestro futuro.

Esto es difícil: no estoy diciendo que ocupar tu lugar en la fila sea algo inconveniente o que por eso tus deseos pierdan autenticidad. Como tampoco estoy diciendo que feminizarse cuando eres una chica solo sea una cuestión de encajar, incluso si, en mi caso, empezó siendo así. A veces «des-feminizarse» puede sentirse como una obligación cuando ser femenina no se considera lo conveniente o lo apropiado. Como explora Ulrika Dahl (2015), en algunos espacios feministas si eres una chica femenina puedes sentirte desplazada; por usar los términos del capítulo 3, posiblemente te obstinarás en ser deliberadamente femenina en espacios feministas. Creo que ahora puede gustarme ser femenina (aunque sigo sin llevar vestidos; sencillamente, no me siento a gusto en ellos) porque no es una exigencia, ni doy por hecho (otras personas tampoco) que sea una forma de llamar la atención de los chicos. Una chica queer ensancha el significado de *chica*.

No estoy sugiriendo, pues, que la auto-feminización no sea auténtica. Lo que hago es reflexionar sobre cómo resolvemos esos momentos en que tomamos conciencia de ocupar nuestra fila o no junto a otras personas. El feminismo eleva la conciencia de la existencia misma de estas filas y luego nos exige tomar decisiones antes de que las decisiones hayan sido tomadas previamente a nosotras, o incluso sin nosotras. A veces estamos cansadas o experimentamos un agotamiento anticipatorio: nos ponemos en fila con los demás para evitar las consecuencias de quedarnos fuera de la fila porque ya conocemos la experiencia y estamos cansadas de sufrirla. Y entonces, cuando esta fila se despliega, pasan otras cosas en el camino. Otras veces comprenderemos: estamos dispuestas a pagar los costes de no ocupar la fila junto a las demás porque hacerlo nos comprometería demasiado. Y puede que descubramos, también, que pasan otras cosas en el camino.

Sabemos que la alineación —ocupar nuestro lugar en la fila— es un mecanismo, y lo sabemos porque sabemos por experiencia lo que es estar fuera de la fila. Hablaré de la alineación con relación a la política institucional en la segunda parte del libro. Ahora quiero fijarme en la cuestión del género. Una vez que no haces las cosas bien, hay muchas maneras de hacerlas mal, y no todas son intencionadas. A menudo me he equivocado con asuntos del género, o simplemente he hecho las cosas mal, a propósito o no. Una vez, con veintipocos años, envié una tarjeta de felicitación a mi hermana por el nacimiento de su hija. Hablamos por teléfono y me dijo con cierto enfado: «¿Por qué siempre tienes que verlo todo con una perspectiva feminista?». Le había enviado una tarjeta azul. Ella había tenido una hija. El asunto fue: no lo había hecho intencionadamente. No había querido verlo con una perspectiva feminista; ni siquiera había reparado en el color de la tarjeta. Pero esto supone, quizá, haberse hecho feminista, haber alcanzado una perspectiva feminista: que no reconoces inmediatamente que el sistema de colores es un sistema de género. Cuando el sistema de género no se convierte en una costumbre es que eres incapaz de acostumbrarte a él. Y así es como puede ser vivido el feminismo: como la incapacidad de acostumbrarte a un sistema de género.

Tu forma de expresar o no el género no es lo único que evidencia un sistema de género: también lo es tu forma de actuar dentro de un sistema más amplio que equipara significados y valores con personas y cosas. Tan pronto te has adaptado convenientemente a este sistema puedes actuar con despreocupación; puedes elegir la tarjeta que conviene de forma automática. Si no te has adaptado por completo tienes que pensar qué será lo más conveniente para elegir lo conveniente. Si no piensas en lo que es conveniente lo más seguro es que no elijas el género conveniente: te equivocarás. Así, es posible que termines haciendo las cosas con una perspectiva feminista sin proponértelo. Entender mal el género se convierte en entender mal las cosas.⁵ Y nótese

5. Hay quien consideraría que estas experiencias de no sintonizar con un sistema de género brindan otra base para la afinidad entre feminismo y transpolítica; equivocarse con el género y vivirse como el género equivocado. En los estudios trans y queer, este relato de vivir en el cuerpo equivocado —y el modelo de la disforia de género— ha sido sujeto a rigurosas críticas (véase Stone, 1996, p. 228; Halberstam, 1998, p. 145). Sin embargo, podemos pensar que estas experiencias «de equivocación» son experiencias corporales de no sentirse a gusto en un cuerpo o, lo que es lo mismo, no sentirse a

también: puede que agües la fiesta no como un acto deliberado o intencionado; puede que hasta estés intentando participar en el ánimo festivo, con la dicha, de los demás. Puedes aguar la fiesta porque no estás convenientemente sintonizada con las exigencias del sistema social.

Otro ejemplo: cuando era joven alguien me dijo que al no afeitarme las piernas estaba «haciendo un manifiesto feminista». Si no cumples una expectativa estás haciendo un manifiesto. Creo que aprendemos de esto. Hagamos o no observaciones feministas, hablemos o no, no satisfacer los códigos de las apariencias se interpreta como un discurso, prácticamente como si tus piernas fueran una boca que chilla: ¡miradme! Yo no había pensado que estuviera afirmando mi feminismo, aunque quizá al no asumir que mis piernas tenían que estar afeitadas estuviera viviendo de acuerdo con una premisa feminista. Pero, en cierto modo, lo que se vuelve imposible es la vulgaridad de las chicas que no se afeitan las piernas. Cualquier acto que no satisface el orden de las cosas se convierte en una imposición de una agenda feminista sobre el orden de las cosas.

Hacer algo mal puede significar que algo te afecta mal. El cómo algo nos afecta o no, puede orientarnos mal. Arlie Russell Hochschild explora en su libro clásico *The Managed Heart* el caso de la novia que, en lugar de sentirse feliz el día de su boda, se siente «deprimida y disgustada», y vive en consecuencia un «afecto inapropiado» ([1983] 2003, p. 59) o se ve afectada de manera inapropiada.⁶ Para salvar la situación, la novia tendrá que ser capaz de sentir lo que se espera de ella: «Comprendiendo la diferencia entre el sentimiento ideal y el sentimiento real que soporta, la novia intenta convencerse de que es feliz» (61). Podrá salvar la situación si es capaz de convencerse a sí misma o a su entorno de que es feliz. Para corregir sus sentimientos, la

gusto con el género que te han asignado: mal como no sentirse bien; mal como eso que «se siente» siendo transexual (Prosser, 1998, p. 8). Sentirte mal, o que te equivocas de género, no presupone la existencia de una vía válida para el género; presuponer que existe una vía válida tiene consecuencias.

6. Por supuesto, que sea la novia la que tiene que estar feliz, la que debe cargar con el peso de la felicidad de este día, nos enseña algo sobre el género y su desigual distribución de eso que podríamos llamar esperanzas de felicidad. Nos enseña a ver lo que podría parecer evidente. Si buscamos la felicidad de la novia para confirmar la felicidad de este día, entonces la esperanza de felicidad para las mujeres sigue vinculada al matrimonio, incluso si los guiones del género son cada vez más flexibles.

novia se desprende de una afectación previa: se obliga a ser feliz obligándose a no ser infeliz. Este ejemplo nos enseña que es posible no habitar plenamente la felicidad propia, o incluso vivir en su alienación, si el afecto previo sigue vivo, o si el esfuerzo de tener que sentirte de cierta manera te crea malestar. El malestar persistirá en el sentimiento mismo de ser feliz, como un sentimiento de malestar con la felicidad imperante.

No siempre podemos obligarnos a ser felices cuando se supone que debemos serlo. Este «no podemos» no siempre se vive como una restricción; este «no podemos» puede abrir un mundo de posibilidades. Puede que estés decepcionada, contigo o con el mundo, porque no eres tan feliz como se esperaba. La decepción puede implicar una desconfianza angustiosa (¿Por qué esto no me hace feliz? ¿Qué falla en mí?) o un relato de rabia contra un mundo que promete felicidad elevando ciertas cosas a la categoría de buenas. En momentos así puede que nos sintamos como extrañas. Cuando te sientes alienada en virtud de cómo te afectan las cosas, eres una alienada de los afectos, una «paria afectiva». La aguafiestas feminista es una paria afectiva. Lo que se espera que nos haga felices no nos hace felices.

Un archivo de la infelicidad

Es hora de volver a la señora Dalloway. Recordaréis que la señora Dalloway toma conciencia de la trayectoria de su vida; que presencia su propia desaparición mientras camina por Bond Street. Casarse, tener hijos, no se convierten solo en cosas que ha hecho, cosas que ha logrado en su vida, sino también en cómo se pierde a sí misma por el camino; cómo deja de ser Clarissa, con tantas posibilidades por delante. Casarse, tener hijos ahora: no solo son puntos de puntuación, también son momentos de ceremonia; lo que las mujeres hacen para ser felices. La señora Dalloway no es feliz. Puede que no sepa lo que siente; puede que no reconozca sus propios sentimientos, o no los revele a su entorno; pero no es feliz. Se sitúa fuera del marco de su propia vida, alienada de ella, consciente de las posibilidades solo después de haber renunciado a ellas, posibilidades que rebrillan como los viejos amigos que recuerda a lo largo del día.

El feminismo está lleno de historias así: de mujeres que no son felices con lo que en teoría debe hacerles felices. Esto no quiere decir que la infelicidad lo impregne todo, sino que la expectativa de la felicidad, la expectativa de que las mujeres deben sonreír y el mundo sonreirá con ellas, es lo que deja tantas cosas en suspenso; una vida en suspenso. La expectativa de la felicidad no produce necesariamente infelicidad, pero puede que haga la infelicidad menos soportable. A finales del siglo xx, sociólogas feministas como Ann Oakley escribieron profusamente sobre la expectativa de la maternidad y sobre la felicidad que esta reportaría a las mujeres como mecanismo de patologización de la infelicidad. Oakley describe la «depresión posparto» como una «etiqueta pseudocientífica para la descripción y la transformación ideológica del descontento materno» (1980, p. 277). Los mitos románticos de la maternidad como la dicha materna convierten la depresión materna en un problema social y biológico.

Este temprano estudio feminista hizo hincapié en la importancia de que las mujeres contaran sus vivencias; vivencias que tumban el mito de la felicidad, que no hablan simplemente de la infelicidad, sino de los complejos, ambivalentes y enrevesados sentimientos que tienen las mujeres. También hay historias de mujeres obreras, por ejemplo, en *The Managed Heart* de Arlie Hochschild ([1983] 2003); mujeres que tienen que sonreír en sus trabajos, que están tan alienadas de sus sonrisas como las obreras de las fábricas lo estarían de sus brazos, cuando estos brazos se ponen al servicio de la maquinaria industrial. Retomaré la cuestión del trabajo (y de los brazos) en el capítulo 3. Lo que quiero explorar aquí es cómo la felicidad puede ser algo que nos exigen tanto en espacios públicos como privados. Estoy segura de que muchas chicas y mujeres han tenido que escuchar comentarios del tipo «sonríe, cielo, podría ser peor» cuando van por ahí sin la jovialidad plasmada en el rostro. Sonreír se convierte en un logro femenino. Pero sonreír también puede ser lo que tienes que hacer para compensar, cuando no te ven lo bastante femenina. Tendrás que dulcificar tu aspecto porque (o cuando) te ven demasiado dura. Una mujer negra o una mujer de color tendrán que sonreír mucho más, porque son percibidas como mujeres enfadadas o demasiado asertivas: en consecuencia, sonreír es lo que tienes que hacer para trincar una expectativa. El esfuerzo mismo de trincar expectativas hace que estas se confirmen. Incluso una sonrisa puede ser demasiado asertiva si te ven, de antemano, como a una persona asertiva.

La felicidad como forma de labor emocional puede condensarse en la fórmula: hacer feliz a tu entorno mostrándote feliz. Esta labor sale mejor cuando eres tan feliz como aparentas; cuanto mayor sea tu tensión, más tensa parecerá tu sonrisa. El feminismo puede ser lo que necesitamos para combatir esta fórmula. Con esto no quiero decir que hacernos feministas sea desear la infelicidad de tu entorno. Más bien, dejas de estar dispuesta a parecer una mujer feliz, o volverte tan feliz como aparentas, para hacer feliz a los demás. El feminismo podría importar en el otro extremo de la fórmula. Con esto quiero decir: la apariencia de la felicidad no te hace feliz. Adquirimos, como sentimiento feminista, empatía por mujeres que no son felices cuando se supone que deben serlo. La empatía feminista implica una dirección distinta hacia la infelicidad. Entenderemos la infelicidad no como la imposibilidad de ser felices y, por tanto, como la causa de más infelicidad, sino como un rechazo, una demanda, una protesta, o incluso simplemente como algo cotidiano, la textura de una vida que es vivida. Sentir empatía por la infelicidad suele percibirse como una falta de empatía. Pienso en la película *La camarera* (Adrienne Shelly, 2007). Jenna, una mujer infeliz en su matrimonio, llega a la consulta del médico y dice que está embarazada. El médico responde empáticamente, felicitándola. Su empatía no responde a lo que ella siente (desdicha) sino a lo que debería sentir (felicidad). Ella se siente alienada por su empatía, incluso si esta empatía corresponde a una opinión común (que el embarazo es un feliz acontecimiento para las mujeres casadas). La camarera se siente alienada en virtud de su reacción a estar embarazada, de tal modo que, empatizar con su reacción (darle el pésame) habría sido compartir su alienación: «Pobrecita, que no puedes librarte de él». La empatía feminista es empática con la alienación de la felicidad.

Las parias afectivas empatizan con los afectos alienantes. La empatía puede alienarnos cuando esta se produce de acuerdo con una expectativa de lo que debemos sentir, y no con qué sentimos realmente. Creo que esto explica que los apuros de la señora Dalloway suscitaban semejante efusión de empatía feminista. El feminismo puede involucrar el cultivo de la empatía hacia mujeres que no son felices con la situación en la que se encuentran. Es interesante que, en el caso de Clarissa, no queda claro cuál es el motivo de su desdicha. Para Clarissa, la sensación más bien extraordinaria de convertirse en la se-

ñora Dalloway como una pérdida de posibilidad, como un «desdevenir», o no devenir nada en absoluto, no penetra su conciencia como forma de tristeza por algo. La tristeza de este libro —y para mí es un libro triste— no es presentada como un punto de vista. La señora Dalloway no explica los motivos de su pena. Anda demasiado ocupada preparando la fiesta. Tanta tristeza revelada en la necesidad de estar ocupada. Tanta pena expresada en la necesidad de no dejarse abrumar por la pena.

Y es en la fiesta cuando la señora Dalloway entra en contacto con la pena. No es su pena, sino la pena de un extraño, alguien que ella no conoce, lo que la distrae de la fiesta. Lady Bradshaw dice a la señora Dalloway: «Precisamente cuando nos marchábamos mi marido ha tenido una llamada telefónica, un caso muy triste. Un joven (eso era lo que Sir William le estaba contando al señor Dalloway) se había suicidado. Había estado en la guerra». ¡Ah!, pensó Clarissa, en mitad de mi fiesta aparece la muerte» (Woolf [1925], 2016, p. 245). En mitad de la fiesta las palabras se acumulan como un relato que cuenta la historia de una muerte, de un suicidio, de un hombre cuyo sufrimiento era insostenible. La lectora ya ha sido testigo de su muerte y también de su sufrimiento. Clarissa no ha presenciado su muerte, pero la imagina, casi como si fuera algo que le ha ocurrido a ella: «Era siempre su cuerpo quien primero lo sentía, cuando, sin previo aviso, le hablaban de un accidente; su vestido ardía, su cuerpo se quemaba» (245). Cuando le están dando los detalles de su muerte, su muerte se hace carne: «El suelo se precipitaba hacia lo alto; púas oxidadas lo golpeaban y lo herían. Quedaba inmóvil después de un ruido sordo que se le multiplicaba en el cerebro, seguido de la asfixia de la negrura» (245). La violencia de un encuentro se convierte en violencia que ella encuentra. No es simplemente que Clarissa está siendo empática, sino también que, en este momento, la muerte se hace real o material porque la han permitido entrar. La muerte se esparce como palabras por mundos. Lo que resulta conmovedor en *La señora Dalloway* es cómo el sufrimiento penetra su conciencia por los extremos, a través de la llegada de otra persona, que es una extraña, una intrusa, que no ha sido invitada a la habitación. El sufrimiento penetra no simplemente, o solamente, como autoconciencia —como la conciencia del propio sufrimiento—, sino como un aumento de conciencia, una conciencia del mundo, donde el sufrimiento de quienes no pertenecen a él turba la atmósfera.

Es en este punto, el punto en que la conciencia se hace mundana, cuando revelamos qué significa considerar el feminismo como un archivo de la infelicidad. No pensaremos en la felicidad sencillamente como en un sentimiento que va desde dentro hacia fuera —la infelicidad alojada en la figura del ama de casa, por ejemplo—, ni como un sentimiento compartido a través de una presencia empática. Más bien, nos dedicaríamos a explorar cómo podemos sensibilizarnos más con lo que ya existe en el mundo; con la violencia de un mundo que el rumor de la vida consigue acallar. Que el sufrimiento llegue desde los extremos nos enseña lo difícil que es cobrar conciencia del sufrimiento. Cuando estás viviendo una vida que debería ser feliz pero no lo es, que debería ser plena pero está vacía, la labor de reconocer la tristeza y la decepción es ardua. Es difícil renunciar a la idea que tienes de tu vida cuando has vivido la vida de acuerdo a esta idea. Aprendemos no solo a cobrar una conciencia de la infelicidad, sino también que esta conciencia nos pone en contacto con el mundo, permitiendo que un mundo perfore un sello, lo que yo llamo el sello de la felicidad. El atractivo de la felicidad, la llamada a la felicidad, ayuda a preservar numerosas desigualdades. Es como si la respuesta al poder y a la violencia fuera, o tuviera que ser, adaptar o modificar lo que sentimos; por ejemplo, transformando una relación social de explotación en un sentimiento de empoderamiento personal.

Feminismo: cómo rompemos el sello de la felicidad. Incluso cuando la felicidad es un sentimiento familiar, puede llegar como un extraño, para perforar la quietud con el «ruido sordo» de la violencia. En el caso de la señora Dalloway es un extraño quien perturba lo familiar. Pero aun así ella tiene que ver algo con ello. Quizá, solo quizá, esto explique por qué este día importa tanto: la señora Dalloway se estaba preparando para permitir que su pasado parpadeara de vida; se estaba preparando para des-hacerse. Un sello se rompe por una combinación de fuerzas. Y así, en mitad de su fiesta, ocurre algo distinto de la felicidad. Si un extraño turba lo familiar, ser un extraño puede volverse familiar. Retomaré experiencias de ser una extraña en el capítulo 5. Solo quiero apuntar que cuando te reconoces como la extraña, te enajenas no solo de la felicidad sino de ti misma. Puedes ser la persona cuya llegada causa un trastorno. ¿Qué es lo que se trastorna entonces? Audre Lorde, que nos ofreció una de las críticas feministas más poderosas de la felicidad (abordaré directamente su crítica

en mi kit de supervivencia aguafiestas), nos muestra que el pasado puede trastornarse:

Las tensiones en la calle eran importantes, como lo son siempre en zonas de transición en las que conviven varias razas. De muy niña, recuerdo que me amilanaba un ruido en particular, una especie de carraspeo gutural áspero y ronco, porque a menudo anunciaba un asqueroso escupitajo gris que acababa aterrizando en mi abrigo o en mi zapato al instante siguiente. Mi madre lo limpiaba con trocitos de papel de periódico que siempre llevaba en el bolso. A veces echaba pestes contra aquella gente vulgar que no tenía nada mejor que hacer que escupir al aire ni modales para reprimirse, estuviera donde estuviera; comentario con el que pretendía que yo pensara que la humillación a la que me acababan de someter era puramente fortuita. Nunca se me ocurrió dudar de ello. Habían pasado muchos años de aquello cuando, en una conversación, le pregunté: «Te has dado cuenta de que la gente ya no escupe al aire tanto como lo hacía antes?». Y la mirada que me echó mi madre me hizo saber que me había adentrado sin querer por uno de aquellos lugares secretos de sufrimiento que nunca había que volver a mencionar. Pero cuando yo era niña, era muy típico de mi madre que, puesto que no podía evitar que la gente blanca escupiera a sus hijas porque eran Negras, ella insistiera en que lo hacían por otro motivo (2009, p. 30).

Recordar la violencia es traer el sonido de la violencia al presente, ese «carraspeo gutural áspero y ronco». Pero un recuerdo puede ensombrecer la violencia evocada. Como la madre de Audre Lorde no podía soportar hablar de racismo, pretendió que la violencia contra su hija negra era casual. Cuando la hija le recuerda a la madre lo que sucedía, o lo que pensaba que sucedía porque eso es lo que le habían dicho que sucedía, cuando lo saca a colación, se ha aventurado en «uno de aquellos lugares secretos de sufrimiento». Cuando la violencia ya no puede descartarse como algo casual, se vive como violencia directa: contra un cuerpo negro, para Audre Lorde, contra su cuerpo negro, un ruido que la amilana. A veces nos resguardamos del sufrimiento para proteger a nuestros seres queridos del dolor. Pero este resguardo sigue fallando. Cuando el resguardo falla, el racismo se muestra. Otra manera de decirlo: el pasado puede ser lo que está sellado. Cuando el sello se rompe; el sufrimiento se desborda.

Reflexionar sobre cómo nos resguardamos del sufrimiento es abordar de otra manera la cuestión de la conciencia explorada en el

capítulo 1. Estamos aprendiendo *cómo* aprendemos a no ser conscientes de lo que sucede justo delante de nosotras. Incluso cuando nos sucede algo, un acontecimiento que es traumático, no estamos presenciando lo que sucede porque nos están diciendo que lo entendamos de determinada manera. Podemos usar la noción de «falsa conciencia» para describir este proceso de resguardarnos del sufrimiento. Aquí, la falsa conciencia no sería algo de lo que adolece una persona: como si filtrara lo que se interpone en su felicidad. Más bien, usaríamos esta noción para mostrar que existe algo falso sobre nuestra conciencia del mundo. La falsa conciencia, por tanto, es algo que podemos heredar. La conciencia feminista puede pensarse como conciencia de la violencia y el poder ocultos tras los lenguajes de la civilidad, la felicidad y el amor, y no simplemente, o únicamente, como conciencia de género, como lugar de restricción de posibilidad. Puedes aventurarte en los espacios secretos del sufrimiento cuando recuerdas algo. Puedes causar infelicidad cuando reparas en algo. Y si puedes causar infelicidad por reparar en algo, comprendes que el mundo en el que estás no es el mundo en el que creías que estabas.

Conclusión: un legado feminista

La tristeza de un libro feminista: es pedagogía. *La señora Dalloway*: toca un nervio. Feminismo: vivir en la proximidad de un nervio. Cuando pienso en cómo *La señora Dalloway* es evocada y recordada, pienso que la tristeza puede ser un legado, un legado feminista. Pienso en todos los libros que atrajeron mi interés no solo por la tristeza que expresaban, sino también por la rebelión que activaban con esta expresión. No sentirte feliz por eso que debería hacerte feliz puede ser una forma de rebeldía. Esta tristeza no siempre es una revelación personal; incluso cuando los ojos se llenan de lágrimas, estas lágrimas no siempre forman palabras. Es una tristeza que puede resultarnos muy difícil de descubrir, no solo a nosotras, sino también a nuestro entorno, porque es una tristeza con el mundo y, en consecuencia, una tristeza en el mundo. Con mucha frecuencia, esta tristeza se distribuye en cosas que rodean un cuerpo; el cuerpo de la mujer, que permite percibir un espacio como confinamiento, como restricción. Por eso, cuando

hablé de feminismo como intrusión sensorial en el capítulo 1, aquí podríamos pensar que el feminismo nos pone en contacto con toda esta tristeza, todas estas emociones que representan el fracaso colectivo de acomodarnos a un sistema como la condición de la posibilidad de vivir de otra manera.

Cuando somos acomodadizas, cuando andamos ocupadas en nuestros quehaceres, no percibiremos ciertas cosas. Tal vez esto es por lo que las lectoras feministas podemos aprender tanto de la señora Dalloway: no habitamos del todo las vidas que se supone debemos habitar. Pensemos en la película *Las horas* (Stephen Daldry, 2002). En una escena, Laura Brown, una infeliz ama de casa de los años 1950, está leyendo *La señora Dalloway*. Un libro es un compañero feminista; es el rastro de una historia que no se ha ido, de un pasado que persiste. La sensación de compañía que Laura experimenta con la señora Dalloway deriva de un deseo de no vivir su vida, de suspender su tiempo y sus ritmos: quiere pasar tiempo con el libro para no tener que pasar tiempo con su esposo y su hijo. Pasa un día, y otro. Es el cumpleaños de su esposo; pero Laura quiere estar con la señora Dalloway, llevársela a la cama. Más tarde, cuando su esposo se ha marchado, aparece su amiga Kitty y le pregunta por el libro. Laura dice de la señora Dalloway: «Está segura de que todo el mundo piensa que está bien. Pero no lo está». Laura se identifica con la señora Dalloway porque comparte su sufrimiento; un sufrimiento que no es revelado a su entorno. Es como si dijera: como tu vida, la mía consiste en seguir aparentando que estoy bien; apariencia que también es una desaparición.

Como tú
No estoy bien
Como tú

¿Qué sucede cuando la felicidad doméstica no produce felicidad? Laura se pone a hacer un pastel. Casca un huevo. Cascar un huevo se convierte en un gesto común a lo largo de toda la película, conectando el quehacer doméstico de las mujeres en el tiempo. Hacer un pastel debería ser una actividad feliz, una obra de amor. Por el contrario, la película revela un sentimiento de opresión que perdura en cada acto de cascar los huevos. No solo estos objetos no te hacen feliz, sino que

además encarnan un sentimiento de decepción. El cuenco donde cascas los huevos te está esperando. Puedes sentir la presión de su espera. El cuenco vacío parece una acusación. Los archivos feministas están repletos de domesticidad, una domesticidad en la que los objetos domésticos se vuelven ajenos, casi amenazantes.

Un cuenco vacío que parece una acusación puede ser el principio de una vida feminista. En otras palabras, empezar una vida feminista es oír una acusación; es oír que otras personas te ven como un fracaso porque no cumples con tus deberes como se espera. Pero, a pesar de la acusación, te empeñas en vivir tu vida feminista. Sigues adelante. Y quizá esto explique también que eligieras este libro, o que vieras esta película, y halles consuelo en un cuenco vacío. Así es como sabes que no estás sola. Cuando el sello de la felicidad se rompe, cuando la violencia se ha inmiscuido en escenas de felicidad, empezamos a oír los fantasmas del pasado feminista. Los fantasmas feministas se agitan a nuestro alrededor; nos rodean, los escuchamos.

Romper el sello es permitir que el pasado entre en el presente. Un pasado feminista se aproxima; se acerca a ti cada vez más. Feminismo: cómo heredamos el rechazo de las demás a vivir felizmente sus vidas. Pero nuestros fantasmas feministas no son solo desdichados. Puede que hasta se carcajeen de los malos momentos. Puede que hasta rían histéricos con unos modales de lo más inapropiados. Al fin y al cabo, sentirse feliz cuando se supone que no debes estarlo, seguir felizmente los caminos que en teoría conducen a la infelicidad, puede ser un acto de rebeldía; no casarse, no tener descendencia, ahora. Dirán de ella que no ha tenido hijos; ella dirá que no ha tenido hijos porque así lo ha elegido. Ella multiplica los objetos a los que confiere sus afectos. Una paria afectiva es feliz con cosas que no deberían hacerle feliz. Por eso su felicidad es desprestigiada tantas veces: la tildan de egoísta, estúpida o falsa, como un sucedáneo de lo auténtico. Pero ella sigue en su empeño. Para seguir en un empeño hace falta voluntad. Y precisamente de voluntad es de lo que voy a hablar ahora.

3. Voluntariedad y subjetividad feminista

Una historia feminista es afectiva: recogemos los sentimientos que en teoría no debemos sentir porque truncan la expectativa de quiénes somos y qué debería ser la vida. No es extraño que el feminismo cobre una carga tan negativa: es contrario a la felicidad, contrario a la vida. No se trata sencillamente de que primero nos hacemos feministas y después nos volvemos aguafiestas. Al contrario, hacerse feminista es aguar la fiesta a otras personas, truncar su alegría y sus esfuerzos. Cuando vivimos una vida feminista aprendemos mucho de los juicios. Aprendemos de cómo nos caen encima. Las palabras nos rodean, cargadas de significado e intensidad. Oímos estas palabras. Aprendemos de eso que nos llaman. Es una llamada feminista.

Las palabras nos rodean, cargadas de significado e intensidad. En este capítulo reflexiono sobre la *voluntariedad* como una de estas palabras que nos rodean, una palabra puntiaguda o afilada. A las feministas nos llaman voluntariosas con mucha frecuencia; nos consideran voluntariosas, creen que padecemos un exceso de voluntad. ¿Por qué voluntariosas? Dejadme que comparta con vosotras una definición clásica de voluntariedad: «Que impone o está dispuesta a imponer su voluntad frente a la persuasión, instrucción u orden; gobernada por la voluntad sin atender a razones; determinada a seguir su camino; obstinadamente voluntariosa o perversa».¹ Que te llamen obstinada o

1. El término inglés *willfulness* y su traducción castellana «voluntariedad» no tienen una equivalencia exacta de uso en ambas lenguas. Tanto *willful* como «voluntariosa» pueden usarse en sentido positivo, el de mostrarte dispuesta a hacer algo con deseo y gusto, o en un sentido negativo, el de imponer tu voluntad por capricho y terquedad.

perversa porque los razonamientos ajenos no te convencen: ¿os resulta familiar esta situación? ¿Os suena de algo?

A mí me resulta familiar. Lo he oído antes. Solo la palabra *feminismo* se oye como una afirmación de voluntad «frente a la persuasión, instrucción u orden». Si a las feministas nos llaman voluntariosas con frecuencia, entonces es que el feminismo es entendido como un problema de voluntad: una manera de seguir un camino propio, una manera de ir por mal camino. La palabra voluntariedad existe en íntima relación con otras palabras como testaruda, obstinada y terca, como palabras que entrañan un problema de carácter. Si las feministas hablan de injusticias, su discurso no es entendido únicamente como un discurso poco razonable, sino también como el producto de un carácter obstinado e inflexible. Me apoyaré en lo que ya dije en el capítulo 1: que cuando denunciemos una injusticia creen que estamos siendo injustas. Cuando hablo de «subjetividad feminista», por tanto, analizo el feminismo diagnosticado en tanto síntoma de una subjetividad fallida, que se asume como una consecuencia de una voluntad inmadura, una voluntad que debe ser disciplinada o enderezada.

Voluntariedad: una manera de dirigirse a las personas cuya subjetividad se vuelve un problema. Esta percepción de los sujetos feministas como sujetos con excesiva voluntad, o excesiva subjetividad, o simplemente excesivos, tiene profundas consecuencias en nuestra forma de experimentarnos y de experimentar los mundos contra los que chocamos. Si ser aguafiestas significa interponerse en el camino de la felicidad, entonces para vivir una vida feminista hay que mostrar la voluntad de interponerse en este camino. Cuando mostramos la voluntad de interponernos en el camino, somos voluntariosas. En este capítulo, primero exploro la figura de la chica voluntariosa antes de reflexionar sobre cómo la voluntariedad ha sido y puede ser adoptada por las feministas para hacer su trabajo colectivo. Estudio la voluntariedad no

Sin embargo, hay una diferencia notable: en inglés *willful* se usa sobre todo en sentido negativo, con la acepción de obstinada, testaruda o terca (para el sentido positivo es más usual el adjetivo *willing*), mientras que en español ocurre lo contrario, la acepción de «voluntariosa» más usada en nuestros días es la de «poner buena voluntad y esfuerzo en lo que se hace». A pesar de estas diferencias de uso, cuando traducimos aquí *willful* por «voluntariosa» lo hacemos en su acepción más antigua para poder mantener los abundantes juegos de palabras etimológicos entre *willful* y sus derivados (*will*, *willingness*, *willfully*, *willing*, *unwilling*, *willingly*, etc.) presentes en este libro. (N. de la T.)

solo como el juicio que se forman sobre nosotras, sino también como una manera de convertir este juicio en un proyecto.

Chicas voluntariosas

Hacerse feminista significa muchas veces buscar compañía, buscar a otras chicas, a otras mujeres, que comparten este devenir. En mi caso, esta búsqueda de compañeras feministas se inició con los libros; me retiraba a mi habitación con libros. Las chicas voluntariosas, obstinadas, fueron las que captaron mi atención. Algunos de mis personajes más queridos aparecen en este capítulo. Cuando escribí mi libro *Willful Subjects* (Ahmed, 2014), formalicé mi búsqueda de chicas voluntariosas en una trayectoria de investigación. En cuanto empezaba a seguir a esta figura, descubrí que aparecía en todas partes. Fue siguiéndola como descubrí nuevos textos; textos que tenían una familiaridad fantasmal, incluso si era la primera vez que los leía. Uno de estos textos se titula «La niña testaruda». Es un cuento macabro de los hermanos Grimm. Dejadme que comparta este cuento, para aquellas de vosotras que no lo hayáis leído:

Érase una vez una niña testaruda que nunca hacía lo que le mandaba su madre. Por esta razón, Dios no estaba contento con ella y dejó que cayera enferma, y como ningún médico podía encontrarle remedio, al poco cayó en su lecho de muerte. Cuando la bajaron a su sepultura y la cubrieron de tierra, su brazo asomó de golpe, estirado, y por más que lo doblaban y lo cubrían de tierra fresca, todo ello fue en vano, pues el brazo volvía a asomar otra vez. Entonces la madre se vio obligada a ir a la tumba y golpear el brazo con una vara; y una vez hecho esto, el brazo volvió a replegarse y finalmente la niña pudo descansar bajo tierra.²

Menuda historia. La niña testaruda: tiene una historia que contar. Esta historia puede servirnos de herramienta didáctica y también de ense-

2. La versión inglesa del cuento puede descargarse en: «The Wilful Child», *Grimm's Fairy Tales*, Universal Library, publicado por John Mark Ockerbloom, consultado el 16 de febrero de 2015, <<http://www.cs.cmu.edu/~spok/grimtmtp/090.txt>>. Véase asimismo Grimm and Grimm (1884, p. 125).

fianza sobre las herramientas (las varas, la maquinaria del poder). Aprendemos que la voluntariedad se utiliza para explicar la desobediencia: una niña desobedece porque es voluntariosa, cuando no está dispuesta a hacer lo que su madre quiere que haga. El cuento no nos dice qué es lo que la niña no quería hacer. No se da un contenido a la desobediencia porque la desobediencia como tal ya es una falta: la niña tiene que cumplir los deseos de su madre. Pero no está dispuesta a hacerlo, sea lo que sea.

Lo sorprendente de esta historia es que la voluntariedad persiste incluso después de la muerte: desplazada a un brazo, de un cuerpo a una parte del cuerpo. El brazo hereda la voluntariedad de la niña en la medida en que no permanecerá doblado, en la medida en que sigue levantándose, cobrando vida propia, incluso después de la muerte del cuerpo al que pertenece. Nótese que la vara, como lo que encarna la voluntad del progenitor, del soberano, no se considera voluntarioso. La vara es el medio que permite eliminar la voluntariedad de la niña. Una forma de voluntad juzga las otras voluntades como voluntades voluntariosas. Una forma de voluntad asume el derecho de eliminar al resto.

Podríamos señalar que el mismo juicio de voluntariedad —acusar a la niña de voluntariosa— es una parte crucial del aparato disciplinario. Este juicio es el que permite que la violencia (incluso el asesinato) se entienda como cuidado y como disciplina. La vara deviene una técnica para enderezar a la niña voluntariosa con su brazo rebelde. Volveré a este brazo rebelde a su debido tiempo. El brazo también tiene una historia feminista. También es una historia feminista.

El cuento de los hermanos Grimm forma parte de una tradición de obras didácticas que, en *For Your Own Good*, Alice Miller (1987) llama «pedagogía venenosa», una tradición que asume que la niña está mancillada por el pecado original, y que insiste en la violencia como correctivo moral, como medida para la infancia. Esta historia se condensa en la máxima brutal «el que escatima la vara, echa a perder a su hijo».³ Pensemos por un momento que en este cuento, la única vez que

3. *Spare the rod, spoil the child*, frase hecha de origen bíblico (Proverbios 13:24) que viene a significar que quien no corrige a su hijo no lo quiere. En la traducción de Reina Varela, por ejemplo, el proverbio entero es: «El que detiene el castigo aborrece a su hijo, pero el que lo ama se esmera en corregirlo». (N. de la T.)

la niña descansa es cuando está bajo tierra. Por lógica, cuando la niña cede o renuncia a su voluntad, cuando deja de luchar contra aquellas personas a las que debe obedecer (su madre, Dios), cuando manifiesta la voluntad de obedecer, estará en paz.

Mostrar la voluntad de obedecer evitará los costes de no mostrarla. Una chica con buena voluntad —que no aparece en este cuento— mostrará la voluntad de obedecer, lo que viene a decir que mostrará la voluntad de no tener voluntad propia. La chica con buena voluntad no aparece, pero es a ella a quien va dirigida el cuento: el cuento es un aviso de las consecuencias de no mostrar la voluntad de obedecer. En el cuento original de Grimm, la criatura no tiene un género determinado; y, a veces, en inglés el cuento se traduce usando «él», si bien la criatura suele ser «ella». Voy a elaborar una teoría a partir de esto: por lo general, la voluntariedad es atribuida a las niñas porque las niñas no deben tener voluntad propia. Por supuesto, de los niños también se puede decir que son voluntariosos. Resulta útil constatar que según el *Oxford English Dictionary* la acepción de *willfulness* (voluntariedad) con «el sentido positivo de fuerte voluntad» es obsoleta y rara. Los significados negativos de voluntariedad están profundamente arraigados. La voluntariedad, por tanto, tiene un sentido más feminista que masculinista.

Puede que sea más habitual decir que los niños tienen una voluntad fuerte y que las niñas son voluntariosas porque a los niños se les anima a ejercitar una voluntad propia. Otra chica voluntariosa que puede ayudarnos a entender el carácter sexualizado de esta atribución es Maggie Tulliver. Maggie aparece en *El molino del Floss* de George Eliot ([1860] 2010) y ha sido una de mis compañeras de viaje durante mis incursiones en las historias de infelicidad y voluntariedad. Como apunté en la introducción de *Willful Subjects* (Ahmed, 2014), me embarqué en una investigación de la voluntariedad porque me impresionó sobremanera el uso que se hacía de la voluntad de Maggie para explicar el trasfondo de sus problemas. Podemos decirlo de otro modo: Maggie parece dispuesta a meterse en líos voluntariamente, lo que no es lo mismo que decir que tiene otra elección.

Cuando las chicas ejercitan su voluntad, las consideran voluntariosas. La novela contrasta a Maggie con su hermano Tom, y no lo hace insinuando que Maggie es voluntariosa y Tom no, sino mostrando que, si bien el comportamiento de ambos podrían considerarse vo-

luntarioso, Tom escapa a las consecuencias de ser juzgado en estos términos: «Tom nunca cometía tonterías como esa, ya que poseía una capacidad instintiva y maravillosa para discernir lo que se volvería en su favor o en su contra, y así sucedía que aunque era mucho más terco e inflexible que Maggie, su madre pocas veces lo reprendía por travieso» (80). El narrador describe a Tom como mucho más terco o inflexible que Maggie, pero no tiene que aguantar que lo juzguen por ello. A Tom se le permite ser así; a Maggie no. Ser de uno u otro sexo tiene consecuencias: las mismas acciones tienen distintos resultados para los niños y para las niñas.

Aprendemos de esto: sufrir el coste de un juicio puede depender de quién seas y no de lo que hagas. A Maggie se la considera una niña problemática (una chica que no muestra voluntad de obedecer); tanto es así que si hay un problema, se le achaca la culpa de antemano: «La señora Tulliver tenía por costumbre vincular la mala conducta de Tom, de un modo u otro, a Maggie» (120). Así es como cae el juicio de la voluntariedad: figurarse quién está detrás del problema da vida a una figura, la persona que está detrás del problema; puedes pillar a alguien acechando simplemente porque esperas encontrarlo ahí. La voluntariedad cae sobre los caídos.

Si bien la voluntad de Maggie la lleva por mal camino, también le brinda una solución. Un momento fundamental del texto es cuando Maggie está leyendo un libro cristiano sobre la renuncia de la voluntad y tiene una revelación. La respuesta a sus problemas es renunciar a su voluntad, lo que para ella significa dejar de considerarse el centro de todas las cosas: «Se le ocurrió de repente, como solución a un problema, que todas las desgracias de su corta vida se debían a que había vinculado su corazón a su placer, como si ésa fuera la necesidad central del universo» (316). Maggie decide que su desgracia está ligada a sus inclinaciones; su voluntariosa voluntad es una voluntad que desea. Maggie renuncia voluntariamente a su voluntad como una forma de renunciar a lo que desea.

Desde el punto de vista de sus progenitores, su hija termina siendo buena porque se somete a la voluntad de ellos: «Su madre advertía el cambio y se maravillaba, asombrada, de que “Maggie se desarrollara tan bien”, era sorprendente que aquella niña que había sido tan “contrariosa” se convirtiera en una persona tan dócil, tan reacia a imponer su voluntad» (319). Nótese que hacerse buena es no ser contra-

ria; significa enderezar los comportamientos díscolos, y dejar de oponer tu voluntad a la voluntad de los demás. La madre puede querer a esta hija, que puede apoyar a la familia permaneciendo en un segundo plano: «La madre empezaba a apreciar a su hija alta y morena, única pieza en la que ahora podía depositar su inquietud y su orgullo» (319). Cuando tratas a una persona como si fuera un mueble, puedes ponerla en un segundo plano. Para retirarse a un segundo plano hay que renunciar a una voluntad que no es la voluntad ajena, o aprender a desear lo que otros desean. La renuncia puede verse como un esfuerzo de la voluntad: tienes que esforzarte por renunciar, o esforzarte por formar parte del segundo plano. Tener voluntad de obedecer es tener voluntad de renunciar. Quizá la feminidad como tal sea, entonces, una resolución voluntariosa. Si la feminidad se convierte en un problema de voluntad, entonces la feminidad ha de resolverse con voluntad. Las chicas deben tener la voluntad de renunciar a su voluntad.

Pero, claro, Maggie no logra resolver su problema; incluso su voluntad de obedecer se considera un síntoma de voluntariedad (está demasiado dispuesta a mostrarse dispuesta), y se precipita hacia su infeliz destino. Para las chicas, lo que sigue a la voluntariedad es la desdicha o la muerte. Hay otra historia sobre Jane, una chica voluntariosa, que nos enseña que la voluntariedad se utiliza para describir a una clase de chicas y no a otras. La voluntariedad se transforma entonces en una advertencia para las chicas: no te conviertas en esa clase de chica. Empezamos por la propia Jane: «Jane era una chica terca. No se sometía alegremente a quienes era su deber obedecer, sino que siempre andaba tramando cómo salirse con la suya, tanto y tan a menudo como fuera posible» (Trowbridge, 1855, p. 16). Nótese aquí cómo la obediencia se asocia al buen ánimo: mostrar voluntad es obedecer alegremente. Ella se somete alegremente o le alegra someterse. La chica que no obedece alegremente es la chica que insiste en salirse con la suya.

Este relato de la chica terca se inspira en viejas historias. ¿Qué sucede? La maestra de escuela ha dicho a las niñas que no se acerquen al huerto. La maestra se lo ha ordenado porque las manzanas del huerto están maduras y sabe que las chicas tendrán la tentación de comerlas. Jane desobedece: se come las manzanas. Las quiere; las tiene. Comer el fruto prohibido, el relato de Jane, es un hilo de la trama de los relatos de las mujeres voluntariosas: nos devuelve al Génesis, al

relato de un principio, al obstinado deseo de Eva que subyace a la caída en desgracia. La voluntariedad de las mujeres no solo guarda relación con la desobediencia, sino también con el deseo: la fuerza de su deseo se convierte en una debilidad de su voluntad. En la historia de la voluntariedad, las mujeres siempre parecen deseosas.

Este relato nos proporciona otra visión de las clases de chicas que son diagnosticadas como voluntariosas. Cuando Jane está «decidida» a ir al huerto y comerse las manzanas, anuncia su intención empleando el lenguaje de la justicia: «Declaró que era muy injusto que la maestra no les permitiera jugar allí» (17). Declarar una injusticia, podemos señalar, es en esta historia otra pieza que prueba la terquedad de la niña. También a Maggie, al hablar de injusticia, la acusan de ser terca. Ella denuncia la injusticia de la falta de compasión de su extensa familia ante la pérdida del molino de su padre; la describen como a una chica desagradecida e ingrata. Denunciar la injusticia es otro síntoma de voluntariedad, de terquedad; y que te oigan como tal es que te menosprecien como tal.

Al final, Lucy, la amiga de Jane, intenta disuadirla de su manera de proceder, pero su «obstinada voluntad» la conduce en esta dirección, como si su voluntad hubiera cobrado su propia voluntad. Su voluntad la arrastra por el mal camino. Aquí la voluntariedad es una debilidad de la voluntad: la incapacidad de impedir que hagas lo que está mal. ¿Qué le pasa a Jane entonces? La maestra, cuando comprende que Jane ha desobedecido, no le carga la culpa a ella, sino a toda la clase, como si todas las alumnas fueran culpables. La maestra les da una lección sobre el derecho de algunas personas a gobernar: «¿Qué voluntad ha de gobernar la clase?». Y luego: «Veo por vuestras miradas que no queréis que os gobierne la voluntad de ninguna de las alumnas que asisten a ella» (Trowbridge, 1855, p. 19). Solo entonces la maestra habla de la obcecada desobediencia de una niña. Las niñas se identifican con la maestra convirtiendo la obstinación de Jane en un obstáculo para su voluntad general. La voluntariedad se convierte entonces en cómo una persona que va por mal camino se interpone en el camino de la felicidad de las demás. Y Jane asimila esta lección moral como una buena disposición a ser voluntariosa: «También decidió que nunca más intentaría ser terca» (20). Jane asume, en la firmeza de una resolución, una voluntad de eliminar la obstinación de su carácter.

Puedo oír algo en la olvidada pero familiar historia de Jane. Puedo oír cómo la voluntariedad es utilizada para juzgar a una niña que se está haciendo feminista. Su voluntad se convierte en una voluntad voluntariosa, terca, en la medida en que se define contra una voluntad colectiva o general. Se entiende que su voluntad se interpone en las voluntades colectivas. Una voluntad voluntariosa se identifica así con la voluntad de gobernar otras voluntades. Su voluntariedad, en otras palabras, se interpreta como una voluntad de poder, como si protestar contra algo enmascarase el deseo de ese mismo algo. Y, entonces, cuando habla el lenguaje de la injusticia, este discurso se interpreta como otra forma de imponer la voluntad a las demás. El lenguaje de la injusticia se asemeja a una pantalla tras la cual acecha una voluntad: una voluntad que desea.

Feministas voluntariosas

La palabra *voluntariosa* nos rodea cuando nos hacemos feministas. Sencillamente fijándonos en el aciago destino de tres chicas voluntariosas del folclore y la literatura, ya nos hemos hecho una idea de por qué es así. Ser voluntariosa es tener una voluntad que desea. Por implicación, las feministas son consideradas mujeres voluntariosas como una forma de menospreciar el feminismo, como si el feminismo fuera una pantalla tras la cual acecha una voluntad: una voluntad que desea.

La palabra *voluntariedad* implica que el problema de ser feminista es el ente feminista. Llenarte de voluntad es vaciarte de pensamiento: como si hablar de injusticia, poder y desigualdad no fuera más que otra forma de salirte con la tuya. Quienes se entrometen buscan salirse con la suya, o eso suele pensarse. Es una manera de decir que la crítica y la oposición obedecen a un interés personal (tener excesiva subjetividad, ser excesiva). No es extraño que esta figura de la niña voluntariosa, la que se está haciendo feminista, que habla el lenguaje de la injusticia para enmascarar su deseo o voluntad de poder, cree una impresión tan fuerte.

Sin duda, a mí me la creó. Viví con esta impresión. Escogí la figura de la chica voluntariosa y la traduje en palabras porque yo había sido ella. A mí también me decían que era una niña testaruda. No solo

los conceptos sudan; las figuras también; se vuelven contenedores de aquello que es difícil, incluso atroz. Una figura es evocada por una sola palabra porque esta palabra arrastra una historia. Recuerdo cómo sentí aquella palabra. Recuerdo cómo cae sobre ti, dura como una acusación. Sé cómo se usa esta palabra porque la usaron contra mí. Las palabras pueden ser herramientas. Las palabras pueden ser armas.

Mi padre solía llamarme testaruda cuando se ponía violento. Éramos tres hermanas, pero mi padre solo era violento físicamente conmigo; experimenté esta violencia como una violencia selectiva. Me cuesta trabajo ahora desligar esta violencia de mis primeros recuerdos como feminista. Recuerdo un día que me pegaron con mi propia regla. La regla tenía agujeros de distintas formas para trazarlas en el papel: cuadrados, círculos y triángulos. Estas formas quedaron marcadas sobre mi piel: cuadrados, círculos y triángulos. Recuerdo esta sensación de estar marcada por la violencia con las mismas formas de mi infancia. Esta historia presente en nuestros cuerpos es una historia que arrastramos con nosotras.

Pienso en esta historia encarnada como en mi historia personal de voluntariedad. Y también es un desafío al discurso de la figura del extraño peligroso, que da por sentado que la violencia se origina fuera de casa. La figura del extraño peligroso podría utilizarse para contar esta historia de otra manera, como la historia de la violencia de un padre musulmán. En este punto la historia se complica: es una clase de complicación feminista de color. Cuando hablamos de la violencia que sufrimos, sabemos que esta violencia puede racializarse muy rápidamente; sabemos que el racismo explicará esta violencia como una expresión cultural, que es como el racismo y la religión acaban enredándose. Se asumirá, por tanto, que la violencia se origina con desconocidos. Algunas formas de violencia se vuelven culturales, y otras siguen siendo individuales e idiosincráticas: el *algunas* de esta distinción es racismo. Volveré a este racismo presente en esta posible reformulación de mi historia personal en el capítulo 7. Hay que seguir contando estas historias de violencia por la premura con que esta violencia se oculta y reproduce. Tenemos que contarlas siempre con cuidado. Pero es arriesgado: cuando nos las quitan de las manos pueden convertirse en otra forma de golpear.

La voluntariedad se presenta en parte como un mecanismo que justifica la violencia de los violentos. Y menciono esto —la tan común

experiencia de la violencia que mujeres y niñas sufren a manos de maridos y padres dentro de la supuesta seguridad del hogar (y el hecho de que sea común es el motivo por el que debemos mencionarlo)— porque los golpes de mi padre siempre iban acompañados de palabras. Me hacía insistentemente preguntas insidiosas: ¿Por qué quieres tanto? ¿Por qué nunca estás satisfecha? ¿Por qué no rindes más en el colegio? En otras palabras, acusarme de testaruda era una técnica para justificar la violencia en medio de un acto de violencia. Te castigan por tu subjetividad, por ser el ser que eres. Pueden golpear por culpa de un juicio.

Y en consecuencia: te conviertes en la causa de la violencia perpetrada contra ti. Me las ingení para encontrar la forma de frenarle. Cuando venía a por mí me ponía a chillar a pleno pulmón. Tan pronto yo chillaba, él paraba inmediatamente. ¿Por qué me funcionaba este truco?⁴ Muchas veces la gente no identifica sus acciones como violentas; lo sabemos. Pegar a una niña terca, al fin y al cabo, se ha justificado como disciplina y enseñanza moral: es por su bien. Al chillar, yo anunciaba la violencia de mi padre. La hacía audible. Y aprendí de esto también: hacerse feminista significa hacerse audible, el feminismo como grito para hacerse oír; gritar para hacer visible la violencia; el feminismo como la adquisición de una voz.

Voluntariedad: la adquisición de una voz como un rechazo a que te peguen. Mis experiencias de niña obstinada son del colegio y de casa. Por ejemplo, recuerdo haber contradicho a la profesora (en algo que tenía que ver con la gramática). Aprendí que la profesora tenía derecho a llevar la razón y que este derecho significaba que, aunque no llevase la razón, la llevaba de todas maneras. Aprendí lo injusto de este derecho. Me enviaron al despacho de la directora por mi actitud irrespetuosa hacia la autoridad de la profesora. Yo terminaba muchas veces en ese despacho: el destino de muchas niñas voluntariosas, sospecho. Me parece curioso que el tema delicado tuviera que ver con la gramática. Estas experiencias eran, quizá, una lección en la gramática de la voluntad.

En otra ocasión estaba en clase de Educación Física (¡Cómo odiaba estas clases!), y algunas alumnas tuvimos problemas por albo-

4. Por supuesto, está estrategia no le funciona a todo el mundo. A veces un chillido es lo que se pretende.

rotar. No recuerdo bien el motivo del alboroto, aunque sé que siempre que podía yo intentaba escaquearme de los deportes (la historia de Jane me recordó esta experiencia). Nos mandaron a la biblioteca para que escribiésemos una redacción sobre los deportes. Yo prefería mil veces la biblioteca al campo deportivo y escribí de buena gana una redacción sobre la equitación. Lo redacté con esmero y orgullo. Pero en mitad de la redacción escribí un párrafo diciendo por qué pensaba que no era justo que nos castigaran a todas por culpa de unas cuantas. Mi profesora leyó este párrafo. No pudo entender por qué hice la tarea mientras protestaba contra la tarea. Otra vez: de vuelta al despacho de la directora. Estas experiencias son cansinas: terminas comprendiendo que creen que estás equivocada por señalar una equivocación. Has arruinado el juego deportivo. Y no solo eso, que seas testaruda explica el hecho de que arruines las cosas. Tienen claro que somos la causa de nuestra propia ruina, así como de arruinar las cosas de los demás. Esta percepción se plasma en el proverbio de la vara y el hijo echado a perder: como si nos salimos con la nuestra porque nos han permitido seguir nuestro propio camino. Es más, la percepción de que hemos seguido nuestro camino es la que lleva a que nos corrijan; esto conduce, de hecho, a la vara, a la ley, al castigo.

Una historia de voluntariedad es una historia de violencia. Puede que una experiencia de violencia nos lleve a percibir que está pasando algo injusto, y cuando percibamos que está pasando algo injusto nos castiguen con violencia. Una historia feminista también es, por tanto, una historia de desobediencia, del riesgo de violencia que corremos por percibir que algo es injusto. Esta historia parece condensarse en una serie de figuras: de Eva a Antígona. Estas figuras no constituyen la historia entera, pero tienen una historia, una historia feminista como una historia de mujeres vibrantes de vida ante la ley.

Si las feministas son mujeres voluntariosas, entonces el feminismo se entiende como un producto de mujeres con demasiada voluntad o con demasiada voluntad propia. Este juicio entiende el feminismo como algo que es erróneo, pero también lo explica en términos de motivación: el acto de denunciar una injusticia es visto como un acto movido por el interés propio, como una manera de conseguir lo que quieres o deseas. Virginia Woolf (1920) escribió sobre una habitación propia, una habitación por la que tenemos que luchar. Podemos pensar en el feminismo como en la necesidad de luchar para conseguir una voluntad propia.

Pero, claro, cuando oímos la expresión «una voluntad propia» parecerá que estamos reafirmando la primacía de un individuo. Pero *propia* puede ser contumaz en un mundo que asume que unas personas son propiedad de otras (*son para* otras): afirmar que eres dueña de ti misma o que tienes voluntad propia puede significar que te niegas a trabajar de buena voluntad para otros o estar a su servicio. Quizá mostrar buena voluntad signifique mostrar buena voluntad de *ser para*. Cuando se presume que *eres para otros*, si no lo eres te acusan de *ser para ti*. Podríamos resumir así la voluntariedad: no estar dispuesta a ser propiedad de nadie. Cuando no estás dispuesta a ser propiedad de nadie, te acusan de ir por tu cuenta. Esta es la razón que explica por qué se acusa de voluntariedad a unas personas y no a otras. Solo en determinados casos ser una misma equivale a rebelarse; solo en determinados casos ser una misma está mal. Recordemos a Maggie y a Tom: cuando los chicos son inflexibles es porque se están haciendo a sí mismos; formarse un carácter propio es recibir apoyo en vez de darlo. Para algunos, ser uno mismo es una orden, además de ser su propio dueño, de serlo a través de los demás.

Entendemos por qué la voluntariedad resulta una acusación tan útil. Gracias a esta acusación, las feministas nos convertimos en la causa del problema que causamos; como si dijéramos prácticamente que hacerse feminista es causarte un problema a ti misma porque haces de ti misma tu propia causa. La subjetividad (como una fantasía de auto-causalidad) se convierte en algo a lo que debemos renunciar. En consecuencia, una solución puede ser: no causarte problemas a ti misma haciendo de ti misma la causa de ti misma, o haciendo de ti misma tu propia causa. En consecuencia, una solución también puede ser: hacer de tu propia causa la causa de tu entorno, hacer de tu propia causa la felicidad de tu entorno. La aguafiestas no hace de la felicidad de su entorno su causa. Cuando no está dispuesta a hacer de la felicidad ajena su causa, causa infelicidad. Mi manifiesto aguafiestas se basa en estos principios.

Hay dos sentidos de la causalidad presentes aquí. Algo es una causa cuando ocasiona ciertos efectos y algo es una causa cuando se persigue. Sospecho que cuando la voluntariedad se convierte en un diagnóstico del carácter feminista, ambos sentidos de *causa* están activos. Una feminista es causada por su voluntad (esta voluntad es una voluntad voluntariosa, un error de motivación en nuestra manera de

empezar o proceder) y hace de su voluntad su causa (esta voluntad es una voluntad voluntariosa, un error de consecuencia en la finalidad que pretende alcanzar). Cuando una voluntad feminista se describe como una voluntad voluntariosa, entonces el diagnóstico de una feminista es que empieza o termina en ella misma. Su voluntariedad u obstinación significa que la feminista se cree el ombligo del mundo.

Esto explica que hacerse feminista sea que te identifiquen como una persona voluntariosa: no muestras voluntad de retroceder. Los costes de la voluntariedad como diagnóstico son elevados; creo que esto lo sabemos. Y a partir de nuestra experiencia de estos costes también aprendemos cómo funciona el mundo: cómo funciona el poder a través de la voluntad, no simplemente contra la voluntad. Puede que estés dispuesta a ahorrarte los costes intrínsecos a la voluntariedad. En el capítulo 2 exploré cómo los cuerpos son dirigidos hacia ciertos extremos. Ciertamente, podemos repensar estos procesos en términos de voluntad. Alguien dice: ¿Vas a dejarme o tendré que obligarte?». En esta frase podemos oír una directriz de la voluntad: si no te dejas, te obligarán. Que te obliguen a hacer algo podría ser peor que hacer algo voluntariamente, incluso si no estás dispuesta a hacerlo. Cuando esta voluntad de hacer es una manera de evitar la consecuencia de que te obliguen, la voluntad es una consecuencia de la fuerza. Tan pronto te muestras dispuesta a hacer lo que te obligan a hacer, disminuye la cantidad de presión necesaria para que lo hagas. Mostrar voluntad alivia la presión. Por el contrario, no mostrarla implica aceptar cada vez más presión (el esfuerzo para que hagas lo que no estás dispuesta a hacer). Para negarte a mostrar voluntad necesitarás voluntariedad.

La voluntad como tal se transforma en una tecnología moral. Podemos volver al cuento de Grimm. El cuento advierte a las niñas del peligro de tener voluntad propia. De hecho, podemos constatar que el diagnóstico del cuento es tanto médico como moral: doblegarse podría ser una forma de evitar enfermar. La voluntariedad pasa a ser eso que pone en peligro la salud o el bienestar de la niña. Si el feminismo anima a las niñas a tener voluntad propia, entonces el feminismo es malo para la salud, al igual que para la felicidad. El feminismo se convierte en un diagnóstico: lo que frena o evita que las chicas renuncien a su voluntad, o lo que, permitiendo que las chicas den libre curso a sus deseos, conduce a que se agiten por ellos. Mostrar voluntad significa aquí: aceptar tu destino, la buena voluntad como fatalidad. El fe-

minismo como una forma de actividad se vuelve la causa de la enfermedad. Pueden hacer que caigamos enfermas si nos diagnostican que lo estamos. Muchas mujeres feministas vivieron sus vidas en la frontera de la cordura. Las feministas han pagado un alto precio por no querer renunciar a su voluntad y su deseo. Por eso, cuesta desenredar una historia feminista de una historia de diagnóstico, una historia loca o una historia de la locura.⁵ Las feministas no solo han sido agitadoras; muchas, en su agitación, cruzaron la frontera entre la cordura y la locura, un cruce que ha llevado al confinamiento y a la muerte. Numerosas feministas terminaron como lo que Shayda Kafai (2013) llama astutamente «cuerpos en la frontera de la locura», cuerpos que exponen la inestabilidad de la distinción entre cordura y locura por cómo viajan a través del tiempo y el espacio.

Quiero fijarme en otro de mis textos de compañía: «El empapelado amarillo» ([1982] 2008) de Charlotte Perkins Gilman. «El empapelado amarillo» podría leerse como una rescritura feminista del cuento de Grimm. A Gilman le diagnosticaron neurastenia, un trastorno del sistema nervioso, y desde entonces se creyó que sufría depresión posparto. El tratamiento para la neurastenia es el reposo, reducir los estímulos. El tratamiento de una enfermedad mental se acerca a los requisitos de la feminidad en las mujeres de clase media y alta: las actividades se vuelven perturbaciones; los pensamientos se vuelven agitaciones; la vida, una serie interminable de distracciones de la tarea

5. Me gustaría señalar que hay una tradición en la crítica literaria feminista que aborda la locura principalmente como una metáfora de la rebelión femenina. Elizabeth J. Donaldson (2011, p. 94) ha defendido con mucha convicción que esta metáfora puede ser problemática no solo porque romantiza la enfermedad mental, sino también porque elimina la enfermedad mental como una experiencia vivida. Lisa Merri Johnson ha explorado también la «prisa por la metáfora» dentro de la teoría queer (el uso de metáforas de cortes, por ejemplo) y pide a las «teóricas queer que reconozcan el privilegio del cuerpo sano/la mente sana como un posible factor de distorsión en sus interpretaciones de los textos marcados por la enfermedad y la discapacidad» (2014, s. p.). He aprendido de este importante trabajo, y reconozco que mi breve lectura de «El empapelado amarillo» de Charlotte Perkins Gilman corre el riesgo de esta prisa por la metáfora. También pienso que el texto nos lleva a considerar una historia feminista de la enfermedad mental (no solo feminismo como enfermedad mental) que está siendo explorada en el corpus de trabajo llamado estudios feministas de la discapacidad, que tanto me están enseñando. Véase asimismo Lamp y Cleigh para ahondar en el debate sobre el capacitismo en las obras de Gilman, pero también sobre cómo gradualmente empezó a «entender que la fuente de su discapacidad era un constructo social» (2011, p. 184).

de curarse. «El empapelado amarillo» es la historia de una mujer sin nombre que sufre este mismo diagnóstico; cuyo marido es físico; una mujer cuya cura es el reposo. Ya desde el principio ejerce las facultades que supuestamente debe dejar en reposo: tiene «absolutamente prohibido “trabajar”». Ella responde: «Personalmente, no estoy de acuerdo con sus ideas. Personalmente, creo que un trabajo agradable, que supusiera algunos cambios y emociones, me sentaría bien» (129). De hecho, esta repetición de *personalmente* es incisiva, pues hace explícito que hablar personalmente es rebelarse contra la impersonalidad del diagnóstico médico.

Esta historia es una historia que explica la rebelión femenina y feminista como una rebelión contra la restricción, una rebelión que requiere que los muros que alojan la feminidad cobren vida. Ella es escritora; escribe la historia para nosotras; una vida feminista cobra vida a través de la escritura. La escritura es a su vez rebelión, algo que tiene que hacer a escondidas o de lo contrario se enfrentará «a una fuerte oposición» (130). Cuando una actividad encuentra oposición, la actividad se hace más laboriosa. Escritura feminista: escribir con oposición.

Podemos ver inmediatamente que el feminismo se convierte en una enfermedad nerviosa. El feminismo es muy estimulante. El cuento también es un cuento que trata del papel pintado, de papel obstinado. Al principio, cuando ve el papel, no le gusta nada. Es repelente. Es «demasiado» que soportar; abruma sus sentidos. La mujer puede oler el amarillo. Los objetos adquieren cualidades que confunden nuestras maneras de dividir los sentidos: colores que huelen; olores que tienen colores. Resulta amenazador, este rechazo de las cosas a respetar la precisión de nuestras divisiones humanas. El papel pintado le devuelve la mirada: «¡Es como si ese papel supiera la nefasta influencia que ejercer!» (133). El papel tiene vida; está animado. Por supuesto, para el físico esta forma de sentir el papel no tiene ni pies ni cabeza; es pura fantasía. Una conciencia feminista de la viveza de las cosas puede ser diagnosticada como pura fantasía. Cuando siente una restricción, es demasiado; registra demasiado; se desborda de su contenedor.

Es demasiado.

Es demasiado, además.

Es además, de más.

La mujer está en el papel, una mujer que lucha por salir, otra mujer: «El dibujo principal se mueve, ¡y no me extraña! ¡La mujer de detrás lo zarandea!» (142). El dibujo se mueve porque la mujer de detrás lo zarandea. Ella se convierte en la mujer de detrás. Y así: su vida, su libertad de la restricción del reposo, queda ligada a la vida del papel. Consigue salir quitando el papel de la pared, cambiando el dibujo: «Por fin he logrado salir —le dije— a pesar de ti y de Jane. Y he arrancado casi todo el papel, ¡para que no podáis volver a encerrarme!» (147).

Lo que en el cuento de Grimm es narrado como muerte, en esta reescritura feminista es liberación; bajo tierra, detrás de la pared. La mujer escapa asumiendo la tarea que le han asignado, cayendo enferma, estimulando su voluntad y su deseo con actividad. Voluntariedad feminista: cuando el dibujo cambia se hace consciente de la existencia de otras mujeres, cuya voluntariedad puede estar detrás de lo que zarandea al mundo. Si, como analicé en el capítulo 2, podemos sintonizar con los fantasmas de los sufrimientos pasados, también podemos sentir la energía de las palabras que se han escrito; del rechazo colectivo a dejar nuestras plumas sobre la mesa. La escritora feminista puede incluirse como parte de una historia feminista de la voluntariedad. En el siguiente epígrafe exploro la posibilidad de reclamar la voluntariedad como fuente de energía colectiva, como una manera de que otras personas te insuflen vida, y cómo este reclamo exige que el drama de la voluntariedad trascienda la esfera doméstica.

Reclamar la voluntariedad

La voluntariedad sirve para explicar cómo los sujetos se convierten en la causa de su infelicidad. Tal vez entonces el feminismo implica mostrar la voluntad de ser voluntariosa. Afirmar que eres voluntariosa, o describirte a ti o tu actitud como voluntariosa, es reclamar la misma palabra que viene utilizándose históricamente como una técnica para el desprecio. No es sorprendente, pues, que las historias feministas estén repletas de mujeres que afirman su voluntariedad, su obstinación. Pensemos en el ejemplo del Heterodoxy Club, que a comienzos del siglo xx reunía a mujeres no ortodoxas en Greenwich Village. Es-

tas mujeres se describían como una «pequeña banda de mujeres obstinadas» (Schwarz, 1986, p. 103). Heterodoxia es, por definición, lo «disconforme con las creencias aceptadas». Ser obstinada, en este caso, es afirmar voluntariamente tu desacuerdo, y posicionarte detrás de él. Las historias feministas, queer y antirracistas pueden pensarse como historias de quienes, afirmándose en su obstinación, transforman un diagnóstico en un acto de auto descripción.

Voluntariedad: un acto de auto descripción. Según Alice Walker, la *mujerista* (*womanist*) es «una feminista negra o de color (...) que generalmente evoca un comportamiento escandaloso, audaz, valiente o *voluntarioso*. Cuyo deseo es saber más, y con mayor profundidad, de lo que es «bueno» para ella o considerado como tal (...) Una mujer responsable, que toma a su cargo, sería (2005, p. xi, en cursiva en el original). Alice Walker sugiere que la palabra *voluntariosa* transmite lo que es ser feminista negra o de color. El objeto de la lucha de las feministas negras y de color puede dotarlas de ciertas cualidades. Los mismos comportamientos que son rechazados como debilidad o inmadurez devienen no solo fortaleza, sino también signos de su resistencia a subordinarse. Ella es seria, sabe cosas; es responsable.

Una *mujerista* es una mujer voluntariosa. Reivindicar la voluntariedad como *mujerista* aporta un comentario alternativo a la macabra historia de la voluntad. Como señala James Saunders: «El énfasis está en “voluntariosa” porque, durante mucho tiempo, se pensó que las mujeres negras estaban desprovistas de una voluntad propia» (1988, s. p.). Toda voluntad es una voluntad voluntariosa si se presume que no tienes voluntad propia. Una voluntad voluntariosa es lo que necesitarás cuando se presume que no tienes voluntad propia. Y: la voluntariedad se convierte en un juicio sobre ti si te niegas a ser propiedad de alguien.

Alice Walker identifica explícitamente a las feministas negras o de color cuando evoca el *mujerismo*. Sopeso sus palabras en tanto feminista de color no negra y la generosidad de incluir a las feministas de color como parte de esta tradición.⁶ Necesito ser responsable como

6. Quiero hacer hincapié en la importancia de ser «no negra» como persona de color/británica asiática. En trabajos previos, expliqué que *negro* se usa de forma distinta en el Reino Unido para significar a todas las personas de color (véase Ahmed, 2010; 2012). Hay quien llama a este uso de la negritud «negritud política». Existieron razones para que este uso se desarrollara en el contexto europeo: *negro* se empleaba, ade-

receptora de esta inclusión; necesito reconocer que existen diferencias importantes en nuestras historias. Porque Walker también deja claro que el *mujerismo* deriva específicamente de la cultura, la lengua y la historia negra. *Mujerista* viene de «la expresión popular negra transmitida de madres a hijas: “tienes un comportamiento mujeril”; es decir, te comportas como una mujer» (Walker, 2005, p. xi). Ser mujer no es ser niña, o anifiada, «es decir, frívola, irresponsable, poco seria» (xi). La expresión popular negra podría ofrecer una alternativa al cuento de Grimm. En este cuento, la hija es terca porque desobedece a su madre. Y se podría deducir que es irresponsable y boba. En la expresión popular negra, la terquedad de la hija es *mujerista*: responsable y seria. El *mujerismo* no solo da expresión a la desobediencia de la hija, sino a su devenir mujer.

El *mujerismo voluntarioso* nos ofrece otra perspectiva sobre el cuento de la niña testaruda. En el cuento de Grimm, la niña testaruda (desde el punto de vista que nos ofrece la fábula) sale de su propia extremidad; se separa de su familia, un acto de separación que es reforzado por la transferencia de voluntariedad a su brazo, que aparece como una extremidad por sí misma. La madre se pone del lado de la vara/Dios: utiliza la vara para impedir que el brazo de la hija siga levantándose. En una reescritura *mujerista voluntariosa*, la madre se pondría del lado de la hija. La voluntariedad hace las veces de *tejido conector* entre madres e hijas; es una forma de ser o un comportamiento, que las madres reconocen en sus hijas, «escandaloso, audaz, valiente o *voluntarioso*» (Walker, 2005, p. xi). Esta conexión puede ser incluso la fuente de la desobediencia. Al fin y al cabo, como

más de como expresión de solidaridad, como respuesta a las condiciones comunes de llegada, de llegar al centro imperial desde las antiguas colonias («Estábamos aquí porque vosotros estabais allí») después de la llamada descolonización. Esta solidaridad era particularmente importante para los y las activistas antirracistas del subcontinente y del Caribe. Sin embargo, este uso de la negritud ha resultado cada vez más insostenible en el contexto europeo (si bien sigue en uso entre las primeras generaciones de activistas y entre grupos activistas actuales tales como Southall Black Sisters). Creo que este giro tiene que ver en parte con el creciente reconocimiento del racismo anti-negro en el seno de las comunidades de color, incluidas las asiáticas. Es también un reflejo de los variables paisajes de la raza en Europa: la experiencia de la colonización de países europeos no proporciona un terreno común como hizo en su día. Por lo tanto, la expresión *persona de color* se emplea cada vez más en Europa (primero fue entendida como un término estadounidense), lo mismo que la palabra *brown* (oscuro; de piel oscura), que se usa cada vez más como indicador de una posición racializada.

Christina Sharpe nos recuerda: «En Norteamérica a las mujeres negras esclavas se las separaba regularmente de sus criaturas, que eran vendidas o entregadas a otras mujeres de las plantaciones para su cuidado» (2010, p. 18). Cuando las historias exigen una separación (madres de hijas, personas de personas), la voluntariedad será necesaria para negarse o resistirse a esta separación. Desde esta perspectiva, reclamar la voluntariedad involucraría no solo una protesta contra la violencia, sino también una demanda de regreso: el regreso de la hija que le ha sido arrancada a su familia; el regreso del brazo cercenado.

Cuando la separación se convierte en una orden, la voluntariedad es lo que regresa; voluntariedad no como cercenamiento sino como perseverancia. Cuando el brazo persevera, cuando sigue alzándose, sostiene una conexión; el mujerismo voluntarioso puede entenderse como una manifestación de esta conexión. A fin de cuentas, Alice Walker insiste en que una mujerista no es una separatista (2005, p. xi). Walker se refiere, naturalmente, a la mujerista que, como feminista negra, es acusada de separarse de los hombres negros. En todo el corpus de su obra, Walker insiste en que señalar la violencia de los hombres negros contra las mujeres negras en sus hogares y comunidades no es separatismo; incluso si se oye como separatismo, incluso si es arriesgado y complicado señalar esta violencia teniendo en cuenta la persistencia del racismo tanto contra hombres negros como contra mujeres negras. Es precisamente porque una mujerista voluntariosa es una mujer responsable y que se hace cargo, por lo que expone tanto la violencia sexual como racial, dondequiera y cuandoquiera que ocurra; expone la violencia porque le preocupa la supervivencia de la gente. Si aparece porque es necesaria para la supervivencia colectiva, entonces es un testimonio de esta supervivencia.

En el cuento de Grimm el drama de la voluntariedad puede parecer limitado al drama familiar. Sin embargo, evoca otras fuentes de autoridad: el médico, Dios. La policía no aparece en el cuento porque la policía son las varas.⁷ Estas otras fuentes son las que amplían lo que significa reclamar la voluntariedad. Si pensamos en el mujerismo voluntarioso como una reescritura del cuento de Grimm, mostraremos

que la pedagogía venenosa hunde sus raíces en el gobierno de la gente y en la dominación de la infancia.⁸ Sabemos, al fin y al cabo, que el sujeto esclavizado y colonizado fue posicionado como infancia, como quienes soportaron la disciplina como instrucción moral, como quienes no debían tener voluntad propia, sino mostrar la voluntad de obedecer.

El cuento de Grimm está ahí.

Está ahí; justo ahí.

Aquí viene.

La educación fue una de las tecnologías cruciales del gobierno colonial.⁹ Se podría entender igualmente que el cuento de Grimm circulaba por todo el imperio. La historia de la niña testaruda también es la historia del sujeto subalterno: la tratan como a un miembro de la clase subordinada. Es insubordinada cuando se niega a ser un miembro de esta clase. La exigencia de que muestre buena voluntad se articula como la exigencia de que obedezca al colonizador (que ocupa el lugar del progenitor): la vara viene a encarnar su voluntad soberana. La niña testaruda funcionaría como un temprano sistema de alarma para el sujeto subalterno en general: le advierten de las consecuencias de la insubordinación; su destino es un aviso. En su perseverancia, convierte este aviso en una promesa: no está dispuesta a ser subordinada. Como bien señaló Gayatri Spivak (1988), el sujeto subalterno no habla. Podríamos añadir: no nos habla directamente a través de los archivos que nos proporcionan el folclore y las fábulas. Puede que su brazo hable. Pero ni siquiera así el brazo puede ser entendido como testimonio. Si

8. También podemos describir la dominación de la infancia como una técnica primaria para dominar a la gente. Como señala Eli Clare: «Qué mejor forma de mantener una estructura de poder —supremacía blanca, patriarcado, capitalismo, un sistema de género binario y rígido— que inculcar las lecciones de quién es dominante y quién es subordinado en los cuerpos de la infancia» ([1999] 2015, p. 150).

9. Di una inspirada charla sobre este material en la Universidad de Alberta (Edmonton) en 2014. Comenté que el cuento de Grimm podía pensarse como una forma de gobierno colonial, que la niña voluntariosa evocada en el cuento podía entenderse como una encarnación de los colonizados. Maria Campbell, autora y activista méti, se puso en pie después de mi charla. Compartió con nosotras que las monjas de su colegio interno contaban el cuento de la chica y su brazo terco, pero que desconocía el origen. El cuento está ahí. Aquí viene.

7. Retomo esta idea de la policía como varas en el capítulo 8, sobre el chasquido feminista.

oímos brazos, lo hacemos solo a través de otras extremidades. El brazo: un fantasma, una amenaza, un rastro.

