

---

SARA AHMED

VIVIR UNA VIDA FEMINISTA

*Traducción de María Enguix*

edicions bellaterra

---

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)

---

## 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, dígas lo que dígas y haga lo que haga. 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 «apresuré 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; avanzas 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*<sup>1</sup> 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

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

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.

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 deberfan 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 femineidad 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»,<sup>2</sup> 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

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

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-

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 esos 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 incisivas, 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 un 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 de prisa. 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.<sup>3</sup> 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 rígida 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.<sup>4</sup> 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. Recordaréis 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.<sup>5</sup>  
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 Mía 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 adhiere 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 golpearnos 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.