

Convivencias y afectos precarios. Dos miradas feministas desde el *giro afectivo*

Living together and precarious affections.
Two feminist views from the *affective turn*

Laura Gioscia*

* Doctora en Ciencias Humanas, opción Ciencia Política, con especialización en Filosofía Política, Instituto Universitario de Pesquisas de Río de Janeiro (IUPERJ), Brasil. Profesora e investigadora del Departamento de Ciencia Política, donde coordina el Programa Estudios sobre Ciudadanía, Teoría Política e Historia de las Ideas, Facultad de Ciencias Sociales (UDE-LAR). Integra el Sistema Nacional de Investigadores de Uruguay. ✉ lgioscia@gmail.com

RECIBIDO: [19.9.2017]

ACEPTADO: [26.10.2017]

Resumen

La precariedad que predomina hoy no refiere solamente a la equidad y a la justicia social y política o a la inseguridad laboral, sino también a las aspiraciones a relaciones afectivas perdurables, por lo que involucra la totalidad de la existencia. Cuando la precariedad deviene cotidiana, hacer *ajustes* en nuestras vidas resulta menos viable y hasta inimaginable. Y son precisamente nuestros deseos y aspiraciones sobre lo que, de modo diverso, llamamos *buena vida*, basados en ideales del pasado, los que coartan los accesos a aquella en el marco planteado. Analizaré diferentes comprensiones de la precariedad en el denominado *giro afectivo* en las ciencias sociales y en el feminismo. Me detendré en la precariedad de la *promesa de la felicidad* en Sara Ahmed y en el *Optimismo cruel* de Lauren Berlant. Por último, redimensionaré este panorama indagando en dimensiones afectivas que alienten alternativas de vida en común y de cambio social.

Palabras clave: movimiento de liberación femenina, ciencias sociales y humanas, filosofía.

Abstract

The precariousness that prevails today refers not only to equity and social and political justice, or job insecurity, but also to the aspirations to lasting affective relationships, so it involves the totality of human existence. When precariousness becomes a daily life condition,

adjustments in our lives are often less viable and even unimaginable. The proposed framework makes clear that our access to what we call “a good life”, based on ideals of the past, is restricted precisely by our desires and aspirations. Different understandings of precariousness in the so-called affective turn in the social sciences and in feminism will be analyzed. The precariousness of the “promise of happiness” of Sara Ahmed and the “cruel optimism” of Lauren Berlant will be dwelt on. Finally, affective dimensions that encourage alternatives for both: life in common and social change, will be investigated to reconfigure this overall picture.

Keywords: womens liberation movement, social and human sciences, philosophy.

Introducción

Estamos lejos de poder extrapolar la crítica revolucionaria que Tomás Moro realiza al *statu quo* en su obra *Utopía* al postular una sociedad feliz basada en la justicia y transformada por los propios seres humanos. Ya no podemos imaginar vivir en una comunidad política y moral que se conciba y actúe de modo más o menos acorde a ciertas formas de vida y creencias espirituales o religiosas comunes. La modernidad generó órdenes políticos e imaginarios sociales que vienen siendo socavados tanto por la globalización económica y cultural como por la diferenciación sociocultural de cada estado particular.

Si algo predomina en el mundo actual es la precariedad, en el sentido amplio de la palabra (no refiere solamente a la equidad y a la justicia social y política o a la inseguridad laboral, sino también a las aspiraciones a relaciones afectivas que perduren), es decir, involucra la totalidad de la existencia. Cuando las situaciones de *crisis* de precariedad devienen cotidianas, las posibilidades de realizar *ajustes* en nuestras vidas son cada vez menos viables y hasta casi inimaginables. Y son precisamente nuestros deseos y aspiraciones sobre lo que —de modo diverso— denominamos *buena vida*, basados en ideales del pasado, los que coartan los accesos a esta en el marco planteado. En este trabajo analizaré diferentes comprensiones sobre la precariedad en el marco del *giro afectivo* en las ciencias sociales y las humanidades. Primero, me referiré al tema de la precariedad en términos muy generales. En segundo lugar, realizaré una relectura de lo precario desde la *promesa de la felicidad*, tal como la entiende Sara Ahmed (2010a; 2010b), y luego desde el *Optimismo cruel* en Lauren Berlant (2010a; 2011b).¹ Ambas insisten en el irreductible entramado entre mente, emoción y cuerpo y las condiciones afectivas y

1 En este trabajo me centraré en el libro *The Promise of Happiness* (Ahmed, 2010b) y el artículo «Happy Objects» (Ahmed, 2010a) y en el libro *Cruel Optimism* (Berlant, 2011) y el artículo del mismo nombre (Berlant, 2010).

políticas de nuestros tiempos. Por último: ¿es posible imaginar dimensiones afectivas que involucren deseos de cambio como alternativa a estos aparentemente ineludibles modos de convivencia precaria?

El giro afectivo en los feminismos contemporáneos

El giro emocional o giro afectivo en el campo de las humanidades y de las ciencias sociales ha tenido un fuerte impulso en los últimos años como contrapunto a la concepción restrictiva y abstracta de la racionalidad propia de gran parte de los discursos dominantes de la modernidad.