Si persiste, es voluntariosa. Y su brazo se alza. Cuando una historia no ha concluido, el brazo se levanta. El brazo testimonia la supervivencia de la voluntariedad después de la muerte del cuerpo del que forma parte. Esta es la razón por la cual la voluntariedad cobra distintas valencias cuando se entiende como una herencia feminista negra y feminista de color. La violencia a la que tenemos que sobrevivir no solo es violencia por motivos de género, o violencia que puede tener lugar en casa —si bien incluye estas formas de violencia—; es la violencia de la esclavización, la colonización, el imperio. Es la exigencia de que renunciemos al parentesco, la cultura, la memoria, la lengua, la tierra. Reclamamos voluntariedad negándonos a renunciar; y negándonos a olvidar los cercenamientos que han tenido lugar y que han sido narrados como el alumbramiento de los rincones más oscuros de la tierra; nuestra perseverancia encarna esta negación.

Tenemos que encarnar esta negación. Las historias no se mueven. En el Reino Unido actual, el trato dispensado a los hijos de color y negros de los sujetos (ex) colonizados sigue amparándose en la figura del niño voluntarioso. Esta figura funciona para justificar la violencia: la administración de la voluntad soberana como la eliminación de la voluntariedad. Por ejemplo, cuando ocurrieron los disturbios (así llamados) del verano de 2011 —es decir, las protestas que comenzaron en respuesta al asesinato policial de un hombre negro inerme, Mark Duggan; asesinato justificado posteriormente por la ley como legítimo—, la figura del niño voluntarioso apareció rápidamente. Analizaré la importancia de no estar desarmada en el capítulo 6. Simplemente quiero señalar: políticos y medios de comunicación generalistas explicaron las protestas como resultado de la incapacidad de disciplinar a los niños, como resultado de no haber usado la vara.¹⁰ La máxima brutal «el que escatima la vara, echa a perder a su hijo» se transforma en «el que escatima la vara, echa a perder a su nación». La vara reaparece como un objeto melancólico, un objeto perdido: como lo que debe ejercitarse porque lo hemos descartado con excesiva rapidez,

10. Para un debate más extenso sobre el uso de esta figura de la niña voluntariosa en reacciones a los llamados disturbios, véase el tercer capítulo, «The General Will» de mi libro *Willful Subjects* (Ahmed, 2014).

como lo que dará coherencia al cuerpo nacional enderezando a la infancia díscola.

Hemos de aprender de dónde y cuándo surge la niña voluntariosa. Tan pronto aparece, la vara viene rápidamente detrás. Nos cuenta lo que podría ocurrir si nos negamos a ceder. Nos cuenta en qué nos convertimos cuando seguimos levantándonos, cuando protestamos contra la violencia de la vara, cuando cuestionamos el que algunas personas sean golpeadas como si golpear fuera un derecho: cuerpos negros, cuerpos oscuros. Algunas personas deben hacerse voluntariosas para sobrevivir a una historia. No podemos «no» empezar ahí, que es lo mismo que decir aquí. Tenemos que hacernos voluntariosas para decir que esta historia sigue existiendo; que no se ha ido; que continúa. En el capítulo 6 explico cuán necesaria es la voluntariedad para insistir en lo que no deja de pasar. Podemos decir simplemente, aquí, escucha: el brazo rebelde en este cuento macabro nos está hablando. Está intentando hablarnos. Tiene algo que decirnos. Escucha.

Una historia de la voluntad es una historia del intento de eliminar la voluntariedad de las personas; las que son consideradas de una clase diferente, de una raza diferente. Teniendo esto en cuenta, la voluntariedad puede ser necesaria para recuperarse de la tentativa de su eliminación. La voluntariedad no es solo un juicio que conduce al castigo; es un castigo. La voluntariedad también puede ser una protesta contra el castigo; protesta y castigo comparten los mismos términos. El término *voluntariedad* es un cargo no solo en el sentido de carga y acusación, sino también como peso y responsabilidad: es cómo llevamos algo adelante. Cuando estamos cargadas de voluntariedad, podemos aceptar y movilizar esta carga. La voluntariedad se transforma así en una carga en el sentido al que se refería Alice Walker: que se hace cargo. Aceptar una carga no es simplemente estar de acuerdo con ella. La aceptación puede significar que se está dispuesta a recibir.

Una carga puede ser energía recibida. En el capítulo 2 he hablado del ímpetu de una multitud. Reflexionemos más sobre la experiencia de ir contracorriente entre la multitud. Todo el mundo parece ir en sentido contrario al tuyo. Nadie tiene que empujarte o darte empujones para que sientas el ímpetu colectivo de la multitud empujando y dando empujones. Para que tú puedas seguir avanzando tienes que empujar más fuerte que cualquiera de las personas que siguen la bue-

na dirección. El cuerpo que sigue la mala dirección se interpone en la dirección de la voluntad adquirida como ímpetu. Para algunos cuerpos, la mera perseverancia, «seguir firmemente», requiere un gran esfuerzo, un esfuerzo que puede parecer a ojos de los demás pura terquedad u obstinación, como una insistencia en ir contracorriente. Tienes que volverte insistente para ir contracorriente. Te acusan de ir contracorriente porque eres insistente.

Voluntariedad: una paradoja de vida. Puede que tengas que convertirte en eso que dicen que eres. Puede que tengas que convertirte en eso que dicen que eres para sobrevivir a lo que dicen que eres. La consecuencia de este juicio requiere que completemos este juicio. Ir contracorriente puede requerir energía y esfuerzo. Por lo tanto, podemos distinguir entre voluntariedad como diagnóstico del carácter (como lo que está detrás de la acción) y voluntariedad como resultado de este diagnóstico (como lo que se requiere para completar una acción). A veces solo puedes ponerte en pie si te pones firme. A veces solo puedes aguantar si te empeñas con terquedad.

La voluntariedad es un estilo de política cuando nos negamos a seguir la corriente; cuando deseamos producir una obstrucción. Sin embargo, este no es la historia de una persona que lucha a solas contra la corriente del tráfico social. No: esta no es esa historia. Si insistimos en ser lo que somos o en hacer lo que hacemos, utilizarán la soledad como amenaza contra nosotras. No podemos dejarnos intimidar por la amenaza de una pérdida, sea de algo o de alguien. Reclamar la voluntariedad es cómo un *nosotras* cobra existencia por la voluntad de no seguir el camino marcado. Alice Walker (2005, p. xi) hace hincapié en que el mujerismo también trata de las conexiones entre mujeres, conexiones tiernas, entre quienes se reconocen mutuamente en esta actitud voluntariosa. Las conexiones tiernas son conexiones vitales, conexiones eléctricas. Una carga puede ser lo que recibes de la proximidad con otras que a su vez han recibido esta carga. La proximidad puede ser eso por lo que luchas; la separación, eso contra lo que luchas. En otras palabras, la carga en sí misma puede ser una conexión: una forma de relacionarse con otras mujeres que llevan una carga similar. La lengua puede ser nuestro conductor eléctrico: si la voluntariedad es una corriente eléctrica, puede pasar a través de cada una de nosotras y encendernos. La voluntariedad puede ser una chispa. Una chispa que puede prendernos.

Esta chispa puede prendernos. Y entonces: nos manifestamos; hacemos huelga. Las manifestaciones y las huelgas solo funcionan cuando hay suficientes cuerpos. Tu objetivo es frenar las cosas: el flujo de la economía, que la gente vaya al trabajo, el flujo del tráfico. Al devenir barreras, los cuerpos están impidiendo que se mueva algo que de lo contrario se movería. Una barrera solo es posible si suficiente gente se reúne; solo puedes parar un ímpetu logrando un contraímpetu.

Puede que también estemos dispuestas a frenar el flujo de una conversación. Esta es la razón por la cual las aguafiestas feministas son sujetos voluntariosos: cuando hablamos, se detiene un flujo. Un flujo feminista puede ser eso que frenamos. Y esta es la razón por la cual reivindicar la voluntariedad como un legado feminista exige que nos centremos en las experiencias de las mujeres negras y de las mujeres de color. Porque, con mucha frecuencia, nos oyen como si estuviéramos frenando el flujo de una conversación feminista. Como Audre Lorde describe tan bien: «Cuando las mujeres de color damos voz a la rabia que tiñe tantos de nuestros contactos con las mujeres blancas, suelen decirnos que estamos “creando un clima de desesperanza”, “impidiendo que las mujeres blancas superen sus culpas” o “entorpeciendo la comunicación y la acción basadas en la confianza”» (1984a, p. 131). Dar voz a la rabia en torno al racismo es que te oigan como un estorbo, como la persona que bloquea el flujo de la comunicación e impide la progresión hacia delante a veces descrita como reconciliación. Tenemos que ser voluntariosas para sacar a relucir el racismo dentro del feminismo, como analizo con más detalle en el capítulo 7.

Para seguir avanzando, para seguir levantándonos, tendremos que ser voluntariosas. Por eso, la voluntariedad es necesaria en lugares comunes: donde vivimos, donde trabajamos. La voluntariedad también son deberes para casa. Este libro está repleto de ejemplos de la voluntariedad que es necesaria solo para ser algo o para hacer algo (véanse en particular los capítulos 5 y 9). A veces: para ser algo o hacer algo estás luchando contra algo. Es importante, sin embargo, que ser voluntariosa no se reduzca a tener una actitud contraria a todo. En torno a la voluntariedad existe una familia de palabras (testaruda, obstinada, insolente, grosera, imprudente) que crea una estructura de semejanza (creemos que sabemos cómo es ella). Esto explica que la vo-

luntariedad se confunda tan fácilmente con el individualismo, o se reduzca a él. Necesitamos resistirnos a esta reducción. La reducción es una manera de menospreciar a los sujetos voluntariosos.

Y, sin embargo, el menosprecio puede ser una oportunidad. Precisamente la presunción de que la voluntariedad es plantarse con firmeza y contundencia nos permite actuar voluntariosamente sin tener que ponernos firmes. Es posible que esté conspirando. Y que sepa cómo la ven los demás (diga lo que diga, haga lo que haga). Que se resista a una tendencia que no es suya. Que no participe en una huelga de la sonrisa, o que sonría a modo de huelga. Que *pase por* mostrar buena voluntad para poder ser voluntariosa. Retomaré esta cuestión del *passing* con relación a la voluntad en el capítulo 4.

En realidad, deberíamos apuntar que incluso si ser voluntariosa es tener demasiada voluntad, suelen llamarnos voluntariosas cuando no mostramos voluntad. Si voluntad feminista es voluntad que desea, voluntad feminista es también voluntad que no muestra voluntad. Cuando no mostramos voluntad de participar en la cultura sexista, somos voluntariosas. Cuando no mostramos voluntad de participar en la cultura racista, somos voluntariosas. Cuando no mostramos voluntad de adaptarnos, somos inadaptadas. Tal vez la voluntariedad transforma el diagnóstico en un llamamiento: ¡no te adaptes a un mundo injusto! Como ocurre con otras acciones políticas que reivindican términos negativos, reivindicar la voluntariedad no obedece necesariamente a una conversión afectiva; es decir, convertir un término negativo en positivo. Al contrario, reivindicar la voluntariedad no solo es oír la negatividad de la carga, sino insistir en esta negatividad: la carga, después de todo, es lo que nos mantiene próximas a escenas de violencia. Si recibimos voluntariamente la carga de la voluntariedad, permanecemos cerca de estas escenas de violencia; y así debe ser.

Conclusión: un ejército de brazos feminista

El brazo: ha aparecido en un cuento de violencia. El brazo en huelga del cuento de Grimm: el brazo cobra vida después de la muerte. El brazo es vida después de la muerte. Antes del macabro final, el brazo se alza en un momento de suspensión. El brazo, a pesar de la naturale-

za mórbida de este cuento, se vuelve un significante de esperanza; el brazo en suspensión sigue levantándose. Incluso después de que la niña voluntariosa haya sido enterrada, algo, una chispa, alguna clase de energía, persiste. El brazo dota de carne esta perseverancia. El brazo tiene que remover la tierra, alzarse, salirse de la sepultura, esa tumba, ese entierro. La voluntariedad es perseverancia contra el haber sido derribada. Tenemos que levantar el brazo para llevar esta chispa, para sentir el pulso de su frágil vida. Atrapamos el brazo en este momento de suspensión.

La mera perseverancia puede ser un acto de desobediencia. Y luego: tienes que perseverar en la desobediencia. Y luego: existir es desobediencia.

Y no es que la niña sea voluntariosa por desobedecer, sino que la niña debe hacerse voluntariosa para poder desobedecer. Para perseverar en su desobediencia, la niña se convierte en su brazo. Puede que no sea el brazo el que hereda la voluntariedad de la niña. Puede que sea la niña quien hereda la voluntariedad de su brazo. Su brazo: un devenir voluntarioso. La niña reivindica su brazo como propio. No es extraño que el brazo del cuento de Grimm aparezca solo. Es así como el cuento inculca más poderosamente su ideología: la idea implícita de que la desobediencia es soledad y falta de apoyos. Podemos escuchar voluntariamente el cuento como una súplica: unir los brazos, mostrar que los brazos están unidos. Reunimos un ejército armado de brazos en respuesta a esta súplica. Un ejército de brazos feminista podría latir con vida y vitalidad compartidas. Los brazos feministas no prestan su mano para apoyar el orden familiar o social. Apoyamos a quienes no apoyan la reproducción de este orden. El brazo que sigue alzándose puede no estar dispuesto a realizar las tareas de la casa, a mantener la casa del hombre, a liberar el tiempo del hombre para la reflexión. Cuando las mujeres se niegan a ser manos serviciales, cuando nos negamos a limpiar por él, detrás de él, cuando nos negamos a ser su secretaria, la guardiana de sus secretos, su mano derecha, nos convertimos en sujetos voluntariosos.

Podemos entender por qué, de todas las extremidades, el brazo es importante. Un brazo es lo que te permite alcanzar, llevar, sostener, completar ciertas clases de tareas. A lo largo de la historia los brazos se han identificado con las extremidades del trabajo o incluso con las extremidades de la clase trabajadora. Se supone que los brazos están

dispuestos a trabajar. Pero no todos los brazos. Arlie Hochschild describe cómo «el brazo del peón de fábrica funcionaba como una pieza de la maquinaria utilizada para producir papel pintado. Para su jefe este brazo era un instrumento, y reclamaba el control sobre su velocidad y movimientos. En esta situación, ¿cuál era la relación entre el brazo del peón y su mente? ¿Acaso era su brazo en algún sentido significativo *suyo*?» ([1983] 2003, p. 7, la cursiva es del original). Cuando los brazos de los trabajadores se vuelven herramientas en la creación de riqueza, los trabajadores pierden sus brazos. Convertirte en su brazo es perder tu brazo. El dueño de la fábrica no solo adquiere los brazos de los trabajadores; además tiene los suyos liberados. Podemos percibir otro sentido de los brazos que hacen huelga. Participar en una huelga es cerrar el puño, negarte a ser útil. Cuando los trabajadores se niegan a permitir que sus brazos sean la herramienta del amo, hacen huelga. El puño cerrado es un signo revolucionario del movimiento obrero en todo el mundo. El brazo del cuento macabro pertenece a esta historia, también: el brazo es una extremidad revolucionaria; una promesa de lo que está por venir, de cómo la historia permanece, sin concluir.

Una feminista no presta su brazo; ella también enrosca el puño. El puño cerrado contenido en el símbolo de la mujer es una imagen fundamental del movimiento de liberación de las mujeres. El puño cerrado es tanto una protesta contra el símbolo *mujer* (por estar en el símbolo *mujer*) como una resignificación de las manos del feminismo como manos en protesta. Las manos feministas no son manos serviciales en el sentido de que no ayudan a los servicios que prestan las mujeres. Cuando una mano se enrosca como un puño feminista, es una mano en un movimiento.

Los brazos también nos recuerdan que el trabajo —quién trabaja para quién— es una cuestión feminista. El trabajo incluye el trabajo reproductivo: el trabajo de reproducir la vida; el trabajo de reproducir las condiciones que permiten a otras personas vivir. Mujeres negras y mujeres de color; mujeres de clase trabajadora; mujeres migrantes; mujeres que han trabajado en las fábricas, en los campos, en casa; mujeres que cuidan de sus hijos y también de los hijos de otras personas; estas mujeres se han convertido en los brazos de otras mujeres liberando su tiempo y su energía. Cualquier feminismo que se precie de llamarse así no liberará a algunas mujeres de ser brazos empleando

a otras mujeres para que ocupen su lugar. El feminismo necesita repudiar esta división del trabajo, esta liberación de tiempo y energía para algunas empleando las extremidades de otras. Si la liberación de tiempo y energía depende del trabajo de otras personas, nos estamos limitando a pasar el testigo de nuestro agotamiento a otras personas. Recordemos la crítica de bell hooks a la propuesta de Betty Friedan para solucionar la infelicidad del ama de casa, el «problema que no tiene nombre». hooks apunta: «No analizó a quién se recurriría para cuidar de los hijos y mantener la casa si más mujeres como ella eran liberadas de las tareas domésticas y obtenían el mismo acceso que los hombres blancos a las profesiones» (2000, pp. 1-2).



Cuando es necesario que otras personas trabajen para liberarte a ti del trabajo, esas personas están pagando el precio de tu libertad. Esto no es libertad. Un ejército feminista que da vida y vitalidad a los brazos de algunas mujeres arrebatando la vida y la vitalidad de los brazos de otras mujeres está reproduciendo la desigualdad y la injusticia. Esto no es libertad. Para que el feminismo sea un llamamiento a

los brazos como armas, debemos negarnos a permitir que los brazos sean trabajo muerto. Debemos negarnos a sostener el sistema que chupa la sangre, la vitalidad y la vida de las extremidades de las trabajadoras. Necesitamos oír los brazos en este llamamiento. Un llamamiento también es un lamento, la apasionada expresión de la pena y el dolor. He sugerido antes que la voluntariedad podría ser, además de una protesta contra la violencia, una exigencia de regreso: el regreso de la niña, el regreso de su brazo. Podemos empezar a entender lo que se pide: una exigencia de regreso es también una exigencia de reconocimiento del robo de vida y vitalidad a los cuerpos; a los brazos. Es una exigencia de reparación.

Este llamamiento es, por tanto, un nuevo llamamiento, un recordatorio. Podemos recordar a Sojourner Truth hablando a las sufragistas, teniendo que insistir en ser mujer como mujer negra y antigua esclava: «¿Acaso no soy una mujer?», dijo. «Mírenme», dijo. «Miren mi brazo». Se dice que durante su insistente discurso Sojourner Truth «se remangó el brazo derecho hasta el hombro, mostrando su tremenda fuerza muscular» (citado en Zackodnick, 2011, p. 99). En *Mujeres, raza y clase*, Angela Davis señala que, al enseñar su brazo, Truth está desafiando los argumentos del «sexo débil» esgrimidos por quienes se oponían a la causa sufragista. Eran argumentos basados en pruebas endebles de cuerpos endebles: «Que era ridículo que las mujeres pretendieran votar, puesto que ni siquiera podían sortear un charco o subir a un carruaje sin la ayuda de un hombre (Davis, 1983, p. 61). Según los testimonios recogidos, en su discurso Sojourner Truth evoca su trayectoria laboral: «Yo he arado y he sembrado y he cosechado en graneros sin que ningún hombre pudiera aventajarme (...) He dado a luz a trece niños y he visto vender a la mayoría como esclavos» (99). La musculatura de su brazo es un legado histórico; la historia de la esclavitud visible en la fuerza del brazo, el brazo obligado a arar, a sembrar, a concebir a los niños que terminan siendo propiedad del amo.

Los brazos del esclavo pertenecían al amo, lo mismo que los esclavos, como aquellos que, supuestamente, no debían tener voluntad propia. Recordad: toda voluntad es una voluntad voluntariosa cuando se supone que no debes tener voluntad propia.¹¹ Por supuesto, no po-

demos pensar sencillamente que el brazo evocado era el brazo de Truth. El brazo no aporta un testimonio propio. Fue Frances Dana Barker Gage, prominente feminista blanca, reformista y abolicionista, quien nos brindó esta conocida versión del discurso de Truth y el testimonio de su brazo. Esta versión es a su vez una cita: nuestro acceso al discurso de Sojourner Truth es posible solo a través de testimonios de terceras personas; para ser más específica, de testimonios de mujeres blancas.¹² Esto nos enseña a ser cautas sobre nuestra capacidad de dar testimonio al trabajo y el discurso de los brazos en la historia: puede que seamos capaces de escuchar el llamamiento de los brazos solo a través de la mediación de otras extremidades. Esta mediación no significa que no podamos escuchar la verdad. Patricia Hill Collins detecta esta falta de acceso como una «limitación» en su versión del discurso de Truth: «A pesar de esta limitación, en este discurso Truth brinda, a lo que parece, un incisivo análisis del término *mujer* tal como era definido a mediados de los años 1800» (2000, p. 12). Collins, por tanto, trata el discurso de Truth como un ejemplo de intelectual comprometida: Truth deconstruye la categoría mujer exponiendo la brecha entre sus experiencias encarnadas como mujer afroamericana y la categoría misma de «mujer» (12-13).

En manos diferentes, los brazos pueden ser extremidades deconstructivas, o puntos interseccionales. Los brazos pueden encarnar nuestra imposibilidad de habitar una categoría. Los brazos pueden ser cómo insistimos en habitar una categoría que nos es supuestamente imposible de habitar. Los brazos pueden sumir una categoría en una crisis. Los brazos pueden hacer huelga cuando se niegan a trabajar; cuando se niegan a participar en su subordinación. No es extraño que debamos *fijarnos en el brazo* si queremos entender la historia de quie-

cautiva: siempre tiene que estar «despojada de voluntad y mostrarse voluntariosa» (1997, p. 81). Hartman describe la «negación de la voluntad del captor» como «*voluntariosa* sumisión al amo» (81, la cursiva es del original). Una sumisión voluntariosa se caracteriza porque las esclavas se muestran dispuestas a extender la voluntad del amo: «Las pasiones supuestamente vinculantes de las relaciones entre el amo y la esclava se basaban en la incapacidad de la esclava de ejercer su voluntad si no era para servir a su amo» (84). Véase asimismo Spiller para un debate importante sobre cómo el cuerpo de la esclava es cercenado de «su voluntad motora»

12. María Zackodnick (2011, p. 99), por ejemplo, señala que otras versiones de este acontecimiento no incluyen referencias al brazo remangado de Truth.

11. El esclavo es tanto persona como propiedad; una propiedad de la voluntad que tiene voluntad. Saidiya V. Hartman observa esta paradoja con referencia a la hembra

nes se levantan contra la opresión. Brazos: seguirán levantándose.¹³ Voluntariedad: cómo algunas mujeres se levantan utilizando las mismas extremidades que han sido moldeadas por su subordinación. Y: son esas mujeres que tienen que insistir en ser mujeres, las que tienen que insistir obstinadamente en formar parte del movimiento feminista, a veces mostrando sus brazos, quienes ofrecen la mejor esperanza de una revolución feminista.

Los brazos que construyen la casa son los brazos que la derribarán.

13. Retomaré la importancia de los brazos como forma de interseccionalidad carnal en la conclusión del último capítulo del libro.

SEGUNDA PARTE

EL TRABAJO DE DIVERSIDAD

En la primera parte del libro he explorado algunas de mis experiencias de mi devenir feminista. He estado considerando cómo producimos teoría feminista viviendo una vida feminista. La vida puede ser nuestro trabajo. Trabajamos en nuestra vida. Vivir una vida feminista es también ser feminista en el trabajo. En esta parte del libro voy a centrarme en el trabajo feminista. Mi vida laboral ha transcurrido en universidades: fui estudiante durante unos diez años y he sido docente durante más de veinte. Mis conocimientos están determinados por mis lugares de trabajo. Por eso la universidad es el emplazamiento de muchos (aunque no todos) los ejemplos de esta parte del libro. Espero, no obstante, que mis experiencias como feminista en el trabajo sean relevantes para otros entornos laborales. La mayoría de las mujeres con compromisos feministas terminamos trabajando para organizaciones que no tienen estos compromisos. A menudo adoptamos el compromiso de hacer algo porque no se está haciendo. Trabajar como una feminista con frecuencia significa intentar transformar las organizaciones que nos contratan. Este hecho bastante obvio tiene ciertas consecuencias reveladoras. He descubierto los mecanismos del poder por las dificultades que he experimentado intentando cuestionar el poder.

En esta primera parte exploro algunos de mis esfuerzos por transformar las universidades. Las universidades suelen describir sus misiones usando los lenguajes de la diversidad y la igualdad. Pero emplear este lenguaje no se traduce en la creación de entornos diversos o igualitarios. Esta «no traducción» es algo que experimentamos: es una brecha entre un compromiso simbólico y una realidad vivida. Se pueden adoptar compromisos incluso porque no provocan ningún

cambio. De hecho, la igualdad y la diversidad pueden usarse como máscaras para crear una apariencia de transformación.

Tenemos que cuestionar esta apariencia. Y para ello me inspiro en mis experiencias como mujer docente de color. Mis inspiraciones incluyen Chandra Talpade Mohanty (2003), M. Jacqui Alexander (2005) y Heidi Mirza (2015), que ofrecen poderosas críticas de los usos de la diversidad en los círculos académicos como una forma de construir conocimiento feminista de color y feminista negro contra-institucional. También me he inspirado en la monumental colección *Presumed Incompetent: The Intersections of Race and Class for Women in Academia* (Gutiérrez y Muhs *et al.*, 2012), que, mediante reflexiones de mujeres estudiantes y docentes de color sobre sus experiencias en el ámbito universitario nos brindan importantes percepciones sobre el funcionamiento de las instituciones universitarias. Tenemos que compartir nuestros relatos de llegada y progresión; cómo entramos, salimos, avanzamos y nos encallamos.

Todos los capítulos de esta parte provienen de datos que recabé sobre el trabajo en el ámbito de la diversidad en la educación superior de 2003 a 2006. Presenté estos datos por primera vez en *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life* (Ahmed, 2012). En el proyecto entrevisté a personal empleado en universidades para escribir y difundir políticas de igualdad y diversidad racial. También participé en lo que podríamos llamar sencillamente el mundo de la diversidad, asistiendo a reuniones y conferencias celebradas para agentes sociales que trabajaban en el ámbito la diversidad en todo el espectro del sector público. Esta fue mi primera incursión en la investigación cualitativa, pues previamente había trabajado con textos (no solo textos literarios y cinematográficos, sino también documentos normativos).¹⁴ Cuando revisé este proyecto (así como el libro), me pareció una etapa distinta de mi carrera y de mi trayectoria como investigadora, o incluso como una desviación del trabajo que suelo hacer. Mientras escribía *Vivir una vida feminista*, me pareció que esta forma de verlo no era acertada. Si bien es cierto que era la primera vez que hacía entrevistas de forma oficial para el proyecto, si bien es cierto que era el primer libro cuyos ejemplos eran extraídos de datos que

yo misma había recabado, comprendí que me había dedicado a reunir relatos de diversidad e igualdad en las universidades desde mi llegada. Y diría incluso que las mujeres de color son ya etnógrafas de universidades; participamos en ellas, sí, pero también nos dedicamos a observar, muchas veces porque piensan que no formamos parte de los lugares donde venimos a trabajar, no residimos en ellos. Gran parte de nuestro humor colectivo viene de compartir observaciones sobre «los nativos» de las universidades: las costumbres un tanto peculiares del heteropatriarcado blanco.

Estamos haciendo lo que yo llamo trabajo de diversidad, con independencia de si pensamos o no que lo estamos haciendo. Utilizo *trabajo de diversidad* en dos sentidos afines: en primer lugar, el trabajo de diversidad es el trabajo que hacemos cuando intentamos transformar una institución; y, en segundo lugar, el trabajo de diversidad es el trabajo que hacemos cuando no habitamos totalmente las normas de una institución.¹⁵ Estructuro esta parte del libro abordando los dos sentidos del trabajo de diversidad por turnos, lo cual me permite mostrar los esfuerzos por transformar organizaciones tales como las universidades y su relación con la existencia cotidiana. A veces el esfuerzo es transformar una existencia (capítulo 4). A veces la existencia se convierte a su vez en el esfuerzo (capítulo 5). En el capítulo 6 analizo lo que aprendemos de los mundos a partir de nuestros esfuerzos por transformar una existencia, o a partir de nuestros esfuerzos por existir. Muestro los muros contra los que chocan los profesionales del ámbito de la diversidad y me pregunto qué nos enseñan estos muros sobre la materialidad del poder. Describo estos muros como «los endurecimientos de la historia», los materiales de construcción del poder.

Mi objetivo en esta parte del libro es mostrar que el trabajo de diversidad es teoría feminista: descubrimos las técnicas del poder con el afán de transformar normas institucionales o con el afán de existir en un mundo que no da cabida a nuestra existencia.

14. Para saber más sobre cómo terminé haciendo el proyecto, véase la introducción de *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life* (Ahmed, 2012).

15. Estas dos acepciones del trabajo de diversidad fueron abordadas brevemente en la conclusión de *On Being Included*. Desarrollo los argumentos a partir de este libro recogiendo estas dos acepciones y estudiando cuál es su punto en común.

4.

Intentando transformar

En este capítulo exploro el trabajo de diversidad en el primer sentido: el trabajo que hacemos cuando intentamos transformar una institución; o, para ser más específica, el trabajo que hacemos cuando intentamos abrir las instituciones a quienes han sido históricamente excluidas de ellas. Me baso en entrevistas y conversaciones informales que he mantenido con personas contratadas por la universidad como técnicos de diversidad, así como en experiencias personales como miembro de comités de diversidad e igualdad racial. En este capítulo la praxis es uno de mis principales compromisos: es a través del esfuerzo de transformar las instituciones como generamos conocimiento sobre ellas.

Podría parecer que, como investigadora a la vez que como profesional en el ámbito de la diversidad, he aprovechado ideas fruto de mi experiencia como lo primero para ayudarme a ejercer lo segundo; que la investigación me ha proporcionado teorías que he aplicado después en mi profesión. No es el caso. Si eso, lo contrario se ajustaría mucho más a la realidad: mi comprensión teórica del funcionamiento de las instituciones parte de mi trabajo como profesional y de prestar oído a otras profesionales hablando de su trabajo. Cuando intentamos intervenir en la reproducción de poder, tenemos que pensar de otra manera; tenemos que improvisar sobre la marcha. Sospecho que una ilusión académica (y quizá incluso vanidad intelectual) es que la teoría es lo que hacemos, porque podemos permitirnos alejarnos de una exigencia, la de actuar con prontitud; el tiempo de la contemplación se presume como un tiempo alejado de la acción. En los círculos académicos hay una tendencia a entender la estrategia como eso que haces

cuando dejas de pensar. He aprendido de las agentes sociales en el ámbito de la diversidad que la estrategia no solo puede concebirse como acción, sino que además la acción la refina.

Cuando tenemos que pensar estratégicamente, también tenemos que aceptar nuestra complicidad: renunciamos a toda ilusión de pureza; abandonamos la seguridad de la exterioridad. Si no somos exteriores al problema que se está investigando, nosotras también somos el problema que se está investigando. El trabajo de diversidad es trabajo turbio, incluso sucio. El trabajo de diversidad también genera conceptos sudorosos, conceptos que surgen del afán de transformar instituciones que, con frecuencia, no respaldan tanto esta transformación como aparentan.

Trabajando el sistema

Cuando te contratan como agente de diversidad, o te asignan la diversidad y la igualdad como una de tus obligaciones, te ponen en una relación oblicua con la institución. Una institución te contrata para transformar la institución. En este sentido, que te contraten para esta tarea puede significar que la institución está dispuesta a transformarse. Sin embargo, como he descubierto por mis experiencias personales y mis conversaciones con agentes sociales, que te contraten para transformar una institución no significa necesariamente que la institución esté dispuesta a transformarse.

Inicié un estudio cualitativo sobre la diversidad en las instituciones de enseñanza superior justo después de un cambio en la legislación sobre la igualdad, la Enmienda a la Ley de relaciones raciales (2000), que exigía que todas las organizaciones públicas en el Reino Unido tuvieran y difundieran políticas de igualdad racial. La enmienda a la legislación redundó en numerosas contrataciones nuevas de agentes sociales de diversidad en el sector de la educación superior. Estas contrataciones se hicieron no solo para que las organizaciones cumplieran la ley (y hacer algo para cumplir la ley suele dejar mucho que desear sobre la voluntad real), sino también para que alguien dentro de la organización asumiera la responsabilidad de que se cumplirían los requisitos. El trabajo de diversidad se encarna en la agente de

diversidad: las instituciones hacen este trabajo en la medida en que emplean a alguien para que haga este trabajo. Así es como: una institución dispuesta a emplear a alguien (para transformar la institución) no es lo mismo que una institución dispuesta a transformarse (por alguien que es contratado). Una contratación puede realizarse incluso para aparentar: recibir el mandato de la diversidad ayudaría a que la institución pareciera dispuesta a transformarse.

Aprendemos de las condiciones de nuestra tarea. La mayoría de mis entrevistas empezaban con agentes que compartían la historia de su contratación. Esta es una de ellas: «Llegué [a la universidad] hace tres años y medio y la razón por la que contrataron a alguien, creo, fue para cumplir la Enmienda a la Ley de relaciones raciales... Llegas a un puesto como este y la gente no sabe cuál va a ser la orientación. No estás, digamos, no hay nadie ayudando para darte apoyo. Este empleo no tiene mecanismos de apoyo y sabes que es posible que estés ahí solo porque, si no estás ahí, la universidad no puede decir que está cumpliendo la ley». Una contratación puede traducirse en falta de apoyo institucional, como si tu sola presencia, que «estés ahí», fuera suficiente.

Muchos agentes describen su tarea como una integración o incorporación de la diversidad al trabajo cotidiano o a las rutinas diarias de la organización. En otras palabras, quieren generalizar lo que hacen de modo que toda la organización lo haga. Otra agente explica: «Mi función es incorporar la práctica de la igualdad y la diversidad a la práctica diaria de esta universidad. O sea, idealmente, en algún momento me quedará sin trabajo, pero sospecho que eso no va a suceder a corto plazo, así que no quise hacer eso y, de todas formas, tampoco he podido contar con el personal o el dinero para hacerlo». La agente de diversidad tiene un empleo precisamente porque la diversidad y la igualdad no son prácticas diarias. Cuando tu tarea es eliminar la necesidad de tu existencia, tu existencia es necesaria para la tarea.

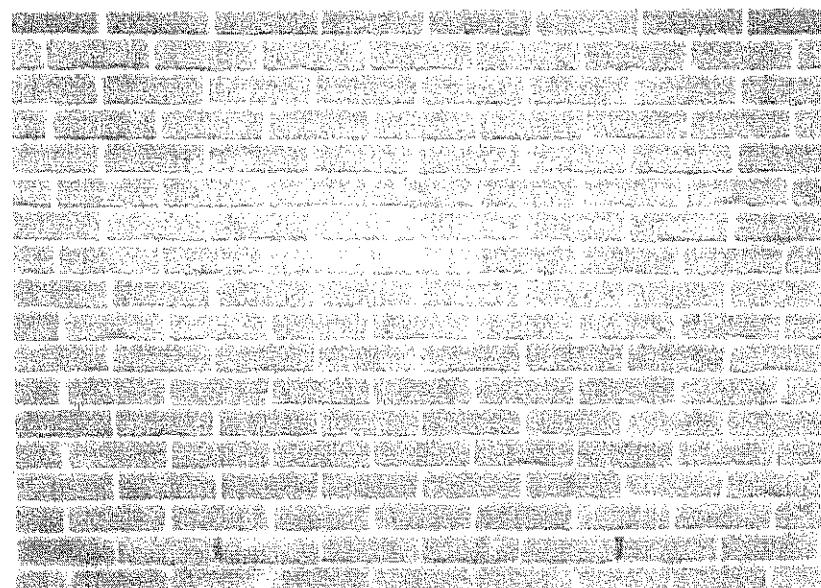
Incorporar la diversidad a una institución implica trabajar con la institución como una entidad física: introducir la diversidad en el flujo organizacional de las cosas. Para producir diversidad es necesario ampliar los medios que una tiene para poner en circulación la información; para las agentes, el trabajo de diversidad significa a menudo desarrollar diversas estrategias de comunicación. Podríamos decir incluso que las agentes de diversidad son agentes de comunicación.

Por supuesto, todo el trabajo institucional conlleva el refinamiento gradual de los sistemas para obtener información a través de las personas empleadas por la institución. Pero cuando tu tarea es obtener la clase de información menos valorada por una organización, las técnicas para mover esta información cobran importancia. Al final, el trabajo de diversidad consiste en diversificar las vías de información para que haya más posibilidades de que llegue al destino conveniente. Una agente describe su estrategia de comunicación como sigue: «Tengo una circulación de ideas general destinada a diversos grupos de personas y, si no entran por una vía, entrarán por otra. Utilizando unas dos o tres estrategias diferentes de la reserva de ideas al final tendrán que llegar». Cuantos más caminos estén bloqueados, más caminos necesitas. Podemos empezar a ver una conexión entre el trabajo de diversidad y mi argumento de cómo nos dirigen del capítulo 2. Un camino no se despeja solamente para que pasen cuerpos, sino también información. La información que cuestiona qué caminos se mantienen o se conservan despejados podría ser la información que se bloquea.

Trabajar en el ámbito de la diversidad es hacer un trabajo que recibe menos apoyo. Otra agente social describe lo necesaria que es la perseverancia: «Necesitas perseverancia y creo que es lo que necesitas hacer porque las cuestiones de igualdad y diversidad no interesan a todo el mundo, por eso creo que tenemos que plantárselas a la gente, bueno, tampoco en plena cara, pero sí con el mismo crédito que le damos a otras consideraciones, para que siempre estén presentes, para que al final pensemos en ellas de forma automática y se tengan en cuenta como cualquier otra consideración». El objetivo es pensar en la igualdad y la diversidad de forma automática. El personal de diversidad debe ser perseverante porque esta clase de pensamiento no es automático. Tenemos que perseverar porque existe una resistencia institucional. El requisito de perseverar se convierte en un requisito necesario para ejercer este trabajo.

Incluso cuando te han encargado que suscites cierta clase de cambios, encuentras resistencia a los cambios que intentas suscitar. Una expresión recurrente en varias de mis entrevistas es la de la institución como «muro». Una agente lo describe con gran fuerza: «Gran parte del tiempo te das de cabezazos contra el muro que es este empleo». La descripción de un empleo se convierte en la descripción de un muro. La sensación de trabajar por la diversidad es la sensación de

chocar contra algo que no se mueve; algo sólido y tangible. Aunque la agente ha sido contratada por una institución para transformar esta institución, experimenta la institución como un muro, como lo que bloquea sus esfuerzos. Puede que bloqueen sus esfuerzos no a pesar de la tarea encargada, sino a través de la tarea encargada. Constatemos que: la institución se convierte en eso contra lo que chocas. El deseo oficial de institucionalizar la diversidad no significa que la institución sea abierta; es más, el muro puede volverse más aparente, un signo de inmovilidad cada vez mayor, cuanto más abierta se presenta la institución.



Descripción de un empleo

Cuando las cosas no funcionan, cuando lo que persigues no ocurre, tienes que averiguar qué está pasando. Tienes que trabajar el sistema trabajando los mecanismos que impiden la transformación del sistema. Tienes que averiguar dónde se atascan las cosas. Podríamos describir el trabajo de las agentes de diversidad como un trabajo de fontanería institucional: se especializan en qué atasca las cosas y en dónde se atascan. Las agentes de diversidad adquieren conocimientos

diferentes sobre las instituciones: adquieren un conocimiento práctico de los mecanismos que permiten que ciertas cosas ocurran y otras no. Como describe una agente: «Existen influencias oficiosas que actúan como agentes de bloqueo que impiden que ciertas conversaciones tengan lugar siquiera». El aspecto mecánico del trabajo de diversidad se muestra más explícitamente cuando el sistema funciona. En otras palabras, un sistema funciona cuando se bloquea un intento de transformarlo.

Trabajo estratégico

El trabajo de diversidad puede ser frustrante si adopta la forma de reiterados encuentros con algo que ni se mueve ni se moverá. Por eso, el trabajo de diversidad con frecuencia es un trabajo esforzado y dificultoso (*trying*); es decir, no solo implica un esfuerzo, sino que con frecuencia tiene que ver con el esfuerzo necesario para provocar ciertas clases de cambios. El personal de diversidad suele encontrar personas dentro de la organización, capaces de participar en este esfuerzo, de construir un ímpetu y hasta un contraímpetu; es decir, un ímpetu para contrarrestar lo que una agente describió como «inercia institucional».

Cuando decimos *trying*, podemos referirnos simplemente a un intento de hacer algo; de esforzarse por conseguir algo o llevar algo a cabo. Pero también podemos llamar *trying* a algo cuando es engorroso o difícil, o cuando pone a prueba la paciencia o la buena voluntad de alguien. Retomaré la noción de paciencia en el capítulo 8. A veces decimos *trying* para separar un esfuerzo de un resultado o para valorar los esfuerzos incluso si no conducen a resultados («al menos lo ha intentado»). Creo que todos estos sentidos engloban el significado del trabajo de diversidad como algo que es difícil. El esfuerzo de provocar algo es lo que significa que encuentras ciertas dificultades: el trabajo de diversidad suele ser las experiencias de estas dificultades. Tienes que seguir intentándolo porque no está funcionando.

El personal de diversidad se hace consciente de la resistencia a su trabajo. Una estrategia es lo que se crea en el esfuerzo por superar esta resistencia. De manera que el personal de diversidad podrá «intentar» diferentes estilos o métodos de argumentación (el argumento

económico, el argumento de la justicia social, etcétera), así como diferentes palabras, o incluso diferentes estilos de vestirse debido a esta resistencia. Muchas agentes sociales tienen una conciencia crítica de que gran parte de lo que cuenta como trabajo de diversidad para las organizaciones no consiste en transformar las estructuras: con frecuencia, la diversidad es una técnica de reajuste de las cosas para que las organizaciones puedan mostrar una fachada más amable o feliz. Una agente apunta: «Así que ahora hablaremos de diversidad y eso significa que todo el mundo es diferente pero igual y todo es fantástico y maravilloso y podemos sentirnos bien al respecto y que lo hemos resuelto, cuando en realidad estamos muy lejos de resolverlo». La diversidad es una forma de reajustar una serie de cosas no alterándolas. Por eso es posible hablar de una imagen de la diversidad y todo el mundo sabe de qué estás hablando.

Para las agentes de diversidad las palabras son herramientas; cosas con las que puedes hacer cosas. Esto significa que el objetivo de algunas estrategias puede ser no causar demasiadas alteraciones. Las decisiones relativas a las palabras son decisiones sobre su utilidad: empleas las palabras que son útiles, las palabras que viajan más lejos o que te permiten transmitir un mensaje. Muchas agentes sociales me hablaron de que ciertas palabras se desgastan por usarse en exceso. Cuantas más cosas no funcionan, más palabras utilizas. Pero cuantas más utilizas las palabras, menor parece su eficacia. Como apunta una de ellas:

Creo que [igualdad] se convirtió en un término trillado porque se usaba mucho en todas partes,¹ y creo... bueno, no sé... como nuestro título es igualdad y justicia social, alguien me decía el otro día: «Oh, hay un hartazgo general con la palabra *igualdad*. La gente está harta de esta palabra». Sí, vale, hemos probado con igualdad de oportunidades, con discriminación positiva —están hartos de igualdad—, y ahora ¿cómo nos llamamos?! Están hartos de ella porque tenemos que seguir diciéndola porque no la aplican [risas].

1. Aunque sean manidas, palabras como *igualdad* pueden seguir siendo pegajosas. Véase, por ejemplo, la reflexión de Malinda Smith (2010) sobre el uso de *igualdad* entre las feministas blancas únicamente para referirse a la igualdad de género. Vaya mi agradecimiento a Malinda Smith por su importante trabajo crítico.

Esta fatiga, este hartazgo que producen los viejos términos es un síntoma de cierta reticencia institucional: tienes que repetir los términos porque no se aplican, y como no se aplican tienes que repetir los términos. Lo que está implícito en los argumentos sobre el hartazgo del uso de *igualdad* es que, si utilizaran palabras menos trilladas, las agentes podrían revitalizarse o ser percibidas como más enérgicas: «Estos términos se han desgastado y creo que hay un poco de “si algo se desgasta, tú también pareces desgastada”». La estrategia consiste en reiniciarse, en crear más energía o evitar agotarse. La esperanza: reiniciando al personal de diversidad, reinicias el sistema.

Puedes bloquear el esfuerzo de transformar las instituciones no prestando oídos a las personas contratadas para realizar este esfuerzo. No te escuchan porque suponen que vas a hablar de cierta manera. Podríamos describir a la agente de diversidad como una aguafiestas institucional. Como describe esta agente: «Sabes, en esta clase de trabajos te ocurre que vas a decir algo y enseguida ves que la gente piensa “Uy, ya empieza con lo mismo”». Las dos echamos a reír al darnos cuenta de que ambas reconocíamos esta escena. Esta escena, tan familiar: pude ver, incluso, los ojos poniéndose en blanco. En el capítulo 1 introduje la siguiente ecuación:

Ojos en blanco = pedagogía feminista

Creo importante compartir en este punto que empecé a poner esta ecuación en palabras tras escuchar al personal de diversidad y meditar sobre sus palabras. Me parece interesante, si reflexiono sobre ello, que pueden ser otras personas quienes ponen palabras a algo que tú has vivido. Una aguafiestas: con cuánta frecuencia toma prestadas palabras de otras. De modo que sí, ambas nos dimos cuenta de que cada cual reconocía la escena. Esta familiaridad me venía en parte de mi experiencia en los estudios de la mujer, de ser la feminista a la mesa, pero también venía de mi experiencia de ser una feminista aguafiestas a la mesa familiar, como he descrito en el capítulo 1. Como señalé entonces, cada vez que habla, a la mujer que habla como feminista suelen oírla como la causante de la discusión. *Otra comida arruinada*. Las instituciones también tienen mesas en torno a las cuales se reúnen los cuerpos. Algunos, más que otros, están a gusto en estas reuniones. A la agente de diversidad pueden oírla como el obstáculo en el espacio

conversacional antes de que abra la boca siquiera: ella también supone un problema porque sigue exponiendo un problema. *Otra reunión arruinada*.

Que te perciban así (como un problema, como la causante de un problema) puede ser lo que te impide transmitir un mensaje. Terminan identificándote, por así decirlo, como el punto de bloqueo, hasta el extremo de que llegas a pensar que si no transmites es porque te lo estás impidiendo tú misma. Si es así, ¿qué se puede hacer? Una estrategia para la agente de diversidad puede ser cambiar cómo la ven las personas de la organización. El trabajo de diversidad se convierte en una forma de gestión de la imagen: la agente debe gestionar cómo aparece ante los demás. Escuchemos las palabras de una de ellas: «Esta oficina, hace dos años y medio, que es cuando empecé aquí, era la oficina de la igualdad de género. Habían hecho un buen trabajo y desde luego no es mi intención minimizar o denigrar a mi predecesora; pero pienso, para ser totalmente sincera, que es algo un poco anticuado y que ha empezado a ser algo ajeno y marginal a la actividad de la universidad».

No es sorprendente que el lenguaje de *anticuado* se relacione con la *enajenación*; el trabajo de igualdad empieza a enajenarse de la actividad principal de la universidad. La palabra *diversidad* puede resultar más atractiva en tanto en cuanto sintoniza más con el lenguaje empleado para describir nuevamente lo que las universidades están haciendo a su vez. La universidad podría ser descrita, incluso, como una forma de sintonía. La antigua oficina para la igualdad estaba desfasada en el tiempo y fuera de sintonía; la tarea de la agente de igualdad es revertir la marginación. Por eso, la agente pueden afirmar que la universidad es su casa (o puede sentirse más como en casa) si se disocia de la labor tradicional de la oficina para la igualdad: «Mira, a mí ha venido gente a decirme que pensaban que eran las feminazis de la oficina para la igualdad, y por eso existía una cantidad significativa de resistencia y no se incluía a la gente. No las veían más que como una cosa periférica. Generalmente, la oficina no se involucraba de forma efectiva en la comunidad universitaria». Durante esta entrevista me sorprendió la facilidad con que se repetían estereotipos violentos del trabajo feminista e igualitario para abrir espacio a otra clase de trabajo («feminazis»). Sin duda existe un consenso en la repetición: un consenso respecto de la idea de que ciertas clases de trabajo femi-

nista e igualitario no funcionaron porque eran demasiado extremos. En lugar de cuestionar esta percepción, lo que hace esta estrategia es producir una clase distinta de imagen. Si esto es lo que piensan de ellas, entonces tendrás que modificar este pensamiento creando una nueva imagen. Aquellas que están intentando transformar un mundo se ven en la necesidad de modificarse a sí mismas para poder conducirse dentro de este mundo.

La agente de diversidad puede ocupar un sitio a la mesa si no es la persona que habla con un lenguaje problemático o un lenguaje de problemas. Por eso, algunas profesionales prefieren evitar a todas luces los problemas que he descrito en la primera parte del libro: intentar evitar convertirse en el problema no nombrado el problema. Más bien, buscan redefinir la relación entre trabajo de diversidad y trabajo institucional en términos menos problemáticos y más positivos. Como explica esta agente: «Si empiezo diciendo “he venido a cambiar vuestros valores”, sospecho que no es la forma más útil de crear una relación laboral colaborativa». El viraje del lenguaje de la igualdad al lenguaje de la diversidad se vincula así al viraje de un modelo de trabajo más provocador a uno más colaborativo. Emplear el lenguaje de la diversidad puede ser una forma de evitar la confrontación. Pero ¿qué más estamos evitando cuando evitamos la confrontación?

Me parece importante señalar, no obstante, que la identificación con la institución y sus valores centrales podría ser únicamente una impresión. Una impresión puede ser estratégica. Esta agente también se describe a sí misma como una «trabajadora contrahegemónica». Su redefinición de la relación entre la oficina para la igualdad y la institución trataba, pues, de crear una ilusión de que trabajaba en armonía con ella para que eso le permitiera trabajar contra normas y valores institucionales con mayor eficacia. De hecho, su propósito era crear una impresión de identificación: y crear esta impresión puede ser una forma de desidentificación. La armonización entre diversidad e institución se mantiene solo en el nivel de la apariencia. Por retomar los términos del capítulo 3: puede que aparente una buena disposición para salirse con la suya.

Vemos, pues, que algunas agentes de diversidad quieren distanciarse al máximo de la figura de la aguafiestas institucional. Dos miembros de la unidad de igualdad con las que hablé oficiosamente me contaron lo mucho que sonrefan al incorporarse a sus nuevos em-

pleos. La directora de la unidad dijo: «Lo primero que hicimos cuando llegamos aquí fue sonreír mucho, llevar ropa elegante y decir que sí a todo». Sonreír se convierte en una estrategia; sonreír es mostrarse dispuesta, no obstinada, feliz, no infeliz; amiga, no rival; familiar, no extraña. En el capítulo 2 mencioné el trabajo de Arlie Hochschild sobre la sonrisa como una forma de trabajo emocional dentro del sector servicios. Hochschild explica que, para la auxiliar de vuelo, sonreír es «parte de su trabajo» (Hochschild [1983] 2003, p. 8). Para las agentes de diversidad es posible que las sonrisas no tengan un valor de cambio en este sentido: no les piden que sonrían para contentar a la clientela. En cualquier caso, sonreír pasa a ser una estrategia, porque la agente se aliena de la organización por la clase de trabajo que desempeña. Sonríe para gestionar cómo es percibida la diversidad. Sin duda, se sentirá alienada porque le exigen que sonría, pero ella siente que sonreír es necesario para cambiar la percepción de que las agentes de diversidad son hostiles y antipáticas.

Quizá la palabra *diversidad* sea una sonrisa (véase Swan, 2010a). Para algunas agentes de diversidad la palabra *diversidad* tiene, pues, un atractivo práctico: si el término es menos amenazante, puede ser una forma de vencer los reparos de la gente. Como explica otra agente: «Pienso que es muy difícil: si utilizas un término que no es aceptable no serás capaz de hacer nada. En cierta manera, tienes que utilizar un término que no haga que la gente se sienta amenazada si lo que intentas es trabajar con ellos». *Diversidad* reemplaza otros términos más inaceptables que pueden crear una sensación de amenaza en la gente. Otra agente explica que ella utiliza *diversidad* porque «no es una palabra que da miedo». Creo que *diversidad* se ha vuelto una palabra móvil en parte porque hace menos: las palabras que viajan más son las que hacen menos (diversidad), mientras que las palabras que viajan menos hacen más (racismo). Irónicamente, entonces, elegir palabras que hacen menos se vuelve una estrategia, casi como si dijéramos: hacer menos es lo máximo que podemos hacer.

¿Qué ocurre cuando las palabras que utilizamos nos permiten ignorar las razones por las que las usamos? Algunas profesionales no hablan de *diversidad* precisamente porque es un término más positivo: «[La palabra] diversidad enmascara las cosas... Puede hacerlo. La diversidad es como una hermosa manzana roja, ¿vale? Tiene una pinta riquísima, pero si la cortas en dos el corazón está podrido, y sabes

que todo está podrido y que nadie está haciendo nada al respecto. Todo parece maravilloso, pero nadie está ocupándose de las desigualdades».

Cuando escuché a esta agente, me recordó a la crítica que Betty Friedan (1965) hizo de la imagen de la esposa feliz cuya radiante sonrisa oculta una infección. Podemos pensar en la labor de crear superficies relucientes; podemos pensar en lo que estas superficies relucientes no nos dejan ver. La palabra diversidad también es una forma de pulido institucional: cuando el trabajo sale bien, la imagen reluce. El trabajo elimina las huellas del trabajo. Cuando algo reluce, hay muchas cosas que no se reflejan, lo mismo que la familia feliz de la que hablé en el capítulo 1. La creación de una superficie reluciente es la manera que una organización tiene de devolver una buena imagen de sí misma. La diversidad es una técnica para no ocuparse de las desigualdades permitiendo que las instituciones parezcan felices. Para algunas agentes, la positividad del término *diversidad* resulta útil porque es una manera de sentar a gente a la mesa; para otras, la positividad es un problema puesto que permite velar las razones por las que quieres que la gente se siente a la mesa. Si bien algunas agentes participan en el pulido, otras intentan deslustrar la imagen. Voy a describir la diferencia fundamental como una diferencia de estrategia: que existen diferentes maneras de intentar desbloquear un bloqueo.

Trasmitiendo

Las estrategias son eso que las agentes de diversidad desarrollan cuando hay un bloqueo en un sistema. Lo que aprendí como trabajadora en el ámbito de la diversidad y hablando con otras colegas es que lo que propones para desbloquear un sistema puede servir para volver a bloquear el sistema. Por este motivo, es importante producir teoría basada en nuestro trabajo encarnado: aprendemos de lo que ocurre con nuestras propuestas. Entiendo el proceso más o menos así: lanzas algo, y presencias lo que le sucede a eso que has lanzado. Presenciar lo que sucede te permite desarrollar tu entendimiento y refinarlo. Es posible que el proceso no sea siempre tan refinado. Puede que te vengas abajo cuando tumben tus propuestas. En otras palabras, cambia-

mos nuestra forma de pensar, o incluso lo que pensamos, porque lo que ha transmitido no ha producido cambios.

Lo ineficaz que puede llegar a ser una estrategia nos enseña lo siguiente: que las instituciones pueden hablar de propuestas, o decir que sí a propuestas, para no ponerlas en práctica. También nosotras, como trabajadoras en el ámbito de la diversidad, podemos esforzarnos porque se acepte una propuesta (una nueva política, un nuevo documento), y esto puede proporcionar siempre más técnicas en virtud de las cuales las instituciones parecen estar haciendo algo, cuando en realidad no están haciendo nada. Esto es difícil: las instituciones pueden utilizar nuestros esfuerzos por transformarlas como una prueba de que se han transformado.

Una de mis primeras experiencias respecto de este mecanismo: en 2001 yo era miembro de un grupo de trabajo constituido para redactar la política sobre igualdad racial de nuestra universidad. La redacción de esta política coincidió casualmente con la llegada de un nuevo vicerrector a la universidad. El vicerrector fijó algunas reuniones con personal de la universidad, que adoptaron la forma de una convocatoria oficial. Fue sorprendente cuando, en una de estas reuniones, el vicerrector, con una carta en la mano, mencionó la política sobre igualdad racial que habíamos escrito. Con una sonrisa extravagante y meneando la carta delante de nosotras (de algún modo la dimensión física de este gesto fue importante), habló del contenido de la carta, que tomó la forma de una felicitación (o a la que él dio forma de felicitación), informando de que la universidad había obtenido el máximo rango por su política sobre igualdad racial. «Somos buenos en igualdad racial», dijo señalando la carta. Fue un momento reconfortante, pero quienes habíamos redactado el documento no nos sentimos tan reconfortadas. Un documento que documentaba la desigualdad en nuestra universidad se volvía útil para medir nuestro buen trabajo.

De hecho, cuando hacía mi investigación sobre la diversidad en las universidades, descubrí que las organizaciones son capaces de utilizar la diversidad como una forma de relaciones públicas. Como ya he apuntado, la mayoría de las entrevistas que hice transcurrieron después de la Enmienda a la Ley de relaciones raciales (2000), que exigía que todas las instituciones del sector público redactaran y difundieran políticas y planes de acción sobre la igualdad racial. A esta ley le si-

guieron muchas otras, y finalmente se aprobó la Ley de igualdad (2010), que requería que todas estas políticas diversas confluyeran en un único documento: el Plan Único de Igualdad. Así que durante más de una década, gran parte del trabajo de las agentes de diversidad consistió en escribir documentos. En varios puntos, la Unidad de Igualdad (ECU, Equality Challenge Unit), que supervisa la igualdad en el sector de la educación superior, midió o clasificó estos documentos, como ya he comentado; momentos de medición que las instituciones que lo hicieron bien pueden usar como un signo de que lo están haciendo bien.

Pero ¿qué se está midiendo con la medición de estos documentos? Hice esta pregunta a una agente de diversidad, que me respondió: «Somos buenas en la redacción de documentos». Le contesté sin pensar: «Bueno, sí, me imagino», y nos echamos a reír. Nos preguntamos si lo que se mide en estos documentos es el grado de competencia en la redacción de documentos. Las organizaciones son capaces de traducir su capacidad de redacción en capacidad de igualdad. Como sigue explicando esta agente:

Yo era muy consciente de que no era muy difícil para mí, ni para otras personas del grupo, escribir un documento ambicioso que quedase de maravilla. Creo que todas somos muy buenas escribiendo y podemos hacerlo porque se nos da bien. Es nuestra especialidad. Y junto a la conciencia de este hecho surge la ansiedad real de que la redacción de documentos es el fin en sí mismo. La realidad se refleja, por poner un ejemplo, en que nos felicitaron por nuestras políticas y cuando la ECU revisó nuestros Planes de Implementación el año pasado, recibimos numerosas críticas bastante severas sobre incumplimientos de plazos, sobre el hecho de que no estábamos alcanzando la tendencia dominante, y las cuestiones no habían impregnado realmente la institución y el dinero asignado a áreas específicas. Y no es que hubiera hostilidad; era como una sensación parecida al malvavisco.

Ser buena redactando documentos se convierte en una competencia que también es un obstáculo para el trabajo de diversidad, pues significa que la universidad recibe buenas críticas gracias a estos documentos. Lo que bloquea la acción es la opinión sobre el documento, produciendo una «sensación parecida al malvavisco», la sensación de que estamos haciendo bastante, o lo estamos haciendo bastante bien,

o incluso que no queda nada por hacer. El malvavisco, una sustancia blanda, blanca, empalagosa y pegajosa, parece un buen ejemplo para expresar que las cosas dejan de ocurrir por volverse demasiado cómodas.

Numerosas agentes sociales e investigadoras han expresado su inquietud sobre la redacción de documentos o políticas como sustitutos de la acción: como explica una de mis entrevistadas: «Terminas haciendo el documento en lugar de hacer lo que hay que hacer». Los documentos pasan a ser todo lo que las agentes de diversidad tienen tiempo de hacer. Así, los documentos circulan dentro de las organizaciones, a menudo citándose unos a otros, creando una familia de documentos. Crean un rastro de papel, una huella de por dónde han pasado. En cierto sentido, el objetivo de un documento es dejar un rastro.

Trabajo de la diversidad: un rastro de papel

La propia orientación hacia la redacción de buenos documentos puede bloquear la acción, máxime cuando el documento sirve de prueba de que el asunto está «zanjado». Como explica otra agente: «Pienso que, en lo relativo a las políticas, lo que la gente piensa es: "Vale, ahora que las tenemos, el asunto ya está zanjado. Se acabó". En realidad, no sé si pensar si esto es peor que no tener nada, eso de hacerse a la idea de que el asunto de la raza está zanjado, cuando está clarísimo que no lo está». La idea de que el documento está zanjando algo es lo que permitiría que la institución bloqueara el reconocimiento del trabajo que queda por hacer. La idea de que el documento zanja el asunto de la raza significa que la gente podrá pensar que está zanjado, cuando en realidad no lo está. Por lo tanto, la idea de que estamos ocupándonos del problema de la raza es una forma de no ocuparnos de él.

Una de las consecuencias de incorporar la igualdad a la cultura de la auditoría es que la igualdad se convierta de por sí en el buen funcionamiento de una organización, o una vía que la organización puede desempeñar bien. Cuando una política de igualdad obtiene una buena clasificación, esta clasificación se evalúa como un indicio de igualdad, lo que explica que los indicios de desigualdad desaparezcan de la vista. La igualdad y la desigualdad se usan como indicadores de funcionamiento para presentar una buena imagen de la organización. En consecuencia, la diversidad hace cada vez más las veces de rela-

ciones públicas: «El esfuerzo planificado y sostenido por establecer y mantener la buena voluntad y la comprensión entre una organización y su público».²

En una entrevista que hice al personal de un departamento de recursos humanos, hablamos de un proyecto de investigación que consistía en recabar eso que en el sector de las igualdades se denomina «datos de percepción»; es decir, datos sobre la percepción que se tiene de una organización desde fuera. Este proyecto se financió como parte de la política igualitaria de la universidad. ¿Qué descubrieron?

Vale, sí. Se trataba de revelar percepciones sobre la [universidad] como empleadora... Veían [la universidad] como una red de amigos, como la llamaron, y dominada por hombres blancos, y no tenían buenas percepciones de la [universidad] en cuanto a lo que ofrece y aporta al mundo académico. Pienso que la mayoría de las personas externas tenían una mala percepción de la [universidad].

Esta es otra de las imbricaciones entre diversidad y gestión de la imagen: el trabajo en el ámbito de la diversidad se reduce a generar una buena imagen de la organización corrigiendo la mala. En el caso anterior, la percepción de la institución como una institución dominada por hombres blancos es una mala percepción; para que sea una buena percepción, cambias la imagen. La diversidad consiste en cambiar las percepciones de la blanquitud y no en cambiar la blanquitud de las organizaciones. Podemos ver una dificultad fundamental en todo esto: si bien es cierto que la diversidad es un intento de transformar la institución, también puede convertirse en una técnica para mantener las cosas en su sitio. La apariencia de transformación (una cara nueva, más colorida, de la organización) es lo que impide cualquier cambio.

Es posible consensuar una nueva política sin que nada cambie. Es posible consensuar una nueva política como una forma de no cambiar nada. Otra profesional me habló de lo que parecía ser un logro institucional: el comité de igualdad y diversidad de la universidad

adoptó por consenso la decisión de que todos los miembros internos de los comités de contratación de docentes debían formarse en diversidad. Esta decisión podría describirse como una buena práctica, y fue adoptada adecuadamente por el comité autorizado a tomar la decisión (el comité de igualdad y diversidad), que incluía a miembros del Equipo Directivo Superior (SMT, Senior Management Team). Las actas se enviaron para su aprobación al consejo, el único facultado para transformar la recomendación en una norma:

Cuando llegué allí, existía la norma de que cada comité que había recibido formación debía componerse de tres personas. Pero luego se adoptó una decisión, desde el principio de mi llegada, de que todo el mundo, todos los miembros del comité, debían ser personal interno. Fue el comité de diversidad e igualdad el que adoptó esta decisión, con varios miembros del SMT presentes. Pero luego el director de recursos humanos se enteró y decidió que no teníamos los recursos necesarios para ello, y llegó al consejo con ese punto eliminado y se comunicó al consejo que lo de tener solo tres miembros les parecía bien. Solo una persona del consejo, que era un miembro externo del comité de diversidad, se puso hecho una fiera —y no estoy de broma, se puso hecho una fiera— y dijo que las actas no reflejaban lo que había pasado en la reunión porque las actas decían que la decisión era distinta de lo que había pasado realmente (y no me llevé las actas, por cierto). Y entonces tuvieron que revocarlo. Y la decisión del consejo fue que todo el mundo debía formarse. Y, a pesar de eso, he asistido a reuniones en las que han seguido diciendo simplemente que el comité debe componerse únicamente de tres personas. Y yo les decía que no, que el consejo había cambiado de parecer y que podía entregarles las actas, y ellos me miraban como si estuviera diciendo una verdadera estupidez. Esto duró siglos, aunque las actas del consejo especificaran sin lugar a dudas que los miembros del consejo debían recibir formación. Y para ser sincera, a veces te rindes y punto.

Es como si se hubiera adoptado una decisión institucional. Los individuos que trabajan en la institución deben actuar como si la decisión se hubiera adoptado para que se adopte. De lo contrario, no se ha adoptado. Una decisión que se adopta en el presente sobre el futuro (bajo el promisorio signo de «lo haremos») puede ser anulada por el ímpetu del pasado. El pasado es como la multitud de la que hablé en la primera parte del libro: un ímpetu se convierte en dirección, pero también

2. Esta definición es del Chartered Institute of Public Relations, «What is PR», CIPR, <<http://www.cipr.co.uk/content/careers-advice/what-pr>> (consultado el 23 de mayo de 2016).

en directriz. No hace falta dar una orden para garantizar que las cosas sigan determinado camino, y de hecho, una orden no impediría que las cosas sigan determinado camino. Tal vez pueda pronunciarse un «sí», porque el peso del pasado no permitirá que este «sí» cobre la fuerza necesaria para hacer que algo sea efectivo. He llamado a este mecanismo «no-performatividad»: cuando nombrar algo no lo hace efectivo o (más fuerte) cuando algo es nombrado para que no se haga efectivo. Cuando «sí» no hace que algo sea efectivo, este «sí» oculta lo bajo la apariencia de que lo ha hecho.

Un «sí» puede ser incluso más pronunciado cuando tiene menos fuerza; o un «sí» puede pronunciarse si se vacía de fuerza. En otras palabras, puede resultar más fácil para una institución o para los individuos que trabajan en ella decir «sí» porque no hay nada detrás de este «sí». Retomaré este ejemplo en el capítulo 6 porque tiene mucho que enseñarnos sobre los muros institucionales.

Trabajo de empuje

He descrito cómo se presentaría el mundo de cierta manera cuando te han encargado transformarlo. El personal de diversidad tiene una relación oblicua con la institución. Las instituciones también son dispositivos de enderezamiento: cuando las cosas están en línea, se retraen. Pensad en el papel de calco: cuando todo está alineado, solo puedes ver una serie de líneas. En virtud de su puesto de trabajo, una agente de diversidad empieza a ser testigo de los mecanismos que generan una serie de líneas, o una línea institucional. No es extraño que las cosas se vean torcidas. Ella se ve torcida.

Aprendemos de lo que les sucede a las cosas que son transmitidas. Por ejemplo, aprendemos que aun cuando el trabajo de diversidad redunde en la adopción de nuevas políticas, esto no significa necesariamente que vayan a aplicarse. Dentro de la organización hay una distancia entre lo dicho y lo hecho; una distancia entre lo que las organizaciones dicen que harán, o se han comprometido a hacer, y lo que están haciendo. Aunque las palabras sean sustitutas de las acciones, estas palabras todavía pueden ser útiles. Una agente social me contó que utilizaba «declaraciones de compromiso» como principios «que la

universidad se supone que debe aplicar». De manera que si las organizaciones están diciendo lo que están haciendo, puedes demostrar que no están haciendo lo que están diciendo. Las agentes de diversidad suelen vivir en esta distancia que separa lo que se dice de lo que se hace, intentando que las organizaciones espabilen y cumplan lo que han transmitido.

Trabajo de diversidad: acortar distancias.

Otra forma de expresarlo: las organizaciones no están detrás de muchas de las políticas que se han aplicado gracias a la insistencia del personal de diversidad. *Detrás* significa aquí compromiso sustancial.

Piensa con cuerpos. Los cuerpos piensan.

Cuanto más se coloca un cuerpo detrás de una acción, menor será el esfuerzo consciente necesario para obtener un resultado. Cuando estás decidida a asestar un golpe particular en tenis, por ejemplo, el ímpetu de colocarse detrás de esta acción es suficiente para completar la acción (y, de hecho, detener la culminación de la acción requeriría mayor esfuerzo que el necesario para culminarla). El que las agentes de diversidad tengan que seguir estimulando, recordando y empujando pone en evidencia la falta de compromiso institucional con sus esfuerzos. Como resultado, los cambios que son más estructurales o sustanciales (y, en mi opinión, todos los cambios referentes al procedimiento de nombramiento son estructurales, puesto que son los mecanismos que permiten rearmar un cuerpo colectivo) son frágiles o precarios: es posible que estos cambios de procedimiento nunca lleguen a ser operativos o funcionales, o dejen de serlo.

Las agentes de diversidad deben seguir empujando, por tanto, incluso después de que se hayan adoptado las propuestas que han presentado. Una política, o norma, puede recibir un trato distante por parte de la organización incluso si la organización la ha adoptado. La universidad no llamaba técnica en igualdad o diversidad a una de las profesionales a las que entrevisté. Era gerente de recursos humanos, y la diversidad y la igualdad se incluían entre sus numerosas atribuciones. A su predecesora en el puesto la llamaban técnica en equidad. ¿Por qué el nuevo título para el puesto? Ella misma me explicó el

motivo de esta decisión: «Nuestro director general no quería que me identificaran como la persona de equidad». Ser «la de equidad» supondría un problema, pues significaría que la equidad se frena y se inicia con una persona. Cuando una persona pasa a ser la persona de equidad, otras personas no tienen que serlo. La lógica utilizada fue la de la transversalización: para la universidad, igualdad y diversidad eran algo que todo el personal universitario debía estar practicando. Se había terminado lo de tener a una técnica o una oficina para la igualdad y la diversidad; lo que estaban «intentando hacer era compartirlo de forma generalizada».

La transversalización no funcionó. Esta agente no ofreció más detalles de los necesarios para explicar por qué no funcionó: «No hemos sido capaces de prestarle tanta atención como hubiéramos querido». A menos que la igualdad y la diversidad estén hechas para ser eso de lo que ocupas, nadie suele ocuparse de ellas. Muchas de las agentes con las que hablé mostraron su escepticismo sobre el uso de la transversalización como reducción de costes, como una forma de no proveer recursos de apoyo a la igualdad y la diversidad (he visto que pueden hacerse contrataciones sin mecanismos de apoyo, pero que las contrataciones podrían seguir siendo necesarias para crear un mecanismo de apoyo). Como explicó otra agente, los gerentes utilizan la transversalización para dar a entender que «no hace falta gente experta como nosotras y no pasa nada. Pero no es el caso; sabemos que no es el caso, sobre todo en cuestiones de raza». La diversidad y la igualdad no son transversales y hacer como si lo fueran significa, ni más ni menos, que el mensaje no será transmitido. Sin un empuje institucional, sin personas que empujen, no sucede nada. La diversidad y la igualdad suelen caer de la agenda a no ser que alguien se empeñe en incluirlas, y este alguien, por lo general, es la agente de diversidad o de igualdad. Por supuesto, cuando algo se incluye forzosamente en la agenda, entonces no es transversal. No es necesario imponer lo que es transversal; algo es transversal cuando es parte del flujo institucional (es el camino que siguen las cosas). Por tanto, la transversalización no sirve para describir la clase de trabajo que implica el trabajo de diversidad: insistir en agendas que las organizaciones suelen aceptar de boquilla y que luego no respaldan con sus actos.

La diversidad y la igualdad necesitan agentes y oficinas que sigan empujando; de lo contrario, no sucede nada. Como apunté en el

capítulo 3, si caminas en sentido opuesto a una multitud, tienes que empujar más fuerte que cualquiera de los que avanzan en la buena dirección. El esfuerzo requerido para hacer cosas está desigualmente distribuido. Empujar, por tanto, es empujar contra una dirección. Esto es lo que explica que el empuje tenga a la vez una única clase de temporalidad y una cualidad afectiva (considero el empuje como una temporalidad pujante, tienes que esforzarte por un futuro). Cuando empujas, por lo general estás empujando por algo; una posibilidad puede ser eso por lo que estamos empujando. Si no empujas, al parecer, al menos a veces, una posibilidad es lo que retrocede. Algunas posibilidades necesitarán un empujón más fuerte que otras para hacerse realidad. La necesidad de empujar es una consecuencia de lo que se ha hecho duro, o se ha endurecido, con el tiempo, como exploro con más detalle en el capítulo 6. Tienes que empujar con más fuerza para desalojar lo que se ha hecho duro.

Unos trabajos son más difíciles que otros porque algunas cosas son más difíciles de desalojar que otras. El trabajo en el ámbito de la diversidad es trabajo de empuje porque tienes que empujar contra lo que ya está construido. Tenemos que reajustar un acuerdo que ya existe para abrir las instituciones a quienes han sido históricamente excluidos por ellas. Es la necesidad misma de hacer reajustes la que nos enseña cómo se construyen las organizaciones. El acceso es pedagógico. Los reajustes son necesarios en espacios y edificios porque han asumido ciertos cuerpos; será necesario reajustar la acera para facilitar el tránsito de quienes van en silla de ruedas; será necesario reajustar un estrado para facilitar su uso a quienes no tienen la altura esperada; será necesario reajustar un horario para facilitar la vida de quienes asumen la responsabilidad de cuidar a las hijas, y un largo etcétera.

El trabajo en el ámbito de la diversidad consiste en reconstruir las instituciones para hacerlas más accesibles. Como ha observado Tanya Titchkosky (2011), el acceso no es simplemente un procedimiento burocrático, sino que evidencia la manera en que los espacios están orientados hacia ciertos cuerpos. El acceso puede ser los requerimientos formales que necesitas cumplir para entrar en un mundo. Pero la accesibilidad y la inaccesibilidad son además el resultado de historias que cuajan en costumbres y rutinas comunes. Y a menudo, estas historias tratan de la limitación o la restricción de lo que hacen los cuerpos. Pongamos, por ejemplo, que celebrar largas reuniones,

sentadas a una mesa, es algo rutinario. La rutina asume que un cuerpo puede estar así sentado; asume un cuerpo que no necesita pausas. Huelga decir que esta accesibilidad en un sentido amplio puede requerir una diversificación de estilos de comportamiento o de conducta. La accesibilidad consistiría en aflojar una serie de requisitos.

Existe una intimidad entre la necesidad de empujar y la estrechez de una restricción. Tienes que empujar para hacer sitio a aquellas personas a las que esta restricción no da cabida. Aquellas otras personas a quienes la restricción sí da una oportunidad chocan con la intromisión de las agentes de diversidad. La figura de la aguafiestas feminista (y la agente de diversidad como aguafiestas institucional) puede relacionarse así con otra figura: la de la feminista insistente, la feminista que «empuja». Las feministas tenemos que insistir, empujar, si queremos hacer nuestro trabajo. Tenemos que seguir insistiendo aun cuando parece que hemos conseguido algo. Las feministas son trabajadoras de la diversidad en este primer sentido: intentamos transformar las instituciones cuestionando a favor de quién están. Tenemos centros feministas y programas feministas porque no tenemos universidades feministas; o lo que es lo mismo, porque el sexismo, la desigualdad de género y el acoso sexual siguen estructurando el ámbito universitario. Tenemos centros y programas feministas porque necesitamos empujar con más fuerza para atravesar lo que se ha endurecido. Un empleo feminista es también «darse de cabezazos contra el muro que es este empleo». La descripción de nuestro empleo es la descripción de un muro.

Como he descrito en la sección anterior, las herramientas que introduces para resolver un problema pueden usarse como indicadores de que el problema se ha resuelto. En mi facultad creamos un nuevo centro feminista, en parte en respuesta al problema del sexismo, el acoso sexual y la desigualdad de género. En una reunión, la existencia misma del centro se muestra como una prueba del compromiso personal de la universidad con los valores de la igualdad y el feminismo. Un programa creado para dar respuesta a un problema se considera de suyo la resolución del problema. Cuando el problema no se resuelve, la resolución pasa a ser el problema.

La resolución pasa a ser el problema. En posteriores capítulos describo la labor que hemos estado haciendo en torno al acoso sexual y mi eventual decisión de renunciar a mi puesto de profesora en protesta contra la imposibilidad de atajar el problema del acoso sexual.

¿Cómo reaccionó la universidad a mi declaración de renuncia? Emitieron una declaración a su vez, mencionando sus compromisos, valores y credenciales en materia de igualdad: «Nos tomamos en serio el acoso sexual»; «La inclusión es un tema determinante»; «Somos uno de los proveedores líderes en el Reino Unido de programas impartidos que se centran en el género, la sexualidad, la raza y la etnicidad». La declaración hace referencia a una conferencia organizada por las activistas Anna Bull, Tiffany Page y Leila Whitley como prueba de que se había abordado el problema del acoso sexual. Como apuntan en su respuesta a la declaración: «Fue porque nadie más estaba dispuesto a organizar un acto sobre el acoso sexual por lo que lo hicimos nosotras».³ Un acto para probar que la universidad estaba haciendo cosas tuvo lugar porque la universidad no estaba haciéndolas. El trabajo que el feminismo hace para paliar la carencia institucional es apropiado como prueba de logro institucional. La labor de la crítica feminista termina apoyando lo que criticamos. El trabajo que hacemos para exponer lo que no se está haciendo sirve de prueba de lo que se ha hecho.

Seguimos empujando De frente

Las feministas del ámbito académico han presionado durante décadas para que se cambien los planes de estudio. Hemos puesto de manifiesto que con frecuencia la universidad equivale a los estudios realizados por hombres. Universal = hombres. Gloria Wekker, en su importante crítica de la blanquitud como «archivo cultural», muestra que la blanquitud es un punto de referencia en los estudios de la mujer y de género gracias al repudio y el desplazamiento de la raza y el racismo a otro lugar: ciertos cuerpos y palabras no son admitidos en la disciplina o el aula (2016, pp. 75-76). Como resultado, los estudios de la mujer y de género pueden poner en práctica su propio universal. Universal =

3. La declaración de Goldsmiths, «Statement on Sexual Harrassment» (junio de 2016) está en línea: <<http://www.gold.ac.uk/governance/official-responses/statement-on-sexual-harrassment/>>. La respuesta de Anna Bull, Tiffany Page y Leila Whitley, «Statement on Sexual Harrassment in Higher Education (SHHE) at Goldsmiths» puede leerse en el sitio web de la conferencia: <<https://shhegoldsmiths.wordpress.com/statement/>> (consultado el 3 de julio de 2016).

blanco. Un universal puede ser una combinación de distintas fuerzas; podemos especificar una combinación en la siguiente fórmula: Universal = hombres blancos. Con esta ecuación estamos evidenciando que un universal no solo universaliza *desde* cuerpos particulares, sino que también es una invitación *a* estos mismos cuerpos, brindando un espacio donde tienen cabida. El universal: cómo algunos pasan. En el capítulo 6 muestro que «hombres blancos» es, por tanto, una institución: un cuerpo que ha ido constituyéndose con el tiempo. También viene al caso recordar la poderosa arqueología de la emergencia del Hombre, de Sylvia Wynter. Wynter muestra que el hombre europeo está «sobrerrepresentado» como si fuera «toda la especie humana» (2006, p. 119). Katherine McKittrick, en su lectura de la obra de Wynter, describe de qué manera esta «figura de hombre» se convierte en la «vara de medir con la cual se mide al resto de seres» (2015, p. 3). Cuando damos a esta figura la historia que le corresponde, deja de cumplir la misma función disciplinaria.

Sería de esperar que décadas de duras críticas sobre la formación de sujetos como disciplinas hubieran transformado el carácter mismo de estas disciplinas.⁴ En mi departamento siempre he impartido un curso sobre raza, que pone de relieve la aparición de la raza a través de historias del imperialismo europeo.⁵ Enseño las obras de escritoras

4. Esto, por supuesto, sería tener expectativas excesivamente optimistas, en especial tratándose del Reino Unido (si bien el excesivo optimismo de la expectativa puede enseñarnos algo). En el Reino Unido todos los programas de pregrado de estudios de la mujer han cerrado (si bien tenemos unos cuantos programas de posgrado de estudios de la mujer). Durante este período no se introdujeron programas de crítica racial o crítica étnica, ni grados de estudios negros (aunque sí algunos centros y programas de posgrado). Los llamamientos a descolonizar los planes de estudios en el Reino Unido son muy recientes: un ejemplo es la iniciativa *Why is My Curriculum White?*, iniciada en el University College de Londres en 2014. Véase su vídeo: UCLTV, «*Why is My Curriculum White?*», YouTube, 11 de noviembre de 2014, <<https://www.youtube.com/watch?v=Dscx4h2l-Pk>>.

5. Como expliqué en la introducción de *On Being Included*, he tenido dos cargos universitarios en mi carrera, ambos para enseñar cursos sobre raza (uno en estudios de la mujer y el otro en medios y comunicación). Es muy fácil convertirte en la persona de la raza cuando asumes estos cargos. Necesitamos contar nuestras historias de llegada. En ambos casos, la experiencia de que me contrataran fue como ser contratada por la blanquitud: personas de color pasando entrevistas para empleos relativos a la raza con comités blancos, hablando a públicos blancos sobre nuestro trabajo. De hecho, en ambos casos fue una experiencia de solidaridad con quienes tienen que enfrentarse a esta situación. La blanquitud puede ser una situación que tenemos o en la que estamos; y cuando podemos nombrar esta situación (o incluso gastar bromas sobre ella), nos

negras y escritoras de color, especialmente feministas negras y feministas de color. Todos los años que he impartido este curso, estudiantes negras y estudiantes de color han venido a mi despacho a decirme que era la primera vez les habían enseñado materiales con los que habían podido relacionar sus experiencias personales. Este es un departamento que bebe de las tradiciones intelectuales de los estudios culturales británicos y en particular del legado del teórico negro británico Stuart Hall. Aquí la blanquitud sigue siendo lo normal; la educación de siempre. Aquí seguimos trabajando la diversidad porque la fundación sobre la que se construyó la casa crea extraños; quienes pasan por aquí en los límites de la experiencia social: quienes, cuando se encuentran a sí mismas en los materiales, sienten pena por no haberse encontrado antes.⁶

Y a lo largo de los últimos años, muchas estudiantes me han confesado que lo han tenido difícil para acceder a la teoría feminista o para hacer proyectos feministas en sus departamentos (incluso departamentos famosos por tener grandes cantidades de profesorado feminista). Algunas estudiantes me han dicho que el feminismo se ve como algo pasado de moda. Esta visión «caduca» del feminismo es la causante de que no se enseñe el feminismo; hay una fantasía de digestión feminista, como si el feminismo ya se hubiera adquirido y asimilado en un cuerpo, y por eso ya no es necesario. La fantasía de la digestión feminista es un poco como la diversidad: una incorporación de fantasía. La fantasía de ser incorporada es la forma de excluir a algunos cuerpos.

En otras palabras, una fantasía de inclusión es una técnica de exclusión. Recientemente, cuando he examinado más planes de estudios más detenidamente, me ha sorprendido la cantidad de cursos que

reconocemos unas a otras como ajenas a la institución, y hallamos en esta extrañeza un vínculo. Por supuesto, al mismo tiempo, tengo que recalcar que queremos que haya puestos que traten la raza y la etnicidad. Pero queremos que haya más de uno; no queremos ser la persona de ese puesto. En años recientes, se han creado varios cargos de personas negras y minorías étnicas (BME) en mi departamento; colegas de BME que también están trabajando con distintos enfoques sobre la raza. Aunque no podemos reducir la diversidad a un recuento de cuerpos, los cuerpos sí que cuentan. Ha sido un alivio no ser tan singular.

6. Quisiera dar las gracias a mis colegas que están participando en este esfuerzo por radicalizar nuestro plan de estudios, en particular a Lisa Blackman y Richard Smith. El canon es como un muro: tenemos que desconcharlo trocito a trocito.

hay organizados en torno a la genealogía europea blanca masculina. Mirándolo más a fondo, parece que hay más que antes; que algunos planes de estudio son ahora menos variados que antaño. Al parecer, en cuanto disminuye la presión para modificar el perfil de las disciplinas, estas recuperan muy deprisa su antigua forma, como cuando sueltas un resorte. Tenemos que seguir empujando; de lo contrario, todo volverá a revertirse muy deprisa y a ser como antes. Empujar será necesario para detener un empuño. Incluso cuando se adopta una nueva política, o se añaden nuevos libros al programa de estudios, sabemos que tenemos que seguir insistiendo en ellos; una llegada puede ser frágil, precaria. Si no seguimos insistiendo en algunas cosas, incluso después de haberse acordado, pueden descartarse con mucha rapidez. Para que algunas cosas que han aparecido no desaparezcan, tenemos que mantener la presión; tenemos que convertirnos en puntos de presión.

Esta fue también mi experiencia de trabajo con los estudios de la mujer: tuvimos que seguir empujando para que todo siguiera en pie. Los estudios de la mujer no terminarán como proyecto hasta que las universidades dejen de ser el terreno de los estudios de los hombres. No es sorprendente que los estudios de la mujer tengan cimientos inestables. Construir estudios de la mujer es construir un entorno que necesita ser transformado por los estudios de la mujer; el objetivo de los estudios de la mujer es transformar el suelo sobre el que se construyen los estudios de la mujer. Tenemos que sacudir los cimientos. Pero cuando sacudimos los cimientos es más difícil mantenerse en pie.

Cuando nuestro esfuerzo crea algo frágil, debemos esmerarnos en no romper lo que hacemos. Volveré a hablar de la fragilidad de los estudios de la mujer en el capítulo 7. Pero nótese lo necesario que puede ser el esfuerzo para que esas cosas que nosotras mismas hemos creado sigan manteniéndose en pie. Tenemos que seguir empujando: sosteniendo, sosteniéndolo. Quizá estemos dispuestas a hacerlo. O quizá nos rindamos de agotamiento y decidamos hacer algo distinto. La historia del mecanismo del resorte es inseparable de la historia de nuestro agotamiento como trabajadoras en el ámbito de la diversidad. Lo que viene a decir: la necesidad misma de tener que empujar para que algunas cosas sean posibles puede ser lo que las haga (finalmente) imposibles. Si no podemos mantener el esfuerzo requerido para que algunas cosas lleguen a ser, no podrán ser. Puede que no lo

gremos algo, no porque nos impidan hacerlo (puede que hasta nos animen oficialmente a hacerlo), sino porque el esfuerzo para lograrlo resulte excesivo de soportar.

Conclusión: el trabajo de diversidad como trabajo voluntarioso

Cuando encuentras resistencia a lo que estás intentando hacer, es posible que tengas que ser voluntariosa para seguir intentándolo. El trabajo de diversidad podría describirse, pues, como trabajo voluntarioso. Tienes que persistir porque ellos resisten. Y a las agentes de diversidad se las suele tachar de voluntariosas: como si estuvieras imponiendo tu voluntad por la sola expectativa de que algunas cosas pueden o deberían modificarse. Aprendemos de esto: la voluntariedad, como siempre, es nuestra forma de conocer. Que constatemos la modificación de espacios necesaria para hacer accesibles estos espacios revela que los espacios ya están moldeados por los cuerpos que los habitan. Lo que ya es aceptado no se percibe como voluntarioso. Las modificaciones que son necesarias para abrir espacios a otros cuerpos suelen percibirse como imposiciones sobre quienes estaban ahí primero. Las agentes de diversidad terminan desafiando lo que aporta seguridad, calidez, lugar y posición. Se convierten en aguafiestas institucionales, sea cual sea su intención, por más que muestren buena voluntad, hablen como hablen o vistan como vistan; hacer el trabajo de diversidad es recibir esta clase de cometido. Si cuando hacemos este trabajo intentamos modificar algo que existe desde hace un tiempo, entonces no solo se juzga que nuestro trabajo viene de fuera, sino que además lo han traído personas de fuera (aunque las hayan contratado oficialmente para hacer este trabajo). La experiencia de la resistencia al trabajo de diversidad es intrínseca a lo que hace de este trabajo un trabajo. Hablas maravillas de la diversidad por temor a lo que te encuentras. Sonríes más cuanto más resistencia encuentras. Tienes que buscar otras formas de transmitir. Tienes que ser más creativa cuanto más te bloquean.

Tenemos que seguir empujando si queremos abrir espacios para esas personas a las que no les han dado cabida. O las personas que no tienen cabida han de seguir empujando incluso después de que les

hayan dado cabida teóricamente. Por ejemplo, incluso cuando las universidades tienen políticas de acceso, se deja al estudiantado con discapacidad la tarea de descubrir esas políticas, de pedir condiciones de acceso en todas y cada una de las actividades organizadas.⁷ El propio esfuerzo requerido para buscar accesos puede terminar haciendo que las actividades sean inaccesibles. El acceso puede volverse inaccesible. La diversidad es trabajo para quienes no tienen cabida en un sistema existente, se propongan o no modificar este sistema. Esto es a lo que me refiero con el segundo sentido del trabajo en el ámbito de la diversidad. Y es de este sentido del que voy a hablar ahora.

7. Estoy en deuda con esta entrada del blog: PhDisabled, «Event Organizers: Give Access Information up Front. Please?», 30 de octubre de 2014, <<https://phdisabled.wordpress.com/2014/10/30/event-organizers-give-access-information-up-front-please/>>. Vaya mi agradecimiento a las estudiantes de doctorado de este blog y este proyecto.

5. Estar en cuestión

Una norma es algo que puede ser habitado. Para mí una norma es como una habitación o una vivienda: da residencia a cuerpos. En este capítulo exploro el trabajo en el ámbito de la diversidad como el trabajo que hacemos cuando no habitamos del todo las normas de una institución. No habitar una norma (o no habitarla del todo) puede experimentarse como no morar tan fácilmente en el lugar donde resides. Es posible que te hagan preguntas; es posible que te hagan sentirte cuestionable, hasta el punto de que terminas sintiendo que no pertences a los espacios donde vives, los espacios que tú identificas como tu casa; es posible que aparezcas y que no te dejen entrar, o que te sientas demasiado incómoda como para quedarte. Voy a explorar cómo, las más de las veces, las normas se mantienen gracias al trato que reciben quienes no habitan completamente las normas. Las normas pueden ser dictadas por las instituciones (como una serie de reglas o acuerdos formales), pero también funcionan en situaciones cotidianas a las que los cuerpos son arrojados. De hecho, no habitar una norma (o no habitarla del todo) con frecuencia es una experiencia de ser arrojada.

El trabajo de diversidad con frecuencia es el trabajo que tenemos que hacer porque somos arrojadas. En este capítulo hago un recuento de mi trabajo en el ámbito de la diversidad reflexionando sobre el devenir de la existencia como una forma de labor política. Estar en cuestión es esforzarse por ser; estar en cuestión hace que ser sea un esfuerzo. En particular, exploro que estar en cuestión a menudo tiene que ver con *pasar*: para poder pasar por (una calle, un barrio, una organización), tienes que pasar por ser algo que en teoría no eres.

¿De dónde eres?

Todas somos, en un sentido profundo, residentes temporales. Llegamos a un mundo solo para marcharnos otra vez. La vida es ir y venir, y lo que sucede entremedias. Pasamos por un mundo. Cuando pasamos por él, a algunas nos paran y nos hacen preguntas. Para pasar por, puede que tengas que pasar en otro sentido: pasar como algo. Cuando no logramos pasar probablemente nos pararán. Puede que a algunas personas no las paren porque se da por supuesto que residen en algún lugar como es debido; devienen residentes permanentes, incluso si no hay nada permanente en su residencia.

Podemos empezar con preguntas. Pueden envolvernos. ¿Cuántas veces te han hecho esta pregunta: de dónde eres? Pondré el ejemplo de una de estas veces.

Voy caminando por una calle de Cardiff. Un hombre me para; va caminando en sentido contrario. Parece muy interesado. ¿En qué, qué soy yo? «Oye, ¿de dónde eres?» La pregunta es formulada con sonriente curiosidad. Me vuelvo sobre mis talones. Es una pregunta familiar, pero es una familiaridad incómoda. Sé lo que esa pregunta quiere saber de mí. Me niego a dar la respuesta que me están pidiendo que dé. «Australia», digo. «No, quiero decir originariamente.» «Nací en Salford.» La cara del interrogador se arruga de irritación. «¿De dónde son tus padres entonces?» Sabe que sé lo que está preguntando. Cedo, deseosa de seguir mi camino. «Mi padre es de Paquistán.» Ya está. La conversación ha concluido. He dado la respuesta correcta, la respuesta que él estaba esperando, deseando incluso.

Te piden que rindas cuentas de tu persona; das información sobre ti; te ves en la obligación de rendir cuentas. ¿Cómo caen las preguntas? ¿Sobre quién caen? Para muchas de nosotras, estos momentos se repiten recurrentemente. En la actualidad siguen haciéndome esta clase de preguntas, aunque mucho menos que antes, y rara vez proceden de personas que me cruzo en la vorágine diaria de la calle. Ahora es más común que me hagan esta pregunta si oyen mi apellido, o la hace alguien a quien veo más a menudo, pero cuyo nombre de pila desconozco.

Te preguntan, eres cuestionable; a veces puede vivirse como una residencia: una pregunta se convierte en un lugar donde resides. Cuando resides en una pregunta tienes la sensación de que no estás donde

estás. No eres de aquí, ¿no? O, quizá, convertirte en *no* es envolverte en una afirmación. Que te pregunten «¿de dónde eres?» es una manera de decirte que no eres de aquí. Las preguntas, el interrogatorio, solo pueden parar cuando te has explicado. Para mí, explicarme, explicar de dónde soy, no es solo informar de que no soy de aquí (no ser de aquí por ser de Australia no bastará como respuesta; que he nacido aquí en el Reino Unido no bastará), es informar de cómo es que soy oscura de piel. La piel oscura es percibida como extraña; ser oscura es ser de otro lugar.

¿De qué otro lugar? El maravilloso capítulo de Ien Ang «On Not Speaking Chinese» describe conversaciones que discurren a partir de la pregunta «¿de dónde eres?» y con frecuencia vienen seguidas de «¿de dónde eres realmente?». Ang sugiere que estas son preguntas «típicas» formuladas a personas no blancas radicadas en Europa (Ang, 2001, p. 29). Estas preguntas solo parecen preguntas; a menudo funcionan como afirmaciones. Cuando te paran por la calle, se está afirmando un derecho a pararte. Estos actos de habla, en su asertividad, te convierten en alguien cuestionable, en alguien a quien se le puede preguntar, en alguien que debe estar predispuesto a recibir una pregunta. Un cuerpo puede ser un signo de interrogación. Y podemos descubrir que las preguntas pueden funcionar como afirmaciones. A algunas personas no las paran y pueden seguir adelante, porque su apariencia es consistente con la expectativa de qué o quién está aquí. Un aquí puede convertirse en una afirmación, no solo por quién es retenido, sino también por quién no lo es.

Que te conviertan en una extraña: ¿a qué me refiero con esto? En el capítulo 1 conté una experiencia que tuve cuando la policía me preguntó: «¿Eres aborigen?» Recordar esta experiencia me ayudó a entender que extraño no es cualquier cuerpo, sino algunos cuerpos; que la figura del extraño señala a ciertos cuerpos. El extraño es una figura anónima evocada en las campañas del extraño peligroso. La palabra *anónimo* deriva de la palabra *nombre*: un extraño no tiene nombre. Pero únicamente ciertos otros sin nombre serán parados en la calle; únicamente se considerará que ciertos otros sin nombre no tienen un propósito legítimo. Que te identifiquen como a una extraña es que te identifiquen como a alguien que no es de aquí, o no que no tiene derecho a estar aquí; te identifican como a alguien que pone en peligro a quien es de aquí. Un resumen de este razonamiento: *no de pone en*

peligro a *de*. O que te consideren peligrosa es una manera de convertir a alguien en *no de*.

Convertirse en una extraña es no pasar a través. Pasar a través exige a menudo no pasar por la figura del extraño. Mi experiencia como extraña, compartida en el capítulo 1, es una historia de *passing*.¹ Aunque al principio me identificaron como una extraña (se habían denunciado robos en la zona), aunque me pararon y me hicieron preguntas, pude seguir mi camino. ¿Por qué? ¿Cómo? Cuando me preguntaron si era aborigen, respondí que no lo era. Si hubiera sido aborigen, y me hubiera identificado como tal, no me habrían permitido seguir mi camino. La pregunta habría conducido a nuevas preguntas. En otras palabras, la posibilidad de reanudar mi camino fue una forma de privilegio racial: era oscura, pero era una colona oscura. Una colona de piel oscura no deja de ser una colona.

Abordar la raza es complicado. El segundo policía preguntó luego, e hizo esta pregunta con cierto tono bromista: «¿O es solo un bronceado?». Y así es como el color entró en juego, como algo que requería una explicación. El color se convierte en algo que tiene que explicarse o justificarse. La pregunta es una explicación. Un bronceado explica el color como color domesticado. Una mujer bronceada será una mujer que adquiere su color del mismo modo que otras australianas: su color no es una mancha sobre su existencia; su color no es un color extranjero; su color es incluso una expresión de carácter nacional, de lo que hacemos en nuestro tiempo de ocio.

A veces dejamos de estar en cuestión si ofrecemos una explicación que no es nuestra. Pude pasar, pude seguir mi camino, porque también pude pasar como blanca (la mujer bronceada es una mujer que adquiere su color) y, por tanto, pasar a un espacio blanco. Ser una mujer blanca con color es ser una mujer bronceada y no oscura. Recuerdo muchísimos comentarios sobre el bronceado cuando era pequeña, a menudo comentarios positivos o de admiración superficiales: Oh, qué suerte tienes de tomar color tan fácilmente, qué suerte tienes; ya me gustaría, mírame a mí, con mi piel blanca quemada y colorada.

1. El término *passing* significa en origen pasar por una identidad racial distinta de la que te ha sido asignada. Actualmente, el término incluye también las categorías de género y clase social. (*N. de la T.*)

Ya me gustaría, gustaría, gustaría
Sonrisas

Cuando la admiración se ofrece como compensación, no es admiración. El esfuerzo de no compadecerte puede ser una forma de compadecerte.

Ay, cariño
Qué suerte la tuya, cariño

Estos comentarios deberían agruparse como racismo amable, un género que funciona para desviar la atención de la raza como si la raza en sí misma fuera una vergüenza, algo que no puede mencionarse o no debería mencionarse entre gente educada. Estos actos de habla podrían traducirse así: tu color no es una mancha sobre tu existencia; te concederemos el beneficio de la duda asumiendo que por debajo eres blanca, o al menos fingiremos que eres blanca por debajo porque sería mucho más difícil no fingirlo.

Blanquitud: cuando el color es algo adquirido
Hacerse oscura, no ser oscura
Hacerse, no ser

En el capítulo 2 hablé de «presunción de heterosexualidad», la benevolente presunción de que eres heterosexual a menos que digas lo contrario. El racismo amable funciona para crear presunción de blanquitud. Se considera que es más amable presuponer que eres blanca. Calificar: es más amable presuponer que eres blanca a menos que parezcas negra. La ambigüedad racial se trata como promisorio: la presunción de blanquitud presupone la deseabilidad de distanciarse de la negritud. Tales comentarios implican entonces: no te veo como oscura, sino bronceada como yo, cosa que por lo general significa que no te veo. Cuando la gente dice que no ve la raza, eso suele significar que no ven a quienes se presume que traen consigo la raza (blanco: no de color; raza: de color). «No veo la raza» se traduce entonces por: no veo a quienes no son blancos como no blancos, lo que se traduce por: no veo a nadie que no sea blanco. En aras de no desaparecer, tienes que hacer de tu «oscuridad» una voluntariosa afirmación. De nuevo: algunas personas tienen que ser voluntariosas para poder ser visibles.

Hay más cosas implícitas en mi capacidad de sortear o pasar en este encuentro con la policía. También pienso que al hablar con mi voz, con mi forma de expresarme en particular, me identifiqué como alguien de clase media, como alguien perteneciente a ese barrio, como alguien a quien ellos vigilaban por su seguridad, no porque supusiera un peligro. Esto es lo que la interseccionalidad puede significar en la práctica: que te paren por cómo pueden percibirte de acuerdo a ciertas categorías (no blanca, aborigen; no de clase media), que puedas seguir tu camino por cómo te perciben en relación con otros (no aborigen; clase media, blanca).²

La interseccionalidad es enrevesada y encarnada. En un estupendo artículo escrito a modo de diálogo, Ruth Frankenberg y Lata Mani reflexionan sobre la poscolonialidad como política de posición que es determinada por múltiples trayectorias históricas. Una posición es inestable; una historia individual es determinada por historias de colonialismo más largas. Lata Mani (que escribe en tanto feminista india que trabaja en Estados Unidos) refiere dos ocasiones en las que quiso entrar en su universidad después de que hubiera cerrado. En la primera, un profesor blanco abre la puerta y se niega a dejarla entrar: «No puede permitir que entre nadie de la calle, dios sabe qué podrías hacer» (Frankenberg y Mani, 1993, p. 296). En la segunda, una mujer filipina está en turno de trabajo, limpiando el pasillo: «Me mira, sonríe y sin mediar palabra me abre la puerta» (296).

Cualquiera: chusma.

Alguien: sonrisa, adelante.

Interseccionalidad: frenar, empezar, cualquier cuerpo, dentro, ciertos cuerpos, fuera.

2. La interseccionalidad es un concepto feminista negro fundamental: lo introdujo Kimberlé Williams Crenshaw (1989), aunque la interseccionalidad existía como método y política antes de la llegada misma del término. Numerosas críticas de la interseccionalidad la han asociado con la identidad y la estabilización (por ejemplo, Puar, 2007). Pienso que estas críticas se entenderían mejor como críticas de la institucionalización de la interseccionalidad (véase Bilge, 2013). Estas críticas no han agotado la palabra y el concepto: la interseccionalidad puede devolvernos a la vida porque está llena de vida. Para consultar una elaboración útil de cómo la interseccionalidad funciona para desafiar «modelos aditivos», véase Brewer (1993). Para una excelente aproximación «cartográfica» a la interseccionalidad, véase Brah (1996).

En una situación no te permiten entrar por cómo eres percibida (eres extranjera; eres oscura; podrías ser cualquiera). En otra situación te permiten entrar por cómo eres percibida (eres profesora; eres oscura pero de una clase más alta; eres alguien). Dependiendo de quién encuentre a quién, o entras o no entras. Y, por supuesto, es el profesor, no la limpiadora, quien sostiene, por así decirlo, la puerta de la institución; quien decide quién puede residir aquí, quién puede ser empleado legítimamente aquí. Dependiendo de quién encuentre a quién; el *passing* aparece cuando no cruzas. Cuando hablamos de *passing*, de pasar o no, estamos hablando de puertas. Para que algunas personas puedan cruzar una puerta, entrar a una habitación, necesitan el permiso de quienes sujetan esa puerta. Una puerta no es simplemente un objeto físico que oscila sobre sus goznes, sino un mecanismo que permite una apertura y un cierre. Algunas personas tienen que pasar cuando este mecanismo está funcionando.

Con *algunas* quiero decir: no todas. No vale decir «estamos pasando todas», incluso si, en cierto sentido, todas estamos pasando porque todas, como sugerí antes, somos residentes temporales. Podríamos decir, por ejemplo, que todas las mujeres pasamos como mujeres: pasamos a la categoría «mujer», a través de ella, porque nos la han asignado o nos la asignamos nosotras mismas. Pero si no cuestionan incesantemente tu legitimidad, si no te preguntan incesantemente, repetidamente, si eres mujer, si no te cierran la puerta en las narices cuando intentas entrar en esa habitación, entonces no tienes que pasar por mujer de la misma manera. *Pasar* es lo que tienes que hacer porque o cuando se cuestiona tu legitimidad. Es posible que las mujeres trans tengan que *pasar* de cierta manera, a diferencia de algunas mujeres cis: por este cuestionamiento constante de legitimidad. Pasar no debería significar aquí necesariamente pasar como mujer, como si las mujeres trans no fueran mujeres: aunque la percepción de que las mujeres trans no son mujeres tiene consecuencias materiales en sus vidas. Juliet Jacques (2010), inspirándose en Julia Serano (2007), explora precisamente este problema: cómo la narrativa del *passing* proyecta a las mujeres trans como impostoras o falsas (véase también Jacques, 2015, pp. 182-189). Pero a veces, apunta la propia Jacques, es necesario recurrir al *passing* para evitar el acoso. Pasar por cis es cruzar sin ser detectada; o intentarlo. Llegado el caso, es posible que el *passing* exija cierto grado de confianza: crear la impresión de que tienes derecho a estar donde estás.

Experimentas una exigencia de justificar tu existencia en la manera de tu existencia. El trabajo de diversidad puede terminar siendo sobre una manera de ser. El trabajo de diversidad puede terminar siendo sobre maneras.

Ser una pregunta

A veces, te hagan o no una pregunta, te sientes cuestionable. Quizá te hayan preguntado demasiadas veces; te acostumbras a esperar que lo hagan; empiezas a vivir tu vida como una pregunta. Te sientes como un signo de interrogación; te sientes puntuada por preguntas. Unas veces te preguntarán por la persona con la que estás; o por cómo estás con la persona con la que estás. Así que, muchas veces, cuando he entrado en una tienda del barrio con mi novia, me han preguntado: «¿Es tu hermana?» ¿Quién es ella? Es una manera de decir ¿qué relación tenéis? Una relación puede ser cuestionable. Hermana: ¿una manera de ver o de no ver a una lesbiana? Hermana: una manera de evocar una intimidad sin nombrarla, ¿hermana como eufemismo? A una pareja lesbiana sus nuevos vecinos les preguntaron: «¿Qué sois?». Una relación puede aparecer como un objeto obstinado, algo que obstruye, que sobresale.

Cuando eres heterosexual nadie te preguntará cómo te hiciste heterosexual. Cuando muestras sin tapujos que eres lesbiana, gay o bisexual, te pedirán explicaciones. Las ciencias de la sexología institucionalizaron esta demanda: ¿Cómo podemos explicar la perversión? ¿Cuáles son los orígenes de la perversión? ¿Eres una persona pervertida? O quizá podríamos decir: al convertirte en una persona pervertida, te conviertes en la persona que es cuestionable, la persona cuya biografía deviene testimonio. Cada parte de ti puede ser una revelación.

Cuando te desvías de una línea recta, es esta desviación lo que ha de explicarse. En *Queer Phenomenology* compartí una anécdota sobre una pregunta que me hizo una vecina en una ocasión. Dejarme que comparta esta anécdota otra vez. Una vecina me llama. La miro, un poco nerviosa. Aún no he entablado buenas relaciones con el vecindario. No llevo viviendo aquí mucho tiempo, y aún no me siento cómoda en el espacio semipúblico de la calle. La vecina murmura unas pala-

bras, que no puedo oír, y luego pregunta: «¿Es tu hermana o tu marido?» No contesto y entro a toda prisa en casa.

Hay dos mujeres que viven juntas, una pareja de personas, sola, en una casa. Y ¿qué es lo que ves? La primera pregunta lee a las dos mujeres como hermanas. Al vernos como hermanas, la pregunta nos construye como parecidas: como hermanas. De esta manera, esta lectura evita la posibilidad del lesbianismo a la vez que lo sustituye en tanto repite la construcción familiar de las parejas lesbianas como hermanas: las lesbianas aparecen representadas a veces como si pudieran ser hermanas por su parecido familiar. La fantasía de la semejanza entre hermanas (que es una fantasía en el sentido de que buscamos la semejanza como signo de vínculo biológico) ocupa el lugar de otra fantasía, la de la pareja lesbiana como parecida, y tan parecida que incluso amenaza con fundirse en un solo cuerpo. Una vez que compartí esta anécdota en una conferencia, una mujer del público constató: «Pero eso es increíble, ¡son de distinta raza!». Aunque yo no lo habría enunciado así, el comentario me reveló algo. Mi novia es blanca. Yo soy oscura. Vernos un parecido o vernos como hermanas significaba obviar signos de diferencia.

El paso de la primera pregunta a la segunda, sin ninguna pausa o sin esperar una respuesta, es fascinante y todavía hoy sigue fascinándome. Si no es hermana, entonces es marido. La segunda pregunta rescata al hablante, posicionando a la pareja, no como mujer (que incluso en la forma de la hermana se arriesga a exponer lo que no es nombrado), sino como hombre. La figura de «mi marido» funciona como un otro sexual legítimo, la otra mitad, una pareja sexual con una cara pública. O puede que la pregunta fuera más juguetona, y la figura del marido no aludiera necesariamente al «varón»: es decir, que *el marido* podía referirse a la amante *butch*. La amante *butch* sería visible en esta interpelación solo en tanto en cuanto ocupa el lugar del marido. En cualquier caso, este enunciado está haciendo una relectura de la oblicuidad de la pareja lesbiana, en el sentido de que endereza su forma para que la veamos enderezada (*straight*): heterosexual. De hecho, ni siquiera es que los enunciados se desplacen de un ángulo queer a una línea recta, hetero (*straight*). La secuencia de los enunciados ofrece dos lecturas de la pareja lesbiana, y ambas funcionan como dispositivos de enderezamiento (de heterosexualidad): si no somos hermanas, entonces somos marido y mujer.

Ha pasado mucho tiempo desde entonces, pero cuando caminamos por la calle, las preguntas siguen persiguiéndonos. O debería decir, las preguntas la persiguen a ella, y a mí, como parte de nosotras, una de dos. «¿Eres chico o chica?», le preguntan a ella esta vez, una pregunta que rezuma burla y hostilidad. Una pregunta que planea sobre el género: no sentirse alojada por el género, sentirse desalojada por el género. Algunas de estas preguntas te desalojan de un cuerpo que tú sientes que habitas. Una vez que te han hecho estas preguntas, las esperas; esperar a ser desalojada cambia tu relación con el alojamiento. El género podría ser descrito nuevamente en términos concretos de alojamiento.

Puede que no te sientas a gusto en la asignación actual. Para sentirte a gusto, es probable que tengas que volverte insistente. Si eres trans y/o no conforme con tu género, tendrás que insistir en ser «él» o «ella» o «no él» o «no ella» cuando te asignan el pronombre que no es; tendrás que seguir insistiendo porque no te escuchan cuando indicas tus preferencias. Si tienes una relación con una persona del mismo sexo también puedes experimentar el pronombre como una lucha, que es a la vez personal y política: cuando se presume que tu pareja es «él» o «ella» tienes que corregir esta presunción, y el acto mismo de la corrección se interpreta como una exigencia, como una imposición o una demanda sobre otras personas. Interpretar como una exigencia: aquí hay una historia abreviada de cómo las modificaciones que algunas personas exigen para existir se oyen como demandas sobre otras. Así es como se utiliza la corrección política: como la imposición de una orden que regula el comportamiento de los demás. Para algunos, existir es convertirse en una imposición o restricción sobre la libertad de los demás. Es agotadora, esta labor, que se hace necesaria porque ciertas normas siguen determinando la existencia y las relaciones de algunas personas. Aprendemos también: el deseo de una vida más normal no se traduce necesariamente en una identificación con las normas, sino en un deseo de evitar el agotamiento de tener que insistir para existir simplemente.

No habitar las normas existentes puede ser incómodo. A menudo me sirvo de las sillas para pensar detenidamente en la política del confort: los muebles siempre son buenos para pensar. Piensa en cómo te sientes cuando te sientes cómoda: pongamos que estás arrellanada en una cómoda silla. El confort tiene que ver con el ajuste entre un cuer-

po y un objeto: es posible que la silla que yo encuentro cómoda a ti te resulte incómoda porque la forma de tu cuerpo es distinta de la mía. El confort es un encuentro entre más de un cuerpo; la promesa de la sensación que produce arrellanarse. La heteronormatividad funciona como una forma de confort público, permitiendo a los cuerpos extenderse en espacios que ya han tomado su forma. Estos espacios se viven como espacios cómodos, pues permiten que los cuerpos se ajusten a ellos; las superficies del espacio social ya tienen impresa la forma de estos cuerpos (como una silla que adopta su forma por la repetición de ciertos cuerpos que la habitan: casi podemos ver la forma de los cuerpos como impresiones en la superficie). Los espacios extienden los cuerpos y los cuerpos extienden los espacios; las impresiones adquiridas por las superficies funcionan como huellas de tales extensiones. Gill Valentine (1996, p. 49) explica que la «heterosexualización» de los espacios públicos, como las calles, se naturaliza por la repetición de diferentes formas de conducta heterosexual (imágenes en carteles, música difundida, muestras de intimidad heterosexual, etc.), un proceso que por lo general pasa desapercibido a los sujetos heterosexuales. Las calles registran la repetición de actos, y el paso de unos cuerpos y no de otros.

La heteronormatividad deviene también una forma de confortar: te sientes mejor en la calidez de tener delante a un mundo que ya has asumido. No lo percibes como un mundo cuando este mundo te ha dado forma, y ha adoptado hasta tu forma. Las normas tienen otras vías de desaparecer de la vista y estar presentes sin que seamos conscientes de ello. Si no habitas la heterosexualidad, te sentirás incómoda frente a las comodidades de la heterosexualidad (el cuerpo no se arrellana en un espacio que ya ha adoptado una forma propia). A las personas queer se les pedirá, quizá, que no incomoden a otras y que, para este fin, se contengan de dar muestras de intimidad queer. Te pedirán que te moderes, o puede que tú misma decidas moderarte para no crear incomodidad. La disponibilidad de la comodidad para algunos cuerpos dependerá, en ocasiones, del esfuerzo de otros cuerpos, y de la carga de la ocultación.

Quién eres, qué eres, explícate. Una pregunta puede tener un estado de ánimo: una frase de punta afilada arrojada contra ti puede arrojarte. Y pueden hacerte una pregunta como si te pasara algo a ti. Alguien dirá: «¿Qué ocurre?». O dirá: «¿Qué te pasa?». Puede que te

pregunte porque os conocéis bien: pregunta «¿qué ocurre?» porque intuye que te pasa algo por el tono de tu voz, por la expresión de tu cara. Pero no siempre: podemos malinterpretar que algo va mal. Si la pregunta puede encontrar un sentimiento, puede dar forma a un sentimiento. Puede que a ti no te pase nada, que no sientas desánimo. Y entonces: que te pregunten qué te pasa, como si pasara algo, puede desanimarte. Nada, dices malhumorada. Y entonces sancionas la verdad del juicio contradiciendo el juicio; encontrar como formar.

Cuando te preguntan qué ocurre, la pregunta puede referirse a tu actitud; tu cara y tu cuerpo parecen dar señales de que ocurre algo. Y es posible que termines diciendo que algo no va bien. Pero la pregunta «¿Te encuentras mal?» no siempre se formula en referencia a un estado físico o anímico. Una pregunta puede ser una situación. Puede que estés en un hospital, un lugar al que vas cuando te encuentras mal. Estar bien y estar mal pueden ser asuntos de salud. Cuando enfermas tienes que explicar qué te pasa. Me encuentro mal por esto.

Una pregunta puede ser lo que no cae. Puede que, cuando lo malo se hace pregunta, lo bueno se hace idea. Estás mal porque no estás bien; algo no está bien. Un cuerpo que está bien funcionará perfectamente; un cuerpo que está bien es un cuerpo vertical; un cuerpo sano. Ha nacido una criatura: para confirmar que está bien, comprueban los dedos de sus manos y de sus pies.

Toda entera

Está toda entera

Todos los dedos de las manos, todos los dedos de los pies: una criatura perfectamente normal; la criatura sana. Como señala Rosemary Garland-Thomson con referencia al trabajo de Andrew Solomon, una criatura con discapacidad puede convertirse en una extraña para una familia. La criatura con discapacidad es la criatura errónea: «Esto no significa que las familias o las comunidades no quieren o no aceptan a las personas con discapacidad, pero sugiere que la discapacidad congénita o precoz puede entenderse también como una forma de error, con frecuencia un error benevolente, porque viola la anticipada continuidad de similitud como estatus de no discapacidad en las familias. En otras palabras, el aparente error de la discapacidad congénita se basa en el relato de que la familia ha tenido a la criatura errónea, una

criatura que suplanta a la criatura sin discapacidad que se esperaba» (2014, s. p.). La expectativa de la criatura sin discapacidad hace que la criatura con discapacidad sea la criatura errónea. Cuando tu existencia es una injuria, te injurian. Garland-Thomson también apunta que a los sujetos con discapacidad se les pregunta perpetuamente: «¿Te encuentras mal?». La pregunta de si te encuentras mal exige la explicación de un mal. Parte de la experiencia de la discapacidad es la exigencia de que te expliques, como una explicación de cómo se torcieron las cosas. Una respuesta puede ser: nací así. Garland-Thomson señala que, incluso las personas con discapacidades congénitas se vuelven discapacitadas cuando no tiene cabida en un entorno. Así es como las historias se hacen concretas, como analizo con más detalle en el capítulo 6. Si los entornos se construyen para permitir que algunos cuerpos hagan lo que pueden, los entornos pueden ser lo que impide que los cuerpos hagan: un *no poder* es cómo algunos cuerpos se encuentran en un entorno.

Cómo respondemos a la pregunta «¿te pasa algo malo?» importa. Un mal convertido en algo personal (¿te encuentras mal?) puede mostrarse como algo importante en relación al modo en que habitamos un entorno (no se adecua a mí). Podría ser que no podemos evitar las preguntas: esto es lo que significa estar en cuestión. La lucha política será entonces: encontrar mejores maneras de responder a las preguntas, encontrar maneras de cuestionar las preguntas, para que el mundo que cuestiona ciertas existencias, que convierte ciertas existencias en preguntas, pase a ser lo que nosotras cuestionamos.

Trabajo institucional

Encarnamos la diversidad mostrándonos de una manera que es inconsistente con las normas de una institución. Cuando formalizan un acuerdo, las instituciones crean una residencia destinada más a unos cuerpos que a otros. Puedes convertirte en una extraña dentro de una institución, o en una «invasora del espacio», por utilizar el evocador término de Nirmal Puwar (2004). El trabajo en el ámbito de la diversidad es, por tanto, el trabajo que haces porque no te ajustas a una serie de acuerdos. Rosemarie Garland-Thomson describe «un desajuste» como sigue: «Un desajuste ocurre cuando el entorno no da sostén a la

forma y la función del cuerpo que entra en él. El dinamismo entre cuerpo y mundo que produce ajustes o desajustes llega a los puntos espaciales o temporales de encuentro entre cuerpos dinámicos pero relativamente estables y entornos. El espacio construido y dispuesto por el que discurren nuestras vidas tiende a ofrecer ajustes a la mayoría de los cuerpos y a crear desajustes con formas minoritarias de corporalidad, como las personas con discapacidades» (2014, s. p.). Tenemos un desajuste cuando existe una relación incongruente entre cuerpo y cosa, o entre cuerpo y mundo. En un artículo anterior, Garland-Thomson describe el desajuste como «una relación incongruente entre dos cosas: una pieza cuadrada en un agujero redondo» (2011, pp. 592-593). Cuando intentas ajustarte a una norma que no está moldeada para ajustarse a tu cuerpo, creas una incongruencia. Te conviertes en una incongruencia. Como señalé en la conclusión del capítulo 4, la accesibilidad es trabajo de diversidad en el segundo sentido: algunas personas tienen que esforzarse más solo para tener cabida en un espacio.

Pienso en cuerpos y prendas. Con el tiempo, una prenda se ciñe mejor al cuerpo que la lleva. Una prenda puede incluso hacerse ceñida. Una prenda y un cuerpo están más a tono cuanto más se ciñe la prenda al cuerpo. Una institución puede ser como una prenda vieja. Adopta la forma de quienes suelen llevarla; resulta más fácil llevarla si tienes esa forma. Podemos repensar el privilegio en estos términos: más fácil de llevar. El privilegio es un dispositivo de ahorro de energía. Se requiere menos esfuerzo para ser o para hacer. Si llegas con orígenes dudosos, tu presencia no es esperada aquí, de modo que con tu llegada ya has discrepado de una expectativa sobre quién eres y qué puedes de hacer, y entonces una institución no te encaja; la blusa no se ajusta a ti. Tiras de ella aquí y allá para que se ajuste, pero esto solo hace más evidente que no se ajusta. Annette Kuhn cuenta que una niña de clase obrera en una escuela secundaria se siente «visiblemente fuera de lugar» ([1995] 2002, p. 111). Y, de hecho, describe esta sensación de estar fuera de lugar proporcionándonos una biografía de su uniforme escolar; cómo, cuando finalmente el uniforme que no se ajustaba bien termina ajustándose, ya está «desgastado» y «harapiento» (111). La palabra *wear*³ deriva originariamente de la palabra germánica para la

3. *Wear*, como verbo, significa vestir, llevar puesto, y como sustantivo, uso, desgaste. (N. de la T.)

ropa. Después cobra un sentido secundario, el de «gastar, dañar gradualmente» como resultado de un uso continuado de la ropa. Más difícil de *vestir*: en este segundo sentido, algo puede ser desgastador. Se desgasta; estás desgastada.

Cuando te pruebas una prenda, compruebas si se ajusta o no a ti. Algo se pone a prueba cuando pruebas su resistencia. Y no es extraño: no heredar un privilegio pone a prueba tu resistencia.

Encarnar la diversidad pone a prueba tu resistencia. Tu cuerpo se transforma en un indicador de rendimiento. Te conviertes en la marca de una casilla. Puede que seas una de tantas estudiantes de origen obrero que accede a la universidad; una de tantas personas de color contratadas por la universidad; una de tantas mujeres en puestos directivos; una de tantas estudiantes o personal con discapacidades. Puede que estés familiarizada con ser una de ellas. Quizá seas profesora como miembro de una minoría. Podremos decir que *pasas como* profesora. Pierre W. Orelus reflexiona sobre la sorpresa con que se recibe al profesorado de color. Dice: «Después de presentarme formalmente en clase, tengo estudiantes universitarios que me preguntan con tono de sorpresa: «¿Es usted el profesor de verdad?». A veces oigo como preguntan a sus compañeros: «¿Es el profesor de verdad?» (2011, p. 31). De verdad: ¿de verdad? ¿Estás seguro? Orelus compara esta forma de interrogar, esta sensación de curiosidad y asombro, con las preguntas que se hacen típicamente a personas inmigrantes. Que te pregunten si eres el profesor es otra forma de convertirte en un extraño, un cuerpo fuera de lugar, sujeto a tensión.

Tienes que hacer toda una declaración: «Sí, soy el profesor». Posiblemente tendrás que seguir haciendo esta declaración, porque al declararte profesor estarás hablando de una forma más bien inusual para un profesor. Un profesor que pasa como profesor es más insistente.

Algunas personas tienen que insistir en pertenecer a las categorías que dan residencia a otras. Otra historia: estamos en una reunión de departamento con alumnado nuevo. Estamos hablando de los cursos de cada cual, subiendo al estrado por turnos. Hay alguien ejerciendo la presidencia, presentando a cada cual por turnos. Dice, este es el profesor tal y tal. Este es el profesor tal o cual. En esta ocasión en particular, ocurre que soy la única profesora mujer, y la única profesora de color de todo el profesorado presente en la sala (lo segundo no es

sorprendente, puesto que yo era la única persona de color del departamento). Cuando me toca subir a mí, el presidente dice: «Esta es Sara». Soy la única a la que presentan sin mencionar el título de «profesora». ¿Qué haces? ¿Qué harías? El trabajo de diversidad consiste en rellenar este hueco de vacilación. Si señalas esto, si pides que te interpielen por el nombre adecuado, tienes que insistir en algo que a otros se les concede sin más; y no solo eso, te oyen como a una persona que es insistente o, para el caso, como a una persona que se promociona (que insiste en su deber). Quizá tengas que promocionarte porque otras personas son promocionadas solo por pertenecer a un grupo social. No solo tienes que ser insistente para recibir lo que otros reciben automáticamente, sino que tu insistencia confirma la naturaleza impropia de tu residencia. Por lo general, no constamos la asistencia concedida a las personas cuya residencia se presupone sin más.

Puede que constantes esta asistencia cuando tu residencia no se presupone. En el capítulo 1 sugerí que constatar las cosas te sitúa en un mundo diferente. Aquí estoy sugiriendo: constatas algo porque tu cuerpo te sitúa en un mundo diferente. En otra ocasión entré en una sala con un profesor blanco. Yo percibo que la mirada colectiva cae sobre él. Es como un aterrizaje. Plof, plof. Caminamos juntos pero no te ven como si estuvierais juntos. Quizá piensen que eres su ayudante, o su estudiante. Lo ven como al profesor, porque esperan que un profesor aparezca de esta forma. Puede que tenga barba, el pelo gris. Por supuesto, él es mucho más que eso; sin duda, hay cosas que ellos no ven. Muy acertado; a eso vamos. El que lo vean como profesor es una forma de que tampoco lo vean. Están viendo lo que esperan ver; están viendo a una persona, y no a la otra, como profesor. Aquí viene el profesor; él es el profesor; hola, profesor.

El trabajo de diversidad será el trabajo que haces cuando desapareces de la sala. Tienes que trabajar para aparecer. O el trabajo de diversidad será el requisito de dar cuenta de ti misma: cómo llegaste a un lugar. O el trabajo de diversidad será el trabajo que haces para evitar la necesidad de tener que explicar tu llegada. Una forma de evitar la necesidad de tener que explicar tu existencia es lo que llamo *passing* institucional. El *passing* institucional puede incluir el esfuerzo de no destacar o de mantenerte al margen (aunque el esfuerzo de no destacar puede ser lo que te haga destacar). El *passing* institucional puede ser lo que terminas haciendo cuando, o incluso porque, no puedes pa-

sar por lo que no eres (debido al cuerpo que tienes, tu historia o cualquier otra razón). No ser capaz de pasar tiene que ver muchas veces con la visibilidad. Puede que seas demasiado visiblemente negra para pasar por blanca; demasiado visiblemente discapacitada para pasar por capaz; demasiado visiblemente queer para pasar por heterosexual; demasiado visiblemente trans para pasar por cis. Cuando no puedes pasar por lo que no eres, tienes que esforzarte más para pasar a la organización. Puede que pases intentando no ser esa clase de minoría que insiste en el hecho de que es una minoría. Puede que intentes no exigir nada porque sabes que te perciben como a una persona exigente antes de que aparezcas siquiera; porque apareces.

Es posible que pases si no hablas de ti como una minoría: como si, ignorando que *eres no*, fueras menos intrusiva con quienes *son*: como si ignorando que *no eres* blanca, capacitada, varón, heterosexual, cis, no fueras «no» bajo los mismos parámetros. Permites que otras personas ignoren lo que te convierte en una extraña cuando no puedes eliminar lo que te convierte en una extraña. Puede que hagas esto para sobrevivir, para cruzar a salvo, no digamos ya para progresar. Una vez intenté crear un grupo de discusión para personal negro y de minorías étnicas (en el lenguaje político se abrevia con las siglas BME). Solo apareció otra persona. Cuando hablaba de ello con mi colega, me dijo que mucho personal BME notaba que sus colegas blancos les habían concedido el beneficio de la duda; tenían que demostrar que estaban donde estaban por méritos propios (y no porque fueran negros o de una minoría étnica). Si te conceden el beneficio de la duda, tienes que garantizar que tu conducta justifica dicho beneficio. Tendrás que establecer una distancia con las minorías que se piensan como minorías y que profesan abiertamente «ser una minoría» o hacen de ello parte de su profesión. *Passing* institucional: la supervivencia dentro de una institución, y no digamos ya la posibilidad de medrar, a veces dependerá de que no cuestionemos las normas o de lo mucho que podamos aproximarnos más a ellas (comportándonos como es debido, la proximidad a la blanquitud suele traducirse como proximidad a cierto estilo de conducta burguesa respetable). Ascien-des pareciéndote (más) a quienes están arriba. Sería demasiado fácil descartar este trabajo como asimilación. La idea de que quienes encarnan la diversidad deberían pagar costes cada vez mayores por no habitar las normas institucionales fomentaría la injusticia de estas normas,

que sostienen y permiten la progresión de unas personas más que de otras.⁴ Dicho claramente: algunas personas no tienen que luchar por aproximarse a las normas para garantizar su progresión. La proximidad puede heredarse; otra verdad como un puño.

A veces *pasar* es intentar pasar desapercibida. Solo tenemos que intentar pasar desapercibidas cuando somos perceptibles. Encarnar la diversidad es ser perceptible. Como sabemos, la diversidad se ofrece muchas veces como una invitación. Podría ser un eslogan: minorías, bienvenidas. ¡Adelante, adelante! Cuando te dan la bienvenida te posicionan como a alguien que aún no forma parte, como una invitada o una extraña, como la persona que es dependiente de ser bienvenida (*bienvenida*, un «saludo amistoso», en inglés es *welcome* y deriva de *will* (deseo, voluntad), «la persona cuya venida conviene al deseo de otra»). Pero una bienvenida puede llevarnos a una situación precaria. La palabra *precario* viene de *preces*, ruegos o súplicas, y significa depender del favor de otra persona, o depender de la voluntad o el deseo de otra persona, y de ahí que *precario* cobre el significado de arriesgado, peligroso e incierto. Y no es extraño: una llegada puede ser precaria. Si dependes de que se abra una puerta, con qué presteza esa misma puerta puede cerrarse en tu cara.

Volvemos a esta puerta, al mecanismo que permite a algunos decidir quién puede entrar y quién no. Pero solo porque te invitan no significa que esperen que aparezcas. ¿Qué sucede cuando una persona de color aparece? Oh, qué perceptibles somos en el mar de la blanquitud:

Cuando entro en la sala, hay asombro en la cara de la gente porque están esperando que entre una persona blanca. Finjo que no me doy cuenta. Pero la entrevista es tensa porque no esperaban que apareciera alguien como yo. Así que es duro y molesto, y sé que están incómodos e intranquilos por cómo toquetean y mueven nerviosamente sus bolígrafos y sus miradas. Están incómodos porque no me esperaban; quizá no me hubieran invitado de haber sabido que era negro y, claro, me siento incomodísimo. Me pregunto si albergan prejuicios contra mí.

4. Y he de decir que yo he presenciado esta injusticia: una vez oí la pregunta de una persona del público que hablaba de la «complicidad» del personal negro con los valores de la organización, como si por el hecho de ser negro corrieran el riesgo de no ser cómplices.

No te están esperando. La incomodidad implica esta imposibilidad de ajustarse. Una inquietud y un malestar, un gesto y un tic nervioso, son un registro corporal de una llegada inesperada.

Finjo no darme cuenta: el trabajo de diversidad puede ser el esfuerzo de no percibir la molestia causada por tu llegada. Hay un fingimiento en juego; no se trata de fingir que eres algo que no eres, sino de fingir no darte cuenta de que no eres lo que esperan. Si causas incomodidad (al no cumplir una expectativa de blanquitud), tienes que esforzarte porque se sientan cómodos. Tienes que *pasar* pasando a través de la blanquitud, no haciéndote blanco, sino minimizando los signos de diferencia. Otra mujer de color explica: «Pienso que con una persona de color siempre se preguntan por dónde nos va a salir esta mujer... Les pone nerviosos nombrar a una persona de color para los altos cargos... porque si llego con mi sari exigiendo tiempo extra para mis oraciones, empiezo a remover las aguas y a ser un poco diferente y a afirmar mi cultura, estoy segura de que se lo tomarían de otra manera». Algunas formas de diferencia se interpretan como asertivas, como un «remover las aguas». Algunas formas de diferencia se hacen legibles como voluntariosas y obstinadas, como si solo fueras diferente porque eres insistente (en ser diferente). La presión de no afirmar tu cultura se vive como una exigencia de *pasar* o de integrarse. Nótese que esta presión puede ser afectiva: experimentas el nerviosismo potencial como una amenaza; intentas eludir la mirada nerviosa no cumpliendo sus expectativas. Puede que no vistas sari, que no quieras tiempo extra para rezar, etcétera. O puede que, si haces estas cosas, porque no hacerlas no es una opción, entonces busques otras vías para no remover las aguas.

A veces aparecer como una extraña significa que intentas evitar aparecer como tal. Cuando estás atrapada por una apariencia, el trabajo de diversidad es un trabajo emocional. Tienes que gestionar tu cuerpo no cumpliendo una expectativa de cómo vas a aparecer. Esta cita es de un hombre negro formador en diversidad:

La otra cuestión de ser formador negro es que tengo que crear empatía. ¿Lo hago participando en el *minstrel show*⁵ de negros y blancos o lo

5. El *minstrel show* era un género teatral estadounidense popularizado a comienzos del siglo XIX interpretado por actores blancos que se pintaban la cara de negro para imitar a los negros. (N. de la T.)

hago intentando ganarme el respeto con mis conocimientos? ¿Lo hago siendo amable o lo hago siendo frío, distante e indiferente? ¿Y qué significa todo esto para la gente de ahora? Desde mi punto de vista, probablemente no tiene nada que ver con el conjunto de personas presentes en esta sala, porque la verdad es que no hay quien les saque el estereotipo que tienen metido en la cabeza.

Crear empatía se convierte en un requisito a causa de un estereotipo metido en la cabeza, sin importar de quién se trate. La exigencia de crear empatía toma la forma de un perpetuo cuestionamiento de ti misma; el esfuerzo emocional de preguntarte cómo has de comportarte cuando existe una idea de ti que persiste, hagas lo que hagas. De hecho, las consecuencias del racismo se gestionan, en parte, como un problema de autopresentación: de intentar no cumplir el estereotipo que mora en otras mentes (la idea de quién eres, la expectativa de cómo serás):

No mires directamente a los ojos de la gente blanca con dureza; evita las posturas corporales agresivas. A ver, por ejemplo, he decidido ir a comprarme unas gafas porque sé que las gafas suavizan mis rasgos, y llevo el pelo corto porque me estoy quedando calvo, por eso necesito algo que dulcifique mi rostro. Pero en realidad lo que estoy haciendo es luchar contra un estereotipo; estoy luchando contra el estereotipo sexual del hombre negro y, sí, empleo todo mi tiempo en luchar contra este estereotipo; cuido mi vocabulario y mis modales, pongo el acento más inglés que puedo. Tengo mucho cuidado con eso, un cuidado extremo.

En el capítulo 2 sugerí que sonreír se hace necesario para dulcificar una apariencia cuando te perciben como una persona excesivamente dura. En este caso, *pasar* es dulcificar tu apariencia. Tienes que esforzarte por no parecer agresivo porque dan por hecho que lo eres antes de que aparezcas. La exigencia de no ser agresivo podría vivirse como una forma de política corporal, o de política discursiva; has de tener cuidado con lo que dices, con tu aspecto, en aras de maximizar la distancia entre tu persona y la idea que tienen de ti. La experiencia de ser una extraña en las instituciones blancas es la experiencia de estar en perpetua guardia: de tener que defenderte de quienes te perciben como alguien de quien hay que defenderse. Las defensas no siempre funcionan; creo que eso lo sabemos.

Trabajo de diversidad: cuando debes intentar que otras personas se sientan cómodas con el hecho de tu sola existencia. El *passing* institucional puede exigirte que trabajes tu cuerpo para ser complaciente. El esfuerzo de reajustar tu cuerpo es un esfuerzo de reajustar el pasado. Este pasado no solo es difícil de mover; con frecuencia es lo que esas personas ante las cuales apareces no reconocen como presente.

El *passing* institucional puede requerir que minimices los signos de diferencia que te separan de las normas institucionales. O puede requerir que maximices los signos de diferencia entre tu persona y una serie de expectativas que prevén cómo son las personas que se apartan de la norma. El *passing* institucional incluirá, entonces, el esfuerzo que haces para cruzar sorteando una expectativa: te esfuerzas por no ser la persona de color enfadada, la alborotadora, la persona difícil. Tienes que mostrarte dispuesta a aligerar la carga de tu diferencia. Aquí también, la aguafiestas es quien debe ceder; el *passing* institucional es una manera de aparentar que cumplimos con nuestras felices obligaciones, dulcificando nuestro aspecto, sonriendo porque, o cuando, nos perciben como personas excesivamente duras. Sonreímos como compensación, casi como si estuviéramos disculpándonos por el solo hecho de existir. Por supuesto, si pasamos por personas felices es que no lo somos. Y algunas veces nos negamos a renunciar a la aguafiestas; la llamamos, reclamamos su presencia; profesamos, incluso, la voluntad de ser ella, o hacemos de ella nuestra profesión. Aprendemos de las condiciones que permiten su voluntariosa aparición: a veces no podemos permitirnos hacer de la aguafiestas nuestra profesión, nos la hayan atribuido o no.

Conclusión: cuestionando el ser

Las preguntas pueden planear sobre nosotras, un rumor, un aumento audible del volumen parece acompañar una llegada. Tal vez llegamos a esperar este rumor; tal vez nosotras también murmuramos; formamos parte del coro de preguntas; llegamos a cuestionarnos nuestra existencia. ¿Pertenezco a este lugar? ¿Me atraparán? ¿Encajo en este lugar? ¿«Yo soy» se convierte en «soy yo»?

Tal vez alguna de nosotras puede sentir el peso de las preguntas que aceptamos y asimilamos como propias. Podemos buscar que se hagan estas preguntas, pregunten lo que pregunten. La educación busca, a fin de cuentas, lanzar la vida al aire como una pregunta; estos momentos de suspensión, antes de que las cosas vuelvan a ensamblarse, son momentos de desconcierto. Lanzar cosas al aire es abrir posibilidades. Y podemos ser lanzadas de innumerables maneras: por lo que encontramos, por quién encontramos. Quizá el privilegio ofrezca cierta protección contra la posibilidad de que te hagan preguntas o contra la posibilidad de que te vuelvas cuestionable: una zona de amortiguación como una zona sin preguntas. Y quizá estos modelos de cuestionamiento guarden relación con cómo un cuerpo es identificado por asociación a un grupo cuya residencia es cuestionada. Así es como puedes heredar una pregunta, como puedes volverte cuestionable antes de aparecer siquiera.

Si tenemos un cuerpo cuya llegada es esperada, es menos probable que lo que aparece llame tu atención. Los estudios culturales como disciplina empiezan con las experiencias vividas de no residencia, de no ser bien recibida por el lugar donde terminas, experiencias de niños y niñas de clase obrera que terminan en instituciones de élite, experiencias de niños y niñas de la diáspora que terminan en las mismas instituciones. Cuando no encajas, te mueves con inquietud. Con qué rapidez el cuerpo inquieto parece no habitar el lugar que le corresponde. Las cejas se enarcan. De verdad; ¿de verdad? ¿Estás segura?

Lo que yo llamo trabajo de diversidad incluye transformar preguntas en un catálogo. En un catálogo, cada pregunta es tratada como una pregunta distinta, no como la misma pregunta, y un catálogo es una forma de escuchar continuidades y resonancias. Es una manera de pensar en cómo se acumulan las preguntas; qué efecto acumulativo tienen en sus receptores. La exigencia de responder preguntas, de tener que explicarte, puede ser agotadora. No es una tarea melancólica; catalogar estas preguntas, incluso se algunas se viven como traumáticas, difíciles o agotadoras. Hacer un recuento de las veces que te han negado una residencia, de esas experiencias, no solo es una lección política, una lección de las cosas a las que hemos tenido que renunciar para poder seguir adelante. A fin de cuentas, pienso en lo mucho que estas negaciones de residencia nos han enseñado sobre la vida institucional, en cómo las categorías en las que estamos inmersas se hacen

explícitas cuando no las habitas del todo. Cuando no desaparecemos en el trasfondo, cuando destacamos o nos hacemos a un lado, podemos traer el trasfondo al frente: antes de poder confrontar algo tenemos que afrontar cuánto depende de tu trasfondo.

Un cuestionamiento puede ser una fuente de emoción e interés político. Pensemos en esto: cuando no te arrellanas, cuando te mueves inquieta, entonces lo que estaba en el trasfondo se coloca enfrente de ti, como un mundo que se reúne de una manera específica. El malestar, en otras palabras, permite que las cosas se muevan. Todas las experiencias que he tenido de placer y emoción cuando se me ha abierto un mundo han empezado con sentimientos tan comunes como el malestar, cuando no te acomodas del todo a una silla, cuando te desbancan de tu sitio, cuando te dejan en el suelo. Si empezamos con un cuerpo que no se arrellana en una silla, el mundo que describimos será muy diferente. Quizá estemos hablando de la promesa de reorientación.

O desorientación Parpadeo

Cuando no nos arrellanamos en un mundo, nuestra descripción del mundo desde esta perspectiva hace que cuestionemos las cosas. Cuando estamos en cuestión, cuestionamos. Quizá nos preguntemos sobre las cosas, por retomar el debate del capítulo 1, cuando estas no se retraen. Por ejemplo, ese jarrón colocado sobre el mantel. Te das cuenta porque un día ya no está. Se vuelve llamativo en su ausencia; como no está en su sitio, su existencia puede llamar tu atención. ¿Qué ha pasado con el jarrón? ¿Dónde está el jarrón? Es el comienzo de una historia: falta algo; percibes algo.

Gran parte del trabajo político empieza con momentos de desorientación. La desorientación implica orientaciones fallidas: los cuerpos habitan espacios que no amplían su forma, o utilizan objetos que no amplían su alcance. En este momento fallido, un aquí deviene extraño. Los cuerpos que no siguen el camino de la blanquitud, por ejemplo, podrán ser parados en su trayecto: esto no significa necesariamente que no llegues a tu destino, pero sí que cambia tu relación con lo que hay aquí. El mundo no se retrae cuando tú te conviertes en la extraña, en quien se pone en pie o se hace a un lado. Las cosas po-

drán tornarse oblicuas para ti, incluso si la sensación de ser una extraña es ya una sensación familiar. La desorientación, por tanto, puede desplazarse; no solo se refiere a cuerpos que devienen objetos, sino también a la desorientación con que los objetos se reúnen para crear un terreno, o para despejar un espacio sobre el terreno. Si bien es cierto que una llegada puede perturbar la imagen completa, también puede ser perturbadora para quien llega.

Frantz Fanon desarrolló en su devastadora crítica de la ontología occidental (el estudio del ser), una crítica que arranca con la descripción de un encuentro rutinario entre un hombre negro y un niño blanco en París. Devenir un hombre negro es estar «encerrado en esta objetividad aplastante», encerrado por la blanquitud (Fanon [1967] 2009, p. 111).

Encerrado por la blanquitud
La blanquitud como encierro

De Frantz Fanon aprendemos sobre la experiencia de la desorientación como de la experiencia de ser un objeto en medio de otros objetos, de que la hostilidad de la mirada blanca te desgarré y te rompa en pedazos. Lo blanco, mostró Fanon, deviene lo universal. O como describe Lewis Gordon: «La gente blanca es universal, se dice, y la gente negra no» (1999, p. 34). Negro: no universal. No universal: particular. Ser particular puede ser heredar la exigencia de que cuentes tu historia particular. Quieren saber de ti. Si hablas, te oyen como si estuvieras hablando de ti, digas lo que digas. Ser particular puede significar ser alojado en un cuerpo. Contestamos obstinadamente, si empezamos con esta exigencia, si tomamos conciencia de ella. Esto es una promesa: quienes son alojadas en lo particular pueden desalojar lo general. Podemos desalojar un alojamiento mostrando cómo somos alojadas, cómo somos encerradas en el objeto, no sujetos, no humanas; no universales. Tenemos muchas historias, muchos puntos de llegada, aquellas de nosotras que, de alguna manera, se encuentran a sí mismas en el *no*. Un *no* puede ser la base de una rebelión. Ser no, no ser, ser cuestionable; puede ser una afinidad que está detrás de nosotras. Una afinidad puede ser el principio de estar en cuestión, de ser como pregunta.

Estar en cuestión es cuestionar el ser.

6.

Muros de ladrillo

Hasta ahora he considerado el trabajo de diversidad en dos sentidos: el trabajo que hacemos cuando queremos transformar las normas de una institución, y el trabajo que hacemos cuando no habitamos del todo estas normas. Estos dos sentidos suelen encontrarse en un cuerpo: quienes no habitan del todo las normas de una institución suelen ser las personas designadas para transformar estas mismas normas.

Un punto de encuentro suele ser un punto de trabajo. Si no eres blanca, no eres varón, no eres hetero, no eres cis, no tienes un cuerpo íntegro, las probabilidades de que termines incorporándote a comités de diversidad e igualdad son mayores. Cuantos más «noes» seas, mayores serán las probabilidades de que formes parte de más y más comités. No ser «no» puede traducirse en una probabilidad menor de desempeñar esta clase de trabajo. Teniendo en cuenta que las organizaciones suelen valorar menos el trabajo de diversidad, no ser «no» puede traducirse en más tiempo para desempeñar trabajos mejor valorados. Y pienso que esto es realmente importante: una buena parte de lo que tenemos que hacer, precisamente por lo que no somos o por quiénes no somos, no se reconoce. Cuando somos agentes de diversidad en ambos sentidos, ambos tienden a oscurecerse, como si para desempeñar el trabajo de diversidad bastara con ser diversidad, o como si «ser» fuera todo lo que tenemos que hacer. De hecho, como señalé en el capítulo 5, para las agentes de diversidad, «ser» nunca es «solo ser». Es muchísimo lo que tienes que hacer para ser.

En el capítulo 2 expliqué en qué consiste el trabajo de diversidad: «darse de cabezazos contra el muro que es este empleo». Muro es una palabra que sale mucho a colación cuando describimos el trabajo

de diversidad. Las agentes de diversidad suelen recurrir a expresiones con esta palabra para describir su trabajo. En este capítulo quiero reflexionar sobre los muros, muros de ladrillo, muros institucionales; endurecimientos de historias que forman barreras en el presente: barreras que experimentamos como físicas; barreras que son físicas. Con frecuencia usamos expresiones con la palabra muro para hablar de los obstáculos que nos impiden satisfacer un deseo o completar una acción (un claro ejemplo es la expresión que usan los corredores de maratones: «chocar contra un muro»).¹ A lo largo de este capítulo mostraré que pensar seriamente en el muro como metáfora, pero también como algo más que una metáfora, es una manera de poder ofrecer un materialismo que muestra cómo se hace concreta la historia. Los muros nos permiten pensar en los obstáculos como obstáculos físicos, en el mundo, y, sin embargo, que estos obstáculos son solo obstáculos para algunos cuerpos. Si los dos sentidos del trabajo de diversidad se encuentran en nuestros cuerpos, también se encuentran aquí: en el muro.

Historias duras

Quiero empezar analizando detenidamente la descripción del trabajo de diversidad como «darse de cabezazos contra el muro que es este empleo». ¿Qué están haciendo los muros en este dicho? Cuando usamos esta expresión, «darse de cabezazos contra un muro», no estamos diciendo que tenemos delante un muro real. No hay espectáculo, nada elevado; nada que podamos señalar y decir «ahí está». Podemos empezar por lo que está implícito en lo que no estamos atendiendo: el muro es una metáfora. La expresión sugiere que dedicarse al trabajo de diversidad es como darse de cabezazos contra un muro. La metáfora parece estar señalando la cualidad del sentimiento: así es como te sientes cuando te dedicas a la diversidad.

Pero, así y todo, podemos preguntar: ¿qué significa esta metáfora? Cuando escribí *On Being Directed*, el editor del manuscrito sugi-

1. *Hitting a wall*, también conocida como «pájara» en castellano. (N. de la T.)

rió que no utilizara la palabra *tangible* en mi argumento sobre los muros porque los muros de los que yo hablaba eran metafóricos, no literales o reales. El muro, al usarse como una metáfora, no es real en el sentido de un objeto tangible, de lo que es perceptible a través del tacto. Pero la metáfora (algo es como algo) del muro parece importante para transmitir de qué manera estos procesos institucionales devienen algo que puede tocarse. Un muro es eso contra lo que chocas. Es un contacto físico; un encuentro visceral. Cuando escribo esto, puede que en principio no esté hablando de muros literales. Un muro es un efecto del choque, del chocar contra.

La similitud es el efecto.

Ahora hablamos de lo mismo.

Quiero retomar uno de los ejemplos del capítulo 4 como un ejemplo de choque contra un muro. En este caso, la institución ha adoptado una nueva política en virtud de la cual todo el personal académico que forme parte de los grupos que realizan entrevistas debe recibir formación en diversidad. La agente social comentó los distintos cauces empleados para impedir prácticamente la aplicación de esta política. Una política también tiene que atravesar una organización: hay que redactarla como propuesta, discutirla en comités, que su aceptación conste en acta, y hacerla llegar a un comité superior antes de convertirse en política. En este caso, finalmente, tras el considerable trabajo de múltiples actores, la política es acordada por un comité superior, que es quien puede autorizar las decisiones tomadas por otros comités. Y aun así no ocurre nada. Es como si nadie hubiera oído hablar siquiera de esta política. En este ejemplo, un montón de cosas podrían haber impedido que algo ocurriera. Podría haber sido la supresión de la política de las actas; podría haber sido que ninguna persona del comité de diversidad que hubiera participado en el acuerdo de la política formara parte del comité superior; podría haber sido que nadie en el comité superior se hubiese percatado de esta supresión; pero no fue ninguna de estas causas. Fue sencillamente que las personas empleadas por la institución actuaron como si dicha política no se hubiera acordado, a pesar de que sí se había acordado.

Necesitamos comprender estos mecanismos. Necesitamos aprovechar este impasse o bloqueo para pararnos a pensar. Este ejemplo

nos enseña que aprobar algo, un acuerdo, puede ser una forma de frenarlo. Desempeñar el trabajo de diversidad me ha enseñado que acordar algo es una de las mejores maneras de impedir que ocurra. Acordar algo es una técnica eficaz para frenarlo, porque las organizaciones pueden evitar los costes del desacuerdo.

Un muro no solo explica que algo se paralice, sino que también explica cómo se paraliza. Un muro es un sistema de defensa: si un bloque se desbloquea aquí, puede reaparecer en otro lugar. Si te dedicas a la fontanería institucional a menudo tienes la sensación de que vas a la zaga de lo que persigues. Sospecho que existe una conexión entre la sensación de ir por detrás de la organización y esa sensación de la aguafiestas de estar atrapada en el botón de avance rápido: como si tuvieras que correr para alcanzar al resto. Tienes que correr: lo que te bloquea parece estar justo delante de ti. El muro es lo que mantiene su sitio o permanece en su sitio; lo que es estático. Sin embargo, los mecanismos que sirven para detener algo son móviles. Para que algo sea inmóvil (para que una institución no se mueva pese a los esfuerzos por transformarla), los medios de defensa contra el movimiento se mueven.

El muro es un descubrimiento. Dejadme que resuma este descubrimiento: lo que impide que el movimiento se mueva.

Aprendemos de esto: que cuando percibimos movimiento (y el movimiento suele ser lo que llama nuestra atención), no estamos percibiendo lo que permanece quieto.

Todavía oigo voces que dicen, pero ¿no es el muro una metáfora? No es que exista realmente un muro; no es un muro real. Es cierto. El muro es un muro que bien podría estar ahí igualmente, porque los efectos de lo que está ahí son los mismos efectos que los de un muro. Y sin embargo no: si ahí hubiera un muro de verdad, todas seríamos capaces de verlo, o de tocarlo. Y esto hace que un muro institucional sea duro. Chocas contra lo que el resto no puede ver; y (esto es incluso más duro) chocas contra lo que el resto a menudo se esfuerza en no ver. A fin de cuentas, si la agente de diversidad no hubiera intentado cambiar la política existente, el muro no habría aparecido. El muro aparece en respuesta al esfuerzo de modificar un acuerdo existente. Cuando no hay un intento de modificación, no es necesario un muro; no es necesario bloquear o detener nada.

El trabajo de diversidad es duro porque luchas contra algo que no es aparente para otras personas. He estado hablando en este apartado del trabajo de diversidad como de un trabajo duro en el sentido de difícil. Pero el muro es duro en otros sentidos. En física, la dureza es la resistencia que oponen los materiales a modificarse por la fuerza. Cuanto más duro es algo, más fuerza tenemos que aplicar. Cuando hablamos de «darse de cabezazos contra un muro», estamos hablando de que chocamos contra algo que es duro. Hablemos de muros reales. Un muro es duro; es importante que un muro esté hecho de materia dura. Digamos que el muro es de cemento. El cemento es un aglomerante: es una sustancia que se fija y se endurece y puede combinar varios materiales y unirlos. Gracias al cemento, es posible unir firmemente ladrillos para formar muros. La dureza es necesaria para que el muro funcione o sea funcional. Un muro tiene su propio cometido. Un muro también tiene la descripción de un cometido.

La dureza de un muro puede comprobarse. Pongamos que arrojas algo contra el muro: un objeto pequeño. Sabes lo duro que es un muro por lo que le pasa al objeto arrojado contra él: cuando un objeto choca contra un muro, puede rayar su superficie. Y esto también puede definir lo que se siente cuando trabajas en diversidad: arañas la superficie, rayas la superficie. El objeto puede resquebrajarse o romperse por la fuerza de lo que choca contra él. La dureza es aquí la cualidad de algo revelado a través de un encuentro entre cosas. El trabajo de diversidad ciertamente implica un encuentro entre cosas: nuestros cuerpos pueden ser esos pequeños objetos arrojados contra muros, estas historias sedimentadas. Observad lo que ocurre. ¡Ay! Y quizá pase, una y otra vez. Darse de cabezazos: sentimos que la esencia de esta frase es la dolorosa esencia de la reiteración. El muro no se mueve de su sitio, así que eres tú la que recibe el dolor. Choco contra un muro si intento cambiar algo que se ha hecho más duro o se ha endurecido con el tiempo. Literalmente quiero decir: un muro como resistencia material a cambiar por la fuerza. La materialidad de la resistencia a la transformación: las agentes de diversidad conocen esta materialidad muy bien. Vivimos esta materialidad.

Materialidad: si algo nos golpea, tomamos conciencia de ese algo. Por supuesto, *La señora Dalloway* nos enseñó que algo puede golpearte antes de que tomes conciencia de ello. Si algo nos golpea una y otra vez, es posible que nuestro cuerpo registre este impacto

como una expectativa: que el muro aparecerá. Las agentes de diversidad toman conciencia del muro como eso que conserva su sitio *después* de haber adquirido un compromiso oficial con la diversidad. Es importante que se dé el momento propicio. El esfuerzo práctico de transformar las instituciones es lo que permite que este muro se haga visible.

Este esfuerzo práctico, seamos claras, es el esfuerzo de alguien: es el esfuerzo de una agente de diversidad; el esfuerzo de su sangre, sudor y lágrimas. El que yo pueda compartir esta historia también es una consecuencia de los esfuerzos de una agente de diversidad. Como investigadora, siempre creí que estaba generando datos sobre el trabajo de diversidad, pero terminé comprendiendo que el trabajo de diversidad genera sus propios datos. Estamos engrosando nuestras descripciones de las instituciones mostrando el grosor de las instituciones; grosor en el sentido de masa profunda o pesada.

La historia de una política de la diversidad que no hace nada es un ejemplo extremadamente tangible de lo que sucede con mucha frecuencia. Pero incluso si la historia hace que algo sea tangible, nos muestra que algunas cosas se reproducen porque siguen siendo obstinadamente intangibles. Después de todo, la agente de diversidad tiene que tratar de convencer a otras personas de la existencia de la política, aunque tenga la prueba en papel de esta política («Puedo enseñarlas las actas»). Tiene pruebas; puede enseñarlas; pero es como si no tuviera nada que enseñar. Aprendemos de esto: la intangibilidad puede ser un producto de la resistencia; podría describirse incluso como un logro institucional.

Trabajo de diversidad: aprendes que la tangibilidad es todo un fenómeno. En los últimos años, por ejemplo, he participado en un esfuerzo por hacer frente al problema del acoso sexual en las universidades. Y esta ha sido una experiencia de ir chocando contra un muro tras otro. Como han señalado Leila Whitley y Tiffany Page (2015), existe un problema a la hora de situar el problema del acoso sexual. Un muro puede levantarse para impedir que las estudiantes se quejen en primer lugar. Es frecuente que se las disuada vehementemente de hacerlo con argumentos explícitos o relatos implícitos: si denuncias, dañarás tu carrera (esto puede funcionar como una amenaza: perderás esas mismas conexiones que te permiten progresar); o si denuncias, dañarás al profesor (cuya reputación se verá empañada); o si te quejas, arruinarás

a un centro o un colectivo (con frecuencia en línea con algo crítico y progresista). Otro muro se levanta tan pronto se han presentado las denuncias. Los testimonios se escuchan como injurias contra la reputación del profesor, como lo que impide que el profesor goce de los beneficios a los que tiene derecho. Las denuncias de acoso sexual no se hacen públicas como una manera de mitigar los daños contra una organización. Incluso si las denuncias tienen éxito, incluso si se rescinde un contrato (cosa rara) o alguien se marcha para no enfrentarse a un tribunal, es posible hacer como si nada hubiera pasado. A nadie se le permite hablar de ello; nadie habla de ello. Un muro puede ser el esfuerzo de impedir que algo se denuncie. Si se hace la denuncia, entonces un muro puede ser eso que le pasa a una denuncia; la forma de impedir que atravesase todo el sistema.

En realidad, es muy frecuente que solo el hecho de hablar de sexismo y racismo se perciba como un ataque contra una institución. Si hablar de sexismo y racismo se percibe como un ataque a las instituciones, necesitamos atacar las instituciones. Y muchas veces la reacción institucional es la de limitar los daños. Muchas veces la diversidad adopta forma institucional como limitación de daños.

Te encuentras con la materialidad de la resistencia a la transformación cuando intentas transformar lo que ha devenido material. El acoso sexual es material. Es una red que impide la salida de información. Es un conjunto de alianzas que se ponen en marcha para detener algo; que permiten retrasar una denuncia o hacerla confidencial, para evitar que trascienda jamás al ámbito público. Y nótese esto: tantas cosas complejas transcurren al mismo tiempo. No es una actividad que esté siendo coordinada por una única persona, ni tampoco, necesariamente, por un grupo de personas que se reúnen en secreto, aunque probablemente se celebren reuniones secretas. Todas estas actividades, por complejas que sean, sostienen una dirección; tienen un punto. Para que haya una dirección no es necesario que algo emane de un único punto: de hecho, una dirección se logra a través de la coherencia entre puntos que no parecen encontrarse. Se combinan cosas para obtener algo que es sólido y tangible; los vínculos se vuelven aglutinantes. Si un elemento no sujeta, o no se vuelve aglutinante, otro elemento sujetará o aglutinará. El proceso es similar al del cemento que se usa para construir muros: algo se fija en un patrón de sujeción. Lo fijado es lo que se endurece. Quizá cuando la gente percibe la com-

plejidad, o incluso la ineficiencia y la desorganización, no perciben el cemento. Cuando dices que hay un patrón, te tildan de paranoica, como si estuvieras imaginando que toda esta complejidad deriva de un único punto.

Un patrón se experimenta como peso. Aprendemos de esto: intentar pedir cuentas a alguien es enfrentarse no solo a un individuo, sino también a historias; historias que se han endurecido, que frenan a quienes están intentando evitar que suceda lo que están sucediendo. El peso de esta historia puede ser arrojada contra ti; puede que te golpee. La palabra inglesa *harass* (acosar), recordemos, deriva del francés *harasser*, «agotar, vejar». Cuando se habla de *harassment*, de acoso o vejación, puede que termines vejada una y otra vez. El acoso es una red que impide que la información salga fuera, dificultando su paso hacia su destino. Así es como es posible frenar a alguien, a base de desgaste. Lo que le pasa a una política puede pasarle a una persona. Una política desaparece a pesar de que existe su rastro en papel, a pesar de la evidencia, o quizá incluso a causa de la evidencia. Las personas desaparecen, también, por lo que ponen en evidencia, o por lo que intentan visibilizar. A veces estas son las opciones: acostumbrarse a esta rutina o abandonarla. No es extraño que, si estas son las opciones, muchas personas la abandonen.

El acoso sexual funciona —como otras formas de acoso en general— haciendo que sea más costoso luchar contra algo, haciendo que sea más fácil aceptar algo que luchar contra ello, incluso si esta aceptación es el sitio de tu propia disminución; cómo terminas asumiendo menos y menos espacio. Precisamente porque percibimos este muro, al final tenemos que modificar nuestra percepción (tal vez esto es lo que significa «acostumbrarse»). Es posible que sientas que no puedes permitirte alienarte de quienes te rodean; no solo perderás acceso a recursos materiales (referencias, becas, cursos que impartir), sino que también perderás amistades, conexiones que importan. Quizá empieces a pensar que el muro está en tu cabeza. Retomaré esta idea del muro interior en el capítulo 7. Todo está pasando a tu alrededor y, sin embargo, la gente parece sobrellevarlo. Terminarás dudando de ti misma, enajenada de ti misma. Tal vez entonces quieras desentenderte del problema, pero te quedas con una sensación nauseabunda.

Porque a tu alrededor solo existe una visión parcial de los muros, una visión parcial que es a la vez una justificación: bah, es un poco

mujeriego; huy, sí, ya me previnieron contra él; ah, bueno, la típica conversación de borrachera; puede que haya sonrisas incluso, bromas, puede que haya cierta clase de cariño. Este cariño se estructura como un llamamiento a las estudiantes cuya inquietud está rozando la confesión: déjalo pasar; déjalo tranquilo. En torno a este cariño se construye una cultura, que equivale a decir: los acosadores actúan impunemente porque son perdonados, como si su vicio fuera nuestra virtud. Y quienes saben que está mal incluso cuando intentan convencerse de lo contrario, incluso cuando intentan minimizar una montaña de abusos, se sienten cada vez peor, sienten toda su fuerza, cuando finalmente el muro aparece a la vista: ella no está bien; yo no estoy bien; esto no está bien; «¿cómo he podido dejar que pasara esto?».

Culpa; vergüenza; pueden derramarse y llegar a todas partes. Puede que, algunas veces, sea demasiado para nosotras; porque significa que tienes que estar preparada para des-hacerte, y, sencillamente, no sabemos si estamos preparadas para recomponernos después, como abordé en el capítulo 1. También exploré en este capítulo que exponer un problema es suponer un problema. Ahora podemos ver que si exponer un problema es suponer un problema, entonces el problema que expones no se revela. La exposición se vuelve el problema. No es sorprendente, por tanto, que quienes no chocan contra muros ven a quienes hablan de ellos como a hacedoras de muros. Y esto nos devuelve a la aguafiestas feminista. Nunca pasa mucho tiempo hasta que vuelve a hacer su aparición. La aguafiestas feminista se entiende como una hacedora de muros. La hacedora de muros es la que hace las cosas más duras de lo que es necesario; hace las cosas duras para sí. Recordemos las palabras de la agente de diversidad: «Me miraban como si estuviera diciendo una verdadera estupidez». Podemos imaginar los ojos poniéndose en blanco cuando ella señala la política, cuando intenta decir, demostrar, que tiene apoyo institucional.

Un muro aparece cuando los muros se reformulan como cosas inmateriales, fantasmales, en el sentido de cómo impedimos, nosotras mismas, nuestra propia inclusión, cómo nos contenemos de hacer algo, de ser algo. Pensar la materialidad a través de los muros institucionales es ofrecer otra manera de pensar la conexión entre cuerpos y mundos. La materialidad trata de lo que es real; algo real es lo que bloquea el movimiento, lo que impide una progresión. Pero este algo no siempre es algo que puede aprehenderse. Puede ser un acuerdo de

cosas, un acuerdo tanto social como físico, que impide que algo suceda, que un cuerpo cruce o que la información se difunda. Puede ser la fuerza del ímpetu que arrastra algo hacia delante, que recoge más y más cosas, de manera que cada vez se cobra más peso, de manera que las cosas tienden en esta dirección, los cuerpos se inclinan en esta dirección, casi independientemente de la voluntad individual. Regresaré a este *casi* en el apartado final del capítulo. Esto significa que lo real, lo concreto en términos de dureza, no siempre está disponible como un objeto que puede ser percibido (desde algunos puntos de visión), o como un objeto que puede tocarse (ni siquiera por quienes están sentados a la misma mesa). Lo que para algunas personas es más duro, para otras ni siquiera existe.

La descripción de una vida

El trabajo de diversidad en el segundo sentido también implica chocar contra muros. Cuando no podemos habitar una norma (cuando nos cuestiona o nos cuestionamos a nosotras mismas si somos la norma, o nos hacemos pasar por ella, o nos incluimos en ella), esta se hace más aparente, como ese muro institucional: lo que no te permite cruzar.

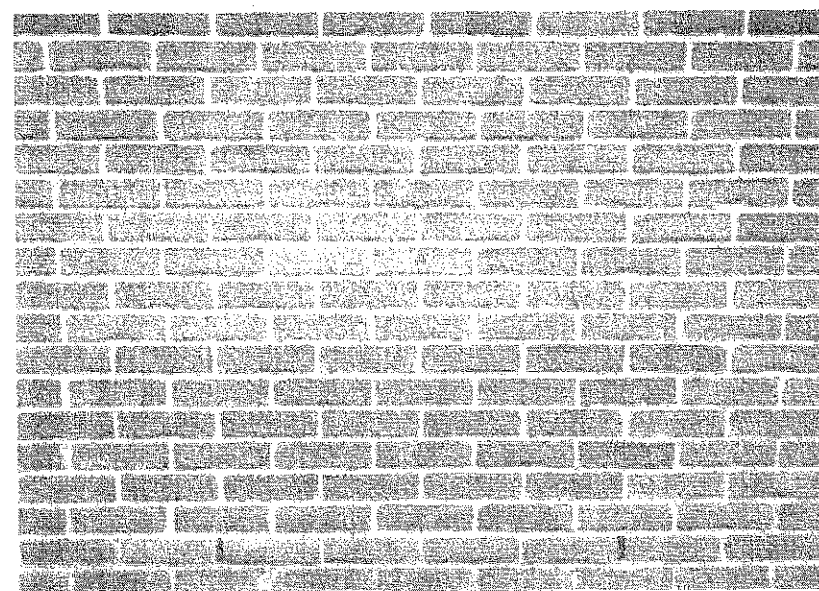
La descripción de un empleo puede ser la descripción de un muro.

La descripción de una vida puede ser la descripción de un muro.

Ya he notado que cuando las agentes de diversidad hablan de muros, los muros devienen muros fantasma, como si los muros cobraran vida porque hablamos de su existencia. Cuando algo no está realmente en nuestro camino, estamos en nuestro camino. Tenemos que mostrar lo que sabemos: los muros no son solo percepciones. Pero la percepción sigue importando. Algunas percepciones son muros. La percepción que tienen de ti, cómo es percibido tu ser, puede ser lo que te impida ser.

Volvamos al «extraño peligroso» del que hablé en los capítulos 1 y 5. Existen técnicas, tanto corporales como disciplinarias, en virtud de las cuales algunos cuerpos son reconocidos como extraños, como

cuerpos fuera de lugar, como cuerpos que no pertenecen a ciertos lugares. Estas técnicas se formalizan en programas de patrullas vecinales: el extraño es el individuo que los ciudadanos deben identificar para protegerse: para proteger su propiedad, sus cuerpos (Ahmed, 2000; 2004). Identificar a extraños deviene un mandato moral y social. Algunos cuerpos son juzgados, en un instante, como sospechosos, o como peligrosos, como objetos temibles, un juicio que es letal. No puede haber nada más peligroso para un cuerpo que el pacto social de que es un cuerpo peligroso. Simplificando: es peligroso que te perciban como peligroso.



Descripción de una vida

Existen muchos casos, demasiados casos. Tomemos uno: Trayvon Martin, un joven negro que recibió un disparo mortal de George Zimmerman el 26 de febrero de 2012. Zimmerman estaba muy involucrado en el programa de patrulla vecinal de su barrio. Estaba desempeñando su cívico deber vecinal: al acecho de algo sospechoso. Como ha señalado George Yancy en su importante artículo «Walking while Black», sabemos por la llamada de Zimmerman a la central cómo se le

apareció Trayvon Martin. Zimmerman dice: «Hay un tipo muy sospechoso». También dice: «Este tipo está tramando algo o va drogado o algo». Cuando le preguntan de la central, en cuestión de segundos dice que «parece negro». Cuando le preguntan qué lleva puesto, Zimmerman dice: «Una sudadera oscura, como gris». Más tarde, Zimmerman dice: «Ahora viene hacia mí. Tiene las manos en la cintura». Y luego: «Y es un hombre negro» (Yancy, 2003: s. p.). Si bien algunas preguntas son afirmaciones disfrazadas, algunas afirmaciones son solo eso: afirmaciones. Nótese el pegajoso deslizamiento: sospechoso, «está tramando algo», viene hacia mí, parece negro, una sudadera oscura, va de negro, es negro. La última aclaración explícita a quién estaba viendo Zimmerman desde el principio. Que estaba viendo a un hombre negro ya estaba implícito en su primera descripción, «un tipo muy sospechoso». Anda tramando algo: tiene las manos en la cintura; podría sacar una pistola igualmente porque él está aquí. El hombre negro desarmado se percibe armado, lleve un arma o no en la mano, como si esta fuese un arma al final del brazo. Se percibe armado; se percibe como arma. El brazo rebelde vuelve a aparecer. Te conviertes en un brazo armado cuando todo tu cuerpo se percibe como un arma potencial. Desarmado; armado; arma.

Dejadme que lo repita: no puede haber nada más peligroso para un cuerpo que el acuerdo social de que este cuerpo es peligroso. Y, más tarde, cuando Zimmerman no es condenado, hay un acuerdo retrospectivo con este acuerdo: que Zimmerman tenía motivos para estar asustado, que el homicidio de este joven fue en defensa propia porque Trayvon era peligroso, porque estaba, como Yancy describe tan poderosamente, «caminando y era negro», ya juzgado, ya sentenciado a muerte, por el cómo de cómo apareció. El racismo es un problema de percepción, como Claudia Rankine (2014) ha explicado tan convincentemente: un cuerpo negro se amplifica, aparece más grande, como un demonio; cada vez aparecen más inmigrantes, un desbordamiento, una propagación. La ley hace que esta percepción, si bien errónea, sea un derecho; el derecho a matar como el derecho a percibir al otro como al malo o percibirlo erróneamente. El racismo convierte una injusticia en un derecho. Si el racismo es un problema de percepción, la percepción importa.

El extraño es una vaga figura oscura. Utilizo la palabra *dark*, oscuro, deliberadamente: es una palabra que no puede desligarse de

una historia racializada. Utilizar esta palabra como si fuera posible desenredarla de esta historia es quedar enredada por esta historia. La auténtica percepción del entorno es, por tanto, una impresión del entorno: aparecer como un extraño es ser borroso. Cuanto más borrosa sea la figura del extraño, más cuerpos podrán quedar atrapados en ella. El racismo es un instrumento contundente. La práctica de la detención y el cacheo, por ejemplo, es una tecnología que saca punta a esta contundencia: ¡Alto! ¡Eres de piel oscura! ¡Podrías ser musulmán! ¡Podrías ser terrorista! Cuanto más contundente sea el instrumento, a más cuerpos se podrán detener. Para explorar la peligrosidad con que son percibidos algunos cuerpos antes de que aparezcan será necesario, pues, que no empecemos analizando un encuentro (un cuerpo afectado por otro cuerpo), sino que nos preguntemos por qué unos encuentros suceden de una manera o de otra. En la inmediatez de las reacciones corporales median historias que llegan antes que los sujetos, y que están presentes en el hecho mismo de que la llegada de algunos cuerpos sea perceptible en primer lugar. La más inmediata de nuestras reacciones corporales puede abordarse como pedagogía: aprendemos de las ideas descubriendo cómo se hacen rápidas y espontáneas. No hay nada más mediado que la inmediatez. Una percepción puede detenerte. Una percepción puede matarte.

Los extraños devienen objetos no solo de la percepción sino también de la gobernanza: cuerpos que gestionar. Pueden gestionarte para sacarte de la existencia. La gentrificación es una política pública para gestionar extraños: una manera de eliminar a esas personas que podrían dañar la vista; a esas personas que podrían desvalorizar un vecindario; a esas personas cuya proximidad podría registrarse como precio. Aprendemos de esto. Hay tecnologías en marcha que evitan que algunos cuerpos nos afecten; cuerpos que podrían estorbarnos en nuestra ocupación del espacio. Puede que ni siquiera necesitemos esquivar a esas personas que podrían estorbarnos en nuestro camino.

Los muros son cómo algunos cuerpos no se encuentran en primer lugar.

Los muros son cómo otros cuerpos son frenados por un encuentro.

Una exploración de la función de los muros en política podría comenzar por explorar los muros como fronteras: una nación amurallada, un

vecindario amurallado. Como apunta Wendy Brown (2010), los muros hechos de cemento y alambre de espinos funcionan como barricadas. Los gobiernos levantan muros como mecanismo de control del flujo del tráfico humano. La piel oscura demuestra que los muros como la cruda imagen del poder soberano son recordatorios de una soberanía fallida. Una frontera se instituye con más violencia cuando está amenazada.

Un muro se erige para defender algo de alguien; muros como mecanismos de defensa.

Un muro se vuelve necesario porque los cuerpos no deseados podrían cruzarlo.

Incluso en el caso de los muros físicos que concretan el intento de obstruir y bloquear, los muros son diferenciados: a algunos cuerpos se les permite cruzarlos, lo cual significa que un muro no se levanta de la misma manera incluso si hay un muro ahí, literalmente, realmente. Un muro no es un encuentro con un muro: es una puerta abierta, un pasaje a. Un muro es funcional: para el cuerpo con permiso para cruzarlo, la función de este muro es impedir que otros lo crucen. Como explora Leila Whitley (2014), un cuerpo se hace frontera para aquellas personas que lo cruzan sin tener una puerta abierta, sin documentos legítimos. Un cuerpo puede ser un documento: si tus papeles no están en el lugar que conviene, tú tampoco. Whitley señala que quienes logran cruzar sin los papeles convenientes experimentan la frontera como algo inminente, como algo que es siempre posible, como algo que puede aparecer en cualquier momento. Cuando sabes que pueden pararte en cualquier momento, el muro está en cualquier parte y en todas partes. Una frontera, por tanto, no será lo que dejas atrás cuando cruzas una frontera; una frontera irá contigo dondequiera que vayas. Analizaré otras posibilidades de que los cuerpos se conviertan en muros en el capítulo 7.

Algunos cuerpos parecerán malos incluso si tienen la documentación buena; hay historias de racismo que se condensan en la figura misma del extraño, como la persona que no pasa replegándose en la blanquitud, como señalé en el capítulo 5. Un muro puede ser lo que te impide residir en alguna parte. O un muro puede ser lo que experimentas una vez llegas allí.

Podríamos pensar en la blanquitud como en un muro. Conoces esta experiencia: entras en una sala y es como un mar de blanquitud. Un mar: un muro de agua. Puedes sentirlo como algo que te golpea. No es simplemente que abres la puerta y ves la blanquitud, sino que sientes como si te dieran un portazo en plena cara, te lo den o no. Tampoco es que siempre te nieguen la entrada. Puede que hasta te inviten a entrar; después de todo, garantizas añadir un poco de diversidad a la ocasión. Pero te sentirás incómoda. Darás la nota. Por eso puede que abandones la reunión voluntariamente, porque quedarte resultaría muy incómodo. Cuando te vas, dejas atrás la blanquitud.

Las personas que no son blancas pueden experimentar la blanquitud como un muro: algo sólido, un cuerpo con masa que te impide cruzar. La blanquitud puede ser como la multitud que describí en el capítulo 2: muchas personas como ímpetu, muchas personas como movimiento. Las cosas son fluidas si sigues la dirección en la que fluyen. Si no sigues esa dirección, el flujo cobra la densidad de un objeto, de algo sólido. Lo que un cuerpo experimenta como sólido, otro lo experimentará como aire.

Un muro; no muro. Ahí; nada ahí.

Vuelo, halo, claro, blanco.

Ahí; nada ahí. Sin duda, «ahí» puede ser un desespero.

Lento, pesado, triste, oscuro.

Cuando hablas de blanquitud puede parecer que estás haciendo una montaña de un grano de arena. Hablamos de blanquitud. Seguimos hablando de blanquitud. Se levantan muros. Se siguen levantando muros. Un día, después de dar una charla sobre la blanquitud, un hombre blanco del público dijo: «¿Pero usted es catedrática?» Puede oírse lo que implica este *pero*: pero mírese, catedrática Ahmed, ¡mire qué lejos ha llegado! Con qué facilidad nos convierten en ejemplos modélicos de diversidad, con qué facilidad nos sostienen como prueba de que a las mujeres de color nadie las sostiene. Ser un ejemplo modélico de diversidad puede hacer que el mundo contra el que chocas se repliegue, como si le hubieras puesto fin; como si nuestra llegada y progresión hicieran desaparecer la blanquitud.

Mírate: ¡mira, mira!
 Un ejemplo modélico de diversidad.
 Esperan que sonrías.
 No sonrío.

Tu cuerpo termina usándose como prueba de que los muros de los que hablas no existen, o ya no existen; como si tú los hubieras eliminado gracias a tu progreso. Los has cruzado, así que no existen. La figura de la hacedora de muros analizada en el apartado anterior se transforma en la rompemuros: como si por progresar y profesar derribáramos los muros.

Cuando las mujeres de color sacan una cátedra, esta no es la única clase de reacción que reciben. Cuando una de mis colegas, feminista de color, consiguió una cátedra, alguien le dijo: «Hoy en día le dan una cátedra a cualquiera». En un caso, satisfaces la fantasía de la meritocracia: un singular cuerpo oscuro se convierte en la radiante prueba feliz de la inclusión. En el otro, el hecho mismo de tu llegada erosiona el valor del espacio en el que entras, deslustrando algo radiante. Ella como prueba de que no existen muros (mirad: el que sea oscura o mujer no se lo ha impedido) puede levantar un muro; su progresión desinflándose, también (mirad: si ella puede ser catedrática, cualquiera puede).

No es de extrañar que cuando sacas a relucir muros algunas personas parpadeen. Es otra forma de encontrar sobresaltos: el sobresalto de lo que sacas a relucir y el sobresalto de aparecer. Y no estamos hablando simplemente de una diferencia de perspectiva, de que algunas personas ven el mundo así y otras asá. Cuando sacas a relucir muros, estás cuestionando lo que aligera la carga a algunas personas; estás cuestionando que el espacio es ocupado como existente para algunas personas. Te vuelves una amenaza para la facilitación de una progresión cuando señalas que una progresión se ha facilitado.

Chocar contra muros nos enseña que las categorías sociales preceden al encuentro corporal, pues deciden en un instante cómo aparece un cuerpo. Aquí es donde las cosas se tornan reales. Tenemos una manera de responder a los argumentos de que el género y la raza no son materiales mientras que la clase es material, un argumento tantas veces esgrimido que lo sentimos como otro muro, otro bloqueo que nos impide pasar. Los muros son precisamente la prueba de la mate-

rialidad de la raza y el género; aunque, claro, esta es una materialidad contra la que chocan solo algunas personas. Podemos ver la práctica de un privilegio —la alineación de un cuerpo con el mundo— en muchos de los argumentos recientes que menosprecian la interseccionalidad, las políticas identitarias y demás (este y *demás* no es mío: esta no es mi manera de unir palabras como una manera de unir ciertos cuerpos, sino que la he encontrado en algunos textos recientes de escritores marxistas, y cuando digo *algunos* quiero decir algunos) por ser, de algún modo, menos materiales que la clase social. La raza podrá parecer inmaterial o menos material si eres blanco; el género podrá parecer inmaterial o menos material si eres un hombre cis; la sexualidad podrá parecer inmaterial o menos material si eres heterosexual; la (dis)capacidad podrá parecer inmaterial o menos material si tienes un cuerpo íntegro, y así sucesivamente. La clase también puede entenderse en estos términos: la clase podrá parecer inmaterial o menos material si te beneficias del privilegio de clase, esas redes y zonas de amortiguación; todas esas maneras que un cuerpo tiene de estar ya, de algún modo, en sintonía con una serie de requisitos burgueses.

Si los muros son lo que frena a los cuerpos, los muros son lo que no te encuentras cuando no te frenan; cuando puedes cruzar. De nuevo: lo que para unas personas es más duro, para otras no existe.

Muros académicos

En este apartado quiero pensar más en los muros académicos. Las universidades también tienen muros, y no estoy hablando únicamente del mandato de convertirnos en la policía, de convertirnos en la patrulla vecinal; inspeccionar al estudiantado y mirarlo con sospecha, contar los cuerpos del estudiantado internacional —están todos presentes; todos están presentes—, aunque podemos y debemos incluir este mandato.² Fue ejerciendo mi trabajo de diversidad en el ámbito universitario cuando empecé a comprender que los muros son mecanismos; a

2. En el Reino Unido, cada vez es más común pedir a las universidades que hagan las veces de policía de fronteras y que informen de la asistencia del estudiantado internacional (véase Topping, 2014).

comprender cómo se mantienen las cosas en su sitio. El trabajo de diversidad que voy a describir en este apartado tiene que ver sobre todo con señalar el sexismo y el racismo en la práctica citacional (y con ello no incluyo únicamente a las personas citadas en textos escritos, sino también a las que hablan en actos y reuniones). En la introducción de este libro describo las citas como ladrillos académicos con los cuales creamos casas. Cuando estas prácticas se convierten en hábitos, los ladrillos forman muros. Pienso que, como feministas, sería deseable crear una crisis en torno a las citas, aunque solo sea como vacilación, como un preguntarse, que pudiera ayudarnos a no seguir los trillados caminos de esta práctica. Si tu objetivo es crear una crisis de citas, tiendes a convertirte en la causa de la crisis.

Cuando hablamos de eso contra lo que chocamos, chocamos contra eso de lo que hablamos.

Otra forma de decir: los muros se levantan cuando hablamos de muros.

El trabajo de diversidad consiste muchas veces en señalar puntos que podríamos llamar puntos delicados. Haces público lo que constatas. Podrías señalar que algunas reuniones aparentemente abiertas o neutras están restringidas a unos cuerpos y no a otros. A menudo tú te conviertes en el punto delicado cuando señalas estas restricciones, prácticamente como si, al no señalarlas, no existieran. En términos simples: cuando señalas una restricción, causas una restricción.

Por ejemplo, cuando haces una observación en público sobre el hecho de que todos los ponentes de un acto son hombres blancos, o todos salvo uno, o que todas las citas de un artículo académico son de hombres blancos, o todas salvo unas pocas, con frecuencia la réplica que viene a continuación no se formula como refutación, sino que adopta la forma de una explicación o justificación: estos son los ponentes o los escritores que están aquí por pura coincidencia; y es una coincidencia que sean todos blancos. Dices: este acto tiene una estructura. La respuesta será: esto es un acto, no una estructura. Es como si, al describir que el acto tiene una estructura, estuvieras imponiéndole una estructura al acto. Incluso si describes una reunión como una reunión de «hombres blancos», consideran que estás imponiendo ciertas categorías a los cuerpos, reduciendo o no captando la hetero-

geneidad de un acto; solidificando, con tu descripción, algo que es fluido.

Cuando describes la estabilización como algo mundano —como una restricción de quién se reúne que existe en el mundo—, consideran que estabilizas un mundo convirtiéndolo en un objeto. Cuánto empeño puesto en no percibir que las reuniones sociales e institucionales son restringidas. Existe lo que podríamos llamar la benevolente suposición de que las cosas caen así porque sí, lo mismo que un libro se abre en una página al caer, como podría haber caído de otra forma con la misma facilidad en otra ocasión. El ejemplo del libro es instructivo, claro; cuando cae, un libro tiende a abrirse en las páginas que han sido más leídas. Como exploré en el capítulo 2, las tendencias se adquieren de tanto repetirlas. Una tendencia es una dirección: es una inclinación en esta dirección, una caída en esta dirección, un avanzar en esta dirección. Tan pronto se ha adoptado una tendencia, el esfuerzo consciente de avanzar en esta dirección deja de ser necesario. Las cosas caen de esta manera casi de forma espontánea. La reproducción de una misma cosa es precisamente lo que no necesita de nuestra voluntad. No es extraño que se inviertan tantos esfuerzos en no reconocer que las restricciones están estructuradas por decisiones que ya se han tomado. Estas restricciones son precisamente lo que se hace visible. Y no es extraño que el trabajo en el ámbito de la diversidad sea tan agotador: para no reproducir un legado se necesita un esfuerzo de voluntad consciente.

En el capítulo anterior comparé el trabajo en el ámbito de la diversidad con una catalogación de incidentes.

Un muro es un catálogo.

Una historia de lo que aparece.

Una vez señalé que todos los ponentes de una conferencia de estudios de género eran blancos. Alguien contestó que mi comentario no reconocía la diversidad de los ponentes. Cuando percibir la blanquitud es una forma de no percibir la diversidad, la diversidad se vuelve una forma de no percibir la blanquitud.

Otra vez propuse un ejercicio en Twitter: consultad el índice de un libro que tengáis a mano y contad cuántas de las referencias son a hombres y cuántas a mujeres. Hice el ejercicio con un libro que ca-

sualmente tenía en mi mesa de trabajo entonces (lo estaba leyendo para mi proyecto sobre la utilidad). De entre los cientos de citas en el índice, solo encontré unas cuantas referencias a mujeres. Dos de ellas eran reveladoras: una mujer citada como la esposa de un artista masculino; una mujer citada como la hija de un dios masculino.

Sexismo: mujeres que existen solo en relación a hombres; mujeres como parientes femeninas.

Tuiteé este dato, y el autor respondió que había descrito los cánones correctamente puesto que «pertenecían a las tradiciones que [le] habían influido». Es interesante observar que justificar el sexismo es una de las escasas veces que la pasividad (como x forma parte de lo que leo, x forma parte de lo que escribo) se piensa como una virtud masculina y académica. El sexismo está justificado como eso que se recibe porque se asume en eso que se recibe. El sexismo se convierte en sabiduría recibida. El sexismo, en otras palabras, al ser aceptado como parte del canon o las tradiciones, no solo se hace aceptable, sino también inevitable.

Sexismo: la eliminación de la distancia entre legado y reproducción.

Una vez señalé la blanquitud del campo del nuevo materialismo. Alguien que participaba en este campo me respondió que no sería descortado describir este campo como blanco, pero que esta blanquitud «no era deseada». Privilegio de citas: cuando no es necesario desear tu reproducción. Tan pronto algo se ha reproducido, no es necesario procurar su reproducción. El esfuerzo de no reproducir la blanquitud es mayor que el esfuerzo de no desear su reproducción. Las cosas tienden a caer de la manera en que han tendido a hacerlo a menos que intentemos evitar que lo hagan. Es necesaria una intención, habida cuenta de esta inclinación, de esta tendencia.

Otra vez mantuve una conversación con alguien en Facebook sobre la naturaleza masculinista de cierto campo de la filosofía. Respondieron con un «bueno, claro», como diciendo, bueno, claro que es así. Es la filosofía de la tecnología. He empezado a llamar a esta clase de razonamientos fatalismo disciplinario: la presuposición de que solo

podemos reproducir los discursos que tenemos delante. El fatalismo disciplinario descansa en el fatalismo de género analizado en el capítulo 1, «los chicos siempre serán chicos» convertido en «los chicos que estudian juguetes siempre serán chicos que estudian juguetes». Nótese que los razonamientos fatalistas hacen que algo sea inevitable: será de determinada manera. A continuación registran la consecuencia de sus razonamientos como una prueba del razonamiento: es de esta manera. Las técnicas que justifican algo como intrínseco son intrínsecas a hacer que algo sea de determinada manera. Un ímpetu es casi suficiente para que algo sea lo que es. Un ímpetu es casi lo único suficiente para que las cosas sigan siendo de determinada manera; la fuerza de un ímpetu se complementa con justificaciones, negaciones, instrucciones y persuasiones; partícipes, todas ellas, en el sostén de una dirección. Un ímpetu reduce el esfuerzo requerido para lograr algo (lo mismo que aumenta el esfuerzo requerido para no lograr algo, como describí en el capítulo 4). El esfuerzo individual sigue siendo necesario; quizá en esos momentos de desviación, cuando la conveniencia de un camino es cuestionada. Una mano podría aparecer entonces para impedir que descarrilemos.

En otra ocasión me invitaron a hablar en una conferencia sobre fenomenología. Me mandaron la convocatoria de ponencias, que constaba de doce varones blancos y una mujer blanca. Señalé esta práctica citacional, y la persona que me había invitado se desdijo en disculpas; dijo que mi constatación le había hecho «sentirse algo avergonzado». Esta respuesta puede enseñarnos, quizá, que el feminismo es desdeñable por moralizante: como si el objetivo de hacer constataciones feministas fuera avergonzar a otras personas, hacerles sentir mal. El discurso de la moralina pone de manifiesto cómo se reciben las ideas feministas, no cómo se envían. Al fin y al cabo, puedes sentirte mal como una manera de no hacer nada, y mandamos estas invitaciones porque queremos que se haga algo.

Las historias de racismo y de sexismo están salpicadas de buenas intenciones y de malos sentimientos; parecen vinculadas entre sí en cierto modo, como si dijeran: cuando digo que me siento mal, quiero decir bien.

Esta invitación no era inusual: he recibido numerosas invitaciones a participar de ponente en actos, cuando la convocatoria solo se dirigía a hombres blancos (o todos menos uno). Puede que te inviten a

reproducir lo que no heredas. La rompemuros está a punto de hacer otra aparición. La blanquitud puede reproducirse cuando se asume que por invitarte (a una persona que no es blanca) pondrán fin al problema. Blanquitud: por invitación únicamente. No ponemos fin al problema. La genealogía sigue siendo la misma a pesar de o incluso a través de la extensión de una invitación a alguien que no es parte de esta genealogía. Invitar a personas que no son blancas a que se inserten en la blanquitud puede ser una forma de reinsertar la blanquitud.

Si cuestionamos la genealogía, aprendemos las técnicas para su reproducción. En su respuesta por correo electrónico, el hombre que me había invitado escribió que conocía a feministas e investigadoras de color que trabajaban en este área y dio una explicación de por qué no las había citado: «Creo que mi mención predominante a hombres blancos y las deficiencias en sus teorías se debe —de manera irreflexiva— a la circunstancia de que también intento atender a mis colegas más conservadores, quienes, esa es mi impresión, podrían necesitar cierto ánimo y confianza, lo cual se consigue citando a autores que conocen de sobra». El sexismo y el racismo como prácticas citacionales son también un sistema de abastecimiento; justificado como una forma de ánimo y confianza, una forma de que todo siga siendo familiar para aquellos que quieren conservar lo familiar. Son una forma de conservar las relaciones con los conocidos, una red de amistades, una red de parentesco, algo que los hombres blancos hacen en nombre de los hombres blancos, para garantizarles que el sistema en el cual se reproducen será reproducido.

Un sistema en el que nos conocemos es un sistema de conocidos.
Amigable, semejante.

Hombres blancos: una relación citacional. Quizá el pensamiento como tal se convierte en algo que sucede «entre hombres», por tomar prestado el título del importante libro de Eve Kosofsky Sedgwick (1985) sobre la homosocialidad. He tenido muchas experiencias en la universidad que ponen en evidencia que la vida intelectual es cosa de hombres. En otra ocasión un profesor escribe un correo electrónico en el que menciona a una nueva colega contratada en su centro. Apunta sus credenciales. Y luego escribe que la mujer había sido estudiante de tal y cual profesor varón. A continuación añade para dar énfasis, «sí, el»

tal y cual profesor, que había sido alumno de tal y cual profesor, y era amigo de tal y cual profesor. Sí, el: la carta hablaba con entusiasmo de hombres, pasando rápidamente por encima de la mujer para llegar al punto de valor/punto del varón. Ella solo es mencionada con relación a los hombres: y la relación entre hombres (que se lee como un círculo cerrado, o un círculo que se cierra: profesores, amigos, colegas varones) se establece como la relación primaria.

Sexismo: como las mujeres son presentadas para ser ignoradas rápidamente.

Otro día estaba entrevistando a una agente de diversidad. Me contó una historia. Había estado echando un vistazo al nuevo sitio web del equipo de dirección de su universidad. Acababan de colgar las fotografías de los miembros del equipo. Una amiga suya miró las fotos por encima de su hombro y preguntó: «¿Tienen una relación de parentesco?» ¿Tienen una relación de parentesco? Qué buena pregunta. Bueno, quizá no tengan una relación de parentesco en el sentido en el que solemos usar la palabra *parentesco*. No la tienen. ¿O sí la tienen? Cada miembro del equipo podría ser único en su clase. La homogeneidad de una apariencia registrada en esta pregunta, o por ella, apunta a otra clase de relación de parentesco: ser como relación. Todos eran, en este caso, hombres blancos. Utilizar esta expresión no es resumir una relación; la relación es en sí misma un resumen (que la institución puede construirse en torno a una breve serie de puntos). La fotografía nos ofrece un resumen de un resumen: la organización son estas personas; la organización es para estas personas. Por supuesto, una imagen puede cambiar sin cambiar nada. Esto es lo que explica que la diversidad sea con tanta frecuencia una fachada: como analicé en el capítulo 5, puedes cambiar la blanquitud de una imagen en aras de conservar la blanquitud de algo.

Cuando hablamos de hombres blancos, estamos describiendo algo. Estamos describiendo una institución. Por lo general, una institución es una estructura o un mecanismo persistente de orden social que gobierna el comportamiento de una serie de individuos en el seno de una comunidad determinada. De manera que cuando digo que los hombres blancos son una institución, no solo me estoy refiriendo a lo que ya ha sido instituido o construido, sino también a los mecanismos

que garantizan la persistencia de esta estructura. Lo que da forma a un edificio es una serie de normas reglamentarias. Con hombres blancos también hago referencia a la conducta; no se trata simplemente de quién está ahí, de quién está aquí, a quién le ofrecen un sitio a la mesa, sino cómo son ocupados los cuerpos una vez que han llegado.

En uno de los cursos que imparto todos los años, algunas de las estudiantes asignadas a mis seminarios no se presentan. En lugar de eso, se pasan a la clase del profesor blanco, y asisten a su clase aunque les hayan asignado la mía. Estaba tan intrigada por cuál podía ser la explicación que pregunté a una de estas estudiantes cuando vino a mi tutoría por qué asistía a su clase. «Es que es un crack», suspiró melancólica. Y luego, como para dar sustancia a su admiración, como para explicar esta admiración en términos más educativos o como mínimo estratégicos, añadió: «Quiero hacer el doctorado en Estados Unidos». No hizo falta que dijera más. Su ambición se ofrecía como una explicación de su decisión. Ella consideraba que tener una referencia firmada por un hombre blanco aumentaría sus posibilidades de medrar en la vida académica. Ella ya había digerido una dieta institucional, que es a la vez una dieta social; medrar = él. Nótese que considerar un valor que será añadido es suficiente para añadir valor.

Hombres blancos: los orígenes de la filosofía especulativa, podríamos especular.

Especular, acumular.

En otra ocasión, dos investigadoras, una mujer de piel oscura y un hombre blanco, están presentando un proyecto de investigación en común. Colaboran por igual en el proyecto; pero él es un hombre mayor, muy distinguido y conocido; es posible que él también sea un crack académico. Habla de ella con guasa como «su mujer» al final de la presentación. Está describiendo cómo ve su relación haciendo bromas sobre su relación: el marido, el autor, el originador de ideas; la esposa, la que permanece detrás de él. Tal vez ella le echa una mano; tal vez ella prepara el té. Ella no hace eso, por supuesto; ella aporta ideas; ella tiene ideas propias. Su labor intelectual es velada por una broma; su ocultación se consigue a través de una broma.

Cuando no es gracioso, no nos reímos.

En el capítulo 2 señalé que si no participas en algo, tu actitud se interpreta como una reacción contraria a ello, lo seas o no. Cuando hablas de hombres blancos, se interpreta que estás haciendo una acusación contra él. Vale, es posible que esté hablando de él: un pronombre es una institución. Él: para algunos convertirse en él es pasar a ellos: un pronombre en singular; un cuerpo general. Hacer referencia a los hombres blancos es hacer referencia a eso y a quien ya ha sido reagrupado en un sentido general. Esto no quiere decir que los hombres blancos no vuelvan a reagruparse constantemente; puedes reunirte en el presente; puedes tener una reunión futura, por cómo el pasado se astilla en recursos.

Puede que un ladrillo sea como la astilla de un palo. La reproducción y la paternidad se entienden con esta expresión, «de tal palo tal astilla», en términos de similitud: igual a igual. Y si una astilla se desprende de un palo, una astilla también puede convertirse en un palo del que se desprende otra astilla: igual a igual. Las agentes de diversidad tienen que astillar este palo, martilleándolo.

Tac, tac.

Afilado.

Astillazo.

Volveré a esta expresión, «de tal palo tal astilla» en el capítulo 9. El trabajo en el ámbito de la diversidad nos enseña sobre este parentesco; cómo las organizaciones llegan a reproducirse en torno a los mismos cuerpos y a partir de ellos. Una agente que entrevisté llamó a este mecanismo «clonación social», refiriéndose a cómo las organizaciones contratan a su imagen y semejanza. Asistí a una sesión de formación en diversidad. Una colega participante decía que los miembros de su departamento habían preguntado si los potenciales candidatos al puesto serían «la clase de persona que podrías bajarte al pub». Convertirse en relacionable es restringir una relación; personas con las que es posible relacionarse porque están a gusto no solo en salas de reuniones o seminarios, sino también en espacios sociales, espacios que tiene sus propias historias. Las normas podrían volverse más reglamentarias cuanto más desenfadados sean los espacios.

Cuando las normas se relajan, encontramos las normas.
Estremecimiento.

¿Cómo se construye entonces «hombres blancos»? ¿O cómo es «hombres blancos» un edificio? Otra agente me contó que los nombres que llevaban los edificios de su institución eran «todos de hombres blancos muertos». No necesitamos los nombres para saber que los espacios se organizan de tal manera que puedan recibir a ciertos cuerpos. No necesitamos los nombres para saber cómo o para quién pueden ser los edificios. Si las citas son ladrillos académicos, los ladrillos también citan; los ladrillos también pueden ser blancos.

Blanquitud: recompuesta, ladrillo a ladrillo.

En otra ocasión señalé que la lista de ponentes de un acto solo incluía a hombres blancos. Debería añadir que esta conferencia se celebró en Goldsmiths, donde trabajo, y que esta clase de actos de «solo hombres blancos» o «solo salvo uno» son comunes allí, sospecho que por las clases de cuerpos que suelen organizarse bajo la rúbrica de la teoría crítica. Alguien me respondió que sonaba «muy años ochenta» y que pensaba que ya habíamos «superado» las políticas identitarias. Aparte de querer cuestionar el uso de las políticas identitarias como una forma de caricatura política, sería bueno reflexionar sobre esto último también: la crítica feminista y antirracista se oyen como pasadas de moda, como basadas en categorías identitarias que se supone hemos superado. Algunas palabras suenan caducas, y la gente que usa estas palabras se vuelve gente desfasada.

Así es como sucede: puede considerarse más anticuado señalar que solo hay ponentes blancos en un acto que tener solo a ponentes blancos en un acto. Sospecho que la criticidad —la autopercepción de que por ser críticas no tenemos un problema o que por ser críticas lo hemos superado— se usa muchas veces en estos espacios académicos. He definido el racismo crítico y el sexismo crítico así: el racismo y el sexismo que reproducen quienes se creen demasiado críticos como para reproducir el racismo y el sexismo.

Palabras como *racismo* y *sexismo* suenan melancólicas: como si nos aferráramos a algo que ya no existe. He escuchado esta reflexión en boca de feministas: que centrarse en el racismo y el sexismo es una forma excesivamente negativa y anticuada de estar en el mundo, una mala costumbre o incluso una reacción feminista visceral a las tradi-

ciones que deberíamos aceptar con más amor y cuidado.³ Si las críticas feministas del racismo y el sexismo son viscerales, entonces es posible que necesitemos afirmar la inteligencia de las vísceras feministas. Incluso dentro del feminismo hay una sensación de: nos iría mejor, llegaríamos más lejos, si pudiésemos dejar atrás estas palabras y el impulso crítico. Tal vez un impulso crítico, el impulso de criticar algo, sea otra versión de la voluntariedad: como si mostrara su disconformidad porque está siendo una inconformista, como si su crítica fuera un piloto automático, como si no pudiera evitarlo. Aprendemos también entonces: la teoría es un paisaje social como cualquier otro. Es probablemente cierto que llegarás más lejos cuanto menos emplees las palabras *racismo* y *sexismo*. La investigación feminista que no emplea estas palabras tiene más posibilidades de retornar a un discurso académico más amplio. Algunas palabras son más ligeras; otras te lastran. Si usas palabras pesadas, vas más lenta. Las palabras pesadas son aquellas que sacan a relucir historias que en teoría debemos superar.

Ahora existen muchas estrategias para declarar que el racismo y el sexismo son cosas del pasado. En *On Being Included* (Ahmed, 2012) llamé a estas estrategias «estrategias de superación», estrategias que implican que estas historias se superarán solo si las superamos, si las dejamos pasar. La estrategia de superación se convierte, por tanto, en un mandato moral. Te piden que las dejes pasar, como si lo que impidiera su superación es que tú no las superas. Por ejemplo, unos de los razonamientos que oigo muchas veces, abierta o implícitamente, es que la raza y el género son cuestiones humanas, de manera que ser poshumana significa de algún modo ser posraza y posgénero, o que el género y la raza tienen que ver con los sujetos, de modo que el mandato de superar esto se convierte en «superarnos a nosotras mismas». Podríamos llamar a esto sobresubjetividad. La percepción de que las feministas tienen demasiada subjetividad (son excesivamente subjetivas), que ya analicé en el capítulo 3, es un requisito para renunciar a esta subjetividad; para renunciar.

Una máxima voluntariosa es un rechazo a este mandato: no las superes si para ti no han quedado atrás. De modo que sí: cuando las

3. Para ahondar en el debate de este problema con referencia a ejemplos específicos de cómo las feministas han identificado críticas del sexismo como una reacción visceral o una costumbre de mala feminista, véase Ahmed (2015).

historias no se han ido, tendremos que tener la voluntad de seguir insistiendo. Dirán que estamos haciendo política identitaria cuando no lo dejemos pasar; cuando trabajemos ciertos puntos, darán por hecho que es porque estamos enfadadas o dolidas.

Como ya he apuntado, cuando describimos que únicamente ciertos cuerpos están hablando en un acto, estamos señalando una estructura. Si señalas una estructura creen que estás hablando de identidad. Quizá estemos presenciado cómo la identidad desdibuja la estructura, no por obra de quienes participan en lo que se ha dado en llamar políticas identitarias, sino de quienes se sirven de las políticas identitarias para describir la escena de una participación. O, por decirlo más rotundamente, cuando señalas una estructura, es como si todo lo que haces es proyectar tu identidad en la situación, de forma que cuando describes quién falta en la escena, lo único que te preocupa es que no participas tú. La genealogía masculina blanca está protegida por el supuesto de que cualquiera que cuestione esta genealogía sufre de obsesión consigo mismo. Resulta irónico, realmente, o quizá no: no necesitas autoafirmarte cuando la genealogía lo hace por ti. Nótese también cómo se velan aquí los dos sentidos del trabajo de diversidad: como si solo estuvieras trabajando en el ámbito de la diversidad porque tú eres diversidad, porque todo lo que estás haciendo es ser una persona de color o una mujer preocupada por su propia exclusión (o ambas; ser ambas ya es ser demasiado).

Es interesante constatar con qué rapidez y facilidad las políticas identitarias se han convertido en una carga, en algo que suena intrínsecamente negativo. A veces, mencionar la palabra raza basta para que crean que estás haciendo política identitaria. Otra vez respondí en un muro de Facebook a un blog que defiende separar la ontología de la política. El blog incluía la siguiente declaración: «Un gran tiburón blanco que se come una foca es simplemente un hecho que tiene lugar en el mundo. Es simplemente algo que ocurre. Una persona que dispara a otra también es, en el nivel ontológico, un hecho que ocurre». Yo escribí en el muro de un tercero: «Da más detalles, di cómo tienden a ocurrir las cosas: con un agente de policía blanco disparando a un hombre negro, tu hecho ontológico ya no es mera casualidad». Di otros detalles (el gran tiburón blanco se convierte en un agente de policía blanco: quería que el encuentro entre persona y persona reflejara el encuentro entre tiburón y foca) para demostrar que los hechos pue-

den ser «puramente ontológicos» solo si son hipotéticos, solo si despojamos a los sujetos y los objetos de sus atributos.

¿Qué siguió? Una enrevesada discusión. El bloguero interpreta mi uso del ejemplo de la raza como una acusación contra él: «Tú has elegido retóricamente el ejemplo por una razón particular, para intentar posicionarme como alguien que es indiferente al racismo o que lo apoya». Más reacciones: «Nos hemos acostumbrado a hacer buscar superficialmente el gancho más obvio, atractivo o de moda para explicar las cosas». Y otra: «Adoptó una postura clarísima para responder [al bloguero], mayormente que él era perverso por comentar que los disparos existen sin apelar inmediatamente a las políticas identitarias». Y otra: «[El bloguero] argumentó que eso que se llama “disparo” existe. No es decir poco, aparentemente, por lo controvertido que es. Esta fue la reacción de Ahmed, de hecho: no, no puedes decir que las cosas existen; tienes que escoger mi óptica política favorita para hablar de ellas». Y otro: «Personas como Sarah [sic] suelen ignorar otros objetos y trayectorias quizá más certeras porque ya han encontrado su causa necesaria y suficiente a través de su sobredeterminada óptica política. Nada aprendido realmente; esperamos que Sarah [sic] llegue a esta conclusión». Podríamos advertir la naturaleza acalorada y más bien monstruosa de las conversaciones virtuales en blogs y muros. El uso del racismo como un ejemplo se convierte en una acusación contra alguien (una de las técnicas más eficaces para no abordar el racismo es oírlo como una acusación); un gancho de moda que nos impide ahondar en causas más complejas; una óptica política que distorsiona lo que podemos ver; una conclusión que ya está hecha. Racismo se convierte en una palabra extraña a la vez que extranjera: lo que entorpece una descripción; lo que se impone sobre lo que de otro modo sería una situación neutral o incluso feliz (algo que simplemente ocurre).

Un muro se vuelve un sistema de defensa. El sexismo y el racismo son reproducidos por las técnicas que justifican la reproducción. Cuando se menosprecia estas palabras, estamos presenciando una defensa del *statu quo*: es una forma de decir, no hay nada malo en esto; lo que está mal es creer que hay algo malo en ello. La naturaleza misma del sexismo y del racismo es velada por la naturaleza sistémica del sexismo y del racismo: un sinfín de incidentes que nos desgastan, de los que no hablamos, de los que hemos aprendido a no hablar. Hemos

aprendido a romper la conexión entre este y aquel suceso, entre esta y aquella experiencia. Por tanto, establecer una conexión es restaurar lo que se ha perdido (donde la pérdida ha de entenderse como un proceso activo); es producir una imagen distinta. Fenómenos en apariencia inconexos, cosas que parecen «suceder sin más», que caen de esta manera o de la otra, forman parte del sistema, un sistema que funciona. Es un sistema que funciona por cómo logra suavizar su avance. Necesitamos *to throw a wrench in the works*, «meter palos en la ruedas» al sistema para que deje de rodar. O, por tomar prestados los evocadores términos de Sarah Franklin (2015), tenemos que convertirnos en *a wench in the works*.⁴ Antes de poder hacerlo, antes de poder serlo, tenemos que reconocer que existe un sistema. Y tenemos que reconocer que funciona.

Hacer observaciones feministas, antirracistas, delicadas, significa señalar estructuras que muchas personas se empeñan en no reconocer. Un muro institucional es esto: una estructura que muchos se empeñan en no reconocer. No es simplemente que muchas personas no reciben los golpes de esta estructura; también es que progresan gracias a la reproducción de lo que no se hace tangible. Cuando hablamos de sexismo y de racismo, estamos hablando de sistemas que apoyan y facilitan la progresión de algunos cuerpos.

El sexismo y el racismo también pueden facilitar el progreso de algunos cuerpos a través de la distribución del trabajo. Recuerdo haber leído una referencia académica en la que se describía a un joven hombre como «el próximo [profesor varón]». No me cabe duda de que estas expectativas pueden vivirse como puntos de presión. Pero pensemos en la narrativa de proximidad: hay una espera del próximo tal y tal, de tal manera que cuando llega un cuerpo susceptible de heredar esta posición, le dan esta posición. Y entonces: si te perciben como el próximo tal y tal, es probable que te concedan más tiempo para convertirte en él. El sexismo y el racismo son sistemas de herencia en virtud del cual los hombres blancos son libres de ocupar el sitio de otros hombres blancos. Más tiempo para convertirte en él se traduce

4. La frase hecha en inglés, equivalente a la española «meter palos en las ruedas», es *to throw a wrench in the works*, donde *wrench* significa llave inglesa. Sarah Franklin, en su texto «Sexism as a Means of Reproduction» (2015) tiene la ocurrencia de sustituir *wrench* por *wench* (moza, chica joven), modificando así el sentido de la frase hecha. (N. de la T.)

en más tiempo para desarrollar tus ideas, tus pensamientos, tus investigaciones. Se despeja un camino y este camino permite o facilita el progreso de algunos cuerpos. Y este camino se despeja porque otras personas tienen que hacer el trabajo menos valorado, la labor doméstica; la labor que es necesaria para la reproducción de su existencia. Si tu camino no está despejado, puede que termines siendo parte del sistema de despeje para otras personas, haciendo el trabajo que ellos están dispensados de hacer. El sexismo y el racismo permiten que algunos viajen más rápido. El sexismo y el racismo ralentizan otros cuerpos; sujetándolos, impidiendo que avancen al mismo ritmo.

Conclusión: la residencia del amo

Quiero volver al cuento de Grimm, «La niña testaruda», comentado en el capítulo 3. Este cuento también es un cuento institucional. Es un cuento que circula dentro de las instituciones. Ofrece una advertencia, una amenaza: si levantas la voz, recibirás golpes. El cuento también es una invitación a quienes corren el riesgo de identificarse con el brazo rebelde: conviértete en la vara como una forma de evitar las consecuencias de que te golpeen. Conviértete en la vara: tanta violencia abreviada en una frase. Pero somos testigos de las infinitas invitaciones a identificarnos con quienes imponen disciplina como una forma de disciplinarte sin que tengas que recibir golpes. No es extraño: la niña testadura, voluntariosa, aparece siempre que se cuestiona la voluntad institucional. Siempre que, digamos, saca a relucir el sexismo o el racismo, la niña testaruda viene rápidamente detrás: como si dijera, átrévete a hablar y su destino será el tuyo. Hay muchas personas en las instituciones que no pueden permitirse este destino; hay muchas personas que no pueden levantar el brazo en protesta, ni siquiera cuando la voluntad de la institución se expone como violencia, ni siquiera cuando esta violencia se dirige contra muchas personas. Necesitamos apoyar a quienes muestren la voluntad de exponer que la voluntad de una institución es violencia; necesitamos ser nuestro sistema de apoyo propio, como exploro con más detalle en la parte III, de tal forma que cuando hable, cuando sea, porque lo es, rápidamente representada como la niña terca que merece su destino, que recibe golpes porque su

voluntad es inmadura y pobre, no será un brazo que se levanta solo; no será un brazo que actúa por su cuenta.

En la conclusión del capítulo 3 reuní un ejército de brazos feminista. Tal vez el brazo del cuento de Grimm también sea un punto feminista. Hablar de un punto feminista es arriesgarse. No es raro que el brazo siga apareciendo. Abre un punto delicado. Es un punto delicado. Seguimos diciéndolo porque siguen haciéndolo: ensamblando los mismos cuerpos de siempre, haciendo las mismas cosas de siempre. Ella sigue apareciendo porque hay mucha historia que contar. Pero cuando aparece, esta historia es lo que no es revelado. Su brazo es espectacular; cuando señala estos puntos, se convierte en el espectáculo. Su malestar se convierte en el espectáculo. Y no es extraño: lo que la sigue quiere disciplinarla. Y no es extraño: lo que la precede quiere advertirla. Si queremos derribar los muros, tenemos que estar dispuestas a seguir levantándonos, sin importar qué viene antes o después.

Cuando los brazos se levantan, se levantan contra muros: lo que apuntala el estatus de residencia del amo. Los brazos, en la labor y el esfuerzo de aquello contra lo que se levantan, nos enseñan lo que no ha terminado, lo que no dejamos pasar. Tendremos que ser obstinadas e insistir en este *no ha terminado* porque los años no admitirán que este mundo es su residencia. Reconocer los muros sería un estorbo en el camino de su estatus, porque haría explícito que este estatus (como intelectuales, supongamos, como originadores de ideas, supongamos) depende de historias que se han sedimentado como barreras físicas contra el progreso de otras personas. Cuando empujamos contra estos muros, estamos empujando contra eso que no ven quienes sí gozan de residencia. Y cuando hacemos esta clase de trabajo de diversidad, intentando derrumbar la casa y mostrar qué está en pie, como la estatua que convierte un violento pasado en un monumento conmemorativo,⁵ habrá consecuencias. El juicio de la voluntariedad nos encontrará.

5. Esta frase está escrita en solidaridad con el movimiento de protesta Rhodes Must Fall («Rhodes debe caer») que se inició en Ciudad del Cabo y se extendió a otras universidades, incluidas las de Oxford y Edimburgo en el Reino Unido. Derribar estatuas de Rhodes en los campus universitarios es un acto que hace un llamamiento a una descolonización total de la educación, en todas sus estructuras y espacios. Como escribe Grace Ahmond: «Eliminando la estatua, la campaña no pretende eliminar a Rhodes de la memoria histórica pública. Al contrario, el acto afrontaría nuestro pasado colonial en un afán por descolonizar nuestra conciencia colectiva (2015, s. p.).»

Cuestionar simplemente qué o quién está en pie, su estatus, es ser un vándalo, un «obstinado destructor de lo que es hermoso o venerable».⁶ Cuando el juicio de la voluntariedad nos encuentra, encontramos a otros a través de este juicio.

Brazos: los necesitamos para seguir levantándonos. El brazo que sigue levantándose de la tumba, de una muerte que ha sido y será una atribución colectiva, puede significar persistencia y protesta o, más importante todavía, persistencia como protesta. Necesitamos darles a los brazos algo que alcanzar. O tal vez somos nosotras las que somos alcanzadas por los brazos. Al fin y al cabo, sabemos que algunas solo estamos aquí y ahora por estas razones, por los brazos en la historia que se han negado a seguir trabajando, a seguir construyendo o apuntalando los muros que afianzan la residencia del amo. Estamos aquí porque los brazos hicieron huelga; porque los brazos hacen huelga. Brazos en la historia, manos que se cierran en puños, brazos en señal de protesta, brazos alzados a modo de saludo, brazos que dicen no disparéis. Algunas de nosotras solo estamos aquí y ahora por estas razones, porque estos brazos en la historia han hablado, una historia que es ahora, una historia que sigue siendo.

Hacemos huelga contra lo que sigue siendo. Audre Lorde tituló uno de sus ensayos con una proclamación: «Las herramientas del amo jamás dismantelarán la casa del amo» (1984a, pp. 110-113). En este resuelto «jamás» hay un llamamiento a las armas que son nuestros brazos: ¡no os convertáis en la herramienta del amo!

6. Esta definición de *vándalo* es la que recoge el Online Etymology Dictionary, <<http://www.etymonline.com/>> (consultado el 24 de mayo de 2016).

TERCERA PARTE

VIVIR LAS CONSECUENCIAS

En esta parte final del libro exploro que ser feminista también significa vivir con las consecuencias de serlo, o vivir con las consecuencias de identificarse como tal. Son reflexiones que nos hacen plantearnos cómo debe abordar el feminismo las reacciones que suscitamos como feministas. Esta parte podría haberse titulado igualmente «Aumentar los anti».

Me he acostumbrado a estos *anti*. He vivido con estos *anti*. Fui profesora de estudios de la mujer durante los diez primeros años de mi carrera académica. He visto cómo reacciona la gente a los estudios de la mujer, dentro y fuera de la universidad. Tuve un sinnúmero de oportunidades de oír cómo es oído el feminismo: las reacciones eran desde burlonas («Ah, ahí es donde enseñas a las mujeres a planchar ropa»; «Ah, hoy en día se estudia *cualquier cosa* en las universidades»; «Uy, ¿y yo puedo apuntarme? Me apetece probarlo») hasta hostiles («Ya, una pandilla de lesbianas misándricas») y alguna que otra vez curiosas («Anda, ¿y eso existe? ¿Estudios de la mujer?»).

Ir recogiendo los fragmentos de curiosidad es un regalo feminista. Pero también tienes que manejar las reacciones de burla y hostilidad. Y cuando pienso en vivir una vida feminista, una de las cosas en las que pienso es en el feminismo como forma de manejar ese mismo sexismo dirigido hacia nosotras por ser feministas que nos llevó a hacernos feministas. Feminismo: lo que necesitamos para manejar las consecuencias de ser feministas. La fragilidad es el tema explícito del primero de los tres capítulos que constituyen esta parte del libro, pero seguirá asomando de diversas formas en todos ellos. Quiero reflexionar sobre las consecuencias del razonamiento que abrió este libro: que

las historias que nos llevan al feminismo son las historias que nos dejan frágiles.

En esta parte quiero pensar en las consecuencias de ser feminista, no solo por el agotamiento o el desgaste que eso supone, sino también para explorar de dónde sacamos la energía y los recursos para seguir adelante. Lo que llamo *feminist snap*, chasquido feminista, tiene que ver con las tendencias que adquirimos colectivamente y que nos permiten romper vínculos que son dañinos, a la vez que invertimos en nuevas posibilidades. Reflexiono específicamente sobre el feminismo lesbiano, pero no solo para detectar dónde chocamos contra un *anti*, en un terreno más personal, sino también dónde y cómo podemos ser voluntariosas y creativas; descubrir formas de relacionarnos con mujeres como mujeres es descubrir nuevas formas de relacionarnos.

También quiero, en esta parte del libro, dejar que mi escritura exprese la cualidad de las experiencias que intento describir. Voy observando cómo mis frases caen en pedazos. Y voy juntándolas otra vez.

7.

Conexiones frágiles

Es difícil describir qué es difícil. He estado hablando de muros, como una forma de describir eso contra lo que chocamos, esos endurecimientos de la historia que forman barreras físicas en el presente. Cuando chocamos contra muros, con qué facilidad se resquebrajan las cosas. Resquebrajarse puede ser experimentar los costes de nuestra fragilidad: romper, alcanzar un punto de ruptura. En el capítulo 8 exploro un modo de aspirar a las roturas, y un modo de afrontarlas con imaginación. En este apartado quiero considerar la fragilidad como el desgaste que supone vivir una vida feminista. Una parte que contribuye al funcionamiento del trabajo en el ámbito de la diversidad es el afán de buscar formas de sobrevivir a eso contra lo que chocamos; formas de seguir adelante, de seguir intentándolo, cuando las mismas cosas parecen suceder una y otra vez.

Eso contra lo que chocamos puede resquebrajarnos.

Y entonces chocamos contra ello una y otra vez.

Eso contra lo que chocamos puede agotarnos.

Y entonces chocamos contra ello una y otra vez.

No es extraño que en cierto punto nos sintamos agotadas. No es que los sentimientos estén agotándose; que el modelo más bien económico de emociones es evidente, por ejemplo, en algunos usos del concepto de «fatiga de compasión», según el cual se asume que las emociones, al ser usadas, se agotan. Cuando digo «sentirnos agotadas», me estoy refiriendo a un fenómeno material a la vez que encarnado: de no tener la energía de seguir haciendo frente a eso contra lo que chocas. Gran

parte del trabajo de diversidad que analicé en la segunda parte nos enseñó sobre la distribución desigual de energía, sobre cómo ciertos cuerpos llegan a consumirse por los requerimientos necesarios para ir a alguna parte, estar en alguna parte, permanecer en alguna parte.

Tenemos momentos de alivio, claro; trabajamos por esos momentos, o quizá estos momentos sean lo que nos ayuda a seguir trabajando. Unas veces, es el alivio de entrar en una sala y no encontrar lo que sueles encontrarte: tanta blanquitud. En mi carrera académica he tenido unos pocos momentos como este: cuando he habitado un mar de oscuridad. Cuando habitas un mar de oscuridad como persona de color, es probable que entiendas el esfuerzo de tu habitar anterior, el esfuerzo de no percibir lo que te rodea, tanta blanquitud. Es igual que sentir el peso del cansancio con mayor precisión cuando el cansancio te abandona. Con frecuencia cobras mayor conciencia de un sentimiento cuando se disipa. Cuando salimos de los espacios de la blanquitud, que es donde yo he vivido y trabajado y representa la mayor parte de los espacios donde he estado, cobramos mayor conciencia de lo cansina que es la blanquitud.

Cuando algo es cansino, no siempre sientes desgaste. Sentir desgaste puede ser un reconocimiento retrospectivo de que has sentido desgaste o lo estás sintiendo. Es posible que, para poder habitar ciertos espacios, tengamos que bloquear el reconocimiento de lo cansinos que son: cuando este sentimiento nos atrapa, puede ser en un punto en el que ya no puedes más. Estás reventada. Sentir desgaste: pienso que las aguafiestas feministas conocen muy bien este sentimiento, esta sensación de chocar contra lo mismo, digas lo que digas y hagas lo que hagas. Creo que, frente a este sentimiento, tenemos que pensar en cómo protegernos (y a quienes nos rodean) contra este debilitamiento.

En este capítulo exploro la fragilidad como un hilo, una conexión, una frágil conexión, entre cosas que se consideran quebradizas. Voy a compartir algunas historias de quebranto. En una historia de quebranto suele haber un *demasiado*, un *demasiado* que a veces cae sobre lo que cae: la fragilidad como la cualidad de ser rompible con demasiada facilidad. Empezaré con algunos ejemplos literarios de objetos que se rompen, de roturas comunes de cosas comunes, como una manera de abrir una reflexión sobre historias que se han hecho duras, historias que hacen más frágiles a algunas personas que a otras. Re-

flexionaré sobre fragilidades en diferentes niveles o escalas: cosas frágiles; relaciones frágiles; refugios frágiles; y cuerpos frágiles.

Cosas frágiles

Quiero empezar con algo que se rompe. Cuando empecé a escribir sobre la voluntariedad por primera vez, comprendí que la voluntariedad aparece con mucha frecuencia en escenas en las que se rompen cosas. En este apartado recurro a dos descripciones de objetos que se rompen en las novelas de George Eliot. Ya escribí sobre estos objetos rotos en mi libro *Willful Subjects* (Ahmed, 2014). Eliot fue mi compañera de viaje principal en este libro; lo importante no es cómo empecé mi viaje, con su obra a mi lado, sino cómo lo terminé. Empecé con Maggie Tulliver, con su voluntad, que es tanto el problema como la solución. Entonces releí a Eliot como a una novelista de la voluntad o, como pienso en ella, como una filósofa novelista de la voluntad. Entonces, solo entonces, estos objetos aparecieron en mi campo de visión; y fue a través de ellos como el libro terminó tratando sobre objetos voluntariosos y sobre sujetos voluntariosos. Es interesante, echando la vista atrás, que fueran los objetos rotos los que atraparon mi atención y los que me ayudaron a dar sentido a lo que se estaba describiendo en la historia de Maggie. No me cabe duda de que fue prestando atención a los objetos voluntariosos como comprendí cabalmente que la voluntariedad deviene un archivo de experiencia común. Retomaré lo que significa pensar en la voluntariedad como archivo en el capítulo 9. Aquí quiero fijarme en la cuestión de la fragilidad y en qué significa identificarse con cosas como cosas rompibles. Una rotura suele acompañarse de un relato, un relato de qué se rompe cuando algo se rompe, o una explicación de lo que hay detrás de una rotura. Esta primera descripción de un objeto que se rompe es de *Silas Marner*:

Una de las tareas diarias de Marner era traer agua desde un pozo a un par de campos de distancia y con ese fin, desde su llegada misma a Raveloe, disponía de un cántaro de barro cocido que guardaba como su utensilio más precioso entre las pocas ayudas domésticas que se conce-

día. Había sido su compañero fiel durante doce años, colocado siempre en el mismo sitio, siempre ofreciéndole el asa a primera hora de la mañana, de manera que su forma suponía para él una expresión de servicial amabilidad, y la presión de su asa sobre la palma de la mano le producía una satisfacción que se mezclaba con la de disponer de límpida agua potable. Un día, cuando regresaba del pozo, tropezó con un peldaño de la escalerita, a modo de portillo, que facilitaba el paso de una cerca, y su cántaro, cayendo con fuerza contra las piedras que formaban un arco sobre la acequia a sus pies, se rompió en tres pedazos. Silas los recogió y se los llevó a casa profundamente apenado. El cántaro nunca volvería a serle de utilidad, pero pegó los trozos y volvió a colocarlo en su antiguo sitio a modo de monumento (Eliot [1861] 2012, p. 44).

Es una descripción bellísima de cómo es posible dar amor a un objeto corriente; un cántaro de barro cocido. Aprendemos: que lo que importa, importa. A Silas le conmueve su cántaro. Si el cántaro le presta su asa, la palma de su mano recibe el calor de una impresión. El cántaro es su compañero; fiel; siempre en el mismo sitio, siempre ofreciéndole su asa. Cuando el cántaro le presta su asa, la palma de su mano recibe el calor de una impresión, calor que proporciona una dirección. El cántaro se mezcla con otras cosas que comparten esta dirección: la límpida agua potable que el cántaro ayuda a transportar; el cuerpo que transporta el cántaro; el camino tomado para llevar el cántaro del pozo a la casa. Una relación de uso es una relación de afecto; podríamos pensar en el desgaste por uso de un asa y una mano como en un rastro de una historia común. Si el cántaro ofrece a Silas su asa, a fin de que Silas pueda hacer algo, o conseguir algo, el cántaro y Silas están de acuerdo, un acuerdo voluntario y servicial. Cuando el cántaro se rellena con el contenido de su acuerdo, su expresión es una expresión de servicial amabilidad. Cuando algo no puede cumplir nuestra voluntad, deja de ser tan aceptable en términos de acuerdo, tan voluntariamente servicial. Cuando el cántaro se rompe, deja de estar en uso, deja de ser de utilidad; puede recuperar su sitio a modo de monumento; un recipiente de memorias, no de agua.

Volveré a esta idea de volverse monumento a su debido tiempo. Quiero poner otro ejemplo de la rotura de un objeto, esta vez de *Adam Bede*. Estamos en casa con una familia. Una niña, Molly, está sirviéndole una cerveza a su madre, la señora Poyser, pero se toma su tiem-

po. «¡Pues no tarda poco esa muchacha en traer la cerveza!», observa la señora Poyser (Eliot [1985], 2000, p. 247). Molly, podríamos decir, es «demasiado lenta»; se rezaga detrás de una expectativa. Entonces aparece Molly, «que llevaba un enorme jarro, otros dos más pequeños y cuatro de menor capacidad, estos últimos para beber directamente de ellos, y todos llenos de cerveza suave; constituían un ejemplo interesante de la fuerza compresora de las manos humanas» (248). Quizá un mano a mano es como un cántaro voluntariosamente servicial: está llena del contenido de un acuerdo. Pero entonces Molly siente «cierta alarma» (hay tormenta; su madre está impaciente). Cuando «apresuró un poco el paso hacia la mesa lateral [...], se pisó su delantal [...] y cayó ruidosamente en un lago de cerveza» (248). Sea lo que sea que hace caer a Molly, cuando cae rompe el jarro; y «penosamente» empezó «a recoger los trozos de cristal» (248).

Podemos desviarnos de este apunte tristemente torpe. La torpeza puede proporcionarnos una ética queer. Dicha ética atiende a los altibajos de vivir con la diferencia, tan a menudo experimentados como una diferencia de tiempo; ser demasiado lenta o demasiado rápida, perdiendo el compás. Pensemos en experiencias de la calle, cuando caminamos al lado de otra persona. La cosa no va sobre ruedas; avanza a trompicones. Te parecerá que la otra persona no va al mismo ritmo; va demasiado lenta, o demasiado deprisa, avanza con torpeza. U os volveréis a miraros, con frustración, cuando volváis a tropezar la una con la otra. O creerás que eres tú la torpe, la que va demasiado lenta, o demasiado deprisa, cuya tarea es recoger las piezas de una intimidad hecha añicos. Andar a trompicones entre nosotras es una señal de que no hemos resuelto nuestras diferencias. La resolución de la diferencia es la escena de tanta injusticia. Puede que todo se suavice porque algunas han tenido que ajustarse al ritmo de otras. La diversidad corporal, de qué manera llegamos a habitar distintas clases de cuerpos, con distintas capacidades e incapacidades, ritmos y tendencias, podría entenderse como un llamamiento a abrir un mundo que ha asumido que cierta clase de cuerpo es la norma. El grado de irregularidad de un camino podría medir si un estilo de corporalidad ha determinado un horizonte ético o social. Más que ser una vía para limar asperezas, quizá la igualdad es un camino accidentado.

Volviendo a los jarros: una vez que el jarro se ha roto, y algunos batacazos pueden desencadenar roturas, ¿qué ocurre? La señora Poyser

constata: «De todo esto tiene la culpa tu testarudez, porque a nadie se le rompe nada cuando hace el trabajo como es debido». Sí, la testarudez (la voluntariedad) aparece en una escena de destrozo. La señora Poyser sugiere que la testarudez de Molly es lo que causa el tropiezo de Molly. La testarudez es aquí un dispositivo de frenado: cómo una cadena de causalidades se frena en determinado punto (para que la niña se convierta en la causa del destrozo, no preguntaremos qué ha provocado su caída). Y, sin embargo, la testarudez parece contagiosa: «La señora Poyser se volvió desde el aparador empuñando el jarro blanco y pardo, pero en aquel momento vio algo en el extremo opuesto de la cocina. Tal vez el hecho de que la aparición ejerciera en ella tanta influencia se debiese a que ya estaba temblorosa y nerviosa; también es posible que romper jarros, a semejanza de otros crímenes, tenga una influencia contagiosa. Pero, fuera como fuese, se quedó mirando con los ojos muy abiertos como si viese un fantasma y el precioso jarro pardo y blanco se cayó al suelo separándose para siempre del asa». (Eliot [1985], 2000, p. 249). La señora Poyser, podríamos decir, se contagia del sobresalto de Molly. Un sobresalto es una reacción en cadena.

La testarudez aparece para explicar el destrozo, para frenar una reacción en cadena. Pero cuando la señora Poyser rompe este jarro, no se culpa por ello. Primero ofrece cierta suerte de fatalismo; dice: «Lo que está condenado a romperse, se romperá» (249), una forma de usar el futuro con cierta fuerza predictiva (que pase lo que tenga que pasar, que sea lo que tenga que ser). El género a veces funciona como una forma de fatalismo voluntario (lo que tenga que ser chico será o, más simple y habitual, como analicé en el capítulo 1, los chicos siempre serán chicos); el género como sentencia de muerte, un vínculo del destino, un vínculo fatal. Pero incluso si esta rotura parece el destino, la señora Poyser culpa al jarro: «Estos jarros están embrujados (...) Pero te aseguro que hay ocasiones en que los cacharros parecen estar vivos y se te escapan de las manos como si fuesen pájaros» (249). Cuando el jarro parece testarudo (*willful*¹ en el sentido preciso de demasiado lleno de su propia voluntad no lo bastante vacío para rellenarlo de voluntad humana), no solo es responsable de romperse a sí mismo, sino que rompe también el hilo de una conexión. Nótese el inicio de

otra conexión, entre una chica y un jarro, una conexión frágil, entre quienes se presupone que han provocado una rotura. En el capítulo 3 exploré la terquedad, la voluntariedad, como una historia feminista. Puede que esta historia incluya otros fragmentos, añicos, de cosas rotas. Volveré a esta conexión entre la chica y el jarro como una manera de recoger algunos de estos añicos.

También podemos percibir un vínculo entre desviación y rotura: desviarse de un camino es perder la posibilidad de cumplir la voluntad. Cuando hablamos de camino en este contexto estamos hablando del despliegue de una acción a la larga; un camino es lo que debemos tomar para alcanzar algo. Estar en un camino es estar en un momento de suspensión: la mano ha dejado su lugar de descanso; está transportando algo hacia algo, pero la tarea tiene que completarse todavía. La mano no ha llegado a su destino todavía. Una rotura no es solo la rotura de algo (un cántaro, un jarro); es el resquebrajamiento de una posibilidad, la posibilidad de completar una acción o de llegar a un destino. Como apunté en el capítulo 2, la felicidad se entiende muchas veces como un punto de destino, como aquello a lo que aspiramos cuando tratamos de alcanzar algo, como lo que conseguimos si vamos por el buen camino. No es extraño que la aguafiestas surja de una escena de rotura: impidiendo la conclusión de una acción se interpone en el camino de la felicidad que se presupone en el camino; impide que la felicidad se haga real.