Como señala García Ruiz (2016), uno de los desafíos fundamentales para la política contemporánea —entendida la contemporaneidad más allá de una delimitación cronológica— es la articulación entre emociones y racionalidad. No hay una única definición para las emociones, los afectos y sentimientos, ya que estos pueden ser interpretados de modo diverso según autores y tradiciones. Tampoco hay un *uso* unívoco de ellos, sino múltiples contextualizaciones. Este giro emocional adquiere significados específicos según los contextos de enunciación y producción.

El giro afectivo es, en parte, deudor de teóricas feministas con enfoques muy distintos entre sí, tales como Carol Gilligan (1993), Martha Nussbaum (2001; 2010), Moira Gatens (1996) y de la teórica política Chantal Mouffe (2000), que siempre ha subrayado el rol de las pasiones en la política. Si bien el giro afectivo ha tenido un desarrollo disciplinar y geográfico desigual, ha adquirido una importancia singular para la teoría política actual a nivel transnacional. El énfasis en los afectos, las emociones y los sentimientos desafía las complejas dicotomías razón-emoción y público-privado que están en el centro de los retos convivenciales de las sociedades contemporáneas.

Fenómenos políticos tan dispares como el sentimiento de precariedad, las reivindicaciones públicas de índole diversa, los sentimientos políticos en las redes sociales virtuales, el capitalismo y el consumismo emocional son ejemplos de asuntos en los cuales el rol de las emociones suscita importantes debates. Las emociones ya no *pertenecen* a la psicología como objeto de estudio, sino que se abordan desde la sociología,² la antropología, la historia y la teoría política. Pero la importancia del giro afectivo en el feminismo contemporáneo se centra no solo en la crítica a las dicotomías tradicionales del canon político —razón-emoción, mente-cuerpo, público-privado—, sino en el rol de las emociones en la vida pública. En este sentido resulta ineludible la referencia tanto a Eve Kosofsky Sedgwick (2003) y la importancia política de la vergüenza cuando irrumpe en la esfera pública como emoción

2 Existe una vasta bibliografía sobre emociones, cuerpo y sociedad. Entre otros véanse Jasper (2012) y Scribano (2012).

articuladora de experiencias, como a los trabajos de Sara Ahmed (2010; 2010b) y Lauren Berlant (2010a, 2011b), que constituirán el centro de nuestro análisis.

El giro afectivo más reciente proviene de distintas vertientes en las que predominan dos corrientes. Muy sucintamente, una se centra en que los «afectos son irreductiblemente corporales y autónomos» (Masumi, 2002, p. 28). En esta línea, aunque con distintas inflexiones, también se encuentran autores como Nigel Thrift (2010), William Connolly (2011) y Patricia T. Clough (2010). Esta línea de *celebración* teórica de los afectos señalada por Hemmings (2005) ha recibido críticas devastadoras por cuanto implica una radical separación entre afectos y razón y la jerarquización de los primeros, lo que hace que cualquier discrepancia en torno a significados o disputas ideológicas resulte irrelevante para el análisis cultural (Leys, 2011, p. 472). Asimismo, el énfasis puesto por estos autores en la impredecibilidad de los afectos, su falta de conexión con algún objeto, la falta de imbricación entre afectos y cognición nos enfrenta a la imposibilidad del juicio crítico en la práctica política (Zerrilli, 2016, p. 261).

La otra línea es la que desarrollan Ahmed y Berlant. Ahmed señala que los afectos no son solamente estados psicológicos sino prácticas sociales y culturales (Ahmed, 2004, p. 9) y hace hincapié en los aspectos compartidos que constituyen nuestro entorno, «nuestra atmósfera» (Ahmed, 2004, p. 10). Se declara deudora de la obra de Judith Butler (1997) *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, de Lauren Berlant (1997) *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship* y de Wendy Brown (1995) *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, que le han permitido comprender cómo es que ciertas emociones pueden sujetar a las personas a sus propias condiciones de subordinación y los modos en que ciertas instituciones sociales como la familia tradicional, entre otras, son «efectos de la repetición». Es decir que es a través de la repetición que ciertas normas se materializan en el mundo en el que vivimos o que terminan *reificándose*. Basta pensar en los modos en los que las normas de género no son deslindables de sujetos encarnados y que cualquier alejamiento de estas se entiende como desviaciones. Si bien las emociones no son el centro de todas las cosas, la indagación en ellas y en los modos como se producen y reproducen al vincularse con ideas, valores y objetos inseparables de la dimensión corporal de las personas permite a las autoras cuestionar las lógicas que dan cuenta de los vínculos sociales que han dejado de funcionar (Ahmed, 2011, p. 263).

Lauren Berlant (1997) introduce la idea de *esfera pública íntima*, no solo para mostrar la circulación de lo privado en la producción de la política sino para indagar en los modos en que las emociones colaboran en la constitución de vínculos que abonan la lógica de