Relaciones frágiles

Fragilidad: la cualidad de ser fácilmente rompible. Fragilidad: cuando ser rompible impide que algo suceda. Las relaciones también pueden romperse; lo sabemos. ¿Habéis estado alguna vez con alguien, alguien a quien intentas amar, alguien a quien intentas no renunciar, y dice algo que te parece insoportable? Puedes oír el cristal haciéndose añicos; ese momento, cuando comprendes que lo que tenías es algo que no puede volver a unirse. Si vuelves a juntar las piezas, lo más seguro es que te quedes como Silas, con un monumento, un recipiente de memorias. Te quedarás como Silas, con un recipiente vacío, un recordatorio de lo que fue y ya no es.

1. *Willful*, sustantivo compuesto de *will*, voluntad, y *full*, lleno. (N. de la T.)

Cuando mis padres rompieron, un amigo de la familia se acercó para hablar de mi madre, que había sido la abandonada. Dijo: «Esto es lo que pasa cuando te casas con un musulmán». Pronunció estas palabras sin rodeos, cortando la atmósfera a cuchillo. Relaciones y familias que se rompen: pasa. Mierdas que pasan. Pero en una relación mixta, cuya legitimidad ya es insegura, una ruptura cobra cierto significado: la ruptura es eso hacia donde nos dirigíamos desde el principio. Esto es lo que pasa cuando: como si *cuando* condujera solo a esto. Para una mujer blanca, una mujer británica cristiana, casarse con alguien de otra religión, casarse con un hombre de piel oscura, musulmán paquistaní, la conduce solo a este punto, a este final, una relación que «solo podía terminar en lágrimas», volviéndose, retrospectivamente, siempre llorosa.

Cuando todo iba como la seda, este amigo no dijo nada. Cuando todo se rompió, apareció la raza. Aprendemos a construir a partir de las rupturas. Lo que podríamos llamar racismo de fondo podría ser parte de una situación que vivimos; el racismo acecha en la sombra cuando las cosas funcionan, y por eso la raza puede aparecer con tanta rapidez cuando las cosas dejan de funcionar,

Un muro: recompuesto en el momento de quebrarse.

Quizá empiece con una predicción emitida por otras personas: esto va a ser difícil; esto no parece que vaya a salir bien. Quizá tú sientas la presión de hacer que las cosas salgan bien para probar que pueden salir bien. Para las personas queer, hacer que las cosas salgan bien puede ser tanto una presión como un proyecto. En el capítulo 2 apunté que se puede presumir que una vida queer es una vida infeliz, una vida sin esas cosas que te harán o deberían hacerte feliz. Puedes sentir esta presunción como la presión de probar que una vida queer puede ser una vida feliz. Sabes que si hay una ruptura, la ruptura puede cumplir la expectativa de que las relaciones así son menos duraderas, menos seguras; frágiles. Hay una especie de fatalismo presente: seguir un camino queer es precipitarse hacia un destino miserable, queer como sentencia de muerte; queer como autodestrucción. Y entonces si las cosas se destruyen (como suele ocurrir con las cosas), habrás cumplido la expectativa de que a esto es a lo que te ha llevado ser queer.

El ejemplo de las relaciones mixtas y queer nos enseña que algunas relaciones se presumen intrínsecamente rotas, como si su destino fuera romperse, como si desde el principio no hubiéramos hecho sino dirigirnos hacia una ruptura. Una ruptura se vuelve la realización de una cualidad que se le presupone a algo como propia; la ruptura como despliegue del ser. Y esto es difícil: la presunción de fragilidad puede hacer que algo sea frágil. Cuanto más cuidado tienes, más te tiemblan las manos. La palabra *care* (cuidado, cautela) deriva del inglés antiguo *cearu*, que significa pena, ansiedad, pesadumbre. En el capítulo 1 apunté que, cuando nos volvemos cuidadosas, o cautas, en cierto modo nos sentimos rompibles, vulnerables. Quizá volverse cuidadosa signifique volverse ansiosa ante la posibilidad de romper otra cosa. Puedes volverte más torpe cuando pones todo tu cuidado en no romper lo que se rompe fácilmente. Si ya te conocen como a la persona torpe, es posible que la posibilidad de romper algo te asuste más si cabe, porque sabes que si algo se rompe, te acusarán de estar detrás de la rotura. Cuanto más te esfuerzas, más patosa pareces.

La fragilidad puede ser una presunción normativa que genera la cualidad que se le presupone a una cosa como propia. La consecuencia de algo puede ser aducida como la causa de algo. Se presupone que el daño que sufres te lo has causado tú misma por haber abandonado la seguridad de un camino que está muy bien iluminado. Las normas de género también pueden funcionar así: cuando la feminidad se entiende como fragilidad, cuando esta fragilidad sirve para explicar lo que le ha pasado a ella, o qué puede o no puede hacer ella, una consecuencia del poder es aducida como causa. La tratan con cautela y con cuidado porque es frágil; es frágil porque la tratan con cautela y con cuidado. La política es lo que ocurre entre estos dos *porques*.

Y puede levantarse un nuevo muro. Un muro puede convertirse en algo que parece interno, como una voz en tu cabeza que hace que tropieces. Hablé de esta posibilidad del muro interno en el capítulo 6: cómo, cuando quienes te rodean no perciben algo, incluso si está sucediendo delante de ti (como el acoso sexual), esto puede hacerte dudar de lo que percibes; puede hacer que intentes modificar tu percepción. La duda puede volverse interna: un muro puede ser un obstáculo que se crea porque dudas de ti misma. Aunque este muro parezca interior, no empieza aquí. Puede que te hayan dicho: no puedes hacer eso. No vas a ser capaz de hacerlo. Esta falta de confianza puede ser atribuible

a ti porque eres chica, o solo porque eres el ser que eres; no lo bastante buena, no lo bastante inteligente, o simplemente *no*, no lo bastante; o demasiado; es demasiado para ti; tú eres demasiado; ese demasiado. Puedes desafiar esta falta de confianza. Puedo hacerlo. Seré capaz de hacerlo. Pero si estas palabras se repiten —no puedes hacerlo; no vas a ser capaz de hacerlo—, pueden convertirse en una vacilación de tu voluntad, en una duda; en una incertidumbre. La confianza también puede hacerse añicos. Una convicción, «yo puedo», transformada en una pregunta: «¿puedo yo?». Cuando es cuestionada, empieza a cuestionarse a sí misma. Y quizá cuando empiezas a cuestionarte a ti misma, no te colocas detrás de ti para protegerte de la posibilidad de no ser capaz de hacer lo que habías pensado que podías hacer. Y entonces no lo haces. Y entonces piensas «no puedo». Tu esfuerzo adquiere la cualidad de la fragilidad que una expectativa pone en el mundo. Vacilas, caes. Y confirmas la expectativa. Una confirmación puede ser el endurecimiento de una idea: se convierte en una cosa. Encuentras esta cosa; te conviertes en esta cosa. Y el muro que te dice que no puedes ir ahí se hace más duro, hasta que no vas ahí, no vaya a ser que no puedas, y entonces no puedes. Si la política es lo que ocurre entre estos *porques*, la política es lo que te ocurre a ti. Volveré a hablar de la fragilidad como una cuestión estructural, una cuestión no solo de una vida, sino de muchas, en el capítulo 9.

Lo que te ocurre: necesitamos poder controlar, asir de alguna manera, eso contra lo que luchamos. Pero ¿y si el asa es lo que se rompe? Fragilidad: perder el control del asa. Cuando el jarro pierde su asa, ya no sirve de nada. Percibimos el terror de este destino: los fragmentos barridos y eliminados. Y cuando decimos que estamos perdiendo el control, con frecuencia queremos decir que ya no somos capaces de sostener lo que necesitamos para seguir en la brecha. El asa proporciona una conexión. La figura de la feminista aguafiestas recuerda la del jarro roto: ella también «sale volando del asa»,² la expresión que se usa para indicar la rapidez y la brusquedad de un enfado. El origen de esta expresión se atribuye a la rapidez con que la hoja de un hacha se separaba del asa durante su uso. Cuando una feminista «sale volando del asa», la responsabilizan de esta triste separación. Quiero repetir casi

palabra por palabra una frase que he utilizado antes para describir cosas frágiles, de manera que podamos escuchar una resonancia. Es una ligera alteración de cómo he descrito el momento en el que la señora Poyser culpa al jarro de romper el jarro. *No solo causa su propia rotura, también rompe el hilo de una conexión*. El feminismo como auto rotura: la historia hecha juicio. O feminismo como lágrima en el tejido social; la historia hecha pérdida; lágrima; lágrima. Adjudicar una causa a una rotura es crear una figura que puede contener el daño explicándolo. La aguafiestas feminista es una de estas figuras. Ser un contenedor del daño es ser un contenedor dañado; un contenedor que se desborda. La aguafiestas feminista es un contenedor que se desborda. Está justo ahí; aquí viene, echa un mar de lágrimas, qué desbarajuste.

Quando hablamos, no es extraño que pueda parecer que todo se quiebra.

Podemos ser el punto a partir del cual las cosas no pueden recomponerse.

No es que siempre queramos o deseemos que ocurra esto. A veces no queremos que las relaciones se quiebren porque nos importan. Y esto puede ser otra crisis: cuando los requisitos para mantener funcionando una relación que nos importa requieren renunciar a otra cosa que importa. Pongamos que mis buenas amistades se ríen de un chiste. La risa contagia a todo el mundo; la habitación rebosa de risas. Puede que yo me eche a reír también incluso antes de escuchar el chiste. Pero cuando escucho el chiste, y cuando registro lo que se ha dicho, descubriré que no le encuentro ni pizca de gracia; o incluso me parece ofensivo. A veces seguimos riendo por temor a provocar una ruptura. En otras palabras, decidiremos no ser una aguafiestas en ciertas ocasiones, porque el precio sería muy alto: romperíamos algo a lo que necesitamos aferrarnos, una relación que nos importa, una persona a la que queremos, un mundo que no podemos soltar. Claro, a veces ser aguafiestas no depende de nosotras: puede que lo decidan por ti; puedes recibir la atribución sin decir nada. A veces dejamos de reír. Y con qué rapidez: todo se desmorona. Tal vez, entonces, el feminismo es cómo recogemos los pedazos.

Quando escribo sobre la aguafiestas feminista, sé que puede parecer que la estoy llamando; como si su llegada fuera siempre un mo-

2. Recordemos la expresión inglesa: *fly off the handle*, cuyo significado equivaldría a «perder los estribos», «safirse de sus casillas». (N. de la T.)

mento de esperanza política para mí. No siempre es así, incluso si, para mí al menos, la imposibilidad de su desaparición es esperanzadora. Unas veces, cuando aparece en el horizonte de nuestra conciencia, puede ser un momento de desesperación. No siempre quieres que aparezca, ni siquiera cuando te ves a ti misma en su aparición. Puede que le digas: aquí no, ahora no. Puede que no quieras ver que algo es problemático porque no quieres ver que alguien es problemático. Incluso si sabes que el problema de exponer un problema es suponer un problema, aun así puedes sentir que exponer un problema está suponiendo un problema para ti. Es posible que pienses, es posible que sientas: no puedo permitirme ser ella ahora mismo. Es posible que pienses, es posible que sientas: me costaría demasiado ahora mismo. Cuando has sido una feminista aguafiestas, cuando ella ha formado parte de tu historia encarnada, puede seguir mostrándose terca contigo, insistiendo en aparecer cada vez que surge la oportunidad. Puede ser cansina. Puede que experimentes su aparente exterioridad como la alarmante potencialidad de interioridad; de convertirte en ella, de que ella se convierta en ti. Retomaré la idea de su llegada como una crisis en mi análisis del chasquido feminista en el capítulo 8. Una política feminista de la fragilidad podría basarse no solo en cómo sobrevivir a aquello contra lo que chocamos, sino también en cómo permitir que las relaciones fácilmente amenazadas por aquello contra lo que chocamos sean duraderas.

La fuerza de eso contra lo que chocamos puede hacernos pedazos, cuando nuestros cuerpos son pequeños objetos arrojados contra los duros muros de la historia, por retomar mi descripción del capítulo 6. Podemos dañar relaciones que nos importan. Y esta es una de las cosas más duras de chocar contra muros: puede amenazar algunas de nuestras conexiones más frágiles y preciosas, de las mejores, de las más cálidas. Mientras escribo esto, me siento triste, muy triste. Y este también es uno de los riesgos de la rabia. Hay mucho que combatir; esto lo sabemos. Pero con qué facilidad puede derramarse la rabia y alcanzar a quienes están cerca, a las personas más cercanas a nosotras. Con qué facilidad, cuando combatimos algo, ponemos en riesgo a quienes están con nosotras, quienes están para nosotras, esas personas con las que estamos y para las que estamos; las ponemos en riesgo porque están ante nosotras. Nuestra rabia, cuando es generalizada contra la injusticia del mundo, puede llegar a dirigirse hacia las perso-

nas que tenemos más cerca, con frecuencia nuestros seres más queridos. El precio de combatir las injusticias puede ser personal: de hecho, suele ser personal; podemos perder a quienes nos importan. Podemos equivocarnos, podemos ser demasiado incisivos, podemos lamentar haber dicho algo porque las consecuencias de decirlo han sido lamentables. Pero claro, otras veces no: otras veces, aun cuando las consecuencias de decir algo son lamentables, no podemos lamentar decirlo, porque no decirlo sería más lamentable incluso. En estas *otras veces* hay tiempo implícito.

Siempre me he resistido a la idea de que las aguafiestas feministas maduran, crecen al ir creciendo, y de que la madurez tiene que ver con volverse menos volátil. La madurez es sin duda un término inconveniente en mi intento de pensar a través del tiempo. La idea de que madurar y dejar de ser una aguafiestas feminista presupone, o desea, que el feminismo —o al menos esa clase de feminista que es la mala feminista, la que siempre insiste en sacarle punta a todo, la que está enfadada y polemiza— solo es una fase por la que estás pasando.

Si ser una aguafiestas feminista es una fase, aspiro voluntariamente a ser una fase.

La idea de que maduras y dejas de ser una aguafiestas feminista, de que al crecer dejas de ser ella, también implica un desarrollo y una progresión lineal: como si dejar que las cosas te afecten o te molesten menos es el punto que debes alcanzar; lo que debes proponerte alcanzar. Esta idea asocia la madurez con la renuncia, no necesariamente como convicción, pero sí como la voluntad a hablar desde esta convicción.

Una vida feminista no es tan lineal. Algunas nos enfadamos más y somos más volátiles a la larga. No siempre nos hacemos feministas aguafiestas al principio; ella puede alcanzarte en cualquier momento. Una vez que eres una aguafiestas feminista, sin embargo, pienso que la única opción es serlo más. Serlo más no es mostrarte más o menos dispuesta a expresar tu oposición. En todo caso, al tener más experiencias como aguafiestas, un mayor sentido de lo agotador que puede ser, aprendes de esta experiencia de no aguantar. Como cada vez te vuelves más aguafiestas, serás más consciente de las consecuencias de mostrar tu oposición; una consecuencia, al fin y al cabo, puede ser lo

que compartimos con el entorno. Te vuelves consciente del desgaste. Sabes cuánta energía es necesaria: sabes que algunas batallas no merecen tu energía, porque sigues chocando contra lo mismo una y otra vez. Al mismo tiempo, o quizá en otro momento, también sabes que no siempre puedes elegir tus batallas; las batallas pueden elegirte a ti. A veces las cosas que descubres te parecen otro muro, otra forma de señalar que tienes pocos espacios adonde ir. Decir algo, no decirlo: tu boca como una pregunta abierta.

De mi experiencia de ser una aguafiestas feminista, he aprendido que con el paso del tiempo acabas cobrando mayor sentido del tiempo: cuando alguien dice algo, puede que seas menos rápida en reaccionar. Te das tiempo. A veces, ahora, no te pones nerviosa, incluso si alguien está poniéndote nerviosa. Sigue habiendo algunas cosas que, si se dicen, atravesarán todas mis defensas. Hay cosas ante las que siempre quiero reaccionar demasiado deprisa, porque no necesito tiempo para reaccionar. No estoy diciendo que por tomarte tu tiempo tu respuesta vaya a ser mejor. Solo digo que, a veces, tienes más espacio para una respuesta. Podríamos llamar a este espacio «margen de maniobra».

En el capítulo 3 reflexioné sobre la voluntariedad como una parte del legado feminista que podemos reivindicar activamente. Pero pensar a través de nuestra fragilidad feminista, en lo frágiles que podemos llegar a ser a través del feminismo por no hacer la vista gorda, nos ayuda a complicar esta reivindicación: no a negarla, solamente a complicarla. Ser combativa tiene sus riesgos; saberse siempre presta a luchar contra algo. Si estás acostumbrada a tener que luchar para existir, si te has acostumbrado a que otras personas se opongan a tu existencia, si estás acostumbrada incluso a que te vean como a una persona combativa, estas experiencias son directivas. Es posible llevar a la práctica una expectativa incluso en la lucha porque no se cumpla. Es posible, incluso, participar en la continuidad de eso contra lo que se lucha. Esto no quiere decir que desees realmente lo que se opone a ti (aunque hay un deseo presente: desees oponerte a lo que no desees); quiere decir que si empleas tiempo y energía en oponerte a algo, una oposición puede llegar a formar parte de ti. Esto no quiere decir que el empeño es lo que hace que algo siga avanzando en el nivel del acontecimiento o la situación. Yo misma he experimentado que las posibilidades pueden cerrarse si asumo de antemano una postura combativa.

Te has acostumbrado tanto a luchar contra algo que, a la primera de cambio, te pones a la defensiva. Puede ser agotador estar siempre a la defensiva, incluso si oír una injusticia termina siendo justo. Y también es posible que ante la expectativa de oír injusticias, no las oigas, porque si las oyes, cumplen una expectativa, confirmando lo que ya sabías. Podemos dejar de oír cuando pensamos que sabemos. Sospecho que todas hacemos esto: oír con una expectativa en mente, escuchar para obtener una confirmación, nos consideremos o no aguafiestas feministas o sujetos voluntariosos; esto es moneda corriente.

Y, sin embargo, puede que al asumir una actitud de oposición nos estemos protegiendo. Puede que no constatemos nuestros propios acuerdos, si son historias que están quietas. Por esta razón, no podemos presuponer que la figura de la aguafiestas somos nosotras siempre: aunque nos reconozcamos en ella, aunque sea tan convincente, aunque nos estimule tanto. Porque, si presuponemos que las aguafiestas somos nosotras, no constataremos que otras nos aguan la fiesta a su vez, que hay otras aguafiestas que truncan nuestra felicidad como escollos en el camino al futuro que queremos. De modo que, por ejemplo, algunas feministas han hecho uso de lo que en el capítulo 3 he llamado «carga voluntariosa» para crear la impresión de que son voces feministas radicales solitarias en lucha contra la marea de la opinión social. Han utilizado esta impresión de combatividad para articular una actitud contra las personas trans, que han de luchar para existir, una actitud tan vehemente que solo se podría describir como discurso de odio. Cuando asumes tu combatividad demasiado deprisa, puedes inflar una minoría en una mayoría, oír un lobby en una injuria; interpretar una lucha por la supervivencia como la formación de una industria. He llamado a esta dinámica, en alusión al cuento de Grimm, «sentirse como un brazo, actuar como una vara». Lo que se presume como voluntarioso feminismo es, por el contrario, voluntariosa transfobia.

Puede ser necesario, por el bien del activismo, que nos involucremos con un menor grado de confianza en nosotras mismas, y que reconozcamos que también nosotras podemos ser el problema. Y esto es duro si llevamos toda una vida siendo el problema.

Refugios frágiles

¿Cómo afectará nuestra fragilidad nuestra manera de construir refugios feministas? Puede ser laborioso construir un refugio de materiales que hemos dejado atrás; de historias que hacen que algunas supervivencias sean difíciles. Y, sin embargo, necesitamos construir estos refugios para permitir estas supervivencias. Construimos, precisamente, a causa de lo que ya ha sido construido, esos muros que se han endurecido con el tiempo. De hecho, por retomar mi análisis del capítulo 6, podemos volver a contar la historia de aquella agente de diversidad, y lo mucho que le costó que se acordara una política que finalmente no cambió nada, como otra historia de resquebrajamiento. En esta historia, es ella, la que cuenta la historia, quien se resquebraja. Resquebrajarse en este sentido significa agotarse. La historia de cómo una agente de diversidad se resquebraja es la historia de cómo el muro sigue en pie. En una conversación informal que mantuve con agentes sociales de diversidad en 2013, el muro se comparó a un cañón de agua: «Es como los cañones de agua. A veces el éxito es permanecer en pie frente a todo lo que te arrojan. No lo vives siempre como un éxito, pero lo es». Cuando permanecer en pie es una medida del éxito puede que tengas menos tiempo y energía para hacer otras cosas. La sensación final puede ser de desgaste. Y si además nos hacemos añicos porque chocamos contra algo, pero eso contra lo que chocamos no es aparente, parecerá que nos hacemos añicos nosotras solas. Como Molly, parecerá que hemos tropezado nosotras solas, que íbamos con el paso cambiado; que nuestra obstinación subyace a tras nuestra caída.

Cuando los muros no son aparentes parecerá que nos hacemos añicos nosotras solas.

No es extraño, si nos sentimos así, que necesitemos espacios adonde ir. Pero sabemos que nuestra experiencia de ser aguafiestas no significa que nos reunimos, a pesar de lo rotas que podamos estar, para construir un refugio que es cálido, un refugio que nos protegerá de la exposición a las inclemencias del tiempo (aunque la idea de un refugio de aguafiestas es atractiva). Si lo que estamos construyendo lo estamos construyendo sobre un terreno que no es nuestro, puede ser difícil

construir nada. Mis experiencias en los estudios de la mujer me enseñaron a ver la fragilidad de los refugios feministas. Tienes que trabajar duro solo para que las cosas sigan en pie. Y pienso que este hecho afecta seriamente a la clase de trabajo que haces: tienes menos tiempo de hacer cosas en el edificio cuando haces constantemente trabajo de construcción. Cuando tienes que luchar por una existencia, luchar puede convertirse en una existencia. Los estudios de la mujer son y probablemente seguirán siendo una morada frágil, con cimientos precarios e inestables. Esto es así porque, como apunté en el capítulo 4, construir estudios de la mujer es construir en un entorno que necesita ser transformado por los estudios de la mujer; la cuestión es transformar el terreno sobre el que construimos. Queremos hacer añicos los cimientos. No es sorprendente que, si intentamos hacer añicos los cimientos sobre los que construimos algo, lo que construimos sea frágil.

Todo viniéndose abajo: esta fue mi experiencia con los estudios de la mujer. Una de las primeras señales de que la institución iba a retirarnos su apoyo fue cuando nos pidieron que trasladáramos nuestros despachos de la fachada del edificio a la parte trasera. Que te saquen fuera del camino: fuera de la vista; fuera de contacto. Percibías el derrotero que estaban tomando las cosas. Notabas cada vez más la precariedad, la retirada gradual de apoyo institucional. En el capítulo 2 mencioné que la disminución de la presión que sientes cuando vas por el buen camino puede ser como el alivio que sientes cuando una mano que te estaba oprimiendo se aparta. Una mano que se aparta también puede experimentarse como la retirada de apoyo. Cuando noté esta retirada, me desesperé cada vez más; me había volcado en el proyecto de salvar los estudios de la mujer, de garantizar que podrían conservar su autonomía y que podríamos mantener nuestro grado universitario, que era uno de los últimos grados especializados en estudios de la mujer que quedaban en el Reino Unido. Creo que terminé agotada y agotando a mi entorno. Y, viéndolo en retrospectiva, después de haberme marchado y de haber dejado tanto a mis espaldas, comprendo qué fue lo más triste: que perdí no solo el edificio, sino también mis conexiones y mis relaciones con mis colegas cofundadoras feministas. Un sinnúmero de complicadas razones institucionales y personales provocaron esta pérdida. No hay necesidad de entrar en ellas; cada cual daría su versión de los hechos. Pero he oído esta historia en otra parte y la he oído a menudo: que cuando un proyecto fe-

minista no se materializa, cuando las cosas se hacen añicos, como suelen hacer, entonces las relaciones entre nosotras suelen hacerse añicos también.

Cuando tenemos que luchar por una existencia, este hecho puede moldear nuestros encuentros. No hay duda de que podemos vernos las unas a las otras como perspicaces y frágiles. Nos enfrentamos unas a otras. Esto es lo que explica que la aguafiestas feminista no desaparezca cuando estamos construyendo refugios feministas. Es más, aparece muy deprisa. Puedes ser un punto espinoso dentro del feminismo. Puedes ser una aguafiestas a las mesas feministas por ser quién eres, por decir lo que dices, por hacer lo que haces; por la historia que puedes traer solo por entrar en una habitación. Y no importa lo difíciles que sean algunas de nuestras experiencias como aguafiestas feministas, porque no te preparan para las dificultades de estar en espacios feministas y seguir encontrando el problema de que tú eres el problema. Es así como muchas mujeres de color experimentan los espacios feministas. Como apunté en el capítulo 3, cuando las feministas de color hablamos de racismo, frenamos el flujo de una conversación. De hecho, puede que seamos nosotras quienes interrumpamos esta conversación. La palabra *interrupción* deriva de *ruptura*: romper. Una historia de ruptura siempre es, por tanto, una historia que empieza en algún punto. Oír las contribuciones de las feministas de color como interrupciones no es solo presentar el racismo como un punto de ruptura, sino también construir el feminismo como una conversación que empieza con las mujeres blancas. El feminismo se vuelve una conversación que no es nuestra. Audre Lorde (1984a), bell hooks (2000), Sunera Thobani (2003) y Aileen Moreton-Robinson (2003) me han enseñado, todas ellas, que la figura de la mujer negra enfadada, la mujer de color enfadada, así como la mujer indígena enfadada, son otra clase de aguafiestas feminista: una aguafiestas feminista que agua la fiesta feminista, que empaña su alegría. Hablar de racismo dentro del feminismo es truncar la felicidad feminista. Si hablar de racismo dentro del feminismo es truncar la felicidad feminista, necesitamos truncar la felicidad feminista.

Como feministas, la mayor parte de las veces no habitamos espacios feministas, lo que probablemente explica que sea tan agotador encontrar los mismos problemas en espacios feministas que los que encontramos en el mundo en general. Agotador y deprimente: se le-

vantan muros en espacios a los que vamos para aliviarnos del agotamiento que produce tanto muro.

Con frecuencia he oído esta misma cantinela cuando he presentado mi trabajo en espacios totalmente blancos: pero ¿y la gente blanca qué? ¿O es que no tienen sentimientos complejos también? Una vez, corría el año 1999, mientras daba una charla, «*Embodying Strangers*», mencioné esa extraordinaria descripción que Audre Lorde hizo del racismo en un metro de Nueva York. Una mujer blanca intervino en la ronda de preguntas, molesta porque yo no había tenido en cuenta los sentimientos de la mujer blanca, como si la situación descrita fuera una especie de situación neutral y que para explicarla fuera preciso explicarla desde cada punto de vista. El racismo se convierte en el requisito de pensar el racismo con empatía, el racismo sencillamente como otro punto de vista; el racista como alguien que también tiene sentimientos.

En un mundo desequilibrado, el equilibrio es desequilibrado.

Pienso que esta mujer habló con rabia porque oyó mi discurso como rabia. Otra vez, mucho más tarde, cuando di una charla en 2011, recurrí a la descripción de bell hooks de cómo las feministas de color parecen causar tensión sin decir nada. hooks nos presenta un escenario. Sospecho que se ha visto en esa situación muchas veces; yo también, y por eso voy a compartirla de nuevo: «Un grupo de activistas feministas blancas que no se conocen entre ellas se reúnen para debatir de teoría feminista. Es posible que se sientan unidas por ser mujeres, pero el ambiente cambiará notablemente cuando una mujer de color entre en la sala. Las mujeres blancas se pondrán tensas, dejarán de estar relajadas, perderán el ánimo festivo» (2000, p. 56). No es solo que los sentimientos están en tensión, sino que la tensión se ubica en alguna parte: al ser sentida por algunos cuerpos, su causa es achacable a otro, que llega y es sentido como ajeno al grupo, como si empañara su disfrute y solidaridad orgánicos. La causa de la tensión repentina, que es también la pérdida de un ambiente compartido, es achacable al cuerpo de color (o podríamos decir, compartir la experiencia de la pérdida es cómo el ambiente es compartido). Si eres feminista de color, no es necesario que digas nada para causar tensión.

Después de citar a bell hooks, una mujer vino a verme; se sentía más dolida que enfadada por la descripción de hooks y por mi uso

acrítico de la descripción de hooks, puesto que daba a entender que todas las mujeres blancas convierten a las mujeres de color en el problema. Este ejemplo no decía nada de *todas*, pero este hecho no significa que alguien no pueda oír *todas* en el ejemplo. Cuando todo lo que pueden oír es esto, te oyen como si dijeras *todas*. Y si te oyen como si dijeras *todas*, digas lo que digas, te conviertes en un problema, una y otra vez. He estado pensando en esto: si las historias que duelen nos llevan al feminismo, ¿qué hacemos cuando nuestras críticas se vuelven la causa del dolor de otras personas? Porque los sentimientos heridos, como nos enseñan tanto Audre Lorde (1984) como bell hooks (2000), pueden ser una manera de no oír, una manera de creerte el ombligo del mundo, una manera de no oír al resto.

En otra ocasión estoy hablando de racismo en un seminario. Una mujer blanca se me acerca después y apoya su brazo junto al mío. Tenemos casi el mismo color, me dice. No hay diferencia, no hay diferencia. Nadie podría imaginarse que eres diferente de mí, dice. Sonríe, como si la proximidad de nuestros brazos probase que el racismo del que yo había estado hablando era una invención, como si nuestros brazos contasen otra historia. Sonríe, como si nuestros brazos simpatizaran. Yo no digo nada. Quizá mi brazo hable por mí, apartándose.

La retirada de un brazo puede ser suficiente para crear tensión, como si por retirar tu brazo estuvieras rechazando un gesto de amor y solidaridad. La reconciliación suele presentarse como un gesto de buena voluntad, un gesto con la mano, cuando la mano se alarga; la mano del colono o del ocupante, pongamos. Si la mano alargada no se estrecha, algo se ha roto, la promesa de reconciliación; la promesa de que podemos entendernos; la promesa de que podemos pasar a otra cosa. Si una persona no recibe este gesto como un gesto de buena voluntad se la acusará de causar la ruptura.

Podemos romper una promesa sin hacer una promesa.

Si rechazas el gesto de empatía, eres mala. En mi experiencia de señalar el racismo, se presupone que, además de herir a otra gente, también querías hacerlo. Quienes hablamos de racismo somos malas en el sentido de mezquinas y crueles. Hablar de racismo se vuelve una forma de romper un hilo social, un hilo frágil. Robin DiAngelo ha llamado «fragilidad blanca» a la «incapacidad de manejar el estrés de las

conversaciones sobre raza y racismo» (2011, s. p.). La fragilidad blanca funciona como un sistema de defensa.³ Si una consecuencia puede aducirse como una causa, entonces una causa puede aducirse como una defensa: como si dijéramos, no vamos a oír lo que no podemos manejar.

Como he apuntado antes, la atribución de voluntariedad puede ser una manera de frenar una cadena de causalidad en un momento determinado: la niña se convierte en la causa de la rotura del jarro si no preguntamos qué es lo que causa que la niña se caiga (como la impaciencia de la madre, la sensación de ir a la zaga de una expectativa, los altibajos que provoca la diferencia corporal). Nuestra inmersión en el mundo con otras personas, y no las hipótesis (esa vieja bola de billar), es lo que más nos enseña sobre la causalidad. Aprendemos que la causalidad puede ser un hábito social; cómo una cadena de sucesos es frenada en cierto punto porque permite que un sujeto sea identificado no como el causante de un daño, sino como quien sale perjudicado por la causa de otra persona. La fragilidad blanca es esto: una manera de frenar la cadena de la causalidad, de tal forma que la blanquitud se defiende contra lo que podría hacerle tropezar, de tal forma que la blanquitud se convierte en eso que resultaría perjudicado por una caída. Estamos aprendiendo sobre los mecanismos que nos conducen a un lugar familiar: cuando hablas de racismo, te conviertes en la persona que causa el daño. Recordemos: la diversidad como limitación de daños. Racismo: daño a la blanquitud.

La fragilidad blanca podría definirse aquí por cómo algunas palabras (como racismo) llegan a identificarse en términos de su potencial para causar una ruptura. Se supone que no tienes que pronunciar palabras así, porque romperían el hilo de una conexión. Un énfasis en la potencialidad de la ruptura puede impedir que las palabras sean emitidas, como si el objetivo de estas palabras fuera romper a quienes se supone que van dirigidas. Una historia de la fragilidad es también

3. Podríamos pensar más generalmente en cómo funciona el privilegio a través del uso de la fragilidad, aun cuando la fragilidad suele entenderse como debilidad. La masculinidad, por ejemplo, puede funcionar a través de la fragilidad: le perdonarán muchas cosas porque hay que proteger su frágil ego de posibles daños. Pienso que la temporalidad es crucial en este caso: en estos contextos la fragilidad apunta al futuro. Funciona como causalidad anticipatoria, como una manera de evitar ciertas situaciones por lo que puedan provocar.

una historia de la mezquindad. Volviendo a objetos que se rompen, que se vuelven incapaces o poco dispuestos a cumplir su supuesta función, con frecuencia a estos mismos objetos se les llama mezquinos. La señora Poyser, si la recordáis, cuando rompe su jarro, dice también: «Seguro que tienen las asas ya rotas; se deslizan entre los dedos como si fuesen babosas» (Eliot [1985] 2000, p. 249). Cuando los objetos no sirven a nuestros propósitos se vuelven mezquinos. Regresamos, una vez más, al territorio de la aguafiestas: ser mezquina es impedir la conclusión de una acción deseada; impedir que lo deseado (con tanta frecuencia la felicidad, asumida como algo deseado) se haga realidad. Tenemos que oír cómo que te consideren una persona mezquina es que te consideren un estorbo para la comunidad: estás frustrando la posibilidad de que podamos ser un todo, de que podamos ser una.

Cuerpos frágiles

La palabra fragilidad deriva de *fracción*. Algo está roto. Se ha hecho pedazos. Un cuerpo puede estar roto. Si seguimos chocando contra muros, sentimos que podemos rompernos en millones de pedazos. Pedacitos diminutos.

Los cuerpos se rompen. Eso también. Aunque no es todo lo que hacen.

Los huesos se rompen. Eso también. Aunque no es todo lo que hacen.

Quizá necesitemos desarrollar una orientación diferente de la rotura, evaluar lo que se entiende como roto; apreciar esos cuerpos, esas cosas, que se conciben como si les faltaran piezas. Hemos de entender la rotura, no únicamente como la pérdida de la integridad de algo, sino también como la adquisición de otra cosa, sea lo que sea esa cosa.

Te arrojan.

Pueden pasar cosas; pueden pasar accidentes. Eso contra lo que chocas puede arrojarte.

Tengo una historia. Permitid que os la deshuese.

Una vez, estaba en Nueva York, en el gimnasio, bromeando con alguien. Dije: «Nunca me he partido un hueso; no creo que mis huesos puedan romperse». Era una broma, pero una broma estúpida. Y entonces, apenas una semana más tarde, me caí y me rompí algo. No estoy diciendo que lo primero condujera a lo segundo; pero fue una sensación rara, como de haber provocado algo. Viví esta fractura como si fuera cosa del destino. Comoquiera que sucediera, esto es lo que ocurrió: me caí al duro suelo de piedra de mi cuarto de baño. Si chocas contra las piedras puedes partirte los huesos. Conseguí levantarme y llegar a la cama, pero me desperté esa madrugada sin poder moverme y con un dolor muy agudo. Habíamos llegado a Nueva York hacía poco, y no había nadie conmigo — mi pareja estaba fuera —, pero afortunadamente mi teléfono móvil estaba a mi lado. Pude telefonar para pedir ayuda. Tuvieron que echar la puerta abajo para sacarme y bajarme los cinco pisos de escaleras.

Me había fracturado la pelvis. Durante dos meses o así llevé muletas y a veces usé una silla de ruedas. Tomar conciencia de que yo era frangible porque me había roto algo fue una conciencia mundana. Entendí esta discapacidad como algo temporal, como algo que atravesaría de forma pasajera, y no tengo duda de que este hecho configuró mi situación. Pero, a pesar de la sensación de atravesar un cuerpo discapacitado, aprendí que la discapacidad es mundana porque choqué contra el mundo; el trato diferente que recibes, la apertura de puertas, las caras de preocupación, el cierre de puertas, la rigida indiferencia. Pero, por encima de todo, llegué a notar los pequeños baches de la calle, pequeños baches que ni siquiera había visto antes. Estos pequeños baches se me antojaron muros que exigían una enorme cantidad de energía para poder atravesarlos o sortearlos.

Lenta; pesada; triste.

Los pequeños baches que no había visto antes.

Mi madre es discapacitada; contrajo mielitis transversa justo después de mi nacimiento. Su movilidad se ha reducido progresivamente con el tiempo; ahora apenas puede caminar, sufre de rigidez e hiperextensión de rodillas. Cuando yo era pequeña, la enfermedad de mi madre

se guardó en secreto.⁴ Nos la ocultaron. Sabíamos que no podía hacer algunas cosas; pensamos incluso que nunca haría algunas cosas, pero no nos explicaron por qué: había cierto secretismo; silencio. Es vergonzoso que resultara vergonzoso. Recuerdo haber experimentado sus dificultades como impedimentos a mi propia existencia: la tristeza, digamos, de no tener una madre que me acompañara a una actividad deportiva como hacían las otras madres con sus hijas.

Con mucha frecuencia una historia rota es también una historia de secretos, de lo que no es revelado, incluyendo también lo que subyace a algo, lo que podría haber explicado ese algo: alguna diferencia, alguna desviación. Cuando me fracturé la pelvis, este hecho modificó mi relación con la situación de mi madre. No es que antes no empatizara con su dolor: en *La política cultural de las emociones* (Ahmed [2004], 2015) escribí de cómo aprendí sobre el dolor siendo testigo de su dolor. Ser testigo de su dolor no significaba entenderlo; ni reconocerle una respuesta adecuada. La historia de dolor de mi madre, su discapacidad y enfermedad estaban ligadas a su historia personal como mujer migrante que había dejado atrás su país, el lugar donde había crecido, a su familia, sus conexiones, para venir con su familia a un nuevo mundo. Como Yasmin Gunaratnam ha observado en referencia al dolor que viven las personas migrantes: «Algunas expresiones de dolor se vuelven discernibles y otras no» (2014, p. 86). Otras no. Pienso que romperme la pelvis fue una experiencia que me permitió establecer una conexión, aunque no la discerní en aquel momento: una comprensión retrospectiva de cómo un cuerpo no tiene el espacio necesario para moverse por un mundo; cómo, lo que para algunas personas son baches corrientes, para otras son muros.

También aprendí algo de mí misma no solo como investigadora y escritora, sino también como persona: empecé a preguntarme por qué,

4. La enfermedad de mi madre que mantuvieron en secreto era la esclerosis múltiple, que es una enfermedad degenerativa. Así que cuando me enteré fue al final de la adolescencia, tenía esclerosis múltiple. Poco después supe que, tras nuevas pruebas, el diagnóstico había cambiado a mielitis transversa, que no es una enfermedad degenerativa. Mi madre había vivido con el diagnóstico de la esclerosis múltiple durante más de veinte años. Una puede entender entonces: que un diagnóstico puede llegar a experimentarse como una especie de sentencia, y el choque que te llevas cuando consideran que este diagnóstico es erróneo. Este choque puede ser la comprensión de que una vida que podrías haber vivido —sin un diagnóstico de degeneración— te ha sido arrebatada.

si bien había escrito sobre las intimidades de cuerpos y mundos, no me había parado a reflexionar sobre la discapacidad. Empecé a pensar más sobre mi privilegio de tener un cuerpo íntegro, sin discapacidad, lo cual no quiere decir que haya pensado lo suficiente en ello: no lo he hecho. Me resulta fácil olvidar pensar en ello, que es lo que hace que un privilegio sea un privilegio: las experiencias contra las que estás protegida; los pensamientos que no tienes que pensar. Entender el privilegio como un dispositivo de ahorro de energía puede ser especialmente apropiado para pensar sobre el privilegio del cuerpo íntegro: nos ahorramos saber lo que nos ahorramos hacer. Fui capaz de olvidarme de la discapacidad a pesar de tener una madre con discapacidad; o acaso ahí hay un *porque* y no un *a pesar de*, porque ahí hay dolor.

Puedo olvidarme de la discapacidad y dejarla atrás, donde sigue estándolo; no tengo que traerla al frente (a menos que lo hiciera como un acto deliberado de autorreflexión). Todavía recuerdo el día en que escuché por encima una conversación entre mi madre y nuestra anciana vecina. Mi madre dijo algo así como: «La gente joven ni siquiera tiene que pensar en poner un pie delante del otro». Recuerdo, al oír esto, que intenté pensar en poner un pie delante del otro. Pero enseguida olvidé el asunto. Puedo recordar que lo olvidé.

Una rotura: puede hacer añicos una historia que contamos sobre nosotras. Si es así, entonces: una historia puede hacernos añicos.

Cuando te fracturas un hueso te fracturas más que un hueso: experimentas que algo más se ha roto; ya no es lo mismo que antes; ya no eres la misma de antes. Eli Clare, en su extraordinario libro *Exile and Pride: Disability, Queerness, and Liberation*, explica que incluso cuando un hueso roto se ha curado es «diferente del hueso que nunca se ha roto» ([1999] 2015, p. 153; véase asimismo, Oakley, 2007). Clare comparte muchas experiencias devastadoras en este libro, entre ellas experiencias de abuso sexual y violación: «las formas en que mi cuerpo me fue arrebatado» (145). Es también una historia en que las experiencias de ser crip, de ser queer, de ser *gender queer*, de ser pobre, se entretejen y enmarañan con estos encuentros con la violencia; un libro que hace de estos nudos una fuente de sabiduría.

Clare, al escribir sobre la fisicalidad de su experiencia de parálisis cerebral, describe la escalada de una montaña —«Mis pies no co-

nocen el equilibrio necesario: Me tambaleo de una roca a la siguiente, agarrándome repetidamente cuando empiezo a caer» — junto con su experiencia como escritor: «Cuanto más rápido intento escribir, más se me escapa el bolígrafo de las manos, los músculos se convulsionan, contrayéndose después en un intento por frenar los temblores, mi hombro y la parte superior del brazo dolorosamente tensos» ([1999] 2015, p. 7). Escribir, escalar: son actividades, un cuerpo haciendo cosas, probando cosas. Recordaré mi sugerencia de que la torpeza es una ética queer. La torpeza puede ser a la vez una ética crip y queer; tenemos que crear espacio para los cuerpos que no obedecen órdenes, que no se desplazan en línea recta, que pierden el equilibrio; un cuerpo que es menos estable es menos tolerado por un terreno que es menos estable. Si un mundo está organizado en líneas rectas, si hay que moverse entre espacios estrechos (por un pasillo o entre una mesa y una pared), si las herramientas están pensadas para manos que pueden agarrar los objetos con firmeza, entonces las actividades son más difíciles de realizar para unas personas que para otras. Las actividades pueden hacer que choques contra muros.

Un cuerpo que se revuelve: desviándose de un camino aceptado.⁵
Torpeza: cuando un mundo es eso contra lo que tropiezas.

Y el muro surge en el texto de Clare como un espacio desde el cual puedes ver un mundo que es ajeno: «Observé desde la otra cara de un muro de piedra, un muro que era parte autopreservación, parte huesos y sangre de soledad, parte las imposibles asunciones de que no podría rodearlo con mi cuerpo (144). Un muro de piedra: hecho de un cuerpo al que no pueden dar forma las asunciones de otras personas, un cuerpo que ha sido arrebatado y ha de ser reclamado antes de poder volverse hogar (13). Clare explica que, en este mundo duro y pesado, sus

5. He estado usando la palabra *wiggle* (menearse) en este libro. Estas dos palabras, *wiggle* y *wriggle*, implican movimientos súbitos, pero tienen una cualidad afectiva diferente, al menos para mí. *Wiggle* (menearse) suele definirse como movimientos laterales irregulares. *Wriggle* (revolverse) puede significar volverse y girarse con rápidos movimientos retorcidos. *Wriggle* también posee un sentido más siniestro: *wriggle out*, cuando te escabulles de algo sales de algo mediante artimañas, «por medios desviados» (*devious means*). En la desviación (*deviation*) hay implícita una conducta anómala (*deviance*).

«relaciones de más apoyo» eran con las piedras: «Recogía piedras —rojas, verdes, grises, pardas, blancas moteadas de negro, negras ve-teadas de plata— y las guardaba en los bolsillos, sus duras superficies calentándose lentamente al calor de mi cuerpo» (144-145). Y son estas piedras que Clare recoge y se mete en el bolsillo las que le dan otro sentido de su cuerpo. A partir de un resquebrajamiento se puede contar una historia que encuentra en la fragilidad la fuente de una conexión. Recoger los añicos de una historia es como recoger estas piedras; piedras que son calentadas por el calor de un cuerpo. Una fractura nos ofrece otro reclamo del ser, el cuestionamiento como fractura del ser, reconociendo en la fractura una diferencia en el presente, una forma de moldear el presente.

Una quiebra: una historia que podemos contar sobre nosotras.

Gloria Anzaldúa escribió «soy un brazo roto» (1983, p. 204). Ella también escribía sobre la fragilidad, sobre ser quebradiza y ser hueso; escribía sobre ser una mujer de color queer.

Lenta, pesada, triste; oscura.

Soy un brazo roto: repetimos la historia en el momento en que nos fracturamos; o nos convertimos en la fractura de un cuerpo. Un brazo partido es un pariente queer del brazo terco analizado en el capítulo 3. Un cuento macabro: el brazo se declara en huelga porque sigue levantándose a pesar de la muerte de la niña. Un brazo se declara en huelga cuando no trabaja, cuando se niega a que lo empleen con alguna utilidad. Hay muchas maneras de declararse en huelga. Algo se declara más en huelga, incluso, cuando se fractura; se declara más en huelga cuando no te permite moverte o seguir adelante con las cosas. Un cuerpo se declara en huelga cuando interfiere en lo que quieres realizar. Tu cuerpo puede ser lo que te frena. Como Mia Mingus describe poderosamente: «Podemos colgarnos de una liana todo el santo día y chillar «construidos socialmente», pero al final pienso que nos estam-paremos contra un muro y pienso que ese muro es nuestros cuerpos» (2013: s. p.). Los cuerpos también pueden ser muros. Cualquier proyecto de justicia social debe tener la discapacidad en mente, debe pensar desde una experiencia de tener, por ejemplo, el síndrome de fatiga

crónica, debe pensar en un cuerpo para el cual levantarse o avanzar sea como estamparse contra un muro.

Un muro puede ser eso a lo que despiertas.

En *The Cancer Journals* (Los diarios del cáncer), Audre Lorde describe con minucioso detalle qué se siente al despertar después de una mastectomía, despertar a la gradual comprensión, a través de una neblina de tranquilizantes, que su «pecho derecho no está», y del creciente dolor en la caja torácica: «Mi pecho que ya no estaba me dolía como si lo estuvieran apretando en un torno. Este fue acaso el peor dolor de todos, porque vendría con una dotación completa: que el sufrimiento padecido en una parte de mí que ya no estaba me recordaría constantemente mi pérdida (1997, pp. 37-38). Podemos sentir una ausencia; podemos percibir lo que falta.

The Cancer Journals también ofrecen un relato de la obstinación necesaria para no llevar una prótesis en lugar del pecho que falta. En una ocasión que Lorde va al consultorio médico, la enfermera comenta: «No llevas puesta la prótesis», a lo que ella repone: «No termina de gustarme, la verdad». La enfermera responde: «Te sentirás mucho mejor si la llevas puesta —y luego—, es malo para la moral del consultorio» (60). No llevar una prótesis es no cubrir una ausencia; estás poniendo en riesgo la felicidad de tu entorno a sus ojos. Aquí, el cuerpo roto se inmiscuye en la conciencia social a modo de recordatorio de la enfermedad y la fragilidad no deseadas. La aguafiestas vuelve a aparecer: la que trunca la felicidad de su entorno por su forma de mostrarse ante él. Aprendemos entonces: los cuerpos necesitan entrometerse para abrir un mundo a otras personas. Sí, la igualdad es un viaje lleno de baches. Limar las asperezas a menudo significa: eliminar los signos del perjuicio para crear la fantasía de una totalidad. Limar las asperezas a menudo significa: eliminar a quienes nos recuerdan un perjuicio.

Conclusión: los fragmentos se ensamblan

Tal vez quienes son malas para la moral puedan unir fuerzas. La respuesta de Audre Lorde a la exigencia de llevar prótesis, de *pasar* como

mujer con dos pechos, o como mujer entera, no es solo rabia sino también un llamamiento a la acción: «¿Qué pasaría si un ejército de mujeres con un solo pecho apareciera de improviso en el Congreso exigiendo que se prohibiera el uso de las hormonas cancerígenas que se almacenan en la grasa de la ternera?», pregunta (1997, pp. 14-15). Un ejército de mujeres con un solo pecho: ¿qué pasaría? ¿Qué podría pasar? Un ejército queer crip, compuesto de cuerpos sin partes, o incluso de partes sin cuerpos, sería reunido. Carrie Sandhal (1993, p. 26) desentraña las «afinidades y tensiones» entre crip y queer. Crip y queer: ambas palabras tienen historias dolorosas; son palabras que rezuman insulto. Hay palabras que son reivindicadas, que devienen puntiagudas; que devienen formas de apuntar a algo, porque mantienen viva esta historia: negación como sensación política.

Esta afinidad pueden ejercerla las palabras mismas, la forma con que las palabras crip y queer se vuelven espacios de potencialidad en tanto retienen una carga negativa. Para Eve Kosofsky Sedgwick, lo que hace que queer sea un «término políticamente potente» es que se adhiera a «escenas de vergüenza de la infancia» (1993, p. 4). La potencia de queer es la difícil historia que sigue mostrando. Alison Kafer explora crip como una palabra con carga. Remitiéndose al ensayo de Nancy Mair sobre el deseo de que la gente se estremezca al oír la palabra, sugiere: «Este deseo de querer que la gente se estremezca sugiere un afán por sacudir las cosas, por sacar a la gente de sus percepciones cotidianas de los cuerpos y de las mentes, de la normalidad y la desviación» (Kafer, 2013, p. 15). Queer y crip son palabras obstinadas que funcionan insistiendo en eso que ponen de manifiesto; una historia cargada, una historia de resquebrajamiento; son palabras que resquebrajan.

Las palabras vienen juntas; comparten una afinidad hacia lo que rechazan. Una afinidad queer crip sería posible cuando compartes lo que no echas en falta. Una política queer crip podría permitir que el cuerpo que no se considera íntegro se revelara, una revelación que podría registrarse como una obstinada intrusión en la conciencia social («mala para la moral»). Una política queer crip podría implicar la negativa a tapar lo que falta, la negativa a aspirar a ser íntegra. Lo que yo llamo el deber de la voluntad con frecuencia adopta la forma de una aspiración: incluso los cuerpos que no son capaces de ser íntegros deben mostrar la voluntad de aspirar a ser íntegros. No puede haber nada más obstinado que negarse a tener aspiraciones.

Podemos negarnos a echar en falta lo que en teoría debemos echar en falta.

Podemos compartir una negativa.

¿Significa esto que podemos concedernos una rotura? ¿Significa esto que existe una manera de relacionarse con la rotura que no aspira a la restauración? ¿Pueden los fragmentos recomponerse mientras se rompen en pedazos o después de hacerlo? Uso y desgaste: huellas del tiempo en la superficie de tu cuerpo, la calidez de un afecto, idas y venidas, la aspereza de un borde, cosas que aguantamos; una voz que se alza, quebradiza. Audre Lorde escribe en *Sister Outsider*: «Para sobrevivir a la intemperie tenemos que volvernos de piedra» (1984a: 160). Formas sociales de opresión, racismo, el odio que crea algunos cuerpos como extranjeros, se experimentan como la intemperie. Presionan y azotan la superficie de un cuerpo; un cuerpo puede emerger a la superficie o sobrevivir si se endurece. Lorde añade después: «Nos magullamos al golpearlos contra quienes tenemos más cerca» (160). Lorde está escribiendo sobre las relaciones entre mujeres negras, de lo fácil que es, por lo duro que es el mundo, que las mujeres negras se hieran entre sí. Quienes deben endurecerse para sobrevivir pueden herirse entre sí por eso que deben hacer para existir.

Para Lorde la dureza no es la eliminación de la fragilidad: es cómo vivimos con fragilidad. A veces todas necesitamos protegernos. A veces necesitamos retirarnos cuando el mundo es intrusivo. A veces necesitamos hacer añicos este muro. Una magulladura puede conducir a un muro; una magulladura puede ser una fractura. Cuando una piedra se rompe, una piedra se convierte en piedras. Un fragmento: lo que se rompe está en el proceso de devenir otra cosa. Feminismo: en el proceso de devenir otra cosa. Hacerse añicos: esparcirse. Con qué frecuencia lo que se hace añicos se esparce, diseminado por todo el espacio. Una historia que está abajo, que es pesada, también es desordenada, diseminada.

Los fragmentos: un ensamblaje. En piezas. Deviniendo ejército.

8. Chasquido feminista

En este capítulo quiero pensar en los puntos de ruptura como en los puntos que podríamos aspirar a alcanzar. Cuando decimos que hemos llegado a un tope, por lo general evocamos una crisis, la clase de crisis que exploré en el capítulo 7, cuando eso contra lo que chocas amenaza con ser excesivo, amenaza una vida, un sueño o una esperanza. Una crisis también puede ser una apertura, una nueva forma de proceder, dependiendo de si somos capaces de resolver o no esta crisis; dependiendo de si pensamos que una crisis es algo que necesite resolverse.

Retomemos el camino de la felicidad analizado en el capítulo 2. Un camino puede ser una línea que seguimos para llegar a alguna parte. Un camino, una vez seguido, queda atrás. Cuando pensamos en un origen familiar, evocaremos lo que queda atrás de la infancia: una historia de tu procedencia. Pero un origen también puede ser una aspiración exigida a la infancia; las felices fotografías familiares que rodean a la infancia son, además de rastros de dónde has estado con otras personas, sugerencias de hacia dónde podrías encaminarte igualmente, de un futuro que igualmente podrías tener, deberías tener. Un origen puede orientarnos, pues, hacia el futuro. Cuando la infancia reproduce lo que ha heredado, amplía la línea familiar. Hay una presión por heredar esta línea, una presión que puede hablar el lenguaje del amor, la felicidad y el cuidado. No sabemos lo que podríamos llegar a ser sin estos puntos de presión que insisten en que la felicidad llegará si hacemos esto o aquello.

Y, sin embargo, en ciertos puntos, podemos rechazar este legado; son puntos a menudo vividos como puntos de ruptura. En este capítulo exploro lo que yo llamo sencillamente chasquido feminista (*feminist snap*) como una forma de pensar en torno a los puntos de ruptura de

forma más creativa y positiva. A veces tenemos que luchar por quebrar vínculos, incluidos los familiares, que están perjudicando o, como mínimo, comprometiendo una posibilidad a la que no estás dispuesta a renunciar. No siempre es certero ni está claro qué está perjudicando; de hecho, aprendemos de la figura de la aguafiestas que existe una política de la ubicación del daño. Un chasquido también puede ser identificado por otros como perjudicial, debido a lo que —o incluso quien— se rompe cuando algo hace chas.

Irritable

La primera vez que vi la película *A Question of Silence*, pensé inmediatamente que lo que se estaba mostrando era un acto colectivo de chasquido feminista. Volveré a esta película en el apartado final de este capítulo, para analizarla junto a otras dos películas feministas de los años 1980, *Nine to Five (Cómo eliminar a su jefe)* y *Born in Flames*. La palabra chasquido (*snap*) se me vino a la cabeza por lo que *A Question of Silence* muestra, por lo que es tan poderoso en esta película. Esta palabra se ha pegado a mí desde entonces. ¿Por qué esta palabra? Veamos toda la gama de posibles acepciones de *snap* y tratémosla también como verbo: *to snap*; *she snaps*.

Snap puede significar emitir un ruido seco y brusco que se produce al partirse algo; romperse de súbito; ceder bruscamente bajo la presión o la tensión; sufrir un colapso físico o mental, sobre todo en situación de estrés; juntar enérgicamente la mandíbula, a menudo con un sonido chasqueante; morder; arrebatar o agarrar de súbito y con ansia; hablar abruptamente o mordazmente; moverse rápidamente y asustadamente; brillar o parecer que se lanzan destellos; centellear; abrir, cerrar o encajar con un clic.

Snap es toda una sensación. *Snap* puede ser emitir un sonido áspero, como un chasquido. Como feminista aguafiestas, he prestado oídos a las personas que suenan ásperas. Retomaré los sonidos de esta aspereza; importan. La temporalidad del chasquido también es crucial: un chasquido es un movimiento rápido y súbito. La percepción del movimiento dependería de la velocidad del chasquido (cuanto más despacio te mueves, menos perceptible es el movimiento).

Siempre pienso con los ejemplos que se me vienen a la mente; las sensaciones de estar en el mundo con objetos y otras personas. Y cuando pienso en un chasquido, o un chas, pienso en una ramita. Cuando una ramita se rompe, oímos el sonido de su rotura. Podemos oír la brusquedad de una rotura. Asumiríamos, sobre la base de lo que oímos, que el chasquido es un punto de partida. El chasquido suena como el principio de algo, la transformación de algo; es cómo una ramita puede terminar rota en dos trozos. Imaginaremos incluso el chasquido como un momento violento; el «desdevenir» de algo. Pero el chasquido será únicamente el principio si no hemos percibido la presión sobre la ramita. Si la presión es una acción, el chasquido es una reacción. Es difícil percibir la presión a no ser que estés bajo esa presión. El chasquido solo es el inicio de algo porque hay algo más que no percibimos. ¿Podemos describir nuevamente el mundo desde el punto de vista de la ramita, es decir, desde el punto de vista de quienes están bajo presión?

Podemos empezar a construir una imagen de cómo y por qué importa el chasquido. En la primera parte del libro mencioné a Marilyn Frye (1983) y cómo nos recuerda la raíz del significado de opresión en *press*. Los cuerpos pueden presionarse para obtener una forma; o están bajo presión mientras se les da forma. También aprendemos: esta presión no siempre es algo que podamos presenciar desde el exterior. Experimentarás esta presión únicamente cuando estés bajo ella, del mismo modo que encuentras un muro cuando chocas contra él. Las experiencias de más peso suelen ser las más difíciles de transmitir a quienes no las comparten. Puede ser que chasquido parezca áspero o súbito porque no experimentamos el tiempo más lento del aguante; el tiempo durante el cual que podemos soportar la presión, el tiempo que las cosas han tardado en romperse.

Si la ramita hubiera sido más fuerte, si la ramita hubiera sido más resistente, habría necesitado más presión para romperse. Podemos ver que la resiliencia es una tecnología de voluntad, o que incluso funciona como una orden: muestra voluntad por aguantar más; sé más fuerte para poder aguantar más. Podemos entender igualmente cómo la resiliencia se vuelve una técnica profundamente conservadora, especialmente adaptada a la gobernanza: animas a los cuerpos a endurecerse para que no sucumban a la presión; para que puedan seguir asumiéndola; para que puedan asumir más. La resiliencia es la exigencia de sopor-

tar más presión, de tal modo que la presión pueda aumentarse gradualmente. O, como describe Robin James, la resiliencia «recicla los daños en más recursos» (2015, p. 7). El daño se vuelve un medio de exigir a un cuerpo que asimile más; o que cobre la fuerza de asimilar más.

¿Qué sucede cuando no la asumes, cuando ya no puedes asumirla más? El momento de no asimilar con frecuencia se interpreta como una pérdida. Cuando un chasquido se percibe como el origen de la violencia, quien chasquea es acusada de violenta. Ella chasquea. Puedes oír el chasquido en el sonido de su voz. Áspero, quebradizo, fuerte; es como si hubieran subido el volumen de golpe, sin ninguna razón; el silencio que la rodea cesa cuando ella habla, perforando la atmósfera con su voz, percibiéndose como la pérdida de algo, de una atmósfera más agradable, de un ánimo más amable. Y entonces: se asume que la violencia se origina con ella. Una política feminista insistirá en renombrar acciones y reacciones; necesitamos mostrar que su chasquido no es el punto de partida.

La aguafiestas nos proporciona otro asidero en el momento mismo en que parece perderlo. La aguafiestas feminista será, ella misma, una figura chasqueante, o restallante (*snappy*); es decir, irritable. Las feministas serían percibidas como mujeres llenas de irritación. Tal vez exista una relación entre voluntariosa e irritable. La irritabilidad como cualidad suele definirse en términos de aptitud. Ser *snappy* es ser «propenso a hablar con aspereza o irritación». Esto suena a aptitud feminista, ciertamente. Feminismo: ha mordido; ella muerde. Incluso como feministas podríamos aspirar a cultivar esta aptitud: siendo irritables adquirimos más irritación. Aspiramos a ser más irritables irritándonos. Esto no significa o hace que la irritabilidad sea justa, ni la convierte en un derecho. Pero quizá la irritabilidad sea necesaria para reparar un daño cuando se nos exige soportarlo; que lo asimilemos, o que asimilemos más.

Chasquido: cuando ella ya no puede asimilarlo; cuando ella ya no puede asimilarlo y punto. Hablar con aspereza, hablar con irritación. Quizá oigamos su irritación; una voz que se eleva, una voz que se agudiza. Una voz puede perder su suavidad; hacerse ronca, más quebradiza. Cuando su irritación es elocuente puede distraernos de lo que resulta irritante. ¿Podemos incluso distraernos?

La irritación es una intimidad del cuerpo y del mundo. Cuando pienso en la irritación, pienso en la dermatitis de contacto. Eso con lo

que entras en contacto que puede irritarte la piel. La irritación registra el contacto como intrusión. La superficie de tu piel se volverá más rugosa y te picará. Te rascarás la piel porque pica; y encontrarás una sensación de alivio, pero luego te picará más. Sabes que pasará, pero no puedes evitarlo: porque estos momentos de alivio son demasiado preciosos. La cualidad de una experiencia es la de rozar algo que no eres tú, pero en cuanto te buscan las cosquillas, tu cuerpo reacciona poniéndose en tu contra, incluso en esos momentos de alivio. Hablar con irritación es contar que el mundo se roza contra ti de una manera determinada. Sianne Ngai (2007) describe la irritación como un «afecto negativo menor». Qué buena descripción. Todas sabemos que la vida está llena de irritaciones leves. Quizá la irritación sea un poco como la infección; las cosas finalmente llegan a un punto crítico. Hay un punto en que todo sale, un punto de inflexión. Existe un cierto número de veces en que pueden buscarte las cosquillas antes de que termines irritándote. Esta irritación, el chasquido, parecerá brusco, pero la brusquedad solo es aparente; un chasquido es solo un momento de una historia más larga de verse afectada por eso contra lo que chocas.

Chasquido: un momento con una historia.

Si eres propensa a ser irritable, tal vez no eres feliz. Pero tal vez esta irritabilidad solo es parte de una historia. A unas personas les buscan más las cosquillas que a otras; esto lo sabemos. Una aguafiestas feminista vive y trabaja en una zona de contacto. Adquirirá una aptitud para la irritación, no debido a la naturaleza de su discurso o de su ser, sino porque ya ha tenido que soportar demasiado. Eso que tiene que soportar se hace parte de su persona. El que aparezca como una figura antes que nada (recordad, los demás la reciben en primer lugar como una atribución), tiene que ver, generalmente, con que le están buscando las cosquillas. He descrito esto mismo en el capítulo 1 como «enervarte porque alguien está te enervando».

Podríamos pensar en la historia feminista como en una historia de mujeres irritables, y pensaríamos que eso que sale de nuestras bocas está contando esta historia. Nuestras lenguas se volverán irritables, hablando por nosotras, en nuestra lucha por responder y hablar bien alto. Pienso en *Jane Eyre*. En las primeras escenas de la novela,

en las macabras escenas de su infancia, Jane lucha por contestar a su tiránica tía. Al final Jane estalla en un chasquido. Pero solo habla cuando su lengua parece cobrar voluntad propia: «Digo apenas voluntaria pues pareciera que mi lengua había pronunciado estas palabras sin que mi voluntad lo consintiera» (Brontë [1847] 1999, p. 21). Nuestras lenguas pueden desobedecernos; pueden pronunciar las palabras que anuncian como un rechazo a obedecer.

Quizá las feministas adquieran lenguas voluntariosas por el acto mismo de no callarse. Quizá necesitemos lenguas voluntariosas para poder resistirnos a nuestro enderezamiento. Lenguas voluntariosas: pienso también en el capítulo de Gloria Anzaldúa «Cómo domar una lengua salvaje», de *Borderlands/La Frontera: La nueva mestiza*. El capítulo arranca con una escena dramática: un dentista que le está limpiando las raíces de los dientes le dice con «enfado que se alza en su voz» que «vamos a tener que hacer algo con tu lengua» y que «nunca he visto algo tan fuerte y tan obstinado» ([1987] 2016, p. 103). Su lengua rebelde evoca el brazo terco de la niña voluntariosa analizado en el capítulo 3. Su lengua «no hace más que empujar los trocitos de algodón, presiona contra el taladro, contra las largas agujas finas». Todos los materiales que el dentista, interesado en la salud y la higiene, le mete en la boca, son empujados fuera de nuevo, como si su lengua se negara a que la limpiaran, como si su lengua propagara una infección. Gloria Anzaldúa describe muchos intentos de domar su lengua, de hacerla «hablar inglés» (104). Cuando intenta decirle al profesor cómo se pronuncia su nombre la llaman «respondona». Hablar tu propia lengua es volverte desobediente. Su lengua persiste con terca desobediencia, negándose a que la enderecen.

Feminismo: una historia de lenguas obstinadas. Feminismo: eso que inculca en un cuerpo el deseo de hablar de otra manera de la que te han ordenado. Pienso igualmente en el extraordinario texto de bell hooks (1988), *Talking Back: Thinking Feminism, Thinking Black*. En él, hooks explica que empezó a llamarse de otra manera tras adoptar como seudónimo el nombre de su abuela materna (9). En otra parte hooks describe que su abuela era «conocida por su lengua irritable y suelta» (1996, p. 152). Aquí, la lengua irritable se afirma como el legado de una mujer negra a otra; la línea materna como línea irritable. Una lengua irritable brinda las palabras a una mujer negra para que componga su propio nombre.

El chasquido (*snap*) puede ser una genealogía que se despliega como una línea familiar alternativa o como un legado feminista. A menudo pienso en el chasquido como en lo que he heredado de mis tías paquistaníes. Mi hermana dice de su hija que ha heredado genes Ahmed, y sé lo que quiere decir; quiere decir que su hija es otro punto en una línea de mujeres irritables. Quiere decir: como yo, como tú, como nuestras tías, esta chica tiene *snap*. Esta chica tiene *snap*: tal vez ella también es una historia de supervivencia. Pienso en mi familia y en el trabajo que fue necesario para mantenernos unidas, el trabajo que las mujeres han hecho tantas veces, resistir cuando todo se rompe. Pienso que, volviendo a mi análisis del capítulo 7, estas rupturas podrían acaernos, incluso las rupturas que no vivimos en carne propia. En el caso de mi familia, pienso en la partición de la India, en cómo un país fue separado en la otra vida del colonialismo; en cómo las fronteras se volvieron heridas abiertas; en cómo una infección puede propagarse. Se transmitían relatos familiares sobre el trauma de la partición; una familia musulmana abandonando su hogar en Jalandhar, huyendo a Lahore, un viaje en tren largo y duro, llegando, creando un nuevo hogar a partir de lo que habían dejado atrás otras personas que habían huido a su vez.

Podríamos heredar una ruptura porque se sobrevivió. Una supervivencia puede ser una ruptura que nos acecha. Cuando pienso en esta historia de ruptura, pienso especialmente en mi relación con mi tía mayor, Gulzar Bano. Mencioné en la introducción que numerosas conversaciones moldearon mi feminismo. Mi tía —que era definitivamente irritable— no se casó. La explicación familiar es que no se casó a causa de la partición de la India. Una ruptura nacional puede entretenerse con un relato de vida. Gulzar estaba profundamente involucrada en el activismo de las mujeres así como en campañas por la alfabetización y la educación de las mujeres en Pakistán. Era poeta, además. Sus palabras eran afiladas como armas. Cuando nuestras vidas no siguen las líneas de lo convencional, todavía nos quedan personas detrás, que nos ofrecen otras líneas de vida, de escapatoria, sin expectativas de regresar. La cercanía con mi tía, con su pasión por el feminismo y por lo que ella llama en nuestra biografía familiar «PODER FEMENINO», me ayudó a encontrar una orientación política diferente, una forma diferente de pensar sobre mi lugar en el mundo. En una genealogía convencional, la mujer que no tiene descendencia es un punto final.

Chas, chas: el final de la línea.

En una genealogía feminista y queer, la vida se despliega desde estos puntos.

Chas, chas: empieza otra vez.

Romper el vínculo

Si te irritas con alguien puedes romper el vínculo que te une a ese alguien. La ruptura puede ser importante porque un vínculo puede ser lo que se interpone en la manera de vivir una vida, tal vez una vida feminista. No todos los vínculos son destructivos; puede que necesitemos algunos para sostener una vida feminista. Recordando mi análisis del mujerismo voluntarioso en el capítulo 3, a veces necesitaremos ser irritables para mantener un vínculo al que nos han pedido que renunciemos. Un vínculo familiar puede volverse una fuente de vitalidad y fuerza, un refugio, incluso, contra la dureza de un mundo. Conocer la diferencia entre los vínculos de apoyo y los que no lo son es un reto. Una vida feminista: vivir con este reto. A veces entramos en crisis porque un vínculo que creíamos de apoyo termina no siendo tan de apoyo como creíamos.

Podemos tener un vínculo no solo con otra persona sino también con una idea o un ideal: un vínculo con un padre puede ser un vínculo familiar, por ejemplo, una manera de invertir en la idea misma de la familia. Una de las presiones con las que vivimos es la presión de preservar algunos vínculos, al coste que sea, o casi. Cuando mi padre me repudió, «*disowned me*»¹ (no debería usar esta palabra, porque implica una posesión previa, pero ayuda a transmitir la importancia de romper un vínculo), fue en parte porque mi decisión de vivir una vida queer supuso para él un punto límite.² Probablemente él diría que no

1. En inglés *disown* (repudiar, renegar de), se compone de *dis* (de) + *own* (poseer) y en origen significaba «ser responsable de, tener autoridad legal sobre». (*N. de la T.*)

2. De nuevo: habría sido muy fácil achacar esto al hecho de que mi padre era musulmán (el racismo es un guión fácil que intenta resolver situaciones complejas echando mano de cuentos viejos y rancios). Pero no fue así. No necesito añadir esto, pero dejadme que lo añada: mi familia musulmana, en especial mis tías musulmanas, han sido inquebrantablemente cariñosas y tolerantes. El que te acepten no tiene por qué adoptar

había roto conmigo sino que yo había roto con él debido al camino que yo había elegido, una desviación del camino recto. Probablemente, desde su punto de vista, fui yo quien rompió el vínculo por culpa de mi camino elegido, por mi forma de ser, incluso si hacia el final de su comunicación —su última palabra fue una carta en la que me acusaba de tener «una mente enferma»— su propósito era poner fin a nuestra comunicación.

Chasquido como enfermedad feminista.

Es incorregible.

Drama; mala; loca; brava.

Hay una diferencia, sin embargo, entre experimentarte o no en los términos usados para menospreciarte. En algunos sentidos, yo le conduje a estas palabras, o al menos no le alejé de ellas. No luché por aferrarme al frágil vínculo que teníamos, cosa a la que está obligada una hija, dirán algunos. Ni siquiera intenté aguantar la situación. Dejé de hacer el trabajo de reconciliación porque quería que el vínculo se rompiera; este vínculo me tenía agotada; un vínculo puede ser una atadura. Estaba cansada de reunirme con él solo para oírle decir crueldades, críticas, prejuicios; esto me pesaba tanto como antes me había pesado él. Una de las últimas veces que nos vimos dijo que las mujeres no eran iguales porque las criaturas pequeñas necesitaban leche materna. Me levanté de la mesa, demasiado furiosa para decir nada, y la escena fue recordada por él y por mi madrastra como una escena en la que yo «perdí los estribos». Las opciones siempre eran limitadas: guardar silencio o perder los estribos.

Preferiría perder los estribos.

Claro: esta es la historia de una relación contada desde mi punto de vista.

Claro: la niña voluntariosa tiene una historia que contar.

la forma de una respuesta a la salida del armario, porque la cosa no va de tener una identidad que debe ser revelada (este es un modelo de sexualidad). Al contrario, la aceptación va así: esta eres tú; esta es la persona con quien estás; esto es lo que haces; esto eres tú. Te queremos, queremos esto.

Y ahora, cuando cuento esta historia, la gente piensa que les estoy contando una historia triste, la historia del lamentable final de la relación entre un padre y una hija; la historia del corte de un vínculo familiar. Es frecuente que sientan pena; sienten pena incluso por mí. Pero para mí esta parte de la historia no es la parte triste. Para mí, este punto, el corte, no fue el punto triste. Al contrario, fue un alivio de la presión. En el capítulo 2 señalé que puedes experimentar un alivio de la presión cuando estás dispuesta a seguir la dirección que te presionan para que sigas. Esta es una forma. También puedes experimentar un alivio de la presión cortando un vínculo, poniendo fin a tu conexión con quienes te presionan para que vayas en una dirección que no estás dispuesta a seguir. Yo sentí alivio, no solo de la presión de una relación que me exigía ir a sitios a los que no deseaba ir, sino también del requisito de aguantar esta relación. Experimentar sin tristeza el final de una relación familiar fue alienarse de la familia otra vez: alienada en el sentido de que no me sentí afectada. Como analicé en el capítulo 2, puedes volverte una paria afectiva si no estás triste cuando se supone que tienes que estarlo.

No solo no estaba triste, sino que además experimenté esta ruptura como un salvavidas, como una forma de alejarme de algo a lo que era difícil sobrevivir. Me dio la libertad de seguir adelante con la vida que quería vivir: una vida feminista y queer. Significó dejar atrás la mesa familiar, incluso si la sigo llevando conmigo, escribiendo sobre ella; este recuerdo de la mesa, o esta mesa como recuerdo; incluso si otras mesas familiares terminan ocupando su sitio.

Un chasquido no es un punto inicial, pero un chasquido puede ser el inicio de algo.

Podemos ver, en este ejemplo, que no está claro quién estalla, o qué estalla. Incluso cuando las cosas se rompen, no siempre sabemos qué se rompe. No siempre sabemos qué sigue a una ruptura. Si un chasquido es un punto de parada, las cosas vuelven a empezar.

A partir de nuestra experiencia de romper un vínculo, podríamos preguntarnos: ¿cuáles son las relaciones que queremos conservar? Laurent Berlant (2011) introduce la idea de «optimismo cruel» para explicar que podemos terminar aferradas a lo que nos reduce; que podemos permanecer atadas a una vida que no está funcionando. Estar

en una relación de optimismo cruel no significa necesariamente que somos optimistas; que nos aferramos a algo porque esperamos que nos conduzca a alguna parte; aunque nos sintamos así. Más bien, el vínculo es la escena del optimismo; un grupo de promesas que pueden circundar un objeto (una idea, una cosa, una persona, una relación). El optimismo cruel sería una forma de explicar por qué no cortamos los vínculos que, en cierto nivel, están poniendo, ora en riesgo nuestra existencia, ora nuestra capacidad de llevar a cabo la idea de una existencia.

Todos los conceptos buenos, los conceptos sudorosos, tienen preguntas a su alrededor; lanzan la vida como una pregunta al aire. ¿Cómo sabemos qué nos reduce? ¿Cómo sabemos cuándo una vida está funcionando o no? ¿Quién juzga si una vida está funcionando o no? Son preguntas difíciles, y nuestra tarea no es resolverlas; son preguntas de vida.

Son preguntas para nosotras, que vivimos una vida feminista. Sé, por ejemplo, que otras personas dirán que el mismo feminismo es un optimismo cruel, un apego a una vida que no está funcionando. De hecho, entre quienes cuestionan los empeños feministas, la voluntad de permitir la ruptura de un vínculo podría entenderse como una forma de pesimismo cruel, un fracaso de apegarse a una idea de vida que hubiera sido menos reductora. En el contexto de la cultura académica, se presume que quien señala el sexismo y el racismo en la práctica citacional sufre de pesimismo cruel. Si rompemos este vínculo creen que estamos zanjando una línea que habría sido sustentadora de vida y creadora de significado. Cuando no extiendes una línea, se pensará, quizá, que pretendes terminar con una línea en la que otras personas se vuelcan a fondo. Te conviertes en un punto muerto. Un chasquido puede considerarse obstinado en el sentido de que, cuando pones fin a una línea, se cree que estás poniendo fin a eso que necesitas para tu propia continuación. Te estás poniendo fin a ti misma. Un chasquido puede juzgarse como una manera de privarte de una conexión y, por tanto, como una forma de violencia que diriges contra ti.

Chas, chas.

Corta: pese a ella, a pesar de ella.

Pesarosa; rencorosa; maliciosa.

Se corta la mano que le da de comer.

Podemos oír lo que subyace aquí: la feminista se hace daño y esto es lo que termina entendiéndose como feminismo. Cuando rompe un vínculo, con esta ruptura se inflige daño a sí misma. La aguafiestas feminista podría imaginarse como la escena del optimismo cruel, que es tanto más cruel cuanto que descansa en el pesimismo: no solo se cree que sus apegos no están funcionando, que reducen su vida y la vida de las personas de su entorno, sino que además le impiden apearse, o volver a apearse, a un guión mejor que la llevaría en una dirección más dichosa. Las feministas, según este escenario, necesitarían romper este vínculo con la aguafiestas; necesitarían renunciar a ella o dejarla marchar antes de que las vacíe (nos lea) de la energía necesaria para seguir adelante siguiendo como si nada. O la aguafiestas será considerada a su vez como una ruptura: la que rompe el vínculo con la familia, o con cierta idea de vida civil, que es lo que le impide conservar la paz, reconciliarse, sintonizar o armonizar más con su entorno, lo que le impide allanar el camino, ampliar una línea.

Furiosa no dichosa.

De esto aprendemos: no siempre nos resulta evidente qué vínculos son perjudiciales. Existen discusiones y desacuerdos precisamente porque no siempre es evidente. Como feminista, puede que necesite abogar por una vida feminista. Estoy dispuesta a esto por; soy esto por; estoy por. Tengo que defender que vivir una vida feminista funciona, que esta vida funciona. Defender esta vida no implica necesariamente darle un contenido específico, aunque sí requerirá dar énfasis a ciertos valores, como el de la igualdad, no como algo que consideramos que tenemos, sino como el irregular proceso de ir descubriendo de qué manera podemos vivir con otras personas. Abogar por esta vida no significa simplemente defender tus apegos como si fueran preferibles a otros. No pienso que sea bueno confiar demasiado en tus decisiones y, por tanto, confiar demasiado en la forma de vida que vives, una vida que ha adoptado su forma por las decisiones que ya has tomado por el camino. Pienso que es bueno pensar que la vida siempre está potencialmente en crisis, seguir formulando la pregunta: ¿cómo vivir? Una aguafiestas en crisis: existe un valor solo en esto: el valor de abrir la vida a una decisión, de comprender que la vida está abierta a una decisión.

La defensa de una vida feminista puede hacerse en un momento de suspensión: suspendemos nuestras tesis de qué es, o debería ser, una vida. El solo hecho de abrir espacio a distintas formas de vivir una vida puede experimentarse como una ruptura para otras personas. Puedes volverte una aguafiestas simplemente por decir: la vida no tiene por qué ser así, o ser esto.

Volvamos a la palabra *felicidad* (*happiness*). La felicidad es una palabra con mucho peso, una palabra moral, por cómo ha llegado a identificarse con lo bueno. Si retrocedemos en el tiempo, si seguimos la ruta de sus raíces, descubrimos que la palabra *happiness* deriva del inglés medieval *hap*, que significa azar. *Happiness* comparte este *hap* con la palabra *perhaps* (quizá), así como con *happen* (suceder) y *happenance* (casualidad). *Happiness* ahora suena muy distinta de estas palabras; estas palabras parecen más ligeras, transmiten movimiento, volando al azar, como paja al viento.

¿Cómo perdió la felicidad (*happiness*) su azar (*hap*)? Esta fue una de mis primeras preguntas en *The Promise of Happiness* (Ahmed, 2010). Me hice muy fan de la palabra *hap* cuando la descubrí por azar. Y ahora es raro pensar que la descubrí porque estaba escribiendo sobre la felicidad. En cuanto la descubrí, me entusiasmó. Cuando voy a dar un paseo sin rumbo, lo llamo un paseo *hap*. Afirmer el azar es seguir una ruta queer: no estás segura de adónde vas; tal vez dejas que tus pies decidan por ti. Lo que te encuentres por el camino puede redirigirte, puesto que no tienes prisas por llegar a un destino. Deambulas, a veces al azar, pero lo que encuentras en el camino tal vez te señala un rumbo. Nuestra forma de pasear no se disocia de nuestra forma de vivir una vida. Proceder sin dar por hecho que existe una dirección que es la buena es proceder de forma diferente. Decir que la vida no tiene por qué ser de esta manera, tener esta forma o esta dirección, es dejar espacio al azar. Dejar espacio al azar puede experimentarse y juzgarse como la ruptura de un vínculo.

Afirmar el azar, se oye como un chas.

Defender una vida feminista puede consistir en mantener abierta la pregunta de cómo vivir. Esta apertura puede experimentarse como un juicio: yo lo he oído. Por ejemplo, si decides no casarte y no tener hijos, tu decisión puede narrarse como que estás renegando de esta vida,

o como que estás emitiendo un juicio sobre las personas que viven esta vida, como si por no hacer *x* estuvieras diciendo que *x* está mal. Es posible que algunas veces sí que hables de males: que digas que está mal asumir que estas opciones son buenas o que son las únicas opciones buenas. Pero también pueden interpretar que estás siendo prejuiciosa o desdeñosa simplemente por no seguir un camino trillado. Y cuando te ven así, te ven como si estuvieras haciéndote daño no solo a ti misma (las cosas a las que renuncias, los días felices que no tendrás por la vida que llevas), sino también a otras personas que hacen renuncias para seguir este camino. Entonces es como si, al renunciar a la vida que se esperaba que vivieses (estas conversaciones despreocupadas sobre la futuridad, las nietas y los nietos que se supone tendrás o deberías tener), estás renunciando a otras personas.

Aprendemos, por tanto, la necesidad de mostrar precaución ante el daño: la diferencia y la desviación suelen entenderse como perjudiciales para quienes son diferentes, quienes se desvían. La conservación del poder se funda, en buena parte, en la tesis de que si no conservas las formas familiares de una existencia causarás daño a lo que está por venir: la infancia de la que se burlarán por ser diferente. Esta infancia del futuro, esta infancia de la que se burlarán, está llamada a soportar la carga de lo que arriesgaríamos si probáramos formas familiares más imaginativas, una vida más imaginativa.

En algunos casos nos resulta obvio que un vínculo es perjudicial; una vida corre peligro. Es más, defenderé que los juicios contra ciertas vidas se apropian de esta obviedad y que al hacerlo afirman que ciertas vidas son una forma de daño. La retórica antifeminista a menudo posiciona el feminismo como autolesivo: como si dijéramos que las mujeres se perjudican a sí mismas por experimentar ciertas relaciones como perjudiciales. Es precisamente porque esta apropiación tiene lugar, y no a pesar de ella, por lo que necesitamos reconocer el daño. El reconocimiento, no obstante, suele ser eso por lo que debemos pelear. A quienes viven una relación perjudicial les puede resultar difícil reconocer el daño precisamente por culpa del daño.

Un vínculo puede ser violento. Lo que puede hacer que vivir con la violencia sea duro es lo duro que es imaginar siquiera la posibilidad de su superación; y si te quedas aislada; y si eres materialmente dependiente; y si tienes la moral baja, y si piensas y sientes que estás por debajo de esa persona; y si sientes apego por esa persona, o la crees

cuando te dice que cambiará; y si ya formas parte de ella, si vuestras vidas están tan entretreídas que cuesta imaginar lo que quedaría de ti si no se quedara. Los vínculos que formamos no son exteriores a nosotras; un vínculo es la pérdida de exterioridad. No podemos renunciar a los vínculos sin renunciar a una parte de nosotras, sin renunciar a una parte de nuestra historia personal. Cuando rompes un vínculo puede parecer una acción dirigida contra otra persona, pero lo puedes experimentar como si se estuviera rompiendo algo en ti.

Y entonces: puede ser duro imaginar lo que quedaría de ti si se rompiera un vínculo. Pero en lugar de esto, del miedo a que no quede nada, puede haber un punto, un punto de ruptura, cuando es demasiado y lo que no parece posible se hace necesario. Ella devuelve el golpe; ella alza la voz. Ella tiene lugares adonde ir porque otras mujeres ya han pasado por esto. No es extraño que dejar una situación de violencia pueda sentirse como una ruptura: se ha roto un vínculo del destino, sin duda. Quizá el tiempo lento de la resistencia solo pueda terminarse con un movimiento súbito. O quizá este movimiento parezca súbito solo porque, como dije antes, no podemos ver los tiempos lentos del aguante, lo que Lauren Berlant (2007) ha llamado tan acertadamente «muerte lenta».

Un punto de ruptura puede experimentarse como la tristeza de no ser capaz de vivir la vida que estás viviendo incluso si la vida que estás viviendo es triste; momentos en los que todo es demasiado, cuando un cuerpo, una vida, un mundo se tornan insoportables. Un chasquido señala que una vida que una ha estado soportando es una vida que ya no estás dispuesta a soportar. Un chasquido puede dirigirse hacia el aguante que una misma ha tenido en el pasado. Puedes romper porque estás agotada de no haber roto hasta ahora y de todo lo que has tenido que aguantar. No puedes soportar más lo que has estado soportando durante demasiado tiempo.

Un chasquido puede decirnos cuándo es demasiado, después de ser demasiado, que es lo que hace que un chasquido pueda ser pedagogía feminista. Algunas veces estallas cuando ya no puedes sostener el esfuerzo de hacer lo que has estado haciendo. En el capítulo 6 hablé de mi participación en un esfuerzo por abordar el problema del acoso sexual en las universidades. Recientemente renuncié a mi cargo de profesora sin tener otro cargo académico en sustitución. Lo que me habían pedido que soportara se tornó excesivo; la falta de apoyo al

trabajo que hacíamos; los muros contra los que seguíamos chocando. Mi renuncia fue posible porque contaba con recursos materiales y seguridad. Pero aun así sentí que me la estaba jugando: no sentí que estaba dejando un trabajo solamente, o una institución, sino también una vida, una vida académica; una vida que me gustaba; una vida a la que me había hecho. Y el acto de marcharme fue una forma de chasquido feminista: hubo un momento en que no pude soportar más esos muros de indiferencia que nos impedían llegar a ninguna parte, que nos impedían cruzar. Tan pronto el vínculo se rompió, comprendí que había estado intentando aferrarme a algo que ya estaba roto. Quizá mi relación con la institución fuera como la relación de Silas con su cántaro: si hubiese intentado pegar las piezas de nuevo, se habrían convertido en un monumento, un recordatorio de lo que no había podido ser. Una renuncia puede sonar pasiva, fatalista incluso: renunciar a tu destino. Pero la renuncia puede ser un acto de protesta feminista. Con el chasquido estás diciendo: no trabajaré para una institución que no aborda el problema del acoso sexual. No abordar el problema del acoso sexual es reproducir el problema del acoso sexual. Con el chasquido estás diciendo: no voy a reproducir un mundo que no puedo soportar, un mundo que no pienso que deba ser soportado.

El chasquido sonará bastante violento, incluso dramático. Renunciar a un cargo como protesta feminista —y hacer público que estás renunciando como protesta feminista— sí que llama la atención. Puede ser un sonido seco; un corte brusco. En mi caso, este corte recibió el apoyo de muchas de mis colegas feministas; pero no de todas. Una colega feminista describe mi acción como «temeraria», una palabra empleada para denotar una acción que es demasiado rápida y descuidada. El chasquido es a veces una cuestión de *timing*, de oportunidad. Si un chasquido es un momento con una historia, esta historia es el efecto acumulado de eso contra lo que has estado chocando. Y pensemos en esto: cuanto más te cueste atravesar el muro, más tendrás que hacer. Has tenido cientos de reuniones, con estudiantes, con profesores, con administradores. Has escrito blogs sobre el problema del acoso sexual y el silencio que lo rodea. Y sigue habiendo silencio. Renunciar es un punto de inflexión, un gesto que se hace necesario porque las acciones previas no han conseguido nada. Quienes no se involucran en este esfuerzo no perciben las acciones que no han conseguido nada. De manera que la acción que hace que

una historia se derrame, que caiga, para producir una caída, se juzga temeraria.

Bueno, quizá entonces: estoy dispuesta a ser temeraria.

No es solo la presión que no puedes detectar cuando un chasquido sueña brusco; es también una historia de resistencia, de no estar dispuesta a aguantar algo. No todas las resistencias son audibles o legibles. Un chasquido no implica siempre un acto consciente de resistencia. Un chasquido no siempre es planeado. De hecho, un chasquido puede entrometerse en el mejor de los planes. Un chasquido puede deberse a la intensidad de una situación: cuando te piden que hagas algo y esta petición te parece excesiva esta vez, aunque la hayas cumplido otras veces. Algo puede hacerse excesivo incluso antes de que sepamos que es excesivo. Cuando chascamos no siempre sabemos lo que estamos haciendo. Y cuando chascamos no siempre sabemos adónde vamos. Y sin embargo chascamos por lo que hemos estado haciendo; chascamos porque ya no podemos estar allí donde hemos estado. Quizá el chasquido implique otra clase de optimismo; podríamos llamarlo un optimismo sin futuro, un optimismo que hace de la ruptura de algo el inicio de algo sin saber qué es ese algo o qué puede llegar a ser; un optimismo que no da un contenido a algo, ni siquiera a lo que tenemos por delante.

Chasquido colectivo

En este apartado quiero analizar tres películas feministas. Todas ellas muestran que un chasquido feminista puede ser un chasquido colectivo. Empiezo con la película que ha inspirado este capítulo: *A Question of Silence* (Marlene Gorris, 1982). Ofrecí una lectura muy breve de esta película en mi libro *Willful Subjects* (Ahmed, 2014), que es donde introduje por primera vez la idea del chasquido feminista, pero me salté muchos detalles. Ahora quiero ir más despacio. Para oír un chasquido, hay que ir más despacio; prestamos oído a los tiempos más lentos del desgaste y el resquebrajamiento, de la conformidad; prestamos oído a los sonidos del precio que pagamos por estar en sintonía con los requisitos del patriarcado.

La película tiene una trama feminista: una psiquiatra, Janine van den Bos, es contratada para establecer si las tres mujeres que han asesinado brutalmente a un hombre, propietario de una tienda, están cuerdas y se las puede considerar responsables de sus acciones. Las tres mujeres son: un ama de casa, Christine; una camarera, Annie; y una secretaria, Anna. La película utiliza flashbacks: empezamos con el suceso del asesinato, con el arresto de las mujeres y más tarde, mientras declaran ante la psiquiatra, hay tres flashbacks al asesinato. Terminamos con una escena en los tribunales, que analizaré detenidamente a su debido tiempo.

La película describiría el momento de un chasquido feminista: pero no empieza por el chasquido, cuando la violencia que las mujeres han estado aguantando se redirige contra un hombre en un estallido de rabia. Este momento, que en realidad es una serie de momentos, una colección de instantáneas, ocurre en algún punto en mitad de la película. Al repasar la vida de cada una, el film muestra el chasquido, no como un momento concreto de una mujer que experimenta algo como excesivo, sino como una serie de gestos acumulados que conectan a las mujeres en el tiempo y en el espacio. La película proporciona un chasquido a una historia. Cada mujer tiene su propia historia, pero comparten eso que les exigen soportar; llamemos al problema por su nombre: patriarcado. La película funciona yuxtaponiendo escenas de agotamiento y de desgaste; el sexismo como gastado hilo de conexión.

Durante casi toda la película Christine permanece en silencio por voluntad propia. Como dice la psiquiatra al final: «Ha tomado la decisión de permanecer en silencio. No tiene problemas para comunicarse, solo que no ve la necesidad de hacerlo». Descubrimos su historia de desgaste a través de sus dibujos, que revelan monigotes de familias nucleares contenidos en cajas. Descubrimos su historia también a través del testimonio que su marido ofrece a Janine; el marido, que supone que su mujer no habla mucho porque «no tiene mucho que decir»; que muestra su rabia porque la mujer no ha conseguido tranquilizar a los niños cuando él ha vuelto del trabajo. El silencio se transforma en expectativa: la presunción de que las mujeres que trabajan en casa no trabajan, de que su deber es mantener la tranquilidad del hogar, vertebado en torno a la protección del tiempo y del espacio del esposo.

Ella no dice nada. Ella deviene nada. O eso dice él.

En contraste, Janine describe a Annie, la camarera, como a una mujer que habla mucho. En una de las primeras escenas de la película, Annie está en el trabajo. Y los hombres a los que atiende cuentan chistes sexistas; intuimos que estos chistes son una rutina (como este: lo que las mujeres saben de finanzas es «abrir las manos para recibir dinero» y «abrir las piernas» a cambio). Intuimos que ella está acostumbrada a esto; que ha terminado esperándolo. Cuando ella (casi) estalla, ellos dicen: «No te lo tomes a pecho». Un hombre pregunta: «¿Dónde tienes el sentido del humor?». Ella contesta a esta burla con humor: «Hoy no me lo he traído». Puede que no estalle porque ha aprendido a tomárselo a risa. La risa puede volverse una rutina. Pero intuyes su hastío: la frustración de que se rían de ti.

Y luego está la secretaria, Anna, que su jefe describe como su mano derecha; inteligente, feroz, obstinada. Están en una reunión. Están sentados a una mesa. Ella hace una sugerencia inteligente. Los hombres no la oyen. Ella es la secretaria; ella guarda sus secretos; se supone que ella no debe contribuir con sus ideas. Uno de los hombres dice lo mismo que ella acaba de decir. Los otros se apresuran a felicitarle por su buena idea. Sexismo: ignorar a las mujeres. Sexismo: atribuir a los hombres las ideas que son de las mujeres, como si una idea no pudiera oírse si no parte de un cuerpo masculino. Cuando ella hace un ruido (remueve el té con una cuchara), provoca irritación; se hace molesta. Entonces, solo entonces, ellos se vuelven a mirarla. Sexismo: a las mujeres se las oye solo como interruptoras de un proceso.

Ella no dice nada, pero un primer plano enfoca su cara: está a punto de estallar; reconoce eso a lo que se enfrenta. En este momento intuimos que el chasquido que está a punto de ocurrir es un chasquido retardado. Un chasquido presente puede ser una historia acumulada; una historia puede confrontarse con el acto de un chasquido. Expresas tu rabia no solo contra algo o contra alguien en el presente, sino contra el pasado, todas esas experiencias pasadas que has soportado. Estallar es decir no a esta historia, a su recurrencia perpetua.

Y cuando Anna está hablando con la psiquiatra, intuimos otras historias de injusticia, otras formas de ser para las mujeres, o de ser mujer, que son restringidas. Anna habla de su madre, de que su madre quería que ella se casara, que tuviera hijos. Intuimos que la madre lamenta la pérdida de los nietos; intuimos que la hija lamenta que sus decisiones se lamenten. Intuimos la desdicha de Anna por ser la causa

de la desdicha de su madre, la desdicha de su madre porque su hija no es normal. Oímos en estas palabras otra historia triste; desviación como pérdida. En una escena posterior, muy posterior, Anna y Janine han intimado; intuimos la posibilidad de un deseo lesbiano; intuimos otro futuro, tejido por esta intimidad. Es un futuro que aún puede ocurrir; ¿quién sabe qué puede ocurrir después de un chasquido?

Muchas historias, cada una entretejida con la otra, narradas a una, creando un tapiz feminista. Y la psiquiatra Jane también se está transformando mientras presta oído a estas mujeres: escuchándolas, sintoniza con ellas; empieza a recoger lo que ellas oyen. Un oído puede sintonizar con un chasquido, con lo que está fuera de tono, esas notas discordantes; esos sonidos revoltosos, incómodos, que se producen cuando te hacen sentir fuera de lugar. Los chirridos discordantes contra una idea de la felicidad. Porque la película arranca con una secuencia de Janine y su marido juntos en casa; es una suerte de imagen fantasmiosa, la de una relación igualitaria, la de una relación igual. Pero cuando empieza a oír a las mujeres que han estallado con un chasquido, a las mujeres que son poschasquido, Janine se transforma en silencioso testigo de su matrimonio, de su situación. Su matrimonio no es tan feliz o tan igualitario como parecía.

En otra escena, de nuevo a una mesa —cuánta vida se reúne en torno a las mesas—, hay una cena. Ella y otra mujer —ambas son viudas— están oyendo a los hombres hablando entre sí, oyendo cómo las ausentan de la conversación; observando su propia desaparición (recordemos a la señora Dalloway, como la señora Dalloway). Janine no puede soportarlo más; golpea los cubiertos. Puede que sea un acto de sabotaje, puede que un accidente: los hombres dejan de hablar. Ella capta su atención. Chis, chas, pum. Este sonido, su sonido: oído como una interrupción. Sintonizar con el sexismo, empezar a oír con un oído feminista cómo las mujeres no son oídas, es desintonizar de un mundo. Cuando este mundo te parece discordante, los demás te ven como la nota discordante. Los hombres reanudan su conversación.

Ella tiene que romperlo. Para pararlo tiene que romperlo.

Un oído feminista recoge lo que se está diciendo, un mensaje que es bloqueado porque lo que se dice es oído como una interferencia. Los sonidos del no, las quejas de violencia, el rechazo a reír los chistes

sexistas; el rechazo a cumplir exigencias nada razonables; adquirir un oído feminista es oír en estos sonidos un discurso. Pero no es solo que los oídos feministas pueden oír más allá del silencio que funciona como un muro. Antes mencioné que trabajar sobre el problema del acoso sexual me llevó a mi propio acto de chasquido feminista. Una vez que oyen que estás dispuesta a oír, más gente hablará contigo. Aunque en un chasquido la lengua parece ser el órgano de la rebelión feminista, quizá el chasquido tenga más que ver con los oídos. Un oído feminista puede proporcionar el alivio de una válvula de presión. Un oído feminista puede ser que tú oyes lo que otras personas no están oyendo.

Porque: quienes sufren acoso chocan contra un muro de indiferencia. No tienen adónde ir. O, si deciden hablar, lo que su entorno oye son quejas. La palabra queja, *complaint* en inglés, deriva de plaga (golpe, herida), en sentido vulgar, golpearse el pecho. Una queja: discurso enfermo. Quizá la oyen como si hablara con animosidad: no solo enferma de ánimo, sino propagando una infección, enfermado todo el cuerpo. Si la diversidad es limitación de daños, como describí en el capítulo 6, entonces la limitación de daños toma la forma de un discurso controlador que intenta impedir que quienes hablan de violencia lo hagan en espacios donde pueden ser oídas. Contener los daños es contener a quienes han sido dañadas. Cuando la oyen como quejándose no la oyen. Y quienes están dispuestas a oír terminarán oyendo cada vez más; les estás brindando un lugar al que ir. Algo que aprendí de mi experiencia personal: la renuncia puede ser un oído feminista. Muchas personas se pusieron en contacto conmigo, después de que yo levantara la voz contra el acoso sexual, para contarme sus historias personales de acoso y abuso en las universidades; para contarme sus batallas personales. Contar la historia es parte de la batalla feminista. Un oído feminista puede ser eso *a favor* de lo que estamos. Cuanto más agotador es, más necesario es que prestemos oídos.

A Question of Silence muestra a las mujeres agotadas, pero no solo describe este desgaste. Estas mujeres coinciden entre sí porque se hallan por coincidencia en la misma tienda de ropa en el mismo momento. Mientras están desempeñando un quehacer ordinario, cometen lo que parece ser un acto extraordinario. Uno de los dependientes pilló a una de las mujeres intentado robar una prenda, llevarse lo que no ha comprado, lo que no le pertenece legítimamente. Quizá esté robando

como una representación de lo que le han arrebatado a ella. Quizá viva esta detención como la injusticia de que no se reconozca lo que le han arrebatado. Está acostumbrada a esta injusticia; la ve venir; pero esta vez estalla.

Ella; ellos. Las otras dos mujeres reaccionan con empatía; ellas, también, se guardan prendas en el bolso. La rebelión se convierte en un espejo feminista; una forma de reflejarse unas a otras. Las mujeres rodean al hombre. Están silenciosas; solemnes. Son como imanes: se atraen entre sí. La repetitiva música discordante y fuerte nos da el volumen o el tono de su acción. Rodeando a estas tres mujeres que están asesinando a un hombre que no conocen (Anna dice después a Janine que este hombre «podría haber sido cualquier hombre») hay otras cuatro mujeres. Son mudos testigos del asesinato; participan con su silencio. Nosotras somos mudos testigos, también.

Lo que oyes puede formar un vínculo feminista. Y Janine ha prestado su oído: oímos lo que ella puede oír, lo que se dice, lo que no se dice. Cuando las mujeres son juzgadas en los tribunales, Janine comparte su conclusión como perita judicial. Cuando dice que las mujeres están cuerdas, que son responsables de sus acciones, hay conmoción en la sala. Su acto de habla se oye como histérico, como obstinado, como desafiante incluso si dice lo que dice sosegadamente, incluso si su voz es razonada, incluso si explica sus razones. No pueden entender la razón de su razón. Durante la pausa de la sesión, su marido insinúa que se está perjudicando a sí misma, su reputación, también la de él. Dice que se está dejando llevar por el idealismo.

Ella sabe lo que él le está diciendo: para o me perjudicarás. Ella estalla. Y cuando vuelven a la sala del tribunal, habla con más convicción si cabe. Su chasquido le permite adquirir una voz más insistente. Están cuerdas, dice. Están cuerdas, repite. Los hombres están perplejos; están encolerizados. Y entonces: las mujeres empiezan a reírse de la lógica patriarcal del Derecho. Cuando el juez dice que podría haberse dado la situación inversa, que podría haber sido un hombre asesinando a la propietaria de una tienda, Annie empieza a reír. Y luego las otras mujeres empiezan a reír. Están riendo; las mujeres que fueron testigos silenciosos, también. Ríen porque los hombres no lo pillan; la fantasía de la inversión prueba que no lo pillan. Los hombres oyen esta risa como histérica, porque no lo pillan. La manera en que son oídas confirma que no pueden ser oídas. Y finalmente Janine ríe también.

Otro momento de decir chasquido: cuando decimos o hacemos lo mismo al mismo tiempo.

Chasquido feminista: cuando la risa es un hilo conductor.

Esta película nos enseña que la risa puede ser otra clase de ruido voluntarioso y rebelde.³ Reírse compulsivamente, incluso violentamente, de la lógica del Derecho, de la lógica del género, es exponer su violencia. Exponer la violencia es convertirse en el origen de la violencia. Se oiga como se oiga la risa de las mujeres, es contagiosa entre aquellas que lo pillan, lo que significa que pillan que ellos no lo pillan. Salen de la sala del tribunal. Chasquido feminista: romper un vínculo puede ser hacerle espacio a la vida marchándose del espacio de la sala.

A menudo el feminismo se hace parte de un paisaje fílmico a través de un chasquido: a través de una descripción de venganza contra el patriarcado, o contra la violación y la violencia sexual. Miremos *Nine to Five (Cómo eliminar a su jefe*, Collin Higgins, 1980), que es una película diferente a *A Question of Silence*. Es una comedia: y el uso de la inflexión cómica hace más digerible, visible o soportable el sexismo y el acoso sexual descrito. Pero, al igual que *A Question of Silence*, en esta cinta el sexismo es un gastado hilo de conexión entre las mujeres; sexismo como algo a lo que debes acostumbrarte; sexismo como algo a lo que debes acostumbrarte acostumbrándote a ello. En esta cinta el sexismo aparece en la figura de un jefe (el señor Hart, al que describen como «sexista, egocéntrico, embustero, intolerante hipócrita») y en las instituciones de trabajo que le permiten ora atribuirse ideas de mujeres («Se plantó ahí y presentó mis ideas como si fueran tuyas»), ora ignorar a las mujeres en las promociones («La empresa necesita a un hombre para este puesto»; «perdí una promoción por el prejuicio de un idiota») y acosarlas sometiéndolas a insinuaciones no deseadas («He aguantado todas las insinuaciones y las miradas y que anduviera persiguiéndome por la mesa del despacho porque necesito este empleo»). Y de nuevo, en la línea de *A Question of Silence*, la película es enérgica porque no se limita a describir el desgaste. Muestra el chasquido. Y no solo eso, describe múltiples momentos de chasquidos que se acumulan para formar la base de una rebelión colectiva,

3 Gracias a Elena Loizidou por enseñarme a oír la importancia de esta risa.

la erradicación del patriarcado de la oficina y su sustitución por un equipo de mujeres trabajadoras que reorganizan el espacio de trabajo en torno a valores feministas (horario flexible, reparto del trabajo, igualdad salarial, guardería *in situ*).

Antes de adentrarnos en la utopía feminista, el chasquido se evoca y se activa. El señor Hart le dice a una de las mujeres, Judy, que no será promocionada, y añade: *Don't go flying off the handle*,⁴ «no salgas volando del asa» (tenemos un asa en esta expresión), y después: «Ahórrame el rollo de la liberación de las mujeres». Con qué frecuencia la aguafiestas feminista es conjurada antes de hacer su aparición siquiera. Y después, claro, aparece. La estamos esperando. Hay espacio para ella. Las tres mujeres estallan de maneras más o menos cómicas, a través de lo que dicen («Y esto es el colmo. Voy a sacar mi pistola y te voy a convertir de gallito a gallina de un balazo») y también de lo que hacen (tirando todos los bolígrafos y papeles del escritorio del jefe). En esta película la venganza más violenta tiene el estatus de fantasía, y los mecanismos de la eventual eliminación del jefe, en lo que respecta a la trama, son tanto un resultado de la casualidad como una consecuencia de un acto deseado y voluntarioso de determinación feminista. Pero, mientras tanto, el chasquido feminista, los puntos límite, producen un colectivo. Un colectivo feminista en este sentido es activo: se basa en acciones, en el rechazo a soportar lo se ha esperado que las mujeres soporten.

Feminismo: cuando nos negamos a acostumbrarnos.

Me pareció chocante que el chasquido sea evocado explícitamente como un peligro. Judy dice: «Juro que un día terminará con mi paciencia y entonces le daré su merecido». Y luego: «Ya no puedo soportarlo». Y luego: «Noto que se me está acumulando la presión por dentro. Tarde o temprano voy a estallar (*snap*) y que Dios ayude al señor Hart porque no me haré responsable de mis actos». Esta predicción de un chasquido explica lo que sería necesario para estallar. Una revolución se basa en un comportamiento irresponsable o en que te consideren irresponsable, lo cual es otra clase de responsabilidad que está dis-

puesta a vivir las consecuencias de romper un vínculo. Ser responsable para los hombres, ser responsable para mantener las relaciones que te reducen, es lo que frena otra clase de optimismo feminista: el optimismo que dice esto no es necesario, el optimismo que dice es hora de volver a empezar, el optimismo que dice hemos tenido suficiente.

Quiero analizar otra película feminista de comienzos de los años 1980, *Born in Flames* (Lizzie Borden, 1983), una película independiente de ciencia ficción rodada como un documental. La acción transcurre en un tiempo futuro bastante parecido al presente, o incluso al pasado; lo que está por venir ya está detrás de nosotras. El documental toma esta forma: los personajes son presentados mediante instantáneas ligadas a relatos que un equipo de vigilancia ha reunido; la voz en off presenta a cada persona como sospechosa para la policía; distintos individuos que constituyen el Ejército de las Mujeres protestan contra este nuevo régimen. La cinta es distópica: muchas de las promesas de esta revolución socialista aparecen vaciadas; hay sexismo; hay acoso sexual; hay recortes en los servicios a mujeres que son víctimas de violación; hay desempleo y pobreza que afecta desproporcionadamente a las comunidades de color y negras; hay desafección; hay desesperación; hay depresión; hay opresión.

Sería fácil dudar de las diferencias entre esta cinta y las dos anteriores, pero si prestamos atención veremos que comparten una óptica feminista. Esta película también muestra inquietud por la explotación de las mujeres trabajadoras, incluidas las secretarias (hay una escena de secretarias en una huelga general del secretariado: secretarias que se rebelan contra la exigencia de ser lo que llaman «esposas de oficina»). En una escena las mujeres trabajadoras se unen por estar presentes como manos o como personas «a mano», útiles, un montaje de manos que hacen su trabajo: clasificando archivos, colocando utensilios, recogiendo a los niños, poniendo condones. Una piensa aquí en las mujeres como manos, la mujer como la mano derecha del hombre; mujeres como armas que están detrás del Ejército de Mujeres. Al igual que en las otras dos películas, hay una representación constante del acoso sexual como una realidad cotidiana que se espera que las mujeres soporten como si fuera parte de la vida sin más, porque así son las cosas, porque así es como serán; mujeres atacadas en la calle, en el metro. Pienso que, tomadas en conjunto, estas tres películas muestran que el acoso sexual es material: que es un sistema que garantiza el

4. Véase la nota al pie 2 del capítulo 7 «Conexiones frágiles». «No salir volando del asa» equivaldría a «no perder los estribos». (*N. de la T.*)

acceso a los cuerpos de las mujeres; que relega a las mujeres a determinados espacios y las elimina de otros.

Pero, a diferencia de las otras dos, esta cinta se compone de fragmentos reconocibles de activismos feministas negros y feministas de color, feminismos lesbianos, feminismos queer. Los personajes hablan un lenguaje familiar para quienes vivimos una vida feminista, el lenguaje de la interseccionalidad, de las opresiones intersectadas; llama a los problemas por su nombre. Es extraordinario ver esta cinta, presenciar tus propias luchas poderosamente verbalizadas por personajes afines, una cinta sobre el futuro realizada en el pasado. Y precisamente por la forma en que es narrada, el chasquido tiene un punto muy preciso: muestra que cualquier lucha revolucionaria, cualquier política de izquierdas, que solo entienda el sexismo como inmaterial, que convierta en secundarias las vidas de las mujeres, nos llevará al mismo lugar. En una escena, el presidente está hablando de los compromisos del partido con la igualdad y la justicia; oímos su discurso televisado con otras personas que lo están viendo en televisión. Estas palabras también pueden ser no performativas: pronunciadas como una manera de no hacer nada, pronunciadas como una manera de velar lo que no se está haciendo. Zella Wylie, activista negra veterana, pone los ojos en blanco mientras el presidente habla.⁵ Esta es una versión diferente de los ojos en blanco = pedagogía feminista. Aquí, los ojos en blanco señalan el reconocimiento colectivo de la distancia que separa lo que se dice de lo que se hace.

Trabajo feminista: acortar distancias.

En esta película, el Ejército de Mujeres se construye como un ímpetu; y el relato de la película es el relato de esta construcción. Una de las heroínas de la película, Adelaide Norris, una joven lesbiana negra, mantiene una conversación con las tres mujeres blancas que pertenecen al Partido Juvenil Socialista, que en la película (al menos al principio) hablan el lenguaje de la moderación, un lenguaje que identifica

sus esperanzas feministas con las esperanzas del partido. Adelaide señala que las desigualdades que consideran como parte del pasado prerrevolucionario son las desigualdades que están presentes para las mujeres negras de clase obrera como su madre, como ella. Lo que para algunas es el pasado, para otras es el presente. Cualquier feminismo que deja atrás a algunas mujeres no está por las mujeres. El feminismo tiene que afrontar a quien se haya dejado atrás. La película da voz a las mil maneras en que el feminismo es desdeñado como frente revolucionario. El Ejército de Mujeres es descrito como un ejército separatista, con «fines egoístas». Aprendemos de cómo se utiliza la obstinación para desdeñar al feminismo para oír lo que está presente en este desdén. Cuando quienes están detrás cuestionan a quienes están al frente, se asume que estas quieren ponerse al frente, en un acto de egoísmo. Si te preocupa la explotación del trabajo de la mujer te acusarán de separatista incluso si estás haciendo un llamamiento a la libertad de las mujeres en tu llamamiento a la libertad para todo el mundo.

El Ejército de Mujeres también es descrito como contrarrevolucionario porque son impacientes. *Impaciente*: una palabra con una historia de chasquidos. A veces, si recordamos a la señora Poyser, podremos volvernos torpes y caer porque impacientamos a otras personas, porque somos demasiado lentas; caerse como rezagarse, quedar atrás. Pero pensemos cómo, cuando reclamamos algo, nos dicen que seamos pacientes, que esperemos. La paciencia apela a nuestra buena disposición para soportar el sufrimiento sin irritarnos, o a la capacidad de aceptar o tolerar la demora. Te piden que seas paciente, porque de lo contrario, lo que no funciona no se solucionará, como si las cosas solo pudieran ir a mejor a base de paciencia. Achacarán a tu impaciencia la causa de tu incapacidad de alcanzar la felicidad prometida, como si, por impacientarte, te privaras a ti misma de lo bueno por venir, como si tú misma te hubieras robado tu futuro perfecto.

Impaciencia: cuando no estás dispuesta a aguantar. Como dice Adelaide: «Ya está pasando; está aquí». No podemos esperar por lo que está aquí. *Born in Flames* nos enseña que la impaciencia puede ser una virtud feminista. No estamos dispuestas a esperar. No estar dispuesta a esperar es no estar dispuesta a soportar lo que te han dicho que disminuirá con el tiempo. Cualquier revolución que pida a unas mujeres que esperen su turno terminará exactamente en el mismo lu-

5. La activista de los derechos civiles Florynce «Flo» Kennedy hizo el papel de este personaje. Esto es extremadamente eficaz: la vida de una activista forma parte de la vida de una película sobre el activismo. Véase Randolph (2015) para una importante biografía de Kennedy como radical negra feminista.

gar. No debemos esperar. Debemos reclamar justicia e igualdad ahora. Y el chasquido feminista en esta película se distribuye por una serie de acciones y, por tanto, por una serie de actores. Una mujer es acosada en la calle o en el metro; y mujeres en bicicleta, provistas de silbatos, acuden en su defensa. El chasquido feminista puede ser una acción planeada y colectiva. El chasquido requiere un sistema de apoyo propio. En un medio de comunicación los hombres llaman ataque a esta acción; un comentarista de la película dice que es peligrosa por su «sentimiento justiciero» (*vigilante sentiment*). Y acaso esto sea chasquido feminista como trabajo de acción política: el *vigilantismo* no solo como ilegalidad, o como tomarte la justicia por tu mano (la ley como vara es precisamente lo que estamos combatiendo), sino también como vigilia feminista, como una demanda de permanecer despiertas, o despertar, ante la violencia dirigida contra las mujeres. Chasquido: necesitas despertar a lo que ya está sucediendo.

La cinta muestra la importancia del tiempo porque el tiempo se distribuye irregularmente como forma de relación con el pasado y con el presente. Lo que para algunas personas es demasiado súbito y rápido, para otras puede ser demasiado lento. Y para romper algunas cosas se requiere más tiempo que para otras. Una línea puede ser más difícil de romper porque, a base de resistir durante tanto tiempo, se ha hecho más fuerte. Una línea puede ser patrullada; una línea de policía. En mi lectura del cuento de Grimm en el capítulo 3 mencioné que la policía no tuvo que aparecer en el cuento porque la policía son las varas. Aquí la policía aparece con las varas. La escalada de violencia que culmina al final de la película (colocan una bomba arriba de las Torres Gemelas, un final que, evidentemente, la historia ha vuelto extraordinario y difícil) es la muerte de Adelaide. El suceso que conduce a la construcción de un chasquido (chasquido como contraímpetu) es el asesinato de una mujer negra inerte a manos de la policía, una muerte que explican como si ella misma se hubiera quitado la vida: un suicidio en una celda. La película: parece ir en avance rápido hacia el presente, hacia cómo muchas personas están creando movimientos a partir de la brutalidad policial a que se exponen hombres y mujeres negros inermes.

El chasquido que muestra la película es el trabajo político de dar a conocer esta historia, la historia de la brutalidad policial. La historia de la represión del estado es la historia que es reprimida por el estado. Hay que empujar más fuerte la historia de la represión para que llegue

a alguna parte, porque debe contrarrestar la historia contada por el estado, una historia que viaja fácilmente y rápidamente puesto que las líneas de comunicación se mantienen abiertas para este fin. La historia del estado nos resulta persistentemente familiar. Conocemos la historia; es la historia de la niña voluntariosa. La historia del estado es cómo aquellas personas que mueren provocan su propia desaparición. La vara que golpea a la niña hasta la muerte se instituye en un derecho, porque esta historia de la niña voluntariosa se cuenta desde la perspectiva de la vara. Es la historia de la niña voluntariosa para quien no obedecer la disciplina impuesta es suicida. La historia no solo describe su muerte; la sentencia a muerte. Aprendemos: lo que importa no es únicamente el contenido del cuento de la niña voluntariosa, es la velocidad con la que viaja, saturando el mundo al cancelar los sonidos de su grito, su *no*, que es oído como ruido, como que no dice nada. El chasquido feminista es necesario para responder a esta historia alzando el sonido de la protesta, haciendo audible lo que le están haciendo; un ella singular, muchas ellas. Tenemos que juntarnos para contar otra historia de lo que le sucedió. Tenemos que sacar a la superficie lo que rodea a esta historia: cómo tiene que armarse en respuesta a la violencia cometida contra ella; tenemos que dar cuenta de su muerte como asesinato, contar su muerte como asesinato.

Si el *vigilantismo* feminista puede tomar la forma de una vigilia feminista, podremos pensar en otros sentidos de vigilia. Una vigilia: permanecer despierta junto a una persona que está muriendo; llorar su muerte, protestar, rezar; contar nuestras pérdidas, contarla a ella como una pérdida, tomar prestado el nombre de una campaña reciente en respuesta a la violencia contra las mujeres negras, decir su nombre.⁶ Es un llamamiento a las armas: llorar la pérdida del cuerpo agraviado. Llorar la pérdida del cuerpo agraviado suele verse como llorar la pérdida del cuerpo que ha sido malo. Es un llamamiento a las armas, un llamamiento a no convertirse en el cuerpo llorado: como Adelaide Norris describe ante su prematura muerte, «todas las mujeres que sufren un ataque tienen derecho a defenderse... Debemos hacernos con todo

6. Como describen Kimberlé Williams Crenshaw y Andrea Ritchie: «Decir su nombre arroja luz sobre la experiencia de la violencia policial entre las mujeres negras en aras de producir un enfoque de la justicia racial que sea inclusivo con el género» (2015, s. p.).

el arsenal y defendernos». Chasquido: cómo la violencia que ya estaba presente aflora ahora a la superficie. Chasquido: la endeblez de este ahora; puede ser un cuerpo, su cuerpo; su cuerpo puede ser ahora, porque cuando deja de ser, se convierte en un cuerpo.

Como sabemos: hay mucha violencia que no se hace visible o cognoscible o tangible. Hemos de luchar por llamar la atención sobre esta violencia. Necesitamos ser vigilantes: atentas, cautas; ansiosas. El chasquido feminista puede repensarse no solo como una acción sino también como un método de distribución de información que pueda responder a lo que ya se conoce; transmitir cosas que permitan compartir un chasquido como una forma de despertar a un mundo. Podría involucrar lo que la película describe: tomar las cadenas de los medios de comunicación e interrumpir una retransmisión oficial (recordemos que *interrumpir* viene de *ruptura*: romper), o retransmitir música y mensajes en cadenas piratas que se mueven, música y mensajes ideados para penetrar la superficie de la piel; para perforar el sello, eso que en el capítulo 2 llamé el sello de la felicidad. Tienes que seguir moviéndote si te frenan. Chasquido feminista: cómo contamos una contrahistoria, la historia que tenemos que seguir contando, una historia que, si va a contarse, requiere movimientos bruscos y súbitos para ser transmitida precisamente por lo que no se mueve y sigue quieto; cómo el estado sigue utilizando la obstinación para justificar sus golpes, su muerte. El relato necesita chasquidos: formas de acabar con la línea general, formas de abrir otra línea, una línea de vida que pueda transmitir mensajes como electricidad por el cuerpo entero. Chasquido: cuando nos sublevamos porque la verdad nos es devuelta.

Conclusión: ¡espabila!

Quiero volver a una frase de *Nine to Five (Cómo eliminar a su jefe)*: «Tarde o temprano voy a estallar». Es una esperanza feminista: la realización de una lucha feminista. El estallido, el chasquido, es necesario para romper un vínculo que se ha mantenido como necesario para la vida, para la felicidad, un vínculo nutrido y mimado por otras personas. El chasquido, un momento de presión acumulada y volcada, puede ser la base de la revuelta feminista, una revuelta contra eso que

las mujeres tienen que aguantar por obligación; una revuelta que rompe cosas, que las hace pedazos; una revuelta cuyas consecuencias suelen entenderse como su objetivo: caos total. Si no someter tu voluntad a la voluntad ajena provoca el caos, debemos provocar el caos. Si de hecho eso es lo que hacemos, pues habrá que hacerlo. Empezamos de nuevo a partir de los pedazos dispersos. Recogemos los pedazos. Tenemos cuidado; debemos tener cuidado porque la historia ha afilado sus bordes; ha afilado nuestros bordes. Recogemos los pedazos; empezamos de nuevo. «Tarde o temprano voy a estallar». Es una esperanza feminista.

El chasquido (*snap*) es aquí una forma de autoprofecía, una forma de chasquido voluntarioso como destino feminista. El chasquido también puede cómo intentamos hacernos entender por otras personas. El chasquido puede pensarse entonces como un sistema de comunicación feminista. Tomemos la expresión *snap to it*.⁷ Es una expresión que usamos cuando tenemos que atravesar algo, llamar la atención, perforar el sello de un aturdimiento o embotamiento. Quizá tengas que chasquear los dedos.⁸ *Snap to it*: cómo crear una impresión lo bastante fuerte, lo bastante afilada, para atravesar las defensas. Aquí *snap* no se refiere a una acción individual, esos momentos en que no puedes aguantar más, cuando reaccionas contra lo que has estado soportando, aunque incluye estos momentos. *Snap* es también lo que es necesario para que *it* aflore a la superficie como algo tangible, como una situación que no debería soportarse pacientemente, como una situación que reclama nuestra impaciencia colectiva.

No esperaremos. Toda demora es intolerable.

En este capítulo he explorado los embriagadores contornos del chasquido feminista a través de la óptica de mi experiencia personal y de

7. «¡Espabila!»

8. El chasquido de dedos podría considerarse una genealogía negra queer. Marlon Riggs, por ejemplo, describe el chasquido de dedos entre los hombres afroamericanos como «cargado emocionalmente y políticamente como un puño cerrado» (1999, p. 308). Riggs documenta de qué manera la cultura *mainstream* se ha apropiado de este gesto. Para un buen debate de las numerosas capas del chasquido como un significante complejo y contestado para las mujeres afroamericanas y los hombres gays afroamericanos, véase Johnson (2009).

ejemplos de películas feministas de los años 1980, películas que proporcionan instantáneas y documentos de chasquidos, y que revelan que el chasquido feminista es una labor colectiva. Son películas esperanzadoras. Y ahora, a nuestro alrededor, hay movimientos esperanzados, movimientos enérgicos que nos llaman a espabilar, que reclaman nuestra atención.

Pienso en un movimiento donde vivo, en el Reino Unido, que habla del gastado hilo de conexión que se desmadeja de distintas maneras a lo largo de estas películas: sexismo, acoso sexual, violencia sexual. Este movimiento es Sisters Uncut. Es un movimiento de acción directa que está abordando la austeridad como un factor fatídico para las mujeres, con cómo la austeridad ha significado el recorte de los servicios contra la violencia doméstica, servicios que son salvavidas para numerosas mujeres que sufren violencia emocional y física en casa.⁹ Como explican en un elocuente eslogan: «Si cortáis, sangramos». Acción directa: arriesgar tu cuerpo, interponerte, frenar el flujo del tráfico, poner tinta roja en el agua de Trafalgar Square para que el centro de Londres aparezca inundado de sangre. Si cortáis, sangramos. Evocando la poderosa visión de *Born in Flames*, Sisters Uncut muestra en su hacer que es posible hacer con una óptica interseccional una política que pone en primer plano el sexismo, el acoso sexual y la violencia sexual; que esta política feminista también debe analizar cómo el extraño peligroso vela la realidad vivida actual de la violencia doméstica; y que por eso también debe abordar el racismo, incluido el racismo de estado, la inmigración, la detención, la pobreza, el desempleo, la erosión del estado de bienestar, todas estas estructuras que distribuyen vulnerabilidad y fragilidad desigualmente entre las poblaciones. Su política de espacios seguros afirma: «Sisters Uncut se compone de diversos grupos de mujeres, y algunas de nosotras experimentamos muchas clases distintas de opresión al mismo tiempo, entre ellas sexismo, racismo, transfobia, capacitismo, clasismo y homofobia. Estas opresiones no son independientes entre sí. Intersectan entre ellas, lo cual puede ser frustrante, agotador y doloroso».¹⁰

9. De hecho, una de las historias de *Born in Flames* son los recortes a los servicios de violencia doméstica, otra razón por la cual esta película es aterradoramente familiar. Como vemos, describió un futuro que vivimos hoy.

10. Véase Sisters Uncut, «Safer Spaces Policy», 2016, <<http://sistersuncut.org/safer-spaces/>> (consultado el 23 de mayo de 2016). Gracias a quienes, como Sisters Un-

Frustrante, agotador y doloroso: cómo podemos experimentar intersecciones. Sisters Uncut también muestra que una política feminista centrada en las mujeres puede mantener la categoría de mujeres abierta a las mujeres. Como escriben en su política de espacios seguros: «Nuestras reuniones son espacios inclusivos y solidarios para todas las mujeres (trans, intersex y cis), todas aquellas que sufren opresión como mujeres (incluidas las personas no binarias y no conformes con el género) y todas aquellas que se identifican como mujeres con el propósito de la organización política. Cómo se defina queda a discreción exclusiva de esta hermana».¹¹

A discreción de las hermanas, somos hermanas.
La sororidad es chasquido.

cut, participaron en el panel del Centre for Feminist Research sobre violencia contra las mujeres el 24 de noviembre de 2015.

11. Véase Sisters Uncut, «Safer Spaces Policy», 2016, <<http://sistersuncut.org/safer-spaces/>>.

9. Feminismo lesbiano

Escribo este capítulo por una convicción: en aras de sobrevivir a eso contra lo que chocamos, en aras de construir mundos a partir de fragmentos rotos, necesitamos un resurgimiento del feminismo lesbiano. Este capítulo es una explicación de esta convicción.

Es posible que el actual sea un momento raro para pedir este resurgimiento. El feminismo lesbiano podrá parecer caduco precisamente porque el feminismo lesbiano planteó el feminismo como una cuestión de vida. Buena parte de las críticas del feminismo lesbiano, a menudo como una forma de feminismo cultural, se debieron precisamente a esta vinculación con la vida. En su libro *Daring to Be Bad*, que ofrece una historia del feminismo radical en Estados Unidos, Alice Echols dice: «Con el auge del feminismo lesbiano, la fusión de lo personal con lo político, lenta en su formación, fue completa e inexpugnable. Más que nunca, cómo vivía una su vida, y no el compromiso con la lucha política, se volvió el factor principal» (1989, p. 240). Nótese este *no*: la cuestión de cómo vivimos nuestras vidas se separa del compromiso de la lucha política; más aún, se da a entender que el foco en nuestra forma de vivir nuestras vidas es un débil sustituto de la lucha política, o un repliegue de energía feminista de esta lucha. Podemos oír una implicación similar en el argumento de Juliet Mitchell y Rosalind Delmar: «Los efectos de la liberación no se convierten en las manifestaciones de la liberación porque se cambien los valores o, para el caso, porque una cambie, sino únicamente si desafiamos la estructura social que da lugar a los valores en primer lugar» (citado en Echols, 1989, p. 244). No solo se está sugiriendo que un cambio de vida no es un cambio estructural, sino también que centrar-

nos en cómo vivimos nuestra vida sería lo que impide la transformación de las estructuras.

Quiero ofrecer un argumento alternativo volviendo a los archivos del feminismo lesbiano. Cuando una vida es eso por lo que tenemos que combatir, luchamos contra estructuras. Esto no garantiza necesariamente que estas luchas redunden siempre en una transformación (como tampoco lo garantiza tu participación en movimientos políticos). Pero luchar contra algo es debilitarlo. Muchas de estas estructuras no son visibles o tangibles a menos que choques contra ellas, lo cual significa que el trabajo de ir debilitándolas, lo que yo llamo trabajo de diversidad, es un clase específica de trabajo. La energía requerida para seguir avanzando cuando sigues chocando contra estas estructuras es cómo construimos cosas, a veces, a menudo, con los fragmentos rotos.

El feminismo lesbiano puede devolver el feminismo a la vida.

Heterogénero como muro

Escribo como lesbiana. Escribo como feminista. Este *como* es un reclamo individual, pero también un reclamo que hago para otras. Describirse a una misma como lesbiana es una forma de llegar a otras que se oyen a sí mismas en este *como*. Pero, por supuesto, el feminismo lesbiano significa más que hablar como lesbiana y hablar como feminista; este y es demasiado flojo como dispositivo de conexión. El feminismo lesbiano también implica una conexión más fuerte entre estas palabras. Pienso que esta conexión más fuerte es lo que hace que el feminismo lesbiano sea un lugar de tanta ansiedad, como exploró Victoria Hesford (2013) en su poderoso análisis de la figura de la feminista como lesbiana. Esta conexión más fuerte se oye entonces como una carga contra las feministas que no son lesbianas, acusándolas de no ser feministas. La carga de esta conexión podría oírse no como una carga contra algo o alguien, sino como una carga con algo. Recordemos la carga de la voluntariedad: una carga que es eléctrica. La conexión entre lesbiana y feminista no es algo que pueda prescribirse, aunque algunas de nuestras historias incluyan esta prescripción o aunque el feminismo lesbiano se oiga como una prescripción (para ser lesbia-

na tienes que identificarte como feminista; para ser feminista tienes que identificarte como lesbiana). La conexión es una conexión que es vivida: vivir como lesbiana es mi manera de vivir una vida feminista.

A lo largo de este libro he intentado traer la teoría feminista a casa produciendo teoría feminista a partir de experiencias cotidianas en tanto feminista. El libro podría haberse titulado *Everyday Feminism* (Feminismo cotidiano).¹ La teoría feminista es o puede ser lo que llamaríamos, siguiendo a Marilyn Frye, «teoría vivida», un enfoque que «no separa la política del vivir» (1991, p. 13). Podemos pensar en la vida como en una colección de datos: recabamos información. Y ser lesbiana, vivir tu vida como lesbiana, nos proporciona multitud de datos. Las lesbianas recaban información sobre las instituciones que gobiernan la reproducción de la vida: los datos son casi excesivos; no tenemos tiempo de interpretar todo el material que recabamos. Si vivir una vida lesbiana nos proporciona datos, el feminismo lesbiano nos proporciona las herramientas para interpretar estos datos.

Y con datos me estoy refiriendo una vez más a los muros. En el capítulo 2 propuse repensar el heterogénero como un sistema de tráfico, una manera de dirigir el tráfico humano. Cuando una corriente es dirigida, se hace ímpetu. En el capítulo 6 empecé a repensar la materialidad del poder en términos de muros, los endurecimientos de la historia. Podemos repensar el heterogénero como otro muro de ladrillo, un muro con el que se topan quienes no van en la buena dirección. Cuando no vas en la buena dirección, una corriente es una obstrucción. Las lesbianas saben mucho de obstrucciones.

Sin embargo, ahora parecerá que las lesbianas nos dejamos llevar por la corriente. Ey, podemos avanzar; ey, aquí en el Reino Unido podemos casarnos y todo. Y cuando hablas de eso contra lo que chocas ahora, tu entorno parpadeará incrédulo: ey, qué pasa, deja de quejarte, cariño, sonríe. No estoy dispuesta a sonreír porque me lo ordenen. Estoy dispuesta a que me embarguen la sonrisa, si es que puedo evocar la «acción soñada» de Shulamith Firestone (1970, p. 90) para el movimiento de las mujeres. Hablar de muros importa tanto más

1. Aquí hago un guiño al sitio de comunicación digital feminista *Everyday Feminism*, fundado en 2012, y su misión de «ayudar a la gente a recuperarse de y luchar contra la violencia, la discriminación y la marginación diarias a través del feminismo interseccional aplicado» (<<http://everydayfeminism.com/>>, consultado el 18 de septiembre de 2015).

cuanto que los mecanismos con los que nos bloquean son menos visibles.

Lo cotidiano es nuestros datos.

Un muro puede ser una atmósfera. Un muro puede ser un gesto.

Una experiencia queer: estás sentada con tu novia, dos mujeres a una mesa, esperando. Una pareja heterosexual entra en la sala y es atendida inmediatamente: caballero, señora, por aquí, caballero, señora. A veces si no apareces como se espera que aparezcas, no apareces. Hay muchas personas que no aparecen bajo la palabra *pareja*: caballero, señora. La mirada resbala sobre ti, como si no estuvieras ahí. Esto no tiene tanto que ver con que te vean, sino con cómo te ven, con la atención de tus necesidades: al fin y al cabo, cuando el *caballero, señora* se convierte en pregunta —«¿Es caballero, o señora?»— te están viendo, tu cuerpo transformado en un espectáculo.

Esta experiencia queer se articularía mejor como una experiencia lesbiana o algo que las mujeres en particular experimentan: como si, sin un hombre presente a la mesa, o un cuerpo visible como hombre, no aparecieras. He experimentado mucha solidaridad entre mujeres en torno a esta clase de experiencias: pongamos que estás pegada a una barra en un bar lleno hasta los topes, dos mujeres que no se conocen, y una y otra vez los hombres son atendidos primero. Os miráis con frustración, a veces con afecto, y comprendes que la otra mujer comprende que esta situación es una situación a la que es arrojada perpetuamente, una situación vivida; tú también, ella también, nosotras también. Cuando las mujeres se sientan juntas puede que nadie se dé cuenta de que están ahí siquiera. Para algunas personas tienes que ser insistente para ser la destinataria de una acción social; tendrás que anunciar tu presencia, agitar el brazo, diciendo: «¡Que estoy aquí!». Para otras bastará con que aparezcas, porque ya te han guardado un sitio a la mesa antes de que lo ocupes. He utilizado *voluntariedad* para describir las consecuencias de esta diferenciación.

Por supuesto, el género no es el único factor importante en la distribución de la atención. Pero el género es un factor importante en la distribución de la atención. Las filósofas feministas nos han enseñado desde hace más de un siglo que el hombre es universal; la mujer, particular. Las mujeres son parientes cuya existencia solo se registra

cuando existe en relación con los hombres. Ahora podemos ahondar la formulación que ofrecí en el capítulo 6: mujeres como parientes femeninas. Devenir mujer es devenir pariente: no solo en el sentido de parentesco (conectada por la sangre o el matrimonio), sino también en el sentido fundamental de considerada (únicamente) en relación o proporción con algo más. Encontramos lo universal como un muro cuando nos negamos a devenir parientes. Y nótese que llegamos a entender estas distinciones (como universal y pariente) no como abstracciones, sino en la vida social cotidiana, o lo que es lo mismo, por estar en un mundo con otras personas. No es extraño que si empezamos por aquí, si empezamos por lo que produce un intercambio concreto, generamos conceptos: conceptos sudorosos. Nos metemos a la fuerza en un mundo a base de intentar estar en un mundo.

El feminismo lesbiano nos brinda herramientas para comprender el sexismo que se hace más llamativo cuando las mujeres abandonan los requisitos de la heterosexualidad obligatoria (que es, en efecto, una relación citacional, un requisito de vivir una vida citando a hombres). Para que ella aparezca, posiblemente tendrá que luchar. Si esto es cierto para las mujeres, es incluso más cierto para las lesbianas. Mujeres con mujeres a una mesa son difíciles de ver (y con *mesa* me refiero a los mecanismos de la reunión social, una mesa como eso en torno a lo cual nos reunimos). Para que una reunión sea completa, un hombre es la cabeza. Una mesa de mujeres: un cuerpo sin cabeza.

Datos como muro.

Te presentas en un hotel con tu novia y dices que has reservado una habitación. Una duda puede ser elocuente. Esta reserva indica que han pedido una cama doble. ¿Es eso correcto, señora? Las cejas se enarcan; una mirada resbala sobre las dos, sin perder detalle. ¿Está segura, señora? Sí, es correcto; una cama doble. Tienes que decirlo, otra vez; tienes que decirlo, otra vez, con firmeza. En el capítulo 1 propuse una fórmula: ojos en blanco = pedagogía feminista. Otra fórmula:

Cejas enarcadas = pedagogía feminista lesbiana.

¿Sí, está segura? Esto sucede una y otra vez; casi terminas esperándolo, la necesidad de ponerte firme solo para recibir lo que has pedido.

La incredulidad te sigue adondequiera que vayas. Una vez despejada la duda —está segura, señora, está segura, señora—, entráis en la habitación: dos camas. ¿Vuelves a bajar? ¿Vuelves a intentarlo? Puede ser cansino. A veces es demasiado cansino; es demasiado; y juntas las dos camitas; encuentras otras formas de acurrucarte.

Una historia puede hacerse concreta mediante la repetición de estas confrontaciones; confrontaciones que exigen que pongas todo tu cuerpo, así como tus brazos, detrás de una acción.² Quizá estas acciones parezcan menudas. Quizá lo sean. Pero se acumulan con el tiempo. Pueden sentirse como un martilleo, un tac, tac, tac contra tu cuerpo, de manera que finalmente empiezas a sentir que empequeñeces; martilleo como martilleada.

Las acciones que parecen menudas también pueden hacerse muro.

Una batalla cotidiana

Lo cotidiano es eso que podría faltarnos cuando sentimos este tac, tac, tac. Lo cotidiano puede ser lo que necesitamos para sobrevivir a este tac, tac, tac. Susan Griffin nos recuerda una escena, una escena que está por venir:

Recuerdo una escena... Es de una película que quiero ver. Es una película hecha por una mujer sobre dos mujeres que viven juntas. Es una

2. Cuando escribía esta frase sobre cómo las mujeres acompañan una acción con su cuerpo, recordé la descripción de Iris Marion Young de «lanzar como una chica», mencionada en el capítulo 1. Una chica lanza una pelota sin acompañar esta acción con su cuerpo. Young nos brinda un enfoque fenomenológico de cómo la chica llega a experimentar su cuerpo como restricción. Pero un aspecto de su relato sobre el que podríamos reflexionar es en qué medida acepta que una chica, cuando lanza como una chica, lanza menos bien que un chico (en otras palabras, en qué medida acepta la asociación entre feminidad y fracaso). Parecerá obvio que su forma de lanzar es deficiente: que el chico lanza más rápido y más lejos que la chica. Pero si pensamos en toda la energía que la chica debe poner en realizar lo que sea, por los obstáculos que encuentra, lo que se interpone en su camino, ¿no podría parecernos sabia su forma de lanzar? Está ahorrando su energía para cosas más importantes. Véase asimismo Dahl (2015) para un importante crítica queer de *femme* y de cómo las feministas asocian la feminidad con el fracaso.

escena sobre sus vidas diarias. Es una película sobre las pequeñas transformaciones diarias que las mujeres experimentan, permiten, propenden a, y que han sido invisibles en esta cultura masculina. En esta película, dos mujeres conmueven. De todas las maneras posibles muestran conocimiento de lo que han vivido y de lo que les queda por hacer, y *una ve en sus movimientos como han sobrevivido*. Estoy segura de que un día esta película existirá. (Citado en Becker *et al.*, 1981, la cursiva es mía.)

Feminismo lesbiano: recordar una escena que aún no ha sucedido, una escena de lo cotidiano; de los movimientos, los pequeños movimientos, que cuentan la historia de nuestra supervivencia. Es una escena emotiva. A veces tienes que pelear por lo cotidiano. Cuando tienes que pelear por lo cotidiano, cuando pelear se vuelve lo cotidiano, lo cotidiano puede ser lo que pierdes.

Aunque lo perdamos, podemos atisbarlo.

Una pérdida puede ser un atisbo.

Los momentos pueden devenir movimientos.

Pensemos en esto: cómo, para muchas mujeres, la vida se ha entendido como una esfera de inmanencia, de morar en, no de sobrepasar; ella está ahí; ahí está ella; no trascendiendo cosas creando cosas. Un modelo de creatividad masculinista se basa en el repliegue. Ella está ahí; ahí está ella: involucrada en el interminable repetitivo ciclo del quehacer doméstico. Podemos seguir a Adrienne Rich, que hace de este punto de partida una enseñanza: «Empieza por lo material —dice, por— «materia, mma, madre, mutter, moeder, modder» (1986, p. 213). El feminismo lesbiano es materialista desde el principio. Si se espera que las mujeres estén aquí, en materia, en materialidad, en el trabajo, trabajando, aquí es donde empieza el feminismo lesbiano. Empezamos en el alojamiento donde nos alojan. Empezamos por el alojamiento cuando nos desalojan.

La primera película de las tres que componen *If These Walls Could Talk 2* (*Mujer contra mujer*, Jane Anderson, 2000) proporciona una escena lesbiana conmovedora de la vida cotidiana. Empezamos con esta escena cotidiana: empezamos con su calidez. La quietud de la intimidad: Edith y Abby yendo juntas al cine, volviendo juntas a casa. Sí, quizá hay comentarios de algunos críos en la calle, pero están

acostumbradas: se tienen la una a la otra, un lugar al que volver; el hogar se hace refugio, un lugar adonde retirarse.

Todo está roto en pedazos, cuando Abby resbala y cae.
Todo se rompe en pedazos.

Estamos en la sala de espera del hospital. Edith está esperando para saber cómo está Abby. Otra mujer llega, visiblemente afectada, y dice: «Acaban de meter a mi marido. Ha tenido un ataque al corazón». Edith la consuela. Cuando la mujer pregunta por el marido de Edith, ella contesta: «Nunca he tenido marido». Y la otra mujer dice: «Qué suerte, porque su pérdida no te partirá el corazón». La historia de la sexualidad es presentada como una historia de corazones rotos, o simplemente una historia de corazones. Que reconozcan que tienes corazón es que reconozcan el potencial de que se te rompa. Con este reconocimiento viene el cuidado, el consuelo, el apoyo. Sin reconocimiento, ni siquiera tu pena puede contar con el favor de otro.

Así que Edith espera. La temporalidad de esta espera se siente como un estremecimiento, a medida que transcurre cada momento, a medida que esperamos con ella, el estado de ánimo de la película se torna insoportablemente triste, se demora sobre su pérdida demorándose. Cuando Edith pide ver a Abby, el personal del hospital dice: «Solo se permite entrar a la familia». La excluyen de la esfera de las relaciones íntimas. No es pariente, o familia. La enfermera pregunta: «¿Es usted pariente suya, señora?». Ella contesta: «Soy una amiga, una muy buena amiga». Le responden únicamente con otra pregunta: «¿Tiene la paciente familia?». La amiga desaparece en el peso del trato. El reconocimiento de los lazos familiares como los únicos lazos que son vinculantes significa que Abby muere sola; significa que Edith espera toda la noche, sola. Su relación se oculta como amistad, mientras que la propia amistad se presenta como un lazo menor, menos vinculante, otra clase de fragilidad. El poder de la distinción entre amistades y familia es legislativo, como si solo la familia contara, como si otras relaciones no fueran reales, o sencillamente no fueran.

Cuando la tristeza lesbiana no se reconoce, porque las relaciones lesbianas no se reconocen, entonces no hay cabida para el parentesco. Te conviertes en no pariente; te conviertes en no. Estás sola con tu pena. Te dejan esperando.

Conocemos esta historia. Es una historia de lo que conocemos.

Apoyo es la cantidad de recursos a los que recurre cuando caes. En el capítulo 2 sugerí que la heterosexualidad puede entenderse como un elaborado sistema de apoyo. Y en capítulo 7 consideré la irregular distribución de la fragilidad. Abandonar un sistema de apoyo puede significar volverse más frágil, menos protegida de los baches de la vida cotidiana. La clase, por supuesto, puede entenderse en estos términos. Ser de clase media o alta es tener más recursos en los que apoyarte cuando caes. Lo que tienes detrás puede ser lo que te sostenga; lo que tienes detrás puede frenar tu caída.

Decir que la heterosexualidad puede encargarse de sostenerte cuando caes revela que la interseccionalidad no trata solamente de frenar y empezar, como analicé en el capítulo 5, sino que también es una cuestión de altibajos. Puede que si la vida que vives cercena un lazo familiar o rompe un vínculo que de otro modo te habría sostenido cuando todo se hace pedazos, entonces no has dejado solamente la heterosexualidad, sino también la estabilidad de una posición social como medio de acceder a recursos.³ Dejar la heterosexualidad puede ser dejar estas formas de protección, abrigo y sostén institucional. Cuando las cosas se rompen, tu vida entera puede deshacerse. Gran parte de la inventiva feminista y queer procede de la necesidad de crear nuestros propios sistemas de apoyo.

Cuando la familia no está ahí para impulsarte, cuando desapareces de la vida familiar, tienes que encontrar otras formas de apoyo. Cuando desapareces de la vida familiar: ¿te pasa esto? Vas a casa, vuelves a casa. Y es como si te estuvieras viendo desaparecer: estás viendo cómo tu vida entera se deshace, hilo a hilo. Nadie ha deseado o intentando que desaparezcas. Lenta lentamente, lenta lentamente,

3. Esto valdría, claro está, solo para quienes han perdido contacto con familias de clase media o con recursos. Lo que sugiero aquí con mi razonamiento es que necesitamos repensar la distinción entre una política del reconocimiento y una política de la redistribución (véase la crítica que Butler [1997] hace del uso de esta distinción en Nancy Fraser). La sexualidad, la raza y el género como una serie de normas tienen mucho que ver con el acceso a los recursos que no pueden separarse del sistema de clases (que se confunden, de hecho, con este sistema en ciertos puntos). Podemos presenciar esta confusión cuando volvemos a la vida o, lo que es lo mismo, a los altibajos, a la distribución de vulnerabilidad a lo largo del curso de una vida y de un sistema social (véase Butler, 2004).

como conversación de familia, de heterosexualidad como el futuro, de vidas que no vives, lenta lentamente, lenta lentamente, desapareces. Te reciben bien; son amables, pero cada vez es más difícil respirar. Y, luego, cuando te marchas, irás a buscar un bar de lesbianas o un espacio queer; puede ser un gran alivio. Te sientes como un pie liberado de un calzado que te aprieta: ¡cómo meneas los dedos! Y necesitamos pensar en esto: que la restricción de vida cuando la heterosexualidad es una presunción puede contrarrestarse creando espacios más sueltos, más libres, no solo porque no estás rodeada por lo que no eres, sino también porque esto te recuerda que existen muchas maneras de ser. Bares de lesbianas, espacio queer: margen de maniobra.

La pérdida de posibilidad puede vivirse como una restricción física. El resto de esta breve película describe la llegada de la familia de Abby para asistir al funeral. Antes de que lleguen, Edith borra cualquier rastro de su relación en la casa, incluidas las fotografías de las paredes, dejando en evidencia los espacios claros de debajo. Si las relaciones dejan rastro en la pared, la supresión de estas relaciones también lo dejan. La casa es imaginada como una zona de intimidad; su amor ocupa literalmente las paredes, manteniéndolas ocupadas. La casa no es representada como propiedad, sino como un espacio de prolongación de ellas mismas; recuerdos, tarjetas, fotografías; su intimidad deja una impresión sobre las paredes. Una foto de ellas en una protesta, trazos de historias de activismo lesbiano y gay que permiten que esta zona sea suya. Los objetos que Edith quita de las paredes son objetos que encarnan su amor, que crean su horizonte particular. Estos objetos traicionan su secreto. La supresión de los signos de su intimidad vacía la casa, recreando la casa como un espacio vacío, como si también las paredes tuvieran que esperar.

Sí las paredes hablaran, ¿qué dirían?
Necesitamos que las paredes hablen.
Menuda historia.

Cuando la familia de Abby llega, la casa se ha transformado de una zona de intimidad a una propiedad. La casa estaba a nombre de Abby. No hay testamento. Los objetos, la casa misma; todo pertenece a la familia de Abby.

Las paredes también; pertenecen también.
Sujetan la residencia del amo; el hogar familiar.

Cuando la familia de Abby llega, ocupa la casa. Edith pasa a ser su invitada. El sobrino de Abby dice: «No tengo ningún problema con que te quedes. Quizá podamos apañar algún tipo de alquiler». Quedarse se convierte en una cuestión de recibir su hospitalidad: él tiene el poder de prestarle la casa, que es el mismo poder que el poder de quitársela. De hecho, los objetos que encarnan su intimidad lesbiana se han quitado, transformándose en propiedad, como algo que puede quitarse; siguen preguntando: «¿Qué era de la tía Abby?», que es una manera de preguntar: «¿Qué es nuestro?». Cuando un pasado feminista lesbiano se recompone como presente heterosexual, el futuro, su futuro, se pierde.

Es una situación.
Una situación triste, triste.

La tristeza de la situación se despliega a través de las cosas: encarnan la vida de Edith; su vida con Abby. Pero para los parientes de Abby, estas cosas eran de Abby; se convierten en objetos heredables. En particular, las figuras de pájaros de porcelana, sus objetos más queridos y preciados, se convierten en el espacio de contestación sobre los valores de familia y el valor de la familia. La hija de su sobrino —Alice, pongámosle nombre— dice a Edith: «Son bonitos». Cuando Alice toma uno de los pájaros, Edith dice: «Ese se lo regalé yo. Es un regalo precioso». En la siguiente conversación entre Edith y Alice existe un reconocimiento parcial de la pérdida —lo cual es describir con imprecisión que la pérdida funciona para anular la fuerza del reconocimiento—. «Tiene que ser muy triste para ti perder a una tan buena amiga.» A lo cual Edith responde, inadecuadamente: «Sí lo es». En este momento, Edith tiene una expresión vacía, los ojos relucientes; se está conteniendo. La respuesta afirmativa «sí lo es» es una negación de la pérdida, una forma de guardar la pérdida en secreto, una forma de guardar lo que ha perdido en secreto.

Es en este momento cuando Edith se descompone. Por haber dicho sí a esto, Alice dice: «Pienso que deberías tener algo de ella para recordarla. Me gustaría mucho que eligieras uno de estos pájaros para

tener un recuerdo». Estos objetos que significan su amor por Abby, y el amor de Abby, son arrebatados en el propio gesto de ser devueltos: de ser devueltos como un regalo, un recuerdo, como si ella tuviera que sentirse agradecida por esta devolución. Los objetos que Abby más quería, que eran parte de ella, son ahora objetos de parentesco para la familia de Ted; ahora son parientes familiares, puede que incluso parientes femeninas (si son de ella, entonces son nuestros), lo que puede heredarse, objetos que el linaje familiar heredará, objetos que prestan a la familia su forma. Es esta pérdida, la pérdida de lo que su amada amaba, lo que es demasiado.

Demasiado; esto es demasiado.
Las cosas se hacen añicos.

Hay muchas maneras de contar la historia del reconocimiento porque hay muchas historias que contar. El deseo de reconocimiento no tiene que ver necesariamente con tener acceso a una buena vida o ser incluida en las instituciones que te han dejado hecha pedazos. Ni siquiera es una aspiración de nada necesariamente: más bien, procede de la experiencia de lo que resulta insoportable, lo que no puede aguantarse. El deseo de una vida soportable es el deseo de una vida en la que sufrir no signifique que pierdes la orientación cuando te desalojan, cuando los muros se levantan, garantizando los derechos de algunas personas de ocupar espacio desposeyendo a otras. El deseo de una vida soportable es un deseo de tener una vida cotidiana, una cotidianidad que es mucho más preciada que la propiedad; de hecho, lo cotidiano es eso que se anula cuando las cosas se convierten en propiedad, cuando las cosas se convierten en cosas alienables, cuando las cosas se convierten en posesiones familiares.

No estoy diciendo que el deseo de cotidianidad no adopte una forma institucional, o que una zona de intimidad que cubre las paredes no termine siendo una aspiración de propiedad, haciendo nuestras las cosas, para que nadie nos las pueda arrebatar. Es más una aspiración a no ser desalojada que una aspiración a tener un alojamiento, una casa. Aspirar es respirar. Con la respiración llega la imaginación. Con la respiración llega la posibilidad.

Quizá una lucha lesbiana feminista por el reconocimiento venga de la rabia contra la injusticia de que unas personas moren por la des-

posesión de otras. Quizá los signos de esta lucha se neutralicen por ser representados como un regalo. Como ha mostrado Sarah Schulman (1998, p. 102), cuando el reconocimiento se entiende como un regalo del mundo heterosexual, nuestra labor colectiva y nuestra lucha se olvidan. Es como darle a Edith el pájaro en recuerdo, como si el pájaro fuera de ellos y pudieran regalarlo, en vez de algo que importa porque señala lo que ella y Abby crearon estando juntas; el esfuerzo de estar juntas.

Tenemos que seguir intentándolo. Queremos que caigan los muros. O, si permanecen en pie, queremos que hablen, que cuenten nuestra historia. Una historia también puede romperse en pedazos: miles de pedacitos diminutos, esparcidos por todas partes. Feminismo lesbiano: construyendo una cotidianidad a partir de los pedazos rotos, moramos.

Moramos, contamos.
Qué revelador.

Un archivo de la voluntariedad

He apuntado que las acciones que son pequeñas también pueden devenir muros. El feminismo lesbiano puede involucrar pequeñas acciones. El tac, tac, tac del martilleo podría transformarse en un martillo: si es una astilla que se desprende del palo, tac, tac, tac, desconchamos ese palo. Tac, tac, tac, quién sabe, finalmente podría desconcharse. Para insistir en desconchar los palos del heteropatriarcado tenemos que ser voluntariosas. Quiero pensar en el feminismo lesbiano como en un archivo de la voluntariedad, un archivo de vida y un archivo vivaz, hecho de y a partir de nuestras experiencias de lucha contra eso con lo que chocamos, desarrollando algunos de mis razonamientos del capítulo 3.

Podríamos empezar por la figura de la feminista lesbiana; qué voluntariosa es, qué impactante. Es, sin lugar a dudas, una figura aguafiestas; con qué frecuencia aparece como un ser anti, anti sexo, anti diversión; anti vida. Este empeño en su vida es miserable necesita ser entendido solo como esto: un empeño. Vivir una vida lesbiana es

estar dispuesta a vivir alienada de las causas de la felicidad. No es extraño que la lesbiana cause infelicidad.

Es importante apuntar que este empeño en la vida miserable de las lesbianas puede detectarse también en los estudios queer. En algunas literaturas queer, el feminismo lesbiano aparece como un miserable escenario que tuvimos que atravesar, o superar, antes de poder albergar la posibilidad más feliz de ser queer. Por ejemplo, Paul B. Preciado (2012), en una charla sobre bulldogs queer, habla de las lesbianas como feas con una referencia específica a los estilos, las modas y los cortes de pelo de las lesbianas. La lesbiana aparece como una figura abyecta que nos alegramos indudablemente de haber dejado atrás, incluso si continúa acechando las charlas queer como recordatorio de un proyecto fallido. Sospecho que esta referencia a la fealdad de las lesbianas obedece a una intención irónica, incluso jocosa. Pero, con frecuencia, el sexismo y la homofobia contemporáneos también son irónicos y jocosos. Yo, personalmente, no les veo la gracia.

Y, de hecho, también es evidente que este empeñarse en las lesbianas miserables nos lleva a borrar la creatividad de las historias lesbianas descritas en el apartado anterior como un deseo de ser personas corrientes en un mundo en el que tus deseos te sacan de lo corriente. Los retazos de historias lesbianas que se entienden como más redimibles (por ejemplo, butch/femme como estilos o modos eróticos de ser) son reescritas como una historia queer, o una historia de cómo nacieron las expresiones queer. Por supuesto, hubo momentos en la historia feminista lesbiana en que se criticó a las butch y las femme por imitar el sistema de género, o cuando la lesbiana butch se presentó como una pálida imitación del hombre (momentos que expusieron la clase y también la especificidad racial de los ideales lesbianos); pero esto no fue exhaustivo ni como momento ni como crítica. Las lesbianas no son una piedra de apoyo en el camino que conduce a una dirección queer.

Una voluntariosa lesbiana de piedra no es una piedra en la que apoyarte.

Intenta pisar a una *stone butch*⁴ y verás lo que pasa.

4. *Stone butch*, literalmente «butch de piedra», llamada así por su frialdad y dureza, porque no muestra sentimientos ni permite que la toquen. (N. de la T.)

Hay más cosas presentes en el feminismo lesbiano como una política de la voluntariedad que la feminista lesbiana, como figura amenazante y miserable. La voluntariedad también está detrás de nosotras. Podemos escuchar a quien está detrás de nosotras. Julia Penelope describe el lesbianismo como voluntariedad: «La lesbiana *se posiciona en contra* del mundo creado por el imaginario masculino. ¡Cuánta voluntariedad poseemos cuando reivindicamos nuestras vidas!» (1992, p. 42, la primera cursiva es mía). El feminismo radical de Marilyn Frye utiliza el adjetivo *voluntariosa*: «La voluntariosa creación de nuevo significado, nuevos *loci* de significado, y nuevas formas de ser, juntas, en el mundo, me parece, en estos tiempos mortalmente peligrosos, la mejor esperanza que tenemos» (1992, p. 9). Juntas, estas declaraciones son reivindicaciones de voluntariedad como política feminista lesbiana y radical, y quiero que nos paremos a pensar en las conexiones entre ellas: voluntariedad como posicionarse en contra; voluntariedad como creatividad.

Cuando un mundo no nos proporciona una posición, posicionarse es posicionarse contra este mundo. Y cuando un mundo no nos proporciona una posición, hemos de crear otras formas de ser en el mundo. Adquieres el potencial de hacer cosas, de crear cosas. Feminismo lesbiano: la actualización del potencial que tenemos de hacer cosas. Un movimiento se compone de aquellas personas que siguen encontrando en su vida diaria eso contra lo que se posicionan. El feminismo lesbiano es feminismo radical (en el sentido de feminista como su raíz) y, por tanto, el feminismo lesbiano reclama nuestra plena participación; como describe Marilyn Frye: «Energía, ardor, inteligencia, vitalidad corporal», todo ello es necesario «para estar disponible e involucrarse en la creación de un mundo para las mujeres» (1991, p. 14).

Involucrarse en la creación de un mundo para las mujeres es transformar lo que significa ser mujeres. Dejarme que explique qué quiero decir con esto recurriendo de nuevo a las palabras. La historia de la palabra *woman* (mujer) nos enseña que las categorías que afianzan la identidad están ligadas a una historia de la propiedad: *woman* deriva del compuesto *wif* (*wife*; esposa) y *man* (ser humano/hombre); *woman* (mujer) como *wife-man* (esposa-ser humano/hombre) también sugiere mujer como sirviente hembra. La historia de la mujer es imposible de desvincular de la historia de la esposa: la hembra humana no solo en relación con el hombre, sino también para el hombre (mujer

como quien está aquí para y, por tanto, siendo para). Podemos entender la audaz afirmación de Monique Wittig (1992): «Las lesbianas no son mujeres». Wittig sostiene que las lesbianas no son mujeres porque «mujeres» es ser en relación con los hombres: para ella, «mujeres» es una categoría heterosexual, o un mandamiento heterosexual. Hacerse lesbiana es queerizar a la mujer quitándosela al hombre. Crear un mundo para mujeres es dejar de ser mujeres para. Ser una mujer con una mujer o una mujer con mujeres (no tenemos por qué asumir una forma de pareja) es devenir lo que Wittig llama una «prófuga» o una descarriada. Ser lesbiana es descarriarse del carril que se supone que tienes que seguir si quieres alcanzar el destino conveniente. Descarriarse es desviarse del carril de la felicidad. Nos desviamos de la categoría «mujeres» cuando nos movemos hacia las mujeres. O, si una lesbiana es una mujer, si se la quitamos a la historia, es una mujer voluntariosa.

Mujer voluntariosa: ¡qué impactante! Mujer voluntariosa: ¡qué queer! Si nos aferramos a la figura de la lesbiana como a una figura llena de potencial, no estamos renunciando a lo queer; al contrario, nos estamos negando a asumir que ser queer significa renunciar al feminismo lesbiano.⁵ En el capítulo 7 comenté la reflexión de Eve Kosofsky Sedgwick en torno a que el potencial queer reside en su adherencia a escenas de vergüenza cotidianas de la infancia. Lo queer llega como un legado afectivo de un insulto.⁶ El que queer deviniera un

5. Cuando di una charla en febrero de 2015 sobre vivir una vida lesbiana, basada en material para este capítulo, me impactó mucho que mi tesis se tradujera como un llamamiento a regresar al feminismo lesbiano renunciando a lo queer.

6. Podríamos probar que el razonamiento de Sedgwick puede aplicarse a los estudios queer: que el potencial para los estudios queer reside en cómo se adhiere lo queer a estas escenas de vergüenza. En otras palabras, lo queer es más queer por eso a lo que se refiere. Añado esto porque he detectado cierta ansiedad dentro de los estudios queer sobre el estatus de queer como un referente literal. Podemos queerizar el referente. Podríamos incluso volvernos más literales sobre esto; volver a la letra. Preservamos historias por las palabras que usamos, lo cual no significa que el acto de preservación no deba ser contestado (¿qué historias, qué palabras, quién, cuándo, dónde?). Pensemos en la palabra *referencia*. Es, en sí misma, una palabra bastante queer. Referir es relacionar o llevar al pasado. Heather Love (2007) describe el sentimiento de «sentirse atrasada» como una forma de hacer historia queer. Quizá podamos hacer teoría feminista y queer utilizando términos atrasados, términos que nos señalan hacia atrás. Utilizar términos que van hacia atrás no es poner estos términos en un terreno: ir hacia atrás es otra invitación a ir hacia atrás otra vez; remisión como aplazamiento. Podemos rechazar el mandato de movernos hacia delante asumiendo que ir hacia atrás es lo que

insulto dirigido contra minorías sexuales nos remite a los primeros significados de queer como raro o extraño. La lesbiana, como figura, podría sobreheredar la condición de queer: en un mundo heteropatriarcal no podría haber nada más raro, o más impactante, que mujeres que tienen a otras mujeres como principal pareja sexual y vital. Lesbianas: queer antes de queer.

Feminismo lesbiano: ¡qué indignante! Nos indignamos contra el requerimiento de ser en relación con los hombres; nos indignamos contra la demanda de ser parientes femeninas. Feminismo lesbiano: cómo nos indignamos; cómo nos hacemos indignantes. La obra clásica «Woman Identified Woman» de Radicalesbianas arranca con un discurso explosivo: «Una lesbiana es la rabia de todas las mujeres condensada hasta un punto de explosión» (1970, s. p.). Este discurso presenta a la lesbiana como un punto de inflexión, un punto de ruptura, lo que llamé en el capítulo anterior chasquido feminista. La lesbiana viene a encarnar la rabia colectiva de las mujeres contra el requerimiento de que vivan su vida con relación a los hombres, de ser parientes femeninas del universal masculino. Esta rabia, no obstante, solo es parte de la historia contada; hacerse lesbiana es un devenir energético, un desvío de las energías de las mujeres de la labor de mantener relaciones con hombres como nuestras relaciones primarias.

Una lesbiana se aleja de un sistema que exige que esté disponible para los hombres. Muchos argumentos antifeministas y antilebianos explican y patologizan su alejamiento. Una de las vías principales es

nos impediría movernos en absoluto. Las palabras pueden mantener vivas las historias, o las palabras nos recuerdan que las historias están vivas. Utilizar queer como si pudiera liberarse simplemente de esta historia sería perder algo; desligaría queer de las historias que hacen de queer una palabra afectiva o cargada de significado. Cuando perdemos esta carga, queer puede terminar reconociéndose en torno a los mismos cuerpos de siempre, haciendo las mismas cosas de siempre. Necesitamos retener esta carga en el uso que hacemos de esta palabra: inequívocamente. Y, como analizo en este capítulo, entonces podemos usar queer para preguntar cómo puede aceptarse queer como palabra que sustituye a otras palabras (como lesbiana) que se presuponen más continentales, porque se presupone que tratan siempre y exclusivamente de la identidad (palabras identitarias), atadas a cuerpos que se consideran demasiado atados a sí mismos, por cómo otras palabras son liberadas o desatadas de cuerpos, deviniendo más ligeras, incluso universales. Necesitamos que las palabras pesadas nos señalen el pasado, que nos enseñen que las palabras ligeras que se presuponen desligadas siguen señalando a algunos cuerpos más que a otros.

alegando que el lesbianismo empieza con la decepción; que algunas mujeres se hacen lesbianas porque no son deseables para los hombres; la lesbiana es entendida como un sustituto débil, ella una vez más como no él. Como ella no puede tenerlo a él, se conforma con ella.⁷

Presentar a la lesbiana como una figura abyecta es un mecanismo de orientación, una manera de señalar el peligro que supone no orientar tu vida como mujer en torno a hombres. La lesbiana cobra utilidad como un recordatorio de la infeliz consecuencia de equivocarse. Este manifiesto de Radicalesbians muestra exactamente que la abyección puede servir de advertencia:

Mientras la etiqueta «bollera» pueda servir para atemorizar a las mujeres y disuadirlas de su militancia, mantenerlas separadas de sus hermanas, impedir que den prioridad a otra cosa que no sean los hombres y la familia, serán controladas por la cultura masculina. Hasta que las mujeres no vean unas en otras la posibilidad de un compromiso primordial que incluye el amor sexual, se negarán a sí mismas el amor y el valor que prodigan fácilmente a los hombres, afirmando así su estatus de segunda. Mientras prime la aceptabilidad masculina — tanto para las mujeres individuales como para el movimiento en su conjunto —, el término lesbiana se usará eficazmente contra las mujeres. En la medida en que las mujeres quieran únicamente más privilegios dentro del sistema, no querrán antagonizar con el poder masculino. Buscarán, en cambio, la aceptabilidad de la liberación de las mujeres, y el aspecto más crucial de la aceptabilidad es negar el lesbianismo; a saber, negar cualquier cuestionamiento fundamental de base de lo femenino. Pero ¿por qué las mujeres se han relacionado con y a través de los hombres? Porque hemos sido educadas en una sociedad masculina, hemos interiorizado la definición de la cultura masculina como propia. Esta definición nos relega a funciones sexuales y familiares, y nos excluye de la definición y la constitución de las condiciones de nuestras vidas (1970, s. p.).

La bollera es aterradora. Hacerse lesbiana es no dejarse intimidar por la militancia. Hacerse bollera es, pues, hacerse militante. Representa un punto límite. Para los feminismos que quieren ser aceptables (clave: más aceptables para los hombres, o más aceptables para aquellas

7. Para un debate más extenso de la figura de la «lesbiana contingente» (derivada de una lectura de psicoanálisis e inversión), véase el capítulo 2 de mi libro *Queer Phenomenology* (Ahmed, 2006).

personas a quienes se les ha exigido que renuncien a algo de su poder), las lesbianas siguen siendo inaceptables; el lesbianismo representa lo que es inaceptable; la mujer que se extravía es la mujer que hace de ser aceptable para los hombres su camino. O el trabajo de ser lesbiana sin perder credibilidad es el trabajo de ser tan aceptable como te sea posible, la clase de trabajo de diversidad que describí en el capítulo 5 como *passing* institucional. Lesbianas radiantes de felicidad: puedes pulirte a ti misma si eliminas trazos de bolleras y otras tendencias lesbianas más aterradoras.

Si en nuestro devenir mujer ya nos han orientado en determinado sentido, entonces para devenir mujer en otro sentido es necesaria una reorientación. Devenir mujer puede significar a menudo, en este contexto, dejar de estar emparentada. Se necesita esfuerzo; el esfuerzo de la redirección, alejarse de los hombres como torcer en la dirección equivocada. Al final de la película *A Question of Silence*, analizada en el capítulo 8, presenciamos este esfuerzo. Cuando Janine sale de los tribunales, su marido le hace señas para que se acerque a él. Toca la bocina de su coche, agresivamente. Yo oigo este bip como el sonido del patriarcado: atiéndeme, vuélvete hacia mí; escúchame; regresa a mí. Pero Janine no se vuelve hacia él, no regresa a él; se vuelve, por el contrario, hacia las otras mujeres que han abandonado la sala. Es un movimiento sutil. Es un paso pequeño. Pero es el comienzo de una reorientación. Cuando finalmente Janine puede alejarse del hombre que exige su atención y volverse hacia otras mujeres, es únicamente porque algo ya se ha roto, un vínculo no solo con un hombre en tanto compañero sexual y de vida, sino también con el mundo que hace que este vínculo exija la totalidad de su atención. El chasquido es lo que permite que ella se vuelva, lo que le permite ver a las mujeres que ya están ahí: justo a su lado. Identificarse como lesbiana es volverse hacia las mujeres, lo cual, teniendo en cuenta el sistema en el que vivimos, requiere un alejamiento activo y perpetuo de los hombres.

En el manifiesto «Woman Identified Woman» este volverse hacia las mujeres se describe en términos de energía. Apuntan: «En un nivel, que es tanto personal como político, las mujeres retirarán sus energías emocionales y sexuales de los hombres, y buscarán varias alternativas para estas energías en sus propias vidas» (Radicalesbians, 1970). Pienso que la identificación de la mujer se ha interpretado demasiado deprisa como algo que tiene que ver con la expresión de gé-

nero. Aquí, la identificación de la mujer tiene que ver con negarse, como mujeres, a identificarnos con la cultura masculina. Negarse a identificarse así es retirar tu energía de las relaciones con los hombres. A menudo tienes que ser voluntariosa para retirar esta energía porque enfocarla de esta manera es lo que se espera de ti. Incluso retirar tu energía de las relaciones con hombres será patologizado como misandria, aversión a los varones. Esto es lo que explica que, tan a menudo, las lesbianas aparezcan como misándricas. Y esto es lo que explica que la identificación de la mujer haga de la mujer un sujeto tan voluntarioso; es voluntariosa cuando no está dispuesta a poner sus energías en sus relaciones con hombres; es voluntariosa por cómo redirige su atención. Podríamos reclamar el término, un tanto vilipendiado, de Adrienne Rich (1993), «continuum lesbiano» por motivos similares: no como sacando el sexo del lesbianismo (poniendo las relaciones entre mujeres en el mismo continuum de las relaciones sexuales), sino como un llamamiento a redirigir nuestra atención.⁸ Para ocuparnos de las mujeres tenemos que desaprender cómo hemos aprendido a filtrarlas. Tenemos que aprender a no ignorarlas, del mismo modo que se nos ha ignorado.

Esto es algo lo que debemos proponernos. Cuando te propones no reproducir un mundo que dirige la atención a los hombres, eres una amenaza. Cuando tu ser amenaza la vida, tienes que envolver la vida en torno al ser. Yo sugeriría que hoy el transfeminismo es lo que más recuerda el espíritu militante del feminismo lesbiano, en parte por la insistencia en que confeccionar una vida es trabajo político. Los manifiestos transfeministas recogen el testigo de los manifiestos lesbianos radicales como «Woman Identified Woman»: de «El Imperio contraataca. Un manifiesto postransexual» de Sandy Stone (2006) hasta «Manifiesto de la mujer trans» de Julia Serano (2007) y «Mis palabras a Victor Frankenstein» de Susan Stryker (1994). Estos textos reúnen una política desde lo que nombran: mostrando no solo que el sistema

8. Podríamos retomar igualmente la poderosa prosa mujerista de Alice Walker. Como apunté en el capítulo 3, en su *In Search of Our Mother's Gardens*, Walker define mujerista como una «feminista negra o feminista de color» que «generalmente evoca un comportamiento escandaloso, audaz, valiente o voluntarioso» (2005, p. xi). Walker también describe a la mujerista como una «mujer que ama a las mujeres, sexualmente y no sexualmente» (xi). Mujerista es la mujer queer, así como la mujer negra o mujer de color voluntariosa.

sexo-género es coercitivo, que restringe qué y quién podemos ser, sino también que la creatividad proviene de cómo sobrevivimos a un sistema que no podemos dismantelar por la fuerza de nuestra sola voluntad (por muy voluntariosas que seamos).

Los monstruos guiarán el camino. Susan Stryker describe cómo la persona transexual aparece como un monstruo en los escritos lesbianos y gays. En lugar de distanciarse de esta figura, Stryker la reclama, se hace ella; una proximidad iniciada como un político de ira trans: «A través de la ira, el estigma se convierte en una fuente de poder transformadora» ([1994] 2015, p. 156).

Recuerda, resonancia.

Abyecta dentro del feminismo

Monstruosidad

Cuando las lesbianas insistimos en hablar en espacios feministas, nos presentaron como monstruosas: recordemos la descripción que Betty Friedan hace de una presencia lesbiana como una *lavender menace* (amenaza violeta), descripción que feministas lesbianas como Rita Mae Brown no dudaron en adoptar como propia. Para Stryker, estar dispuesta a ser el monstruo es una cuestión de cómo vives tu vida: «Tu ira dará forma a tus acciones y tus acciones te transformarán, al tiempo que lucharás por transformar el mundo» (159). Una lucha política puede ser la lucha por transformar tu mundo. Para devolver la política a la vida puede ser necesaria la voluntariedad.

Parecería que la voluntariedad es cosa de un sujeto individual, de la persona que tiene que ser voluntariosa simplemente para existir. Es importante; devenir sujeto para algunas es devenir un sujeto voluntarioso. Pero es importante no reducir la voluntariedad al individualismo, como he apuntado previamente. Podemos recordar el personaje de Molly Bolt de la novela clásica lesbiana de Rita Mae Brown (1973), *Frutos de rubí*. Es interesante apuntar que algunas críticas han cuestionado esta novela por su individualismo. En su lectura de la novela, Kim Emery se esfuerza mucho (en el buen sentido) por ser comprensiva. Pero apunta: «Me resulta difícil leer *Frutos de rubí* como otra cosa que el simplista, esencialista y efectivamente antifeminista engrandecimiento del individualismo americano que críticas como Bonnie Zimmerman consideran que es» (Emery, 2002, p. 106). En su lec-

tura, Emery también cita el peleon textu feminista lesbiano de Rita Mae Brown, *A Plain Brown Paper*, en el que Brown (1976, p. 126) describe la identificación de la mujer como una actividad incesante, como una práctica persistente de mismidad y solidaridad. Pienso que leer a Molly Bolt a través de la óptica de la voluntariedad nos permite comprender que las acciones que pueden diagnosticarse como individualismo proporcionan la base de una rebelión feminista lesbiana contra las normas y las convenciones sociales tales como la familia. Cuando luchas contra la familia, con frecuencia se cree que estás luchando por ti. La rebelión es desdeñable por individualista. La palabra *voluntariedad* registra este desdén.

Ofrecí una lectura de *Frutos de rubí* en mi libro *The Promise of Happiness* (Ahmed, 2010) como un ejemplo del género que he llamado ficción femenina agitadora. Sorprendentemente (incluso para mí, echando la vista atrás), Molly Bolt no apareció en *Willful Subjects* (Ahmed, 2014), aunque tal vez prestó una mano a los numerosos brazos voluntariosos que rondan sus páginas. Molly atrae. Captura algo para nosotras como lectoras lesbianas precisamente por su energía voluntariosa: es demasiado; tiene que ser demasiado, eso contra lo que lucha no va a derribarla. Habría sido fácil desdeñar esta inquietud con carácter como individualismo. Para quienes deben luchar para ser, devenir individual es un logro profundamente comunal.

No es extraño que se piense que las chicas que desean a chicas tienen voluntades que desean. La lesbiana voluntariosa sería aquella que elige mal los objetos. Una mala elección es cuando te empeñas en desear las cosas malas, las cosas a las que se supone debes renunciar, y también cuando te empeñas en no desear las cosas buenas, las que garantizarán, o deberían garantizar, tu felicidad. Un archivo lesbiano voluntarioso es, por tanto, no solo un archivo de la infelicidad, incluso si incluye la infelicidad. Como sugiere Elizabeth Freeman, podríamos ser capaces de vislumbrar en nuestros archivos «formas de placer históricamente específicas» que no han sido «subsumidas en formas institucionales» (2005, p. 66). Molly no queda subsumida; sus placeres se derraman por todo el lugar. En respuesta a la pregunta de con cuántas mujeres se ha acostado, dice: «Con cientos. Soy irresistible» (200). *Frutos de rubí* nos ofrece una historia de una chica queer que se niega a renunciar a sus deseos, incluso si la colocan fuera del horizonte de la felicidad, incluso si la meten en líos. Cuando llevan a Molly al despa-

cho de la directora tras rumores de lesbianismo en la escuela de cine, esta le pregunta sobre su problema con las chicas, a lo que ella responde:

«Directora Marne, no tengo ningún problema que tenga que ver con las chicas y estoy enamorada de mi compañera de habitación. Me hace feliz». Sus cejas ralas y rojas que brillaban con el lápiz marrón se enarcaron. «¿Tiene esta relación con Faye Radier un, hum... carácter íntimo?» «Follamos, si eso es lo que quiere saber». Creo que se le hundió el vientre con esta. Farfullando, continuó. «¿No te parece que es una aberración? ¿O es que esto no te perturba, querida? Bien mirado, no es normal.» «Sé que no es normal para la gente de este mundo ser feliz, pero soy feliz.» (127)

En vez de perturbarse porque la encuentran perturbadora, Molly lleva a cabo el acto último de desafío, declarando que su felicidad es anormal. Es como si las personas queer, por hacer lo que quieren, expusieran la infelicidad de tener que sacrificar sus deseos personales, en la perversidad de sus vueltas y revueltas, por la felicidad de los demás.

La lesbiana persistente está desorientada.
Está dispuesta a desorientarse.
Está dispuesta a perder.
Voluntariedad: no perderte en lo que pierdes.

A pesar de todo su encanto, y de su entusiasmo contagioso por los mundos de la vida lesbiana, no es que las experiencias de Molly sean felices, en el sentido de lograr abrirse paso y salirse con la suya. De hecho, de principio a fin, sus experiencias implican discriminación: violencia y rechazo de potenciales amantes que no pueden soportar las consecuencias de seguir el deseo queer fuera de las formas de reconocimiento que dicta el mundo heterosexual. Simplemente, ella no deja que estas experiencias la derroten. Por supuesto, hemos de tener cuidado para no convertir a personajes como el de Molly en lecciones de buenos objetos: como si pudiéramos crear un imperativo moral del ejemplo de su vida ficcional. Pero sí que podemos dejarnos contagiar por su entusiasmo, que desborda todas las páginas, su rechazo a que la hundan. Para mí, en tanto lectora feminista lesbiana, los personajes como Molly Bolt, que se conducen con brío, son estimulantes; perso-

najes festivos cuya vitalidad no es en menoscabo de su deseo lesbiano, sino que este deseo vaga por todas las páginas.

Si pensamos en el feminismo lesbiano como en un archivo de la voluntariedad, no estamos dirigiendo simplemente nuestra atención hacia personajes como el de Molly Bolt, por muy atractivos que sean. Un archivo de la voluntariedad deriva tanto de nuestra lucha por escribir nuestra existencia como de quién aparece en lo que escribimos. Esta intimidad del combate y la creatividad pueden tomar la forma de un libro.

Una chica voluntariosa en un libro
Una chica voluntariosa como un libro
Estoy interesada en ti

Gloria Anzaldúa describe su libro *Borderlands/La Frontera: La nueva mestiza* como sigue: «Todo esto posee mente propia, que se escapa de mí e insiste en juntar las piezas de su propio puzle, con una mínima guía de mi voluntad. Es una entidad rebelde, obstinada, una niña precoz obligada a madurar demasiado rápido» ([1987] 2016, p. 121). Un libro, una estrategia de supervivencia, cobra vida, adquiere vida propia, voluntad propia, una voluntad voluntariosa; el hueso de la historia, propia pero no sola.

Feminismo de color lesbiano: la contienda de volver a juntarnos porque en los refugios lesbianos nuestro ser no siempre ha tenido cabida. Pienso en una historia de las personas de piel oscura, una historia mixta como una historia lesbiana, otra forma de contar una historia de las mujeres en su relación con las mujeres. Pienso en mi historia personal, como lesbiana mixta, tantas facetas, por todo el lugar. Pienso que todo este potencial lesbiano viene de alguna parte. El sujeto oscuro tiene una historia lesbiana, porque hay lesbianas de piel oscura en la historia; nos vieras o no, supieras o no dónde encontrarnos.

Interseccionalidad: aclaremos cómo llegamos a existir. No soy lesbiana en un momento dado, una persona de color en el siguiente y feminista después. Soy todas ellas en cada momento. Y el feminismo de color lesbiano da vida a todas ellas, escribiendo sobre su existencia, con insistencia, con persistencia. La labor de mostrarnos puede ser ingente. Cuando ser es esforzarse, estamos creando algo más que nosotras mismas. El feminismo de color lesbiano es un salvavidas he-

cho de libros voluntariosos que tuvieron que insistir en su creación. Los libros son materiales, papel, pluma, tinta, incluso sangre. Las palabras surgen de nosotras, como sudor, como sangre; lágrimas. Tus textos están sembrados de amor. Las palabras pueden latir de vida; palabras como carne, desbordándose; palabras como corazón, palpitantes.

Un poema llora

Audre Lorde habló de ella como escritora cuando se estaba muriendo. Para Lorde, escribir fue una estrategia de supervivencia. Dice: «Voy a escribir fuego hasta que salga de mis lágrimas, de mis ojos, de mis narinas: de todas partes. Hasta que sea cada aliento que respire. ¡Voy a salir como un puto meteorito!» (1988, pp. 76-77).

Y así lo hizo
Y así lo hizo

Sale; hace algo. Llama a esta capacidad de hacer cosas mediante el calor «la erótica». Lorde describe: «Hay una diferencia entre pintar una valla negra y escribir un poema, pero es solo de cantidad. Y no hay, para mí, diferencia entre escribir un buen poema y recostarme bajo el sol junto al cuerpo de una mujer que amo» (1984a: 58). Las palabras vibran de vida, como el sol sobre su cuerpo.

Un poema de amor
Un amor como poema

Me infunde calor el pensamiento de cómo creamos cosas, de cómo abrimos de par en par un contenedor para hacer cosas. Vemos derramarse las palabras. Se derraman sobre ti. Pienso en el poema de Cherrie Moraga, «The Welder». Moraga habla del calor que sirve para dar forma a nuevos elementos, para crear nuevas formas, «la intimidad de la fundición de acero, el fuego que hace de vuestras vidas una escultura, edifica edificios» (1981, p. 219). Edificamos nuestros propios edificios cuando el mundo no acomoda nuestros deseos. Cuando estás bloqueada, cuando tu existencia misma se prohíbe o se observa con sospecha general o incluso solo con cejas enarcadas (sí, son pedagogía), tienes

que inventar sistemas propios para sacar las cosas adelante. Puede que incluso necesites inventar un sistema propio para salir tú adelante.

Cuánta inventiva

No poca cosa

No de nada

Algo de algo

Una mesa de cocina vuelta editorial

Nos reunimos en torno a nuestras mesas, mesas de cocina, haciendo del trabajo de la comunidad una conversación cotidiana. Hacer un mundo feminista lesbiano no es nada extraordinario; he intentado mostrar que hacer un mundo feminista lesbiano es algo bastante cotidiano. Lo cotidiano puede ser eso por lo que estás. Por: viene de no. Para combatir lo que es, creamos espacios para lo que no es. O incluso: estamos por lo que no es. Podríamos pensar que el trabajo de hacer espacio es menearse, una voluntariedad corporal; como ese dedo del pie que se menea dentro de un zapato. Una lesbiana no se ajusta a la horma del zapato. Las lesbianas (como saben bien las lesbianas) se contonean; tienes que contonearte para hacerte espacio en un espacio estrecho. El esfuerzo necesario para estar juntas puede infundirnos calor incluso si algunas veces deseáramos que el esfuerzo fuera menor. Convocar la vitalidad del feminismo lesbiano como una fuente del presente es recordar el esfuerzo requerido para construir nuestros refugios. Cuando tenemos que refugiarnos de la dureza de un mundo, construimos un refugio.

El feminismo lesbiano nos proporciona las herramientas para construir un mundo donde una es el pilar de la otra. Amamos a nuestras compañeras de construcción; son nuestras amantes, lo cual no quiere decir que no tengamos que luchar algunas veces para ponernos de acuerdo en lo que estamos haciendo. Tenemos que encontrar espacios que sean para las mujeres: y para las mujeres quiere decir para quienes son identificadas o se identifican como mujeres, para quienes aceptan voluntariamente su identidad de mujer. Y los espacios de la mujer están siendo erosionados gradualmente, a menudo por la presunción de que han dejado de ser necesarios. He abordado este problema con relación a los estudios de la mujer (capítulo 7). El tiempo de los estudios de la mujer no pasará hasta que las universidades cesen de ser estudios del hombre. Debemos obstinarnos en desear este cese.

Somos obstinadas cuando no estamos dispuestas a cesar. Convocar la vitalidad del feminismo lesbiano como un recurso del presente es armonizar con este esfuerzo necesario para construir estos refugios, ladrillo a ladrillo; ha echado una mano.

*Helter-skelter*⁹

Menudo refugio

Las raíces; de vuelta a las rutas. *Skelter* de *skelt*: «apresurarse, dispersarse a toda prisa». Dispersada; fragmentada; confusión. ¿Y *helter*?

Solo está ahí para rimar

Poesía en movimiento

Edificar de las ruinas; nuestro edificio parecerá en ruinas; cuando edificamos, arruinamos. Es una esperanza feminista lesbiana: devenir ruina, arruinar deviniendo. Con qué facilidad, no obstante, sin cimientos, sin un suelo estable, caen las paredes. Las levantamos; nos levantamos unas a otras. Podríamos pensar entonces en la fragilidad no tanto como el potencial de perder algo, fragilidad como pérdida, sino como una cualidad de relaciones que adquirimos, o una cualidad de lo que construimos. Un refugio frágil tiene paredes más endebles, más flojas, hechas de materiales ligeros; mira cómo se mueven. Un movimiento es lo que se construye para sobrevivir a lo que ha sido construido. Cuando aflojamos los requisitos para estar en un mundo, creamos espacio que da cabida a otras personas.

Conclusión: la interseccionalidad es un ejército de brazos

Podríamos pensar en el feminismo lesbiano como en un trabajo de carpintería voluntarioso: construye con sus manos; sus manos son úti-

9. *Helter-skelter* es una expresión rimada con la que se intenta emular fonéticamente un movimiento de confusión y atropello, y que podría equivaler a «a troche y moche». «Menudo refugio», en inglés *what a shelter*, donde *shelter* (refugio) rima con *skelter*, siendo palabras casi homógrafas (*N. de la T.*)

les. Quizá esté pensando también en tus brazos, en tus fuertes brazos *butch* y en lo que pueden hacer, a quién pueden sostener; en cómo pueden sostenerme a mí. Si una historia feminista es un ejército de brazos, como describí en la conclusión del capítulo 3, esta historia también es una historia de brazos lesbianos.

Pienso en tus brazos sosteniéndome
Sí, lo pienso

Quiero volver una última vez al cuento de Grimm. Sigo retomando este cuento porque el brazo sigue apareciendo. ¿Es esta niña testaruda lesbiana? ¿Es el brazo lesbiano? Sin duda, el brazo parece queer: levantarse es ser rebelde.

Podríamos contar unos cuantos relatos lesbianos sobre brazos. Cuando los brazos no están empleados, desobedecen; se alejan. Los brazos pueden ser «materia fuera de lugar», por tomar prestada la expresión de la antropóloga Mary Douglas ([1966] 2002, p. 44), el signo de una residencia impropia. Si tienes los brazos que no convienen, no estás donde corresponde a ojos de los demás. Un ejemplo: una lesbiana *butch* entra a los baños de las mujeres. La celadora se pone nerviosa y dice: «No puede estar aquí». La lesbiana *butch* está acostumbrada a esto: ¡cuántas de sus historias son historias sobre baños!; pasar como hombre se convierte en un punto de interrogación sobre su derecho a pasar a un espacio femenino. «Soy mujer», dice. Habrá que asignarse un género si disputamos las asignaciones existentes. Con una reasignación podemos entrar al baño. Cuando sale del baño, la celadora está avergonzada; la celadora le señala el brazo, diciendo «es que eres muy fuerte». La lesbiana *butch* deja pasar la situación bromeando y enseñándole sus musculosos brazos.

A músculo salimos, a músculo entramos. Si los brazos musculosos son exhortados a responder al cuestionamiento de un derecho a estar aquí, son exhortados a afirmar un derecho a estar aquí. Sin embargo, estos momentos no siempre pasan tan fácilmente. Muchas de estas historias de pasar o no pasar son traumáticas.¹⁰ Los brazos no siempre nos ayudan a cruzar. Cuando los brazos son rebeldes, pueden

ser golpeados. Si contamos la historia queer como una historia de brazos, mostraremos las consecuencias materiales de ser rebeldes. Los brazos, después de todo, pueden ser asignaciones que construyen el género. J. Halberstam en *Masculinidad femenina* apunta con cierta sorpresa como Havelock Ellis utiliza el brazo como un test de género en el caso de la señora M.: «Ellis cree que la Sra. M. intenta ocultar su masculinidad, pero la descubre ante él cuando éste utiliza un test un poco particular para la identificación de género: “Con los brazos extendidos hacia delante, las palmas de las manos hacia arriba y los bordes de las manos tocándose, no es capaz de juntar la parte interior de los antebrazos, como pueden hacer la mayoría de las mujeres; esto muestra que el ángulo femenino del brazo se ha perdido”» (Halberstam [1998] 2008, p. 201). Si la cualidad del brazo de un brazo queer femenino es detectada por una vara enderezadora, el brazo no se endereza. El brazo puede ser el sitio carnal de un desacuerdo. El brazo rebelde es otra llamada a los brazos como armas.

Podemos ver la conexión entre los fuertes brazos de la mujer negra (que tiene que insistir en que es mujer) analizados en el capítulo 3 y los fuertes brazos de la lesbiana *butch* (que tiene que insistir en que es mujer) analizados aquí. Estos brazos, sin duda, pueden pertenecer al mismo cuerpo. A lo largo de la historia del feminismo, numerosas mujeres han tenido que insistir en que eran mujeres antes de poder formar parte de la conversación feminista. Las mujeres trans tienen que insistir en que son mujeres; las mujeres trans tienen que seguir insistiendo, una y otra vez, con frecuencia ante reiterados actos de violencia de *misgendering*;¹¹ las feministas que no se subleven, que no levanten sus brazos para protestar contra este *misgendering*, se han convertido en las varas enderezadoras. Una postura antitrans es una postura antifeminista; va en contra del proyecto feminista de crear mundos que apoyen a aquellas personas para quienes el fatalismo de género (los chicos serán chicos, las chicas serán chicas) es fatal; una sentencia de muerte. Tenemos que oír este fatalismo como castigo y enseñanza: es el cuento de la vara, de cómo se golpea a quienes tienen una voluntad rebelde o desean con rebeldía (chicos que no desean ser chicos, chicas que no desean ser chicas). Tenemos que sofocar estas

10. Para ahondar en los debates sobre los baños como lugares de control de género, véase Cavanagh (2010) y Halberstam (1998).

11. *Misgendering*, cuando otras personas identifican a la persona trans* con un género distinto del deseado por la persona trans*. (N. de la T.)

voces antitrans, alzando el sonido de las nuestras. Nuestras voces tienen que hacerse nuestros brazos: álzate; álzate.

Podemos establecer una conexión de brazos: si las normas de género funcionan para crear una idea limitada de cómo debería aparecer un brazo femenino, un brazo blanco, un brazo delgado, un brazo que no ha trabajado, un brazo que está delicadamente sintonizado con una asignación, entonces muchas de las que se entienden a sí mismas como mujeres, que se inscriben como mujeres, no serán consideradas mujeres debido a sus brazos. Son los brazos lo que nos desvía.

Los brazos no solo tienen una historia; están conformados por la historia; los brazos hacen carne histórica. No es extraño que sigan apareciendo brazos. Son los brazos los que pueden ayudarnos a establecer la conexión entre historias que de otro modo no parecen encontrarse. Hay muchos brazos; brazos que son musculares, brazos fuertes, brazos trabajadores, brazos que se niegan a ser empleados, brazos en huelga; brazos sacrificados al servicio de la máquina industrial; brazos partidos.

La interseccionalidad es brazo.

La interseccionalidad es ejército de brazos.

Conclusión 1. *Kit de supervivencia de la aguafiestas*

Cuando te conviertes en una aguafiestas puedes sentir, a veces, que estás complicándote la vida más de lo necesario. He oído expresar este sentimiento como algo amable: como si dijeras, deja de percibir exclusiones y tu carga se aligerará. Se sobreentiende que, si luchas contra algo, serás recompensada por una mayor proximidad hacia ese algo. Serás incluida si dejas de hablar de exclusiones. A veces esta opinión se expresa con menos amabilidad: la desaprobación puede expresarse con miradas de soslayo, suspiros, ojos en blanco; deja de luchar, amóldate, acepta. Y tú también puedes sentir esto: que al percibir ciertas cosas te estás complicando la vida.

Pero las experiencias que tenemos no se limitan a desgastarnos; estas experiencias también nos proporcionan recursos. Lo que aprendemos de estas experiencias podría ser cómo sobrevivimos a estas experiencias. Hacia el final del capítulo 9 planteé el asunto de la supervivencia. Aquí la supervivencia es cómo empiezo; es el comienzo de algo. Con supervivencia no me refiero únicamente a seguir viva, sino también a seguir adelante en el sentido más profundo de seguir adelante con tus compromisos. Como sugiere Alexis Pauline Gumb, necesitamos una «redefinición robusta y transformadora de la supervivencia» (2010, p. 17). La supervivencia también puede ser el deseo de seguir manteniendo vivas tus esperanzas; aferrarse a proyectos que son proyectos en la medida en que todavía no se han cumplido. Será necesario que estés dispuesta a aferrarte cuando te piden que desistas; que desistas de algo. La supervivencia, por tanto, puede ser lo que hacemos por otras personas, con otras personas. Necesitamos que la otra resista; necesitamos ser parte de la supervivencia de la otra.

Comprometerse con una vida feminista significa que no podemos no hacer este trabajo; no podemos no luchar por esta causa, sea cual sea, de modo que hemos de encontrar la forma de compartir los costes de este trabajo. La supervivencia se hace, pues, un proyecto feminista compartido. Este kit de herramientas incluye, por tanto, mis cosas personales, lo que he acumulado con el tiempo; cosas que sé que necesito hacer y tener cerca para seguir adelante. Acumularemos cosas diferentes, cada una tendrá sus propias cosas; podemos echar un vistazo al kit de la otra y descubrir en él la historia feminista de alguien más. Pero pienso que lo importante del kit no es solo qué metemos dentro; es el kit en sí mismo, el tener un sitio donde depositar estas cosas que son necesarias para tu supervivencia. El feminismo es un kit de supervivencia aguafiestas.

Podríamos pensar en este kit de supervivencia feminista como en una forma de autocuidado feminista. Sin embargo, pensar en un kit de supervivencia aguafiestas como en autocuidado podría parecer una agenda neoliberal, una forma de hacer que el feminismo trate de la resiliencia de las personas individuales.¹ Analicé el problema de la resiliencia en el capítulo 7: cómo nos piden que seamos resilientes para poder asimilar más (más opresión, más presión, más trabajo). Pero este es nuestro problema: el feminismo necesita feministas para sobrevivir. Será necesario, quizá, que sigamos siendo capaces de asimilar la presión que se ejerce sobre nosotras cuando nos negamos a asimilar más, cuando nos negamos a tolerar un mundo.

El feminismo necesita feministas para sobrevivir: mi kit de supervivencia aguafiestas se agrupa en torno a esta frase. Es una frase feminista. Y lo contrario también es muy cierto: las feministas necesitan el feminismo para sobrevivir. El feminismo necesita a aquellas de nosotras que vivimos vidas como feministas para sobrevivir; nuestra vida se convierte en una supervivencia feminista. Pero el feminismo necesita sobrevivir; nuestra vida se convierte en una supervivencia feminista en este otro sentido. El feminismo nos necesita; el feminis-

1. Para un debate sobre el uso conservador de las críticas del neoliberalismo (e incluso como usos que justifican un repliegue de los compromisos de igualdad), véase los posts de mi blog, «Selfcare as Warfare», *feministkilljoys*, 25 de agosto de 2014, <<http://feministkilljoys.com/2014/08/25/selfcare-as-warfare/>>; y «Against Students», *feministkilljoys*, 25 de junio de 2015, <<http://feministkilljoys.com/2015/6/25/against-students/>>.

mo necesita no solo que sobrevivamos, sino también que dediquemos nuestras vidas a la supervivencia del feminismo. Este libro ha sido la expresión de mi voluntad a dedicar mi vida a ello. Las feministas necesitan que el feminismo sobreviva.

Audre Lorde, en su extraordinario poema «A Litany of Survival», se dirige a aquellas que «nunca estuvieron destinadas a sobrevivir», a aquellas cuya supervivencia requiere creatividad y trabajo; aquellas para quienes la supervivencia es políticamente ambiciosa. Dejadme que comparta unos versos de este poema:

Para aquellas que vivimos en la costa
sobre el filo constante de la decisión
cruciales y solas
para aquellas que no tenemos el placer
del sueño furtivo de elegir
que amamos entre la ida y la venida
en los umbrales del hogar crepuscular (1978, p. 31)

A través del arte de la descripción de la luz, Lorde evoca para nosotras un «aquellas», un aquellas que vivimos y amamos sobre el filo de las experiencias sociales, en umbrales, sombras, aquellas que caen como caen las sombras, las caídas, aquellas para quienes salir a plena luz sería peligroso, aquellas que, para sobrevivir, no podrían salir a la plena luz del día.

La supervivencia puede ser protesta.

Y entonces: cómo nos cuidamos se vuelve una expresión de cuidado feminista. Audre Lorde, como cabría esperar, nos ayuda a diferenciar la supervivencia de otros estilos de políticas orientadas al yo. Lorde escribe: «Cuidarme no es autocomplacencia, es autopreservación, y este es un acto de guerra política» (1988, p. 131). Esta es una frase revolucionaria, extraordinaria. Es una frase muy querida y citada. Es una flecha, que afila su punta gracias a su dirección. Es del epílogo de *A Burst of Light*, un escrito tan profundo, tan conmovedor, que siempre me enseña algo, a menudo dejándome deshecha, fuera de mí (por esta razón, como leeréis, este libro figura en mi kit de supervivencia). Este texto se compone de fragmentos de notas reunidas cuando Audre Lorde se entera de que tiene cáncer de hígado, que su muerte solo

puede demorarse, mientras siente este diagnóstico en sus huesos. Utiliza esta expresión, «una ráfaga de luz», cuando siente la fragilidad de la situación de su cuerpo: «Este conocimiento ineludible, en el hueso, de mi limitación física» (Lorde, 1988, p. 121).

A *Burst of Light* es la historia de la lucha por la supervivencia como lucha de vida y lucha política. Una sentencia de muerte no es solo eso que Jasbir Puar (2009) ha llamado «tiempo de prognosis»: no es (o no solo) experimentar tu muerte como algo inminente. Cuando se supone que no has de vivir, como vives, donde vives, con quien vives, entonces la supervivencia es una acción radical; un rechazo a no existir hasta el final; un rechazo a no existir hasta que no existes. Tenemos que descubrir la manera de sobrevivir en un sistema que decide que la vida de algunas personas requiere la muerte o la supresión de otras. A veces: sobrevivir en un sistema es sobrevivir a un sistema. Algunas tenemos que ser inventivas, sugiere Audre Lorde, para sobrevivir.

Otras: no tanto.

Cuando un mundo entero está organizado para promover tu supervivencia, desde la salud hasta la educación, hasta los muros diseñados para salvaguardar tu residencia, hasta los caminos que facilitan tu viaje, no tienes que ser tan creativa para sobrevivir. No necesitas que te vean como receptora del bienestar porque el mundo ha promovido tu bienestar. Los beneficios que recibes te son dados como derechos, quizá incluso como derechos innatos. Esta es la razón por la que describo el privilegio como una zona de amortiguación; todo el apoyo al que tienes que recurrir cuando pierdes algo. El privilegio no significa que somos invulnerables; pasan cosas; cosas feas. Pero el privilegio puede reducir los costes de la vulnerabilidad; tienes más posibilidades de que velen por ti.

El capitalismo racial es un sistema de salud: una distribución drásticamente desigual de vulnerabilidades corporales. Ruth Wilson Gilmore describe así el racismo: «La producción y explotación extrajudicial o legitimada por el estado de la vulnerabilidad diferenciada por grupos que aboca a la muerte prematura» (2007, p. 28). Ser pobre, ser negra, ser de color pone tu vida en peligro. Tu salud está en riesgo cuando no tienes los recursos externos para dar apoyo a todas las con-

tingencias de una vida. Y entonces, cómo no, la responsabilidad de tu mala salud es tuya porque no has sabido cuidarte mejor. Cuando te refieres a estructuras, a sistemas, a relaciones de poder, a muros, se presume que estás responsabilizando a los demás de la situación de la que tú no has podido librarte. «Tendrías que haberte esforzado más». Oh, la violencia y la petulancia de esta frase, de esta sentencia.

Un sistema de salud también es un sistema de apoyo. Cuanto mayor es tu precariedad, mayor es el apoyo necesario. Cuanto mayor es tu precariedad, menor es el apoyo recibido. Cuando decimos que algo es precario, por lo general queremos decir que está en una posición precaria: si empujásemos el jarro de encima del mantel, apenas un pelín, lo haríamos volcar.² Esta posición —la de vivir en el borde— es la más generalizado cuando hablamos de poblaciones precarias (véase Butler, 2005). Vivir en el borde: una vida vivida como un frágil hilo que se desmadeja; cuando la vida se convierte en el esfuerzo de aferrarse a eso que se desmadeja.

Cuando pienso en esto, pienso en cómo la fragilidad, como esfuerzo de aferrarse, puede hacerse más rebelde; en cómo la fragilidad puede ser militancia. En *A Burst of Light* Audre Lorde compara su experiencia de lucha contra el cáncer (y está dispuesta a emplear este lenguaje militarista; está dispuesta a describir esta situación como guerra) con su experiencia de lucha contra el racismo antinegro. La comparación es efectiva y nos muestra que el racismo puede ser un ataque contra las células del cuerpo, su cuerpo, su cuerpo negro, un ataque contra el sistema inmunológico del cuerpo; la forma en que tu cuerpo experimenta lo externo como interno; muerte de fuera a dentro. Un mundo que está en tu contra puede experimentarse como tu cuerpo volviéndose en tu contra. Esto explica que, para Lorde, cuidarse a una misma no es autocomplacencia sino autopreservación. Es re-

2. No podemos aclarar mucho nuestras distinciones en este punto (las distinciones claras no nos acercan más a mundos turbios), pero merece la pena pensar en la relación entre *fragilidad*, como la palabra que he venido usando, y *precariedad*, que es la palabra más usada en las conversaciones académicas. La fragilidad parece usarse para indicar la cualidad de algo que es material o físico, mientras que la precariedad suele indicar una posición: así, un jarro será frágil porque está hecho de porcelana pero precario porque está cerca del borde. Creo que la razón por la que he preferido trabajar con el término *fragilidad* y no *precariedad* es porque tiendo a trabajar con palabras que poseen cierta resonancia en la vida diaria, porque suelen usarse para indicar una cualidad: de una sensación (sentirse frágil) o de un objeto o persona (ser frágil).

belde luchar por la vida cuando te han asignado una tarea tan mortífera.

En esta afirmación de que cuidarse a una misma no es autocomplacencia podemos oír una defensa. Audre Lorde está defendiendo el autocuidado. ¿De qué? ¿De quién? De quienes, podemos sospechar, menosprecian cuidarse a sí mismas como un acto de complacencia. Ser autocomplaciente significa, por lo general, ser suave con una misma, pero también puede significar ceder a tus inclinaciones. Recientemente he oído mucho trabajo feminista menospreciado en estos términos. Feminismo: demasiado blando, demasiado seguro, demasiado centrado en la política identitaria o el sufrimiento individual. El activismo estudiantil feminista, en particular, se ha desdeñado así: espacios seguros, advertencias de contenido de mensajes, autocuidado, todo asumido como una prueba de personas mimadas y débiles. Una cosa que sé de trabajar en universidades: los movimientos estudiantiles podrían enseñarnos que ocuparse de la fragilidad, de historias que nos hacen a unas más frágiles que a otras, puede ser una fuente de militancia.

Y, sin embargo, Audre Lorde podría leerse como una crítica del autocuidado. Al fin y al cabo, nos brindó una crítica potente de cómo las desigualdades estructurales son desviadas porque hacen recaer su responsabilidad sobre los individuos (quienes, al haberles arrogado la capacidad de sobreponerse a las estructuras, si no se sobreponen habrán fracasado). Su obra explora que cuidarse a una misma puede ser una técnica de gobernanza: el deber de cuidar de una misma suele escribirse como un deber de velar por tu felicidad. En *The Cancer Journals*, Lorde muestra que convertir nuestra felicidad en nuestra primera responsabilidad puede ser una forma de alejarnos de la injusticia. Lorde pregunta: «¿Me dedicaba a combatir realmente la difusión de la radiación, el racismo, el asesinato de mujeres, la invasión química de nuestra comida, la contaminación de nuestro entorno y el abuso y la destrucción psíquica de nuestra juventud meramente para no tener que enfrentarme a mi primera y mayor responsabilidad de ser feliz?» (1996, p. 76). Audre Lorde nos ha dado la respuesta a su pregunta.

Nos queda algo que dilucidar aquí. Audre Lorde escribe persuasivamente que el autocuidado puede alejarte de la participación en ciertas clases de luchas políticas. Y, sin embargo, en *A Burst of Light* (1988) defiende el autocuidado no como autocomplacencia sino como

autopreservación. Está haciendo una distinción. Está afilando una herramienta. Esta clase de cuidado de una misma no tiene que ver con mirar por tu felicidad personal. Tiene que ver con encontrar maneras de existir en un mundo que dificulta la existencia. Esta es la razón, este es el cómo: quienes no tienen que luchar por su supervivencia pueden acusar de autocomplacientes con mucha facilidad y bastante rapidez a quienes se preocupan de su supervivencia. No necesitan ocuparse de sí mismos; el mundo lo hace por ellos.

Para aquellas personas que tienen que insistir en que importan para importar, el autocuidado es una guerra. Pensemos en #blacklives-matter («las vidas negras importan»), un movimiento con un hashtag; un hashtag puede ser un chasquido; un movimiento iniciado por las activistas negras feministas y queer Alicia Garza, Patrisse Cullors y Opal Tometi para protestar contra la indiferencia hacia las vidas negras, hacia sus muertes, hacia las injusticias cometidas contra las personas negras. Para algunas personas, importar exige e implica agencia colectiva: «Black Lives Matter afirma la vida de las personas negras queer y trans, personas con discapacidad, personas negras indocumentadas, personas con antecedentes, mujeres y todas las vidas negras en el espectro del género».³ Tienes que afirmar que algunas vidas importan cuando el mundo está empeñado en decir lo contrario.

La protesta puede ser una forma de autocuidado y de cuidado hacia los demás: un rechazo a no importar. El autocuidado también puede ser estas formas cotidianas de cuidarnos las unas a las otras porque el precio que pagamos por protestar resulta muy elevado, lo mismo que el precio que conduce a la protesta. Dirigiendo nuestro cuidado hacia nosotras, estamos redirigiendo el cuidado lejos de sus verdaderos objetos; no estamos cuidando a quienes se supone que debemos cuidar; no estamos cuidando los cuerpos que en teoría merecen los cuidados. Y esto es lo que explica que, en el trabajo queer, feminista y antirracista, el autocuidado radique en la creación de comunidad, de comunidades frágiles, como exploré en la tercera parte del libro, unidas por experiencias de desgarramiento. Nos reunimos a través del trabajo cotidiano, diario y a veces conciencizado de cuidarnos; cuidarnos las unas a las otras.

3. Véase Black Lives Matter, «About #BlackLivesMatter», <<http://www.blacklives-matter.com>> (consultado el 22 de septiembre de 2015).

Necesitamos un asidero cuando lo perdemos. Un kit de supervivencia aguafiestas sirve para encontrar un asidero en el momento mismo en que parece perderlo, cuando parece que las cosas se te escapan de la mano; una manera de sujetarse cuando la posibilidad que estabas alcanzando parecer escapar. Aguafiestas feministas: incluso cuando las cosas se escapan de la mano, incluso cuando salen volando de la mano, necesitamos asirnos a algo.

Artículo 1: libros

Necesitas tener tus libros feministas favoritos a mano; tus libros feministas tienen que ser útiles. Necesitas llevarlos contigo; hacerlos parte de ti. Las palabras pueden levantarte cuando estás de bajón. Y observa: con frecuencia son los libros los que nombran el problema que nos ayuda a gestionar el problema. Los libros feministas cañeros tienen una agencia especial, por sí mismos. Yo siento que me dan caña.

Los libros de mi kit de herramientas son *Sister Outsider*, *A Burst of Light*, *Zami* y *The Cancer Journals* de Audre Lorde; *Feminist Theory* y *Talking Back* de bell hooks; *The Politics of Reality* de Marilyn Frye; *El género en disputa*, *Cuerpos que importan* y *Vida precaria* de Judith Butler; *la señora Dalloway* de Virginia Woolf; *El molino del Floss* de George Eliot; *Frutos de rubí* de Rita Mae Brown. Sí, sé que esta lista incluye muchos libros de Audre Lorde y de Judith Butler. Sus palabras me llegan. Sus palabras me enseñan.

Ellos van dondequiera que yo vaya.

Artículo 2: cosas

Una vida feminista también está rodeada de cosas. Vivir una vida feminista crea cosas feministas. Todas tenemos tendencias; quizá seas una acaparadora feminista y guardes cartelitos, insignias, trozos de papel de reuniones; o quizá no. Pero piensa en la cantidad de cosas que una convención produce (fotografías de boda, los signos de una vida reproductiva que pueden engrosar las paredes). Nosotras también necesitamos tener cosas; cosas reunidas a nuestro alrededor, recordatorios de una vida feminista, objetos alegres incluso, recordatorios de

conexiones, luchas en común, vidas en común. Podremos tener más o menos cosas, pero una feminista necesita sus cosas.

Rodéate de feminismo. En una conversación con Gloria Steinem, bell hooks cuenta que se rodea de objetos preciados, de objetos feministas, para que sean lo primero que ve al despertar.⁴ Piensa en esto: creas un horizonte feminista a tu alrededor, la calidez de los recuerdos; feminismo como creación de memoria. El feminismo también deja cosas atrás. Las cosas también pueden servirte para gestionar eso a lo que te enfrentas: te recuerdan por qué haces lo que haces. Las cosas son recordatorios.

Nuestra política feminista crea cosas y también rompe cosas.

Artículo 3: herramientas

Un kit de supervivencia es también una caja de herramientas. ¿Cuáles son tus herramientas feministas? Las más incluyen una pluma y un teclado, una mesa; las cosas a mi alrededor que me permiten seguir escribiendo, transmitir mis palabras. Quizá un kit de supervivencia sea también una caja de herramientas. Necesitamos tener cosas con las que hacer cosas; una aguafiestas necesita más herramientas cuanto a más cosas se enfrente. Quizá utilice su ordenador para escribir un blog. Una herramienta: un medio para un fin aguafiestas. El blog se convierte en una herramienta; gracias al blog, puede ampliar su alcance; puede encontrar una comunidad de aguafiestas. Un fin feminista muchas veces es un nuevo medio. Necesitamos más medios a nuestra disposición cuanto más difícil es alcanzar nuestros fines. Necesitamos diversificar nuestras herramientas, ampliar nuestra variedad; necesitamos ser cada vez más creativas, porque con mucha frecuencia cuando hacemos una cosa, nos bloqueamos. La aguafiestas tiene que seguir adelante cuando se bloquea; puede levantarse de nuevo levantando algo que tenga cerca, quizá algo que encuentre cerca. Claro, de esta manera, la aguafiestas feminista se acerca a las cosas como cosas potencialmente útiles, como medios para sus fines. Tiene un uso para las

4. La conversación está disponible aquí: New School, «bell hooks and Gloria Steinem at Eugene Lang College», YouTube, 8 de octubre de 2014, <<https://www.youtube.com/watch?v=tkzOFvFWRn4>>.

cosas. Es posible que no use las cosas como se supone que debe usarlas. Puede que haga un uso queer de las cosas. Su kit de supervivencia aguafiestas, para cumplir el propósito de su finalidad, se convertirá a su vez en otra cosa útil. Es más: se podría creer que un kit de supervivencia aguafiestas compromete la salud y la seguridad de los demás. Es más: otras personas podrían pensar que un kit de supervivencia aguafiestas es inútil.

Una herramienta feminista es afilada; tenemos que seguir afilando nuestras herramientas. Cuando hablamos, a menudo nuestra voz se oye como una voz afilada. Escúchala: chillona, estridente, la voz de la aguafiestas. Una voz puede ser una herramienta. Y sin embargo algo afilado puede volverse franco. Una vez, una persona convirtió esta franqueza en insulto, describiéndome como «no la herramienta más afilada en la casa [del ser]». Convierto el insulto en una aspiración voluntariosa: para sacar punta a las situaciones desde una perspectiva feminista hay que tener la voluntad de ser franca. Mi política de citas en este libro es prueba de ello.

En el capítulo anterior describí el feminismo lesbiano como carpintería voluntariosa. Así que, sí, necesitamos carpinteras feministas, constructoras feministas; necesitamos hacer edificios feministas usando herramientas que no sean las del amo o, como apunta Audre Lorde más obstinadamente, proclamando resueltamente que las herramientas del amo jamás dismantelarán la casa del amo. Necesitamos herramientas feministas para hacer herramientas feministas. Podemos convertirnos en herramientas; podemos convertirnos en ladrillos, ladrillos feministas.

Por supuesto, algunas veces una feminista tiene que hacer huelga. Hacer huelga es dejar tus herramientas sobre la mesa, negarte a trabajar trabajando con ellas. A veces una feminista se niega a trabajar cuando las condiciones de trabajo son injustas. Una herramienta puede ser lo que ella deja sobre la mesa cuando hace huelga.

Artículo 4: tiempo

¿Se te aceleró el corazón cuando leíste ese email? ¿Se te aceleraron los dedos cuando tecleaste la respuesta, como movidos por la fuerza de su propia ira? ¿Tienes la sensación de que te está pasando esto, y de

que te sientes atrapada y te estremeces por lo que está pasando? Decidas lo que decidas, mandes algo o no, digas algo o no, haz una pausa, respira; tómate tu tiempo. Ralentiza. Frunce el ceño. Puede que mandes la respuesta de todas formas, pero te alegrarás de haberte dado espacio para decidir; te alegrarás.

El tiempo también significa tener tiempo de descanso. Aunque hayas aceptado de buena gana la atribución de ser una aguafiestas, tú eres más que esa atribución. Haz pausas; haz otras cosas, con cosas. El tiempo de descanso será necesario para el tiempo de trabajo.

Desconectar de la aguafiestas es necesario para una aguafiestas si quiere seguir siendo una aguafiestas. Ser una aguafiestas no es todo lo que eres, y si te consume demasiado, puede absorber gran parte de tu energía y voluntad. Cuando vuelvas a ella, ella volverá a ti: volverás, volverá.

Artículo 5: vida

La vida tiene tantas cosas, como sabemos, cosas que son cotidianas o simplemente están ahí, cosas hermosas, cosas que amar; estas cosas que van y vienen; cosas que son tanto más valiosas porque son frágiles. Ser una aguafiestas es demasiado absorbente si te aleja de los mundos en los que estás; el alba y el ocaso, la forma en que los árboles se inclinan, la sonrisa de una amiga cuando le cuentas un chiste, el agua fresca; la sensación del mar como inmersión; el familiar aroma de las especias cociéndose.

Dos veces en mi vida un animal entró en ella y me hizo sentir que la vida era más posible, la hizo vibrar de posibilidad: tenía doce años y fue Mulak, un caballo que estuvo conmigo durante casi treinta años (lo mencioné en el capítulo 2), siempre presente incluso cuando vivimos en continentes distintos. Mulka me salvó la vida; de eso estoy segura, me ayudó a encontrar otra senda cuando estaba precipitándome hacia un miserable destino. Trajo consigo un mundo, un mundo de aficionados a los caballos, en los montes Adelaide, un mundo aparte del colegio y la familia. Trajo consigo a Yvonne y Meredith Johnson, quienes, al cuidarle a él cuando yo no estaba, cuidaron de mí. Y luego vino Poppy, nuestra perrita, que entró en mi vida cuando escribía este libro. Es la primera vez que he compartido mi vida con este animal.

Trajo consigo tantas cosas, tanto empeño en la tarea de ser ella; una presencia envolvente que me mantiene en el presente. Se abrió paso hasta mi cariño. También se abrió paso hasta este kit de supervivencia. Y se volverá a escapar. De esto también estoy segura.

Supervivencia como estar: estar con Mulka; estar con Poppy; estar en un presente; estar fuera en el mundo; estar viva con un mundo.

La vida importa; somos aguafiestas porque la vida importa; y la vida puede ser eso por lo que luchan las aguafiestas; la vida requiere que dediquemos tiempo a vivir, a estar vivas, a ser arrojadas a un mundo con otras personas. Necesitamos ser arrojadas por cómo otras son arrojadas. Necesitamos que nos inquiete lo que es inquietante. Necesitamos dejar entrar la vida, con todas sus contingencias. Pienso en esto como en estar abierta al azar. Y, como sugerí en el capítulo 8, afirmar el azar es una especie de chasquido; rompemos un vínculo que decide por nosotras la forma que una vida debería tener para contar como una buena vida. Pero esto no significa que rompamos nuestro vínculo con la vida. Si rompemos un vínculo es por la vida. Creemos en la vida más aún cuando tenemos que luchar por ella, si tenemos que estallar, porque tenemos que luchar para existir o luchar para transformar una existencia.

Involucrarse en un proyecto de vida es positivo. Esto lo sabemos de sobra aquellas de nosotras asignadas aguafiestas; sí, nos identifican como personas negativas, pero al recibir de buena gana esta identificación, estamos afirmando algo. Puede que tengamos otras palabras, otros nombres, para este algo.

Artículo 6: notas de permiso

Hay tanto por hacer. En mi kit de supervivencia aguafiestas tengo algunas notas de permiso para dar un paso atrás cuando es excesivo. Apunté en el capítulo 7 que puedes aprender a elegir batallas sabiamente, pero que las batallas también pueden elegirte a ti. No siempre sabes cuándo podrás usar tus notas de permiso, ni cuándo lo harás, aunque te las hayas concedido. Pero el mero hecho de tenerlas contigo, como una manera de darte permiso para salir de una situación, puede hacer más llevadera la situación. Puedes marcharte; puedes afligirte.

Ya he descrito cómo dejé mi puesto académico. Renuncié a él porque me concedí el permiso de hacerlo. Esta no es la única razón. Pero necesitas tener la capacidad de dejar una situación, lo hagas o no finalmente. Para tener la capacidad de marcharse es necesario contar con recursos materiales, pero también es necesario un acto de voluntad, de no mostrarte dispuesta a hacer algo si eso pone en riesgo tu capacidad de ser algo.

En mi kit también tengo algunos justificantes de enfermedad. ¿Intuyes que una actividad o una reunión serán comprometedoras? ¿Piensas que te frustrarás si no eres capaz de hacer nada? Bueno, pues mete algunos justificantes de enfermedad en tu kit. Úsalos con moderación, pero teniendo en cuenta que podemos enfermar por la sola previsión de caer enfermas, estas notas expresan una verdad tan política como personal. A ver, esto no quiere decir que lo que prevemos que pase pasará, claro que no. Pero algunas veces, solo algunas veces, no estamos dispuestas a correr el riesgo. Sé voluntariosa en tu involuntariedad. Siempre.

Artículo 7: otras aguafiestas

Pienso que otras aguafiestas son una parte esencial de mi kit de supervivencia aguafiestas. Sé que parecerá extraño poner a otras personas en un lugar que has ideado como tu espacio (en una bolsa, sigo pensando en las bolsas; ¿cómo podemos respirar en una bolsa?). Pero no puedo imaginar ser una aguafiestas sin la compañía de otras aguafiestas. No estoy hablando de la identidad, de crear una comunidad de aguafiestas (he analizado el problema de plantear esta hipótesis). Más bien, me refiero a la experiencia de contar con otras personas que reconocen la dinámica porque ellas también han pasado por ahí, por este lugar, este difícil lugar. Esto no quiere decir tampoco que no podamos convertirnos en aguafiestas de otras aguafiestas. Podemos y lo hacemos. Y esto es justamente otra razón por la que otras aguafiestas necesitan ser parte de nuestro kit de supervivencia. Nos ayuda a reconocer que nosotras también podemos ser el problema; que nosotras también podemos contribuir a borrar las contribuciones o las oportunidades de otras personas.

Aprendí esta lección recientemente, cuando una mujer negra me replicó durante una conversación sobre feminismo británico que yo

estaba participando en su eliminación de los espacios y los debates públicos. Respondí demasiado deprisa y a la defensiva, oyendo sus voces como parte del mismo coro de unas críticas más que cuestionables en mi opinión, según las cuales las mujeres de piel oscura estarían posicionándose mejor mediante la usurpación de cargos que no les pertenecen, y que apelan al familiar relato de que las mujeres de color utilizan la diversidad para promocionarse profesionalmente. Oí como una aguafiestas. Y esto me impidió oír a otras aguafiestas, que se estaban interponiendo en lo que para mí era un salvavidas: el feminismo negro británico como mi comunidad intelectual. Permanecer cerca de otras aguafiestas no significa, como vemos, estar en el mismo bando. Significa exigirnos más a nosotras mismas; significa ser y permanecer vigilantes.

Nuestro enojo puede y debería dirigirse hacia nosotras mismas. Nos equivocamos. Yo lo hice. Y lo hago.

Artículo 8: humor

Una pariente cercana de la figura de la aguafiestas feminista es la figura de la feminista sin sentido del humor: la que no puede o no quiere pillar la broma; la que es triste. ¡Oh, la proximidad del parentesco! Por supuesto, nos negamos a reírnos de los chistes sexistas. Nos negamos a reír cuando los chistes no son graciosos. Considero que este punto es tan vital que constituye el cuarto y el décimo principio de mi manifiesto aguafiestas. Pero sí que reírnos; y la risa feminista puede aliviar nuestras cargas. De hecho, solemos reírnos cuando reconocemos lo absurdo que es este mundo; o cuando reconocemos este mundo, simplemente. A veces gastamos bromas sobre los puntos menos cercenados, las sangrantes arterias de nuestro conocimiento institucional. A veces nos reírnos juntas porque reconocemos que reconocemos las mismas relaciones de poder.

Qué quiero decir con esto: aligerar nuestras cargas se vuelve parte de una estrategia de supervivencia aguafiestas. Cuando afrontamos historias pesadas, el aligeramiento se vuelve una actividad compartida. Cuando afrontamos normas que se estrechan cuanto mayor es nuestra imposibilidad de habitarlas, dificultando la respiración, el aflojamiento se vuelve una actividad compartida. Parte del esfuerzo

de aligerar y aflojar es compartir: como el trabajo de diversidad es costoso, tenemos que compartir los costes de realizar este trabajo.

Las entrevistas con agentes sociales en el ámbito de la diversidad, que expuse en la segunda parte del libro, rezumaban risas. Como esa vez que una agente social me contó que le bastaba con abrir la boca en reuniones para que los ojos se pusieran en blanco, como diciendo: «Oh, ya empieza». ¡Cómo nos reímos como aguafiestas reconociendo ese momento aguafiestas! O como la vez que otra agente social me contó que un amigo le preguntó: «¿Tienen una relación de parentesco?», refiriéndose a una foto de los miembros de su equipo (todos hombres blancos). ¡Cómo nos reímos, en ese momento, ante aquella exposición de las instituciones y su funcionamiento como estructuras emparentadas! Cuando apresamos con palabras una lógica que suele reproducirse sin ser expresada en palabras, el alivio puede ser muy grande. Reconocimos que cada una reconocía la lógica. Risas, carcajadas; nuestros cuerpos apresando esta lógica, también.

No siempre nos reímos, claro. A veces tenemos que dejar que todo el peso de una historia pese sobre nosotras. A veces necesitamos sucumbir al desánimo. Pero a veces esta sensación de desánimo puede transformarse en energía, porque podemos reírnos de él; porque eso contra lo que chocamos nos brinda los recursos para atestiguar las cosas, exponerlas, sacarlas a la superficie, para que podamos reírnos de ellas.

Reírse de algo puede ser hacerlo más real, aumentarlo, y reducir el poder o el dominio de algo sobre ti, simultáneamente.

Artículo 9: sensaciones

Nuestras emociones pueden ser un recurso; nos inspiramos en ellas. Ser una aguafiestas con frecuencia es ser identificada como una persona emocional, demasiado emocional; dejas que tus sentimientos nublen tu juicio; dejas que tus sentimientos estorben. Tus sentimientos pueden ser el lugar de una rebelión. Un corazón feminista latió a contramano; el feminismo está lleno de corazón.

Un profesor de donde trabajo siempre me decía, decía a los demás, que no entendía a la aguafiestas feminista; que para él no tenía ningún sentido. No se cansaba de repetirlo. Explícamelo. En realidad,

me estaba diciendo: explícate. Y seguía diciendo cosas, como no tiene sentido porque tenemos mujeres que son altos cargos. En otras palabras, pensaba que el sentimiento feminista adecuado debía ser la dicha, la gratitud incluso, por la buena fortuna de nuestra incorporación y progresión. Tenemos que estar dispuestas a resultar ingratas, a utilizar este rechazo a mostrarnos contentas para desenmascarar lo que nos exigen que no expresemos. Del rechazo del profesor a entender a la aguafiestas feminista se deducía que la organización de mi proyecto intelectual y político a través de ella era una deslealtad institucional; una deslealtad que perjudicaría potencialmente a la institución.

Pienso en la invitación aguafiestas de Adrienne Rich (1979) a ser «desleales con la civilización». Nuestras emociones se abren cuando rechazamos el mandamiento de ser leales y dichosas. No siempre sabemos cómo nos sentimos incluso cuando sentimos algo intensamente. Echa todos estos sentimientos a tu kit. A ver qué ocurre. Observa cómo se rehogan. Un kit de supervivencia consiste en rehogar cosas y vivir en su guiso.

Artículo 10: cuerpos

Es verdad, es cansino. Podemos desgastarnos y desanimarnos. Los cuerpos necesitan que cuidemos de ellos. Los cuerpos necesitan que los alimentemos y los nutramos. El feminismo también puede concebirse como una dieta; una dieta feminista es cómo nos nutre el feminismo. En mi kit de supervivencia aguafiestas yo tendría una bolsa de chiles frescos; suelo añadir chiles a casi todo. No estoy diciendo que los chiles sean pequeñas feministas. Pero tu tendrás en tu kit lo que sea que te guste añadir a las cosas; comoquiera que adaptes los platos a tus necesidades. Si tenemos una diversidad de cuerpos, tenemos una diversidad de necesidades.

Y este artículo guarda relación con todos los demás. Los cuerpos son la relación mediadora. Cuando no sobrevivimos, nos volvemos cuerpo; un cuerpo es lo que queda. Un cuerpo queda atrás. Un cuerpo es vulnerable; somos vulnerables. Un cuerpo nos habla del tiempo; los cuerpos llevan las huellas de los lugares donde hemos estado. Quizá las huellas seamos nosotras. Una aguafiestas tiene un cuerpo antes de poder recibir su atribución.

Los cuerpos nos hablan. Tu cuerpo podría decirte que no está asumiendo lo que le pides; y necesitas escuchar. Necesitas escuchar tu cuerpo. Si chilla, para. Si gime, ralentiza. Escucha. Oídos feministas: ellos también están en mi kit de supervivencia.

En la lucha, para que tu existencia no te ponga en peligro hace falta mucha energía. Pero, como he venido apuntando en este libro, reclamar la figura de la aguafiestas, decir en tal o cual situación «soy ella» puede ser vigorizante; hay algo en ella, un sentimiento de vitalidad, quizá, un sentimiento rebelde y travieso, quizá, malicioso incluso, que debe ser lo que explica que las aguafiestas sigan circulando, sigan proliferando; parece que asoma por doquier. Como dije en un capítulo anterior, si la llamamos, responde.

Y esta es otra razón por la que los cuerpos deben estar en nuestro kit de supervivencia. Cuerpos que brincan; cuerpos que danzan; «cuerpos que importan», por recurrir a los términos de Judith Butler (1993); cuerpos que tienen que menearse para crear espacios.

Menearse está en mi kit de supervivencia.

Bailar también.

Cuerpos que bailan: con cuánta frecuencia las feministas han reivindicado la danza como un elemento esencial para su liberación. Podríamos pensar en la famosa frase de Emma Goldman: «No me sumaré a una revolución si no puedo bailar». O pienso en el documental sobre la supervivencia de Audre Lorde, *The Berlin Years*, y sus secuencias finales que muestran a Audre bailando, secuencias que parecen captar tan bien la generosidad de su espíritu negro feminista. Pienso en el baile de las conferencias Lesbian Lives que he disfrutado durante años (las charlas también, pero el baile es lo primero que recuerdo). Un cuerpo danzante feminista, un cuerpo danzante lesbiano, cuerpos danzantes negros y oscuros; la afirmación de cómo habitamos cuerpos por cómo estamos con otros cuerpos. Estamos aquí, todavía. Cualquiera puede bailar con cualquiera para formar un colectivo. No estoy diciendo que las aguafiestas tengan un género o estilo específico de danza. No estoy diciendo que haya una danza aguafiestas. (Aunque quizá, solo quizá, haya una danza aguafiestas). Quizá en su actitud hay cierta clase de inquietud; quizá en la energía que satura su figura, se vuelve un ensamblaje.

Mira su contoneo: menudo movimiento.

Y, al incluir la danza en mi kit de supervivencia aguafiestas, estoy diciendo algo positivo. ¿Hay una contradicción en esto? Cuando estoy de un humor festivo ¿he dejado de ser una aguafiestas? La danza puede ser nuestra manera de aceptar la fragilidad de ser arrojadas. Y la fiesta también es parte de la supervivencia de la aguafiestas, sin ninguna duda. Necesitamos la fiesta para sobrevivir al hecho de aguar la fiesta; podemos incluso aguar la fiesta y vivirlo como algo festivo. Y lo mismo vale para la parte erótica de mi kit, la clase de erótica de la que Audre Lorde habla con tanta elocuencia; cuando se la acusa, la aguafiestas feminista se calienta; es una figura erótica. Podría llegar a ser como negación, o en la negación, pero esta negación tiembla de deseo; un deseo de más para la vida, más deseo; un deseo de más. Las aguafiestas feministas suelen derramarse por todo el lugar. Menudo derramamiento.

Aguafiestas feministas: un contenedor que se desborda.

Y entonces:

Ojo, nos desbordamos.

Podemos recordar el llamamiento a un «embargo de la sonrisa» de Shulamith Firestone (1970, p. 90) en su revolucionario manifiesto, *Dialectic of Sex*. Firestone quiere que dejemos de sonreír por inercia; algo que se ha vuelto involuntario; que dejemos de sonreír hasta que tengamos algo por lo que sonreír. Un boicot de la sonrisa podría ser una acción colectiva; solamente funcionaría si todas dejásemos de sonreír. No sonreír se convierte en una huelga feminista. Retomaré este feminismo en huelga en mi manifiesto aguafiestas. Pero nótese asimismo que el llamamiento de Firestone es también un llamamiento a abrir la erótica, a liberar la erótica del hábito de la felicidad que dirige la vida por un «callejón angosto y recóndito de la experiencia humana» (1970, p. 155).

En el capítulo «El feminismo es sensacional» exploré que el feminismo puede ser un retorno a la vida en un mundo que te había sido vedado por la exigencia de vivir tu vida de determinada manera. Las cosas vuelven a la vida cuando no son ignoradas. Así que es importante decir esto: necesitamos permitirnos estar tristes y furiosas; cuando la dicha y la felicidad se tornan ideales, la tristeza se convierte muy

deprisa en un escollo, en la imposibilidad de lograr o rozar los buenos sentimientos. Podríamos necesitar una nota de permiso (artículo 6) para la tristeza. Pero, al mismo tiempo, la dicha puede formar parte de un kit de supervivencia aguafiestas. Yo, personalmente, no necesito una nota de permiso para la dicha; en mi experiencia personal, la dicha es culturalmente obligatoria si puede ser el espacio de rebelión (la dicha colectiva del disenso); pero si necesitas concederte el permiso de ser feliz, escríbete una. Pienso que la dicha, el ánimo festivo, solo puede ser parte de un kit de supervivencia aguafiestas cuando nos negamos a darle a la dicha el estatus de una aspiración. Cuando la dicha se convierte en una aspiración, entonces la dicha se convierte en lo que una aguafiestas tiene que eliminar. Pero incluso si para sobrevivir, las aguafiestas tienen que negarse a convertir la dicha (o a su amiga más pesada, la felicidad) en una aspiración, esto no significa que tenemos la obligación de estar tristes o descontentas. Una aguafiestas no carece de ánimo festivo ni de alegría.

Regresando a Emma Goldman, en su libro *Living My Life* ella afirma la libertad de bailar cuando le han dicho que no lo haga; baila y le dicen que no es el momento oportuno para bailar, debido a la «muerte de un querido camarada» ([1931] 2008, p. 56). Mientras refiere la historia, dice que un chico joven con expresión solemne le susurra: «No es propio de agitadores ponerse a bailar». Goldman afirma en este momento el baile como una rebelión afectiva contra la exigencia de estar triste; contra la exigencia de no vivir en su cuerpo a través de un abandono festivo. Esto es lo que llamo un momento de paria afectivo. Un kit de supervivencia aguafiestas también sirve para permitir que tu cuerpo sea el lugar de una rebelión, incluida una rebelión contra la exigencia de ceder tu cuerpo a una causa o hacer de tu cuerpo una causa. Quizá no bailar, también, puede ser lo que un cuerpo hace; negarse a bailar cuando bailar se convierte en un requisito, retirarse, a un lado, parar.

Y finalmente: un kit de supervivencia aguafiestas

Reunir un kit de supervivencia aguafiestas también puede ser una estrategia de supervivencia. Mi kit de supervivencia es mi kit de super-

vivencia aguafiestas. Escribir un manifiesto feminista también podría ser una estrategia de supervivencia. Mi manifiesto, que viene a continuación, es mi kit. Cuando escribes un manifiesto feminista debes leer primero otros manifiestos feministas. ¡Qué dicha! Los manifiestos son «especies de compañía», por tomar prestada la descripción de uno de los manifiestos de Donna Haraway (2003). Leer manifiestos también está en mi kit de supervivencia aguafiestas. Un kit puede ser un contenedor de actividades en curso; proyectos que lo son en la medida en que aún no se han realizado.

Una aguafiestas: un proyecto que proviene de una crítica de lo que es.

Hablar de proyectos:

Somos nuestros propios kits de supervivencia.

Conclusión 2. *Manifiesto aguafiestas*

Manifiesto: declaración de principios, declaración de una misión. Manifiesto: declaración de intenciones de un individuo, organización o grupo. ¿Cómo se puede escribir un manifiesto en torno a una figura, la aguafiestas, o una actividad, aguar la fiesta, truncar la felicidad?

Un manifiesto: manifestar. Moynan King, en su análisis del *Manifiesto SCUM* de Valerie Solana, aborda este sentido de manifiesto como acto de manifestar. Escribe: «Como manifiesto, la intención de SCUM es manifestar, hacer perceptible, un nuevo orden de ideas» (King, 2013: s. p.). Hacer perceptible un nuevo orden de ideas es, simultáneamente, una desordenación de ideas; con frecuencia, los manifiestos promulgan sus propósitos por cauces sorprendentes e impactantes, debido a su forma de exponer la violencia de un orden. Un manifiesto feminista expone la violencia de un orden patriarcal, la violencia de eso que en el capítulo 2 llamé «la maquinaria del género».

Un manifiesto no solo provoca una perturbación, sino que aspira a provocar esta perturbación. Hacer que algo sea manifiesto, manifestarlo, puede ser suficiente para provocar una perturbación. Esta intimidad entre manifestación y perturbación tiene implicaciones en nuestra forma de escribir un manifiesto aguafiestas. Un manifiesto aguafiestas ha de basarse en un relato de lo que existe. ¿Por qué resulta esto importante? Porque tiene que ver con lo que combatimos. Los peores abusos de poder que he conocido en la universidad han sido cuando algunas personas, amparándose en el principio de igualdad —como diciendo: las fronteras y las normas es un asunto de jerarquías—, han creído que somos «libres de hacer lo que nosotras quera-

mos», en donde «libres de hacer lo que nosotras queramos» significa realmente «tú haces lo que yo quiero que hagas», a sabiendas de que *nosotras* se compone de un *yo* que ostenta poder y de un *tú* que es subordinado, debido a sus posiciones dentro de una misma organización. Nótese que «hacer lo que queramos» no solo puede asumirse como que expresa un principio de igualdad, sino que también puede articularse como rebelión contra la autoridad y las normas institucionales (ellas impedirán que tengamos relaciones porque asumen fronteras y divisiones a las que hemos renunciado porque somos radicales libres). Un manifiesto aguafiestas no puede aspirar a la liberación de radicales que persiguen intereses particulares.

Un manifiesto feminista, por tanto, empieza reconociendo en primer lugar la existencia de desigualdades. La figura de la aguafiestas lleva a la práctica este reconocimiento: agua la fiesta por lo que afirma que existe. Tiene que seguir haciendo la misma afirmación porque sigue enfrentándose a la afirmación de que lo que afirma que existe, no existe. A la aguafiestas se la suele tachar de fantasiosa, de provocar lo que afirma; o, por utilizar los términos del capítulo 6, muchas veces creen que es una hacedora de muros. Si un manifiesto feminista muestra que negar la desigualdad amparándose en la igualdad es una técnica de poder, entonces los principios articulados en este manifiesto no pueden abstraerse de declaraciones sobre lo que existe. Un manifiesto aguafiestas, por tanto, manifestará lo que existe. En la labor de manifestar, hacemos un manifiesto.

Luchar por la libertad es luchar contra la opresión. En *Blues Legacies and Black Feminism*, Angela Davis mostró que la articulación de deseos de libertad insatisfechos también puede representar la libertad «en condiciones más inmediatas y accesibles» ([1989] 1998, p. 7). La libertad cobra expresión desde la opresión. Un manifiesto es necesario cuando una lucha es necesaria para dar expresión a algo. Esto es lo que explica que un manifiesto pueda entenderse como un género aguafiestas; tenemos que decirlo porque hay cosas que no se están haciendo. Un manifiesto intenta atraer sin recurrir a una forma atractiva: un manifiesto no es un tipo de texto atractivo que hace uso de normas o reglas existentes. No puede serlo: tiene que esforzarse para ser dicho. Y, sin embargo, un manifiesto resulta atractivo a sus lectoras; un manifiesto apela a algo atrayendo a alguien. Un manifiesto aguafiestas atrae a aguafiestas.

Los manifiestos suelen ser desagradables porque muestran la violencia necesaria para sostener un acuerdo. No es solo que la aguafiestas feminista tiene un manifiesto; la aguafiestas feminista es un manifiesto. Se ha compuesto en torno a la violencia; es a través de su exposición de la violencia como llega a importar, a significar. Recordemos sencillamente el *kill* de *killjoy*.¹ Esta figura nos recuerda la cantidad de veces que el feminismo es entendido como una forma de asesinato; pedir el fin del sistema que produce «hombres» se entiende a menudo como pedir el asesinato de hombres. Podríamos comparar, de hecho, la figura de la feminista homicida con la de la aguafiestas feminista. Lo que Valerie Solanas ([1967] 2013) hace en su manifiesto, muy controvertidamente, es «literalizar» esta fantasía de la feminista asesina imaginando un colectivo feminista, o un estado mental, al que llama SCUM.² No debería sorprendernos, porque uno de los objetivos que pretendía era el objetivo extremo que consiguió: limitar a la literalidad la interpretación del *Manifiesto SCUM*. Y fue rechazado precisamente porque se interpretó al pie de la letra, porque se interpretó literalmente como un intento de eliminar a los hombres. El manifiesto funciona porque hace uso de la literalidad que permitiría su rechazo. He constatado este uso de la literalidad como rechazo cuando trabajaba en mi blog de la aguafiestas feminista. Por ejemplo, cuando tuiteé un enlace a una entrada del blog titulada «hombres blancos», que un hombre blanco retuiteó a su vez, otro hombre blanco lo llamó «genosuicidio».³ Genosuicidio: el voluntarioso asesinato de un pueblo. En otra ocasión, un estudiante de Goldsmiths, Bahar Mustafa, usó supuestamente el hashtag #killallwhitemen («Mata a todos los hombres blancos»)⁴. Valerie Solanas cobra vida en los medios sociales. Chasquido. Pero, claro, si este hashtag literaliza una fantasía, te encuentras

1. *Killjoy*, que hemos venido traduciendo como aguafiestas, se compone de *kill* (matar) y *joy* (dicha, alegría). (*N. de la T.*)

2. *Scum* significa «escoria», pero también es el acrónimo de Society for Cutting Up Men (Sociedad para despedazar a los hombres). (*N. de la T.*)

3. Sara Ahmed, «White Men», *feministkilljoys*, 4 de noviembre de 2014, <<http://feministkilljoys.com/2014/11/04/white-men/>>.

4. Vaya mi agradecimiento a Bahar Mustafa por su importante trabajo político. Para ahondar en el debate de las cuestiones en torno al acoso de Bahar en los medios de comunicación generalistas y en los medios sociales, véase Sara Ahmed, «A Campaign of Harassment», *feministkilljoys*, 26 de mayo de 2015, <<http://feministkilljoys.com/2015/05/26/a-campaign-of-harassment/>>.

literalmente con la fantasía. El hashtag se ha transformado en una orden; entendido como la planificación de un genocidio.

La figura de la feminista asesina es útil: permite la supervivencia de los hombres basándose en la eliminación del feminismo. Buena parte de la creatividad feminista ha literalizado una fantasía que no se origina con nosotras, incluida la película *A Question of Silence*, analizada en los capítulos 8 y 9, en donde el hombre asesinado en un acto de venganza feminista se erige en todos los hombres. Y, en cierto modo, estás siendo violenta cuando expones violencia, claro; si estás dejando que la violencia salga de tu pluma, que viaje por ti, tienes que dejar que la violencia se derrame por todas las páginas. Estás pidiendo, en cierto modo, el fin de los hombres blancos porque estás pidiendo el fin de la institución que crea hombres blancos. «Hombres blancos» es una institución, como analicé en el capítulo 6. Queremos ponerle fin, pues claro que sí. Pero también es cierto, en otro nivel, que resulta más complicado reasignar la figura de la feminista asesina que la figura de la aguafiestas feminista. Las feministas no están llamando a la violencia. Estamos llamando a poner fin a las instituciones que promueven y naturalizan la violencia. Buena parte de la violencia que promueven las instituciones se disimula con el uso del extrañamiento peligroso, como he analizado a lo largo de todo el libro: el intruso como supuesto y único origen de la violencia. Dicen que somos violentas porque exponemos la violencia, como si la violencia que denunciamos se originara en nosotras.

Si eres capaz de asesinar la alegría (*killjoy*), la gente también puede verte como una asesina de la vida, porque la intimidad entre el principio de vida y el principio de felicidad es estrecha. Si estás en contra de la felicidad creerán que estás en contra de la vida. Y como tal, ser una aguafiestas implica correr riesgos vitales. No porque nos atribuyan la figura de la aguafiestas (como he argumentado, la aguafiestas feminista siempre empieza como una atribución porque es anunciada desde una posición de exterioridad; ella ya tiene una vida propia antes de que nos la atribuyan) tenemos que estar siempre dispuestas a recibir esta atribución o tener la capacidad de recibirla. De hecho, como exploré en la primera parte, la figura de la aguafiestas feminista siempre aparece en situaciones de intenso dolor y dificultad: cuando estás sentada a la mesa, haciendo la labor familiar, ese objeto feliz, llamémoslo así, eres una amenaza para ese objeto. Y amenazas

el objeto porque señalas lo que ya está presente en la habitación; de nuevo, no te estás inventando nada. Pero menuda sensación: cuando la sensación negativa que no es revelada cuando la familia está funcionando termina depositada en la persona que revela que la familia no está funcionando. Nunca olvidaré la sensación de querer esfumarme de una situación causada, supuestamente, por mí.

Es una experiencia deprimente; somos deprimentes.

Un manifiesto feminista tiene compañía: libros que hacen caer cosas, libros que forman una muela colectiva. *La dialéctica del sexo* podría leerse como un manifiesto aguafiestas, un libro que ha sido despachado muy rápidamente porque parece asumir que la tecnología podría liberar a las mujeres de la biología; un libro que mostró que, cuando la división sexual del trabajo lo estructura todo, nada liberará a nadie. Sarah Franklin describe cómo el «grueso del manifiesto de Firestone se basó en un análisis de lo que ha sostenido cierta estratificación de género durante milenios» (2010, p. 46). *La dialéctica del sexo* es optimista porque explica que la liberación es difícil de conseguir. No es extrañamiento que tenga sus momentos aguafiestas. Firestone quiere explicar por qué este sistema que no funciona sigue en marcha, un sistema que, a ella no le cabe la menor duda, terminará exterminándonos. Y para explicarlo recurre al amor, el romance, la familia. Estas instituciones son promesas de felicidad. Una institución puede organizarse en torno a una promesa. Y se convierten en maneras de organización de la vida asumiendo esta proximidad a una forma que te llevará allí. De modo que, claro, cuando Shulamith Firestone vira en esta dirección está virando hacia la felicidad. Como ya he apuntado, para Firestone su «acción soñada» para el movimiento de liberación de las mujeres es un boicot a la sonrisa (Firestone, 1970, p. 90). Quizá podríamos llamar a esta acción, siguiendo a Lisa Millbank (2013), una huelga de la sonrisa, para dar énfasis a su carácter colectivo. Colectivamente haríamos huelga negándonos a sonreír; una colectividad construida a partir de una acción individual (no sonreír es una acción cuando sonreír es una exigencia para las mujeres y para quienes sirven a otras personas mediante un trabajo remunerado o no), pero que requiere a más de un individuo. Una huelga de la sonrisa es necesaria para comunicar nuestro desacuerdo, nuestra infelicidad, con un sistema.

Debemos seguir descontentas con este mundo.

La figura de la aguafiestas feminista cobra sentido si la situamos en el contexto de las críticas feministas de la felicidad, algunas de las cuales analicé en el capítulo 2 (véase también Ahmed, 2010). La felicidad sirve para justificar normas sociales presentándolas como bienes sociales. Como Simone de Beauvoir constata con tanta astucia: «Siempre es fácil calificar de feliz una situación que tú desees imponer [a otros]» ([1949] 1997, p. 28). No aceptar permanecer en el lugar de este deseo quizá también sea rechazar la felicidad que nos desean. Involucrarse en el activismo político es, por tanto, involucrarse en una lucha contra la felicidad. La lucha en torno a la felicidad define el horizonte de nuestras reivindicaciones políticas. Heredamos este horizonte.

Una aguafiestas se convierte en un manifiesto cuando estamos dispuestas a asumir esta figura, a ensamblar una vida no como ella (analicé los riesgos de asumir que somos ella en el capítulo 7), sino en torno a ella, en su compañía. Estamos dispuestas a aguar la fiesta porque el mundo que señala a tal o cual persona, o grupo de personas, como aguafiestas no es un mundo del que queremos formar parte. Estar dispuesta a aguar la fiesta, a truncar la felicidad, es transformar un juicio en un proyecto. Un manifiesto: un juicio transformándose en proyecto.

Pensar en aguafiestas como en manifiestos es decir que una política de transformación, una política que intenta provocar el fin de un sistema, no es un programa de acción que puede disociarse de nuestra forma de estar en los mundos en los que estamos. El feminismo es praxis. Llevamos a la práctica el mundo al que aspiramos; nada menos valdrá. El feminismo lesbiano, como señalé en el capítulo 9, es cómo organizamos nuestras vidas de forma tal que nuestras relaciones entre nosotras como mujeres no estén mediadas por nuestras relaciones con los hombres. Una vida se convierte en un archivo de rebelión. Por eso, un manifiesto aguafiestas será personal. Cada una de nosotras tendrá uno propio. Mi manifiesto no excluye mi relato personal. Al contrario, mi manifiesto es cómo este relato se despliega en acción.

Obtenemos la energía para rebelarnos de experiencias difíciles, de ser magulladas por estructuras que otras personas no ven. Obtenemos nuevos ángulos sobre lo que combatimos a partir de eso contra lo

que chocamos. Nuestros cuerpos se vuelven nuestras herramientas; nuestra rabia se vuelve náusea. Vomitamos; vomitamos lo que nos han pedido digerir. Cuantas más náuseas tenemos, más se convierten nuestras tripas en nuestras amigas feministas. Cada vez más comenzamos a notar el peso de las historias; cuanto más exponemos el peso de la historia, más pesada se torna esta.

Estallamos con un chasquido. Estallamos bajo el peso; las cosas se rompen. Un manifiesto se escribe a resultados de un chasquido feminista. Un manifiesto es un chasquido feminista.

Y: presenciamos, como feministas, la disputa que provoca el feminismo. Aventuraré una conjetura: el problema feminista es una extensión del problema del género («el género en disputa»; Butler, 1990). Para ser más específica: el problema feminista es el problema con las mujeres. Cuando nos negamos a ser mujeres —en el sentido heteropatriarcal de seres que existen para los hombres—, nos convertimos en un problema, nos metemos en problemas. Una aguafiestas está dispuesta a meterse en problemas. Y esto, creo, es lo específico de un manifiesto aguafiestas: que incorporamos a nuestras declaraciones de intenciones o propósitos la experiencia de aquello que combatimos. Esta experiencia es lo que nos permite articular un *por*, un *por* que trae consigo la experiencia de aquello que combatimos. Un *por* puede ser cómo transformamos una situación. Un manifiesto trata de eso que aspira a transformar.

En mi cabeza no cabe duda de que una aguafiestas feminista está por algo; aunque, como aguafiestas, no estamos necesariamente por las mismas cosas. Pero solo estarás dispuesta a vivir con las consecuencias de estar en contra de eso contra lo que estás, si estás por algo. Una vida puede ser un manifiesto. Cuando leo algunos de los libros de mi kit de supervivencia, los oigo como manifiestos, como llamamientos a la acción; como llamamientos a levantar el brazo. Son libros que vibran de vida porque muestran cómo puede reescribirse una vida; cómo podemos reescribir una vida, letra a letra. Un manifiesto tiene una vida, una vida propia; un manifiesto es una mano tendida. Y si bien un manifiesto es una acción política, depende de cómo lo recibe el entorno. Y quizá una mano pueda hacer más cuando no es recibida simplemente por otra mano, cuando un gesto excede la firmeza de un apretón de manos. Quizá sea necesario sacudir algo más que una mano. Si un manifiesto aguafiestas es un asidero, «sale volando

del asa».⁵ Un manifiesto, por tanto, repite algo que ya ha sucedido; como sabemos, la aguafiestas «ha salido volando», ha perdido los eslabones. Quizá un manifiesto feminista sea inasible; un vuelo feminista.

Cuando nos negamos a ser la herramienta del amo, exponemos la violencia de las varas, las violencias que construyen la morada del amo, ladrillo a ladrillo. Cuando hacemos manifiesta la violencia, una violencia que se reproduce gracias a que no se hace manifiesta, pensarán que somos aguafiestas. Una aguafiestas se convierte en aguafiestas antes que nada por lo que revela. Un manifiesto, en cierto sentido, está detrás de ella. Esto no quiere decir que escribir un manifiesto feminista no sea también un compromiso; que no sea también una idea de cómo avanzamos. Una aguafiestas tiene sus principios. Un manifiesto aguafiestas muestra cómo creamos principios a partir de la experiencia de eso que combatimos, de cómo vivimos una vida feminista. Cuando hablo de principios aquí no me refiero a normas de conducta que debemos cumplir en aras de seguir una dirección común. Diría que una vida feminista se basa en principios, pero que con frecuencia el feminismo se convierte en una declaración en el momento mismo del rechazo a regirse por un principio. Cuando pienso en principios feministas, pienso en principios en el sentido original: principio como un primer paso, como un comienzo, el inicio de algo.

Un principio también puede ser lo que es elemental a una habilidad. Las aguafiestas feministas y otros sujetos voluntariosos son hábiles; nos hacemos hábiles. Hay principios en lo que elaboramos. Cómo empezamos no determina dónde terminaremos, pero los principios dan forma o dirección. Los principios feministas se articulan en mundos que no son feministas. Vivir una vida con principios feministas significa, pues, no vivir llanamente, sin asperezas; tropezamos con el mundo que no vive de acuerdo a los principios que intentamos vivir.

Por alguna razón, los principios que articulo aquí terminaron siendo expresados como declaraciones de voluntad: qué está dispuesta a (hacer o ser) o no está dispuesta a (hacer o ser) una aguafiestas. Pienso que podemos entender el «alguna» de esta razón. Un manifiesto aguafiestas es un sujeto voluntarioso, obstinado; su voluntad se mide erróneamente por lo que está dispuesto o no a hacer. No es de

extrañar que un sujeto voluntarioso tenga principios; puede actuar con principios. Puede compartirlos contigo si tú puedes asumirlos.

Principio 1: no estoy dispuesta a hacer de la felicidad mi causa

Suele formularse como un requisito específico: te piden que hagas algo para contentar a otras personas. Es más probable que te pidan que hagas algo para contentar a otras personas cuando saben que no estás contenta con lo que esas otras personas hacen. Quizá te pidan que participes en una ceremonia de matrimonio quienes saben que estás en contra de la institución del matrimonio celebrada con estas ceremonias. Apelan a ti apelando a su felicidad. Si rechazas esta apelación, te consideran una egoísta que antepone su felicidad a la felicidad de los demás.

Malintencionada: ¿cómo has podido?

Un manifiesto aguafiestas: intención de malintencionada

Si estás dispuesta a rechazar estas apelaciones, entonces la felicidad no es el principio que defiendes. La apelación para atraerte no te ha parecido atractiva. Y no defiendes este principio en general porque has chocado contra este principio antes: te han pedido que no dijeras ciertas cosas, que no hicieras ciertas cosas, porque provocarías descontento. De esto no se desprende que a una aguafiestas no le importa la felicidad ajena, o que algunas veces no ceda para contribuir a la felicidad ajena. Simplemente, no está dispuesta a convertir la obtención de la felicidad en su causa política.

De esta situación cotidiana de vivir con las consecuencias de no hacer de la felicidad tu causa, descubres la infelicidad que puede causar la felicidad. Este primer principio ha sido la base de buena parte del conocimiento y del activismo feminista: identificar que las instituciones se construyen sobre promesas de felicidad; promesas que a menudo ocultan la violencia de dichas instituciones. Estamos dispuestas a exponer esta violencia: la violencia de la elevación de la familia, el formato de la pareja, la reproductividad, como la base de una buena vida; la violencia reproducida por las organizaciones que califican de deslealtad hablar de violencia. Expondremos los mitos de la felicidad

5. Véase la nota al pie 2 del capítulo 7 «Conexiones frágiles». (N. de la T.)

del neoliberalismo y el capitalismo global: la fantasía de que el sistema creado para unos pocos privilegiados tiene realmente que ver con la felicidad de muchos o la mayoría.

Exponer los mitos de la felicidad significa estar dispuesta a asumir la atribución de aguafiestas.

Principio 2: estoy dispuesta a causar infelicidad

No hacer de la felicidad tu causa puede causar infelicidad. Una aguafiestas está dispuesta a causar infelicidad.

Una aguafiestas comprometida tiene toda una vida de experiencia de ser la causa de la infelicidad. Y también sabe esto: cuando causas infelicidad, debido a tus deseos o a los mundos que no estás dispuesta a asumir como propios, los demás asumen que la infelicidad es tu causa. No lo es. Estar dispuesta a causar infelicidad no hace de la infelicidad tu causa, aunque vivimos con la presunción de que la infelicidad es nuestra causa. Cuando nuestros deseos causan infelicidad, se presume que deseamos causar infelicidad. Creerán que deseas la infelicidad que causas, que es otra manera de convertirte en causa de infelicidad.

Una aguafiestas está dispuesta a vivir con las consecuencias de eso a lo que está dispuesta. Por tanto, está dispuesta a ser la causa de la infelicidad de otra persona. De esto no se desprende que no te entristezca que otras personas sientan tristeza por tu vida (porque piensan que tu vida es triste); como tampoco, incluso, que no te compadezcas de aquellas personas que se sienten infelices por culpa de tu vida. No dejarás que esta infelicidad te reoriente. Estás dispuesta a desorientarte.

¿A quiénes estamos dispuestas a causar infelicidad? A nadie: esta es la única respuesta posible a esta pregunta. Pero existe un «sí». Estamos dispuestas a causar infelicidad institucional si las instituciones muestran su descontento porque levantamos la voz contra el abuso sexual. Estamos dispuestas a causar infelicidad feminista si las feministas están descontentas porque levantamos la voz contra el racismo. Esto significa que: estamos descontentas con este «sí». Esto significa que: estamos descontentas con lo que causa descontento, infelicidad. Revelar las causas de la infelicidad puede causar infelicidad.

Estamos dispuestas a causar infelicidad debido a eso que la infelicidad nos ha enseñado a partir de eso que se supone hemos causado. Y entonces aparece un «yo»; y ella sabe lo que hay, por lo que aparece. Cuando yo hablé públicamente de acoso sexual en mi facultad, algunas personas dijeron que era una aguafiestas sin ningún sentido de la ironía (algún sentido de la ironía habría, puesto que yo ya había profesado ser ella). Lo que es importante destacar es que algunas feministas formaban parte de este grupo de personas. Una colega feminista me dijo que por denunciar el acoso estaba poniendo en riesgo «el feliz y estimulante» entorno creado con esfuerzo por las feministas que habían mostrado una actitud feminista con una larga trayectoria. Asumí que yo no era una de las feministas que habían mostrado una actitud feminista de larga data por la actitud que mostré. Sí, también denunciar acoso sexual puede causar infelicidad feminista. Si es así, entonces: yo no estoy dispuesta a hacer de la felicidad feminista mi causa.

Hemos aprendido a oír lo que está implícito en estas acusaciones. El feminismo es, de forma implícita, una burbuja dentro de una institución. Pero una burbuja feminista también puede funcionar como una forma de identificación. Para proteger la burbuja feminista es posible que quieras protegerla de la exposición a la violencia de la institución, una violencia que está sucediendo en otro lugar (otro centro, otro departamento). Proteger la burbuja feminista termina siendo un medio de proteger la institución. No quieres que la violencia institucional quede expuesta públicamente. Preferirías resolver la violencia «en casa», incluso si este «en casa» no ha logrado dismantelar la casa del amo. ¿Esto es lo que explica que haya tanto secretismo y silencio en torno a la violencia institucional entre algunas feministas?

Si el feminismo es una burbuja, necesitamos pinchar la burbuja.

Cuando nos desviamos de lo que compromete nuestra felicidad estamos replegando nuestros esfuerzos del trabajo que es necesario hacer para posibilitar un mundo más justo e igual. Pero este principio de mostrarnos dispuestas a causar infelicidad es insostenible si damos por hecho que se refiere exclusivamente a la infelicidad ajena. Es posible que no registremos algunas situaciones porque registrarlas nos haría infelices. Tal vez por eso aparece la aguafiestas: porque intentamos evitar con desesperación percibir lo que ella percibe. Tal vez por

eso la aguafiestas se aparece a las personas que se profesan aguafiestas: nuestra felicidad también dependería de lo que no percibimos. Tal vez nos mantenemos felices a través de un olvido voluntario. Debemos rechazar este olvido. Si algo nos hace infelices cuando lo reconocemos, necesitamos reconocerlo. Estamos dispuestas a causar nuestra propia infelicidad, lo cual no hace de la infelicidad nuestra causa.

Principio 3: estoy dispuesta a apoyar a otras que están dispuestas a causar infelicidad

Una aguafiestas podría reconocerse primero en este sentimiento de soledad: el sentirse separada de los demás, de su reunión en torno a la felicidad. Lo sabe, porque ha pasado antes por eso: no tener un asiento en las mesas de la felicidad puede ser encontrarse en un espacio en sombras, encontrarte a solas, sola. Puede que muchas pasen de refilón por la figura de la aguafiestas y se alejen rápidamente de ella porque les parece un sitio muy duro para estar; sin rodearte del calor de otras personas, el callado rumor que acompaña un acuerdo. Los costes de aguar la fiesta son altos: esta figura es costosa a su vez (no estar de acuerdo con alguien equivaldría a truncar su felicidad).

¿Cómo sigues en la brecha? Como sugerí en mi kit de supervivencia, muchas veces seguimos en la brecha cuando encontramos la compañía de otras aguafiestas; podemos asumir este nombre cuando reconocemos la dinámica que nombra; y podemos reconocer esta dinámica cuando otras articulan esta dinámica para nosotras. También reconocemos a otras porque ellas reconocen esta dinámica.

Estos momentos de reconocimiento son preciosos; y son precarios. Con un momento viene un recuerdo: por lo general, seguimos en la brecha cuando recibimos el apoyo de otras mujeres. También podríamos experimentar la crisis de no recibir este apoyo; el apoyo cobra más importancia cuanto menos apoyadas nos sentimos. Hacer un manifiesto inspirado en la aguafiestas significa estar dispuesta a dar a otras mujeres el apoyo que tú has recibido o desearías recibir. Quizá estés en medio de una conversación, en casa o en el trabajo, y una persona, una persona de tantas, está levantando la voz contra algo. No dejes que hable ella sola. Respáldala; habla tú también. Apóyala; ayúdala. De estos momentos de solidaridad pública se crean muchas co-

sas. Estamos creando un sistema de apoyo en torno a la aguafiestas; estamos encontrando vías para permitir que haga lo que hace, que sea quien es. No tenemos que asumir su permanencia, convertir su figura en una identidad propia, sino saber que, cuando aparece, puede que necesite a otras que la apoyen.

Audre Lorde escribió una vez: «Tu silencio no te protegerá» (1984a: 41). Pero tu silencio podría protegerlos a ellos. Y con ellos me refiero a: quienes son violentos o quienes se benefician de alguna manera del silencio en torno a la violencia. La aguafiestas es testimonio. Cobra existencia como una figura, una manera de contener el daño, porque habla del daño. Con el tiempo, mi tiempo siendo feminista —podríamos llamarlo el tiempo feminista—, he llegado a entender, a saber y a sentir los costes de levantar la voz contra una injusticia. Por tanto, he llegado a entender, a saber y sentir por qué tantas mujeres no levantan la voz contra una injusticia. Hay mucho que perder, mucho, incluso la vida. Tanta injusticia se reproduce a través del silencio, no porque la gente no reconozca la injusticia, sino porque la reconoce. También reconocen las consecuencias de identificar la injusticia, y pueden no ser consecuencias con las que pueden vivir. Puede ser el miedo a perder tu empleo sabiendo que necesitas este empleo para mantener a quienes te importan; puede ser la inquietud de perder conexiones que importan; la inquietud de que lo que digas se malentienda; la inquietud de que, si dices algo, solo empeorarás las cosas. Sugerir que la aguafiestas feminista es un manifiesto no es decir que tenemos la obligación de levantar la voz. No todas gozamos de la misma posición; no todas podemos permitirnos denunciar. Truncar la felicidad requiere, pues, un sistema de comunicación: tenemos que encontrar otras vías para que la violencia se haga manifiesta. Puede que necesitemos tácticas de guerrilla, y tenemos una historia feminista en la que inspirarnos a este respecto; puedes escribir los nombres de acosadores en libros; dibujar grafitis en paredes; teñir de rojo el agua. Existen numerosas vías de provocar una perturbación feminista.

Incluso si levantar la voz no es posible, es necesario. El silencio en torno a la violencia es violencia. Pero el discurso feminista puede adoptar numerosas formas. Se nos ocurren formas más creativas cuanto más difícil nos resulta cruzar. Alzar la voz y hablar unas con otras, dar refugio a quienes hablan; estos actos de difundir la palabra son una forma de construir mundo. Truncar la alegría es un proyecto de

creación de mundo. Creamos un mundo a partir de los añicos rotos, incluso cuando somos nosotras las que rompemos en añicos o nosotras somos los añicos rotos.

Principio 4: no estoy dispuesta a reírme de los chistes cuyo propósito es ofender

Este principio podrá parecer muy específico: podrá parecer que deriva de mis tres principios iniciales y que no merece constituir uno solo por sí mismo. Pero pienso que el humor es una técnica crucial para reproducir desigualdad e injusticia. Pienso que la fantasía de la feminista como una mujer sin sentido del humor (como parte de una fantasía más generalizada de la carencia total de humor entre quienes cuestionan un pacto social y político) funciona a fondo. La fantasía es lo que hace que la figura de la aguafiestas haga su trabajo. Creen que dice lo que hace (señalar el sexismo, señalar el racismo) porque carece de la mínima alegría, porque no puede procurar alegría a los demás. Muchas veces, cuando se asigna la figura de la aguafiestas feminista a una mujer, los demás contarán ciertos chistes para ofenderla, para comprobar su mal humor. No caigas en la tentación de reír. Si la situación no tiene gracia, no necesitamos añadírsela. Si la insinuación no es divertida, no necesitamos quitarle hierro; no necesitamos hacerla divertida.

Muchas veces, amparándose en el humor (quien dice humor dice ironía o sátira), la gente puede seguir expresando comentarios sexistas y racistas. El humor crea una apariencia de distancia; riéndose de lo que repiten, repiten eso de lo que se ríen. Este *de* se convierte en el objeto de la broma. No es cosa de risa. Cuando no es cosa de risa, la risa es cosa importante.

Pero, claro, el humor puede cuestionar cosas sacándolas a la superficie; esto lo constaté en mi kit de supervivencia. Pero en qué produce la risa hay diferencias que importan. El humor feminista podría ser el alivio de poder reír cuando patrones corrientes que suelen ocultarse se revelan. Podríamos reírnos de cómo los hombres blancos hacen pifia cuando reducen a política identitaria cualquier cosa que hagamos como «no hombres blancos». Podríamos reírnos incluso de ser ejemplos modélicos de diversidad; y reír no significa que no sintamos

pena y frustración cuando las instituciones nos llaman para que les ofrezcamos nuestros sonrientes y coloridos rostros; para hacer suyos nuestros rostros. Pero esta risa no es la clase de risa que nos permite repetir lo que causa ofensa; es una reorientación hacia esta causa. No la repetimos; nos replegamos.

La aguafiestas existe en estrecha proximidad con la figura del sujeto hipersensible que se ofende con excesiva facilidad. La figura es evocada siempre que la crítica social es exitosa: que algo se ha cerrado, eliminado o perdido (una pérdida que se llora) porque otras personas se sienten ofendidas; donde sentirse ofendida es sentirse ofendida con demasiada facilidad, es ser débil, blanda, impresionable. «Sé más fuerte» es ya un imperativo moral; imperativo (como la mayoría de los imperativos morales) articulado por quienes creen tener lo que otras personas necesitan a su juicio. De hecho, esta figura del sujeto hipersensible podría adelantarse a dicha pérdida, o evitarla. El pánico moral sobre las advertencias de contenido de mensajes evoca esta figura, especialmente la figura del alumnado hipersensible que no está en sintonía con las dificultades y las molestias que entraña el aprendizaje; como si dijéramos: si permitimos que nuestras susceptibilidades sean la norma, perdemos nuestra libertad. Yo diría que la libertad se ha reducido a la libertad de ofender, lo cual explica igualmente que los poderosos protejan su derecho a exponer sus puntos de vista, sin importar qué ni quién.

Si por no querer que historias que son violentas se repitan con violenta insistencia, o simplemente por hacer preguntas sobre las condiciones que permiten esta repetición creen que nos pasamos de sensibles, necesitamos pasarnos de sensibles. Cuando eres sensible a la violencia que no pasa, creen que te pasas de sensible. Somos sensibles a la violencia que no pasa. Somos sensibles porque no deja de pasar.

Principio 5: no estoy dispuesta a pasar de historias que no dejan de pasar

No deja de pasar. Lo decimos, con insistencia, mientras vemos que otros afirman que hay cosas que han dejado de pasar. Tantas declaraciones, y todas participando en lo mismo. El actual primer ministro británico, David Cameron, dice que una de las cosas que hizo grande

a Gran Bretaña fue que «eliminamos la esclavitud de alta mar». Gran Bretaña es recordada como libertadora de esclavos, no como perpetradora de esclavitud; no como un país que se ha beneficiado de la esclavización masiva de otras personas, de la colonización de otras personas. En el libro en el que se basan los exámenes para la obtención de ciudadanía en el Reino Unido, el colonialismo es descrito como el sistema que introdujo la democracia y el derecho, aportando beneficios a los demás. Una violenta historia de conquista y saqueo imaginada como la ofrenda de la modernidad. Y en la actualidad las guerras siguen justificándose como ofrendas, como procuradoras de libertad, democracia e igualdad.

Cuando no se ha superado, no es el momento de superarlo.

Una aguafiestas está dispuesta a sacar a relucir esta historia. Una memoria puede ser voluntariosa, obstinada. Y sabemos lo que ocurre cuando hacemos esto. Nos acusan de ser quienes se interponen en la reconciliación. Creen que eres la persona que todavía no ha hecho lo que otras ya han hecho: superarlo; superarte; olvidarlo. Te conviertes en la herida abierta porque no dejas que se cure.

Estamos dispuestas a ser las que hacen fracasar el proyecto de reconciliación. Sabemos que el éxito de este proyecto depende de no atender a estas historias de injusticia que se manifiestan no solo en el trauma no resuelto de quienes reciben esta historia como legado corporal, como tormento transgeneracional, sino también como una distribución de riqueza y recursos extremadamente desigual.

Cómo se conforma un mundo es memoria.

Y dicen: pero mira todo lo que te han concedido. Igualdad, diversidad: todo ello se transforma en ofrendas por las que deberíamos estar agradecidas; se vuelven compensatorias. No estamos agradecidas cuando un sistema se amplía para incluirnos cuando este sistema se fundamenta en la desigualdad y la violencia.

Principio 6: no estoy dispuesta a ser incluida si la inclusión significa que te incluyan en un sistema que es injusto, violento y desigual

Suele ser una invitación: entra, súpate, sé agradecida. A veces tenemos pocas opciones: somos trabajadoras; trabajamos; nos las arreglamos como podemos. Tenemos que sobrevivir o incluso progresar en el seno de una institución. Pero incluso aquellas que somos incluidas, que recibimos beneficios incluso (puede que tengamos un sueldo; puede que tengamos una pensión), no deseamos esta inclusión: convenimos en que esta inclusión exige que la respaldes, que te identifiques con ella. Deseamos hablar claro y alto de la violencia del sistema, hacer huelga, protestar. Deseamos hablar de las varas, correr el riesgo de que nos identifiquen con el brazo rebelde.

Pero existe una dificultad. Porque seguramente si estás trabajando en una organización, si recibes el beneficio del empleo, si mantienes una actitud de aguafiestas podrían acusarte de falta de honradez política: te beneficias de esas mismas instituciones que criticas. Necesitamos empezar por nuestra propia complicidad: por este motivo la segunda del libro parte arrancó con el carácter comprometido del trabajo en el ámbito de la diversidad. Ser cómplice no debería convertirse en su propia lógica reproductiva: que todo lo que podemos hacer es reproducir la lógica de las instituciones que nos emplean. Y no solo eso, quienes se benefician de un sistema injusto necesitan trabajar más duro para exponer esta injusticia. Las aguafiestas con un empleo fijo —llamémonos aguafiestas profesionales; algunas incluso aguafiestas profesoras— ejercemos de aguafiestas en nuestra profesión; no hay manera de superar esta dificultad si no es empezando por ella. Necesitamos utilizar los beneficios que recibimos para dar apoyo a quienes no reciben estos beneficios, incluidas las personas de nuestras instituciones que no tienen las mismas seguridades que nos ofrecen la oportunidad de exponer las inseguridades. En el ámbito universitario esto significa que necesitamos poner en práctica nuestra solidaridad con estudiantes que están luchando por la educación como derecho, con profesorado asociado que no tiene plaza o solo tiene contratos precarios, con el personal profesional que hace el trabajo de mantenimiento de los edificios y las instalaciones donde trabajamos: personal de limpieza, personal de seguridad, conserjes. He intentado demostrar que trancar la alegría y la voluntariedad también guardan relación con la

política del trabajo: los brazos importan, lo cual viene a decir que algunas personas terminan haciendo el trabajo que reproduce las condiciones que permiten la existencia de otras personas. Cuando nuestra existencia personal es posible gracias al trabajo de otras personas, necesitamos usar nuestra existencia para reconocer este trabajo. Necesitamos exponer la injusticia de las instituciones que dan apoyo a algunas personas negándoselo a otras. Y necesitamos apoyar a quienes desaffan las condiciones bajo las cuales trabajan sin apoyo. La voluntariedad es asombrosa.

Y: debemos seguir exponiendo la violencia en las instituciones que nos han incluido, especialmente cuando nuestra inclusión ocurre bajo el signo de la diversidad y la igualdad, especialmente cuando las instituciones utilizan nuestros cuerpos y los frutos de nuestra labor como prueba de inclusión. Nos convertimos en rompemuros. Así que debemos hablar de muros; debemos mostrar cómo la historia se hace concreta. No vamos a permitir que nuestra inclusión alimente una fantasía de felicidad. Quizá tengamos que marcharnos, en cierto punto, si nuestra inclusión nos exige ceder demasiado, aunque no todas estamos en posición de poder marcharnos.

Un manifiesto aguafiestas: requiere un rechazo constante y obstinado de que nuestras esperanzas se identifiquen con la inclusión dentro de las organizaciones que se basan en la violencia. No me siento agradecida de que me incluyan en una institución que es desigual. No me siento agradecida de que me incluyan en una institución en la que hablar de sexismo y racismo se oye como un acto de desagradecimiento. Tenemos una historia de feministas desagradecidas en la que inspirarnos. Feministas desagradecidas; protestonas.

Juntas: las protestonas son feministas del lumpen. Un lumpemproletariado: con forma feminista y una conciencia feminista.

Principio 7: estoy dispuesta a vivir una vida que otra gente considera infeliz y estoy dispuesta a rechazar o a ampliar los guiones actuales sobre qué es o no es una buena vida

Ya he apuntado que la felicidad reduce implícitamente las maneras de vivir una vida. Podemos ser desleales si nos negamos a que nos reduzcan. Vivimos vidas que para otras personas no son felices, no alcanzan

los puntos de ceremonia convenientes. Dos mujeres que viven juntas, que se niegan a celebrar una unión civil, que se niegan a casarse; estamos poniendo en práctica nuestro rechazo del heteropatriarcado. Practicar un rechazo es una acción que se realiza con otras personas.

Podemos llegar a encarnar una línea familiar alternativa, como sugerí en el capítulo 8, o una alternativa a la línea familiar. Me gusta mucho ser una tía feminista lesbiana. Sé que de joven me hubiera gustado tener tías feministas lesbianas, aunque ciertamente tuve tías feministas a las que les debo muchísimo. Necesitamos contar nuestras historias a la infancia, a quienes están por llegar; las generaciones necesitan transmitirse historias, reunidas en torno a otras vidas, vidas que son débiles por un déficit de palabras. Necesitamos contarnos unas a otras historias de distintas maneras de vivir, distintas maneras de ser; basadas no en lo mucho que te aproximas a la vida que se espera que tengas, sino en las andaduras queer de una vida que vives.

A mí me hubiera gustado saber que existían otras maneras de vivir, de ser. Me hubiera gustado saber que las mujeres no tienen por qué ser en relación a los hombres. Por supuesto, darme cuenta me costó lo mío: me hice feminista; descubrí los estudios de la mujer; conocí a mujeres que me enseñaron lo que no tenía que hacer; descubrí a mujeres que me ayudaron a desviarme de una expectativa.

Queer: el momento en que comprendes lo que no tenías que ser.

Podemos formar parte de una ampliación cuando nos negamos a que nos reduzcan. Y cada vez que rechazamos o ampliamos el guión de la felicidad, contribuimos a una apertura. Tenemos que crear espacio si vamos a vivir una vida feminista. Cuando creamos espacio, creamos espacio para otras personas.

Principio 8: estoy dispuesta a devolverle el azar a la felicidad

Ya he apuntado que la palabra *happiness* (felicidad) deriva de la palabra inglesa medieval *hap*, que significa azar. Una historia de la felicidad es la historia de la eliminación de este azar, de tal manera que la felicidad se define no en relación a lo que te sucede, sino en relación a eso por lo que te esfuerzas. En mi libro *The Promise of Happiness*

exploré cómo la felicidad termina siendo redefinida contra el azar, especialmente en la psicología de los flujos y la psicología positiva: no como algo que ocurre (o simplemente ocurre). Los estrechos guiones de la felicidad tratan precisamente de la violencia derivada de la eliminación del azar. Necesitamos reconocer la eliminación del azar antes de poder restaurar el azar. No podemos utilizar simplemente la palabra a la ligera como si pudiera sacarnos de aquí. Tenemos que reconocer el peso del mundo, la pesadez de la felicidad, cómo acabamos tristes por la expectativa de que somos unas tristes. Damos un traspié. Cuando tropezamos, cuando estamos en línea, puede que nosotras mismas creamos que somos el obstáculo a nuestra propia felicidad; puede que creamos que somos nuestro propio obstáculo. ¿Podemos permitirnoslo? ¿Podemos desear lo que parece que estamos deshaciendo? Doy un traspié; quizá te encuentre al tropezar, quizá tropiece con la felicidad al tropezar, una felicidad plena de azar; una felicidad que es tan frágil como los cuerpos que amamos y mimamos. Valoramos esta felicidad porque es frágil: va y viene, como nosotras. Estoy dispuesta a dejar marchar la felicidad; a permitir que la ira, la rabia o la decepción sean cómo me afecta un mundo. Pero cuando la felicidad aparece, soy feliz.

Una felicidad frágil estaría en sintonía con la fragilidad de las cosas. Podemos cuidar de las cosas que se rompen, las cosas rotas. Cuidar de tales cosas no es cuidar de su felicidad. Cuidar de la felicidad se traduce a menudo en cuidar de los demás a condición de que reflejen la idea que tienes de cómo debería vivirse una vida. Quizá podamos pensar en el cuidado con relación al azar. Cuando rompemos algo, a menudo creen que es porque somos descuidadas, como apunté en el capítulo 7. ¿Qué significaría cuidar de algo, se rompa o no? Quizá podríamos reorientar el cuidado: de cuidar de la felicidad ajena a cuidar de lo que le sucede a alguien o a algo: cuidar de lo que sucede, cuidar suceda lo que suceda. Podríamos llamarlo cuidado del azar en vez de cuidado de la felicidad. Un cuidado del azar no sería dejar que un objeto se vaya, sino aferrarse a un objeto dejándose ir una misma, entregarte a algo que no es tuyo. Un cuidado del azar no buscaría eliminar la ansiedad del cuidado; podría decirse incluso que es un cuidado para el azar. El cuidado es ansioso: estar llena de cuidado, ser cuidadosa, es tener cuidado de las cosas albergando ansiedad acerca de su futuro; futuro que se encarna en la fragilidad de un objeto cuya

persistencia importa. Nuestro cuidado recogerá los trozos del cántaro roto. Nuestro cuidado no convertirá el objeto en un monumento, sino que valorará cada uno de los trozos; hacerse afícos como el comienzo de otro relato.

Pero no terminaremos con una idea liberal: todo es igual de frágil; debemos cuidar de todo por igual. No todo es igual de frágil; yo no cuido de todo por igual. Algunas cosas se vuelven más frágiles que otras con el paso del tiempo. Con el tiempo, atendemos. Atender algo que se ha vuelto quebradizo más fácilmente es atender su historia, con amor, y con cuidado.

Principio 9: estoy dispuesta a romper cualquier vínculo, por muypreciado que sea, cuando estos vínculos me dañan a mí o a otras personas

Cuántas veces me han dicho «qué triste» cuando un vínculo se ha roto, como apunté en el capítulo 8. Pero los vínculos pueden ser violentos. Un vínculo puede ser reductor. A veces no estamos preparadas para reconocer que nos han reducido. No estamos preparadas. Prepararse para romper este vínculo puede exigir un trabajo psíquico a la vez que político. Cuando lo haces, cuando estallas, este chasquido puede vivirse como un momento inesperado que rompe una línea que ha estado desplegándose a lo largo del tiempo, una desviación, una partida. Pero un momento puede ser un logro; puede ser eso por lo que has estado trabajando.

Podrías estar deseando romper el vínculo. Podrías necesitar estar decidida a desearlo. Y podrías necesitar reconocer que otras personas también necesitan esforzarse por alcanzar un punto en el que puedan dejarlo ir. Comparte este esfuerzo. Tenemos que compartir los costes de nuestra renuncia. Pero cuando renunciamos, no solo perdemos algo incluso si perdemos algo. También encontramos cosas. Descubrimos cosas que no conocíamos antes, sobre nosotras, sobre otros mundos. Una vida feminista es un viaje, es alcanzar algo que no habría sido posible, quizá, sin un chasquido, sin el vigoroso ánimo de otras personas. Pero una vida feminista también es un recorrido hacia atrás, recuperando partes de nosotras que ni siquiera sabíamos que estaban ahí, que ni siquiera sabíamos que habíamos dejado en suspenso.

Podemos sostenernos mutuamente si no nos dejamos en suspenso.

Principio 10: estoy dispuesta a participar en un movimiento aguafiestas

Seas o no difícil, para tu entorno estás haciendo las cosas difíciles, para ti y para él. Con tanta dificultad, sería lógico pensar que las aguafiestas feministas desistirán. Sin embargo, la primera vez que presenté a la aguafiestas feminista y hablé de ella, cuando empecé a trabajar con ella y sobre ella, recogiendo, noté que la sala se llenaba de energía. A veces hablar de ella, dejar que entre en la sala para hacer su trabajo, es como una descarga eléctrica. Y rápidamente se encuentra en compañía de otras aguafiestas: aguafiestas transfeministas (Cowan, 2014), aguafiestas étnicas (Khorana, 2013), aguafiestas crip (Mullow, 2013), aguafiestas feministas indígenas (Barker, 2015). Habrá muchas más, estoy segura.

¿Por qué? Porque la figura de la aguafiestas aparece siempre que hay historias difíciles que contar. La aguafiestas es interesante no a pesar de lo que cuenta, sino por lo que cuenta. Cobra vitalidad o energía a partir de una escena de dificultad. Mostrándose dispuesta a ser una aguafiestas, mostrándose dispuesta a truncar la felicidad, se agarra a un juicio y lo asume.

Transformamos el juicio en una orden rebelde:

¿Aguafiestas?
Tú obsérvame.
Ven a mí.

Cuando nos inspiramos en ella puede ser una buena inspiración. Encontrar a la aguafiestas puede ser una alegría; podemos encontrar alegría cuando truncamos la alegría. Nuestros ojos se encuentran cuando nos hablamos de ojos que se ponen en blanco.

Tú también; tú también.
Un movimiento frágil.
Enérgico como un chasquido.

Tantos momentos abreviados en nuestra ecuación «ojos en blanco = pedagogía feminista». Estamos deseando estos momentos. Los momentos pueden devenir movimiento. Los momentos pueden construir un movimiento, un movimiento ensamblado de materiales ligeros. Esta no es una morada segura. Nos hacen añicos, con demasiada frecuencia; pero mirad cómo se mueven las paredes.

Vamos a participar en un movimiento aguafiestas.
Somos ese movimiento.
Míranos movernos.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara (2015), «Introduction: Sexism-a Problem with a Name», *New Formations* 86, pp. 5-13.
- (2014), *Willful Subjects*, Duke University Press, Durham, NC.
 - (2012), *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life*, Duke University Press, Durham, NC.
 - (2010), *The Promise of Happiness*, Duke University Press, Durham, NC.
 - (2006), *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Duke University Press, Durham, NC.
 - (2004), *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edimburgo (*La política cultural de las emociones*, trad. de Cecilia Olivas, UNAM, 2015).
 - (2000), *Strange Encounters: Embodied Others in Postcoloniality*, Routledge, Londres.
 - (1998), *Differences That Matter: Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Alexander, M. Jacqui (2006), *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*, Duke University Press, Durham, NC.
- Almond, Grace (2015), «Rhodes Must Fall: Why British Universities Need to Decolonize not Diversify», *Consented*, 29 de diciembre, <<http://www.consented.co.uk/read/rhodes-must-fall-why-british-universities-need-to-decolonize-not-diversify/>>.
- Ang, Ien (2001), *On Not Speaking Chinese: Living between Asia and the West*, Routledge, Londres.
- Anzaldúa, Gloria [1987] (1999), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute, San Francisco.
- (1983) «La Prieta», en *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Colour*, Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (eds.), Persephone, Watertown, MA, pp. 198-209.

- Barker, Joanne (2015), «The Indigenous Feminist Killjoy», *Tequila Sovereign*, 24 de julio, <<https://tequilasovereign.wordpress.com/2015/07/24/the-indigenous-feminist-killjoy/>>.
- Bates, Laura (2014), *Everyday Sexism*, Simon and Schuster, Londres.
- Beauvoir, Simone de [1949] (1997), *The Second Sex*, traducción de H. M. Parshley, Vintage, Londres (*El segundo sexo*, trad. de Teresa López, Cátedra, Madrid, 2005).
- Becker, Edith, Michelle Citron, Julia Lesage y B. Ruby Rich (1981), «Lesbians and Film», *Jumpcut* 24-25, pp. 17-21.
- Berlant, Lauren (2011), *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham, NC.
- (2008), «Thinking about Feeling Historical», *Emotion, Space and Society* 1 (1), pp. 4-9.
- (2007), «Slow Death: Sovereignty, Obesity, Lateral Agency», *Critical Inquiry* 33 (4), pp. 754-780.
- Bilge, Sirma (2013), «Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies», *Du Bois Review: Social Science Research on Race* 10 (2), pp. 405-424.
- Brah, Avtar (1996), *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, Routledge, Londres.
- Braidotti, Rosi (2006), *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Polity, Cambridge.
- Brewer, Rose M. (1993), «Theorizing Race, Class and Gender: The New Scholarship of Black Feminist Intellectuals and Black Female Labor», en *Theorizing Black Feminisms: The Visionary Pragmatism of Black Women*, Stanlie Myrise James y Abena P. A. Busia (eds.), Routledge, Londres, pp. 13-30.
- Brontë, Charlotte [1847] (1999), *Jane Eyre*, Wordsworth, Londres.
- Brown, Kimberly Juanita (2015), *The Repeating Body: Slavery's Visual Resonance in the Contemporary*, Duke University Press, Durham, NC.
- Brown, Rita Mae (1976), *A Plain Brown Rapper*, Diana, Oakland.
- (1973) *Rubyfruit Jungle*, Bantam, Nueva York.
- Brown, Wendy (2010), *Walled States, Waning Sovereignty*, MIT Press, Cambridge, MA.
- (1995), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Butler, Judith (2015) *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge, MA (*Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*, trad. de M.^a José Viejo Pérez, Espasa, Barcelona, 2017).
- (2004), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso,

- Londres (Vida precaria. El poder del duelo y la violencia, trad. de Fermín Rodríguez, Paidós, Barcelona, 2006).
- (1997), «Merely Cultural», *Social Text* 52-53, pp. 265-277.
- (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Routledge, Londres (*Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, trad. de Ana Boixo, Paidós, Barcelona, 2002).
- (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York (*El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. de M.^a Antonia Muñoz, Paidós, Barcelona, 2007).
- Cavanagh, Sheila L. (2010), *Queering Bathrooms: Gender, Sexuality and the Hygienic Imagination*, University of Toronto Press, Toronto.
- Cheng, Anne-Anlin (2001), *The Melancholia of Race: Psychoanalysis, Assimilation and Hidden Grief*, Oxford University Press, Oxford.
- Clare, Eli [1999] (2015), *Exile and Pride: Disability, Queerness, and Liberation*, Duke University Press, Durham, NC.
- Collins, Patricia Hill (2000), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, 2.^a ed., Routledge, Nueva York.
- Cowan, T. L. (2014), «Trans/Feminist Killjoys: Rage, Love and Reparative Performance», *Transgender Studies Quarterly* 1 (4), pp. 501-516.
- Crenshaw, Kimberlé Williams (1989), «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», *University of Chicago Legal Forum*, pp. 139-167.
- Crenshaw, Kimberlé Williams y Andrea Ritchie (2015), «Say Her Name: Resisting Police Brutality against Black Women», *African American Policy Forum*, actualizado el 16 de julio de 2015, <<http://www.aapf.org/sayher-namereport/>>.
- Dahl, Ulrika (2015), «Sexism: A Femme-inist Perspective», *New Formations* 86, pp. 54-73.
- Davis, Angela [1989] (1998), *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude «Ma» Rainey, Bessie Smith and Billie Holiday*, Vintage, Nueva York.
- (1983), *Women, Race and Class*, Vintage, Nueva York (*Mujeres, raza y clase*, trad. de Ana Varela Mateos, Akal, Madrid, 2004).
- DiAngelo, Robin (2011), «White Fragility», *International Journal of Critical Pedagogy* 3 (3), <<http://libjournal.uncg.edu/ijcp/article/view/249>>.
- Donaldson, Elizabeth L. (2011), «Revisiting the Corpus of the Madwoman: Further Notes toward a Feminist Disability Studies Theory of Mental Illness», en *Feminist Disability Studies*, Kim Q. Hall (ed.), Indiana University Press, Bloomington, pp. 91-114.
- Douglas, Mary [1996] (2002), *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, Londres Classics.

- Duggan, Lisa (2003), *The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Beacon, Boston.
- Dworkin, Andrea (1972), *Woman Hating*, E. P. Dutton, Nueva York.
- Echols, Alice (1989), *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1985*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Eliot, George [1861] (2012), *Silas Marner*, trad. de José Luis López Muñoz, Alianza Editorial, Madrid.
- [1860] (2010), *El molino del Floss*, trad. de Carmen Francé, RBA, Barcelona.
- [1895] (2000), *Adam Bede*, trad. de Manuel Vallvé, Ediciones del Bronce, Barcelona.
- Emery, Kim (2002), *The Lesbian Index: Pragmatism and Lesbian Subjectivity in the Twentieth Century*, State University of New York Press, Albany.
- Eng, David L. y Shinhee Han (2003), «A Dialogue on Racial Melancholia» en *Loss: The Politics of Mourning*, David L. Eng y David Kazanjian (eds.), University of California Press, Berkeley, pp. 343-371.
- Enke, Anne (ed.) (2012), *Transfeminist Perspectives: In and beyond Transgender and Gender Studies*, Temple University Press, Filadelfia.
- Fanon, Frantz [1967] (2009), *Piel negra, máscaras negras*, trad. Ana Useros, Akal, Madrid.
- Firestone, Shulamith (1970) *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Bantam, Nueva York.
- Frankenberg, Ruth y Lata Mani (1993), «Crosscurrents, Crosstalk: Race, "Post-coloniality" and the Politics of Location», *Cultural Studies* 7 (2), pp. 292-310.
- Franklin, Sarah (2015), «Sexism as a Means of Reproduction», *New Formations* 86, pp. 14-33.
- (2010), «Revisiting Reprotech: Firestone and the Question of Technology», en *Further Adventures of the Dialectic of Sex: Critical Essays on Shulamith Firestone*, Mandy Merck y Stella Stanford (eds.), Palgrave Macmillan, Londres, pp. 29-59.
- Freeman, Elizabeth (2005), «Time Binds, or, Erotohistoriography», *Social Text* 23 (3-4), pp. 57-68.
- Friedan, Betty (1965), *The Feminine Mystique*, Penguin, Harmondsworth.
- Frye, Marilyn (1992), *Willful Virgin: Essays in Feminism, 1976-1972*, Crossing Press, Freedom, CA.
- (1991), «Introduction», en Marilyn Murphy, *Are Your Girls Traveling Alone? Adventures in Lesbianic Logic*, 11-16, Clothes Spin Fever, Los Angeles.
- (1983), *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Crossing Press, Trumansburg, NY.

- Garland-Thomson, Rosemarie (2014), «The Story of My Work: How I Became Disabled», *Disability Studies Quarterly* 34 (2), s. p.
- (2011), «Misfits: A Feminist Materialist Disability Concept», *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 26 (3), pp. 591-609.
- Gatens, Moira (1983), «The Critique of the Sex/Gender Distinction», en *Beyond Marxism: Interventions after Marx*, Judith Allen y Paul Patton (eds.), 143-160, Sidney: Interventions.
- Gill, Rosalind (2007), «Postfeminist Media Culture: Elements of a New Sensibility», *European Journal of Cultural Studies* 10 (2), pp. 147-166.
- Gilman, Charlotte Perkins [1904] (2002), *The Home: Its Work and Influence*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD.
- [1892] (2008), «El empapelado amarillo», trad. de Miguel Temprano, en *Cuando se abrió la puerta. Cuentos de la nueva mujer (1882-1914)*, Alba, Madrid.
- Gilmore, Ruth Wilson (2007), *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, University of California Press, Berkeley.
- Goldman, Emma [1931] (2008) *Living My Life*, vol. 1, Cosimo, Nueva York.
- Gordon, Lewis R. (1999), «Fanon, Philosophy, Racism», en *Racism and Philosophy*, Susan E. Babbitt y Sue Campbell (eds.), Cornell University Press, Ithaca, NY, pp. 32-49.
- Grimm, Jacob y Wilhelm Grimm (1884), *Household Tales*, vol. 2, trad. de Margaret Hunt, George Bell, Londres.
- Gumbs, Alexis Pauline (2010), «We Can Learn to Mother Ourselves: The Queer Survival of Black Feminism, 1968-1996», tesis de doctorado, Duke University.
- Gunaratnam, Yasmin (2014), «Morbidity Mixtures: Hybridity, Pain and Transnational Dying», *Subjectivity* 7 (1), pp. 74-91.
- Gupta, Camel (2014), presentación a un panel de feminismo negro británico, Centre for Feminist Research, Goldsmiths, 11 de diciembre.
- Gutiérrez y Muhs, Gabriella, Yolanda Flores Niemann, Carmen G. González y Angela P. Harris (eds.) (2006), *Presumed Incompetent: The Intersections of Race and Class for Women in Academia*, University Press of Colorado, Boulder.
- Halberstam, J. (2011), *The Queer Art of Failure*, Duke University Press, Durham, NC (*El arte queer del fracaso*, trad. de Javier Sáez, Egales, Barcelona y Madrid, 2018).
- (2005), *In a Queer Time and Space*, Duke University Press, Durham, NC.
- [1998] (2008) *Masculinidad femenina*, trad. de Javier Sáez, Egales, Madrid.
- Hall, Radclyffe [1928] (1982), *The Well of Loneliness*, Virago, Londres (*El*

- pozo de la soledad, trad. de Montserrat Conil, Ediciones la Tempestad, Barcelona, 2013).
- Haraway, Donna (2003), *A Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*, Prickly Paradigm, Chicago.
- Hartman, Saidiya V. (1997), *Scenes of Subjection: Terror, Slavery and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Oxford University Press, Nueva York.
- Hemmings, Clare (2011), *Why Stories Matter: The Political Grammar of Feminist Theory*, Duke University Press, Durham, NC.
- Hesford, Victoria (2013), *Feeling Women's Liberation*, Duke University Press, Durham, NC.
- Hochschild, Arlie Russell [1983] (2003), *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, Berkeley.
- hooks, bell (2000), *Feminist Theory: From Margin to Centre*, Pluto, Londres.
- (1996), «Inspired Eccentricity: Sarah and Gus Oldham», en *Family: American Writers Remember Their Own*, Sharon Sloan Fiffer y Steve Fiffer (eds.), Vintage, Nueva York.
- (1988), *Talking Back: Thinking Feminism, Thinking Black*, South End, Boston.
- (1981), *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, South End, Boston.
- Jacques, Juliet (2015), *Trans: A Memoir*, Verso, Londres.
- (2010), «Confidence Is the Key to Passing-or at Least to Silencing the Hecklers», *Guardian*, 28 de julio <<http://www.theguardian.com/lifeandstyle/2010/jul/2/passing-as-a-woman>>.
- Jaggar, Alison M. (1996), «Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology», en *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, Ann Garry y Marilyn Pearsall (eds.), Routledge, Nueva York, pp. 166-190.
- James, Robin (2015), *Resilience and Melancholy: Pop Music, Feminism, Neoliberalism*, Zero, Londres.
- Johnson, E. Patrick (2009), «Snap! Culture: A Different Kind of "Reading"», *Text and Performance Quarterly* 15 (2), pp. 122-142.
- Johnson, Lisa Merri (2014), «Bad Romance: A Crip Feminist Critique of Queer Failure», *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 30 (1), pp. 251-267.
- Kafai, Shayda (2013), «The Mad Border Body: A Typical In-Betweenness», *Disability Studies Quarterly* 33 (1), s. p.
- Kafer, Alison (2013), *Feminist, Queer, Crip*, Indiana University Press, Bloomington.
- Kelley, Robin D. G. (2014), «Why We Won't Wait», *Counterpunch*, 25 de

- noviembre, <<http://www.counterpunch.org/2014/11/25/why-we-wont-wait/>>.
- Khorana, Sukhmani (2013), «On Being an Ethnic Killjoy in the Asian Century», *The Conversation*, 19 de noviembre, <<http://theconversation.com/on-being-an-ethnic-killjoy-in-the-asian-century-19833>>.
- King, Moynan (2013), «Revenge as a Radical Feminist Tactic in the SCUM Manifesto», *Nomorepotlucks*, julio/agosto, <<http://nomorepotlucks.org/site/revenge-as-radical-feminist-tactic-in-the-scum-manifesto-moynan-king/>>.
- Kuhn, Annette [1995] (2002), *Family Secrets: Acts of Memory and Imagination*, Verso, Londres.
- Lamp, Sharon y W. Carol Cleigh (2011), «A History of Ableist Rhetoric in American Feminism from the Eugenics Period», en *Feminist Disability Studies*, Kim Q. Hall (ed.), Indiana University Press, Bloomington, pp. 175-190.
- Lewis, Gail (2009), «Birthing Racial Difference: Conversations with My Mother and Others», *Studies in the Maternal* 1 (1), pp. 1-21.
- Lorde, Audre (1997), *The Cancer Journals*, Aunt Lute, San Francisco.
- (1988) *A Burst of Light: Essays*, Firebrand, Ithaca, NY.
- (1984a) *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Crossing Press, Trumansburg, NY (*La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*, Horas y horas, Madrid, 2002).
- [1984b], *Zami: Una biomitografía*, trad. de María Durante, Horas y horas, Madrid.
- (1978) *Black Unicorn*, Norton, Nueva York.
- Love, Heather (2007), *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- McKittrick, Katherine (2015), «Yours in the Intellectual Struggle: Sylvia Wynter and the Realization of the Living», en *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*, Katherine McKittrick (ed.), Duke University Press, Durham, NC, pp. 1-8.
- McRobbie, Angela (2009), *The Aftermath of Feminism*, Sage, Londres.
- Millbank, Lisa (2013), «The Scope of Action, Smiling, Smile "Strikes" and Individual Action», *Radtransfem*, <<http://radtransfem.tumblr.com/post/40249024485/the-scope-of-action-smiling-smile-strikes-and>>.
- Miller, Alice (1987), *For Your Own Good: The Roots of Violence in Child-Rearing*, Virago, Londres.
- Mingus, Mia (2013), «Video Interview w/Mia Mingus on Disability Justice», Icarus Project, 11 de diciembre, <<http://www.theicarusproject.net/disability/video-interview-wmia-mingus-on-disability-justice>>.
- Mirza, Heidi (2015), «Decolonizing Higher Education: Black Feminism and

- the Intersectionality of Race and Gender», *Journal of Feminist Scholarship* 7-8, pp. 1-12.
- Mohanty, Chandra Talpade (2003), *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham, NC.
- Moraga, Cherríe (1981), «The Welder», en *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (eds.), Persephone, Watertown, MA, p. 219.
- Moreton-Robinson, Aileen (2003), «“Tiddas Talkin’ Up to the White Woman”: When Huggins *et al.*, Took on Bell», en *Black Lines: Contemporary Critical Writing by Indigenous Australians*, Michele Grossman (ed.), Melbourne University Press, Melbourne, pp. 66-78.
- Morrison, Toni [1979] (2014), *Ojos azules*, trad. de Jordi Gubern, Debolsillo, Barcelona.
- Mullow, Anna (2013), «Bellyaching», *Social Text*, 24 de octubre, <http://socialtextjournal.org/periscope_article/bellyaching>.
- Ngai, Sianne (2007), *Ugly Feelings*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Oakley, Ann (2007), *Fractured: Adventures of a Broken Body*, Policy, Bristol.
- (1980), *Women Confined: Towards a Sociology of Childbirth*, Schocken, Nueva York.
- Orelus, Pierre (2011), *Courageous Voices of Immigrants and Transnationals of Color: Counter Narratives against Discrimination in Schools and Beyond*, Peter Lang, Nueva York.
- Penelope, Julia (1992), *Call Me Lesbian: Lesbian Lives, Lesbian Theory*, Crossing Press, Nueva York.
- Peters, Julie Anne (2003), *Keeping You a Secret*, Little, Brown, Boston.
- Preciado, Paul B. (2012), «Queer Bulldogs: Histories of Human-Canin [sic] Co-breeding and Biopolitical Resistance» [vídeo], presentado en la conferencia Documenta 13, 10 de septiembre, <<http://d13.documenta.de/#/research/research/view/on-seeds-and-multispecies-intra-action-disowning-life-beatriz-preciado-queer-bulldogs-histories-of-human-canin-co-breeding-and-biopolitical-resistance>>.
- Probyn, Elspeth (1996), *Outside Belongings*, Routledge, Londres.
- Prosser, Jay (1998), *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*, Nueva York, Columbia University Press.
- Puar, Jasbir (2009), «Prognosis Time: Towards a Geo-politics of Affect, Debility and Capacity», *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory* 19 (2), pp. 161-172.
- [2007] (2017) *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*, trad. de Marfa Enguix, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Puwar, Nirmal (2004), *Space Invaders: Race, Gender and Bodies out of Place*, Berg, Oxford.

- Radicalesbians (1970), «The Woman Identified Woman», Duke University Libraries, Digital Collections, <http://library.duke.edu/digitalcollections/wlmpc_wlms01011/>.
- Randolph, Sherie M. (2015), *Florynce «Flo» Kennedy: The Life of a Black Feminist Radical*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Rankine, Claudia (2014), «Poet Claudia Rankine: “Racism Works Purely on Perception” in America», *Guardian*, 27 de diciembre, <<http://www.theguardian.com/books/2014/dec/27/claudia-rankine-poetry-racism-america-perception>>.
- Rich, Adrienne (1993), «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», en *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Henry Abelove, Michèle Aina Barale y David M. Halperin (eds.), Routledge, Nueva York, pp. 227-254.
- (1986), «Notes toward a Politics of Location», en *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*, Norton, Nueva York («Apuntes para una política de la posición», *Sangre, pan y poesía*, trad. de Soledad Sánchez Gómez, Icaria, Barcelona, 2001).
- (1979), «Disloyal to Civilization», en *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose, 1966-1978*, Norton, Nueva York.
- Riggs, Marlon T. (1999), «Black Macho Revisited: Reflections of a Snap! Queen», en *Black Men on Race, Gender and Sexuality: A Critical Reader*, Devon W. Carbado (ed.), New York University Press, Nueva York, pp. 306-311.
- Sandahl, Carrie (2002), «Considering Disability: Disability Phenomenology’s Role in Revolutionizing Theatrical Space», *Journal of Dramatic Theory and Criticism* 16 (2), pp. 17-32.
- (1993), «Queering the Crip or Crippling the Queer: Intersection of Queer and Crip Identities in Solo Autobiographical Performance», *GLQ* 9 (1-2), pp. 25-56.
- Saunders, James Robert (1988), «Womanism as the Key to Understanding Zora Neale Hurston’s *Their Eyes Were Watching God* and Alice Walker’s *The Color Purple*», *Hollins Critic* 25 (4), pp. 1-11.
- Schulman, Sarah (1998), *Stage Struck: Theatre, aids, and the Marketing of Gay America*, Duke University Press, Durham, NC.
- Schwarz, Judith (1986), *Radical Feminists of Heterodoxy*, New Victoria, Hereford, AZ.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1993), «Queer Performativity: Henry James’s *The Art of the Novel*», *GLQ* 1 (1), pp. 1-14.
- (1985), *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, Nueva York.
- Serano, Julia (2007), *Whipping Girl: A Transsexual Woman in Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Seal, Berkeley, CA.

- Sharpe, Christina (2010), *Monstrous Intimacies: Making Post-slavery Subjects*, Duke University Press, Durham, NC.
- Smith, Malinda (2010), «Gender, Whiteness, and “Other Others” in the Academy», en *States of Race: Critical Race Feminism for the 21st Century*, Sherene Razack, Malinda Smith y Sunera Thobani (eds.), Between the Lines, Toronto, pp. 23-35.
- Solanas, Valerie [1967] (2013), *SCUM Manifesto*, AK Press, Chico, CA (*Manifesto SCUM*, trad. de Ana Beccin, Ediciones de Feminismo, Barcelona, 1977).
- Spade, Dean (2006), «Gender Mutilation», en *The Transgender Studies Reader*, Susan Stryker y Stephen Whittle (eds.), Routledge, Londres, pp. 315-332.
- Spelman, Elizabeth V. (1989), «Anger and Insubordination», en *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, Ann Garry y Marilyn Pearsall (eds.), Routledge, Nueva York, pp. 263-274.
- Spillers, Hortense (1987), «Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book», *Diacritics* 17 (2), pp. 64-81.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), «Can the Subaltern Speak?», en *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), Macmillan Education, Basingstoke, pp. 271-313.
- Stone, Sandy (2006), «The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto», en *The Transgender Studies Reader*, Susan Stryker y Stephen Whittle (eds.), Routledge, Londres, pp. 244-256.
- Stryker, Susan [1994] (2015), «Mis palabras a Victor Frankenstein sobre el pueblo de Chamonix: performando la ira transgénero», trad. de Lucas Platero, en *Políticas Trans*, Egales, Madrid.
- Swan, Elaine (2010a), «Commodity Diversity: Smiling Faces as a Strategy of Containment», *Organization* 17 (1), pp. 77-100.
- (2010b), «States of White Ignorance, and Audit Masculinity in English Higher Education», *Social Politics* 17 (4), pp. 477-506.
- Thobani, Sunera (2003), «War and the Politics of Truth-Making in Canada», *International Journal of Qualitative Studies in Education* 16 (3), pp. 399-414.
- Titchkosky, Tanya (2011), *The Question of Access: Disability, Space, Meaning*, University of Toronto Press, Toronto.
- Topping, Alexandra (2014), «Universities Being Used as Proxy Border Police, Say Academics», *Guardian*, 2 de marzo, <<http://www.theguardian.com/education/2014/mar/02/universities-border-police-academics>>.
- Trowbridge, Katherine M. (1855), «Jane Munson: Or the Girl Who Wished to Have Her Own Way», en *Student and Family Miscellany*, Norman Allison Calkins (eds.), N. A. Calkins, Nueva York, pp. 16-20.

- Tyler, Imogen (2013), *Revolting Subjects: Social Abjection and Resistance in Neo-liberal Britain*, Zed, Londres.
- (2007), «The Selfish Feminist: Public Images of Women's Liberation», *Australian Feminist Studies* 22 (53), pp. 173-190.
- Valentine, Gill (1996), «(Re)Negotiating the “Heterosexual Street”: Lesbian Productions of Space», en *BodySpace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*, Nancy Duncan (ed.), Routledge, Londres, pp. 146-155.
- Walker, Alice (2005), *In Search of Our Mothers' Gardens*, New Edition, Phoenix, AZ.
- Wekker, Gloria (2016), *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*, Duke University Press, Durham, NC.
- Whitley, Leila (2014), «More Than a Line: The Border as Embodied Site», tesis doctoral, Universidad de Londres, Goldsmiths.
- Whitley, Leila y Tiffany Page (2015), «Sexism at the Centre: Locating the Problem of Sexual Harassment», *New Formations* 86, pp. 34-53.
- Wilchins, Riki (2014), *Queer Theory, Gender Theory*, Riverdale Avenue, Nueva York.
- Wittig, Monique (1992), *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon, Boston.
- Woolf, Virginia [1925] (2016), *La señora Dalloway*, trad. de José Luis López Muñoz, Alianza, Madrid.
- (1920), *A Room of One's Own*, Hogarth, Londres (*Una habitación propia*, trad. de Laura Pujol, Seix Barral, Barcelona, 2011).
- Wynter, Sylvia (2006), «On How We Mistook the Map for the Territory and Reimprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of Désêtre: Black Studies toward the Human Project», en *Not Only the Master's Tools: African American Studies in Theory and Practice*, Lewis R. Gordon y Jane Anna Gordon (eds.), Paradigm, Boulder, CO, pp. 107-172.
- Yancy, George (2013), «Walking while Black», *Nueva York Times*, 1 de septiembre.
- Young, Iris Marion (1990), *Throwing like a Girl and Other Essays*, Indiana University Press, Bloomington.
- Zackodnik, Teresa (2011), *Press, Platform, Pulpit: Black Feminist Publics in the Era of Reform*, University of Tennessee Press, Knoxville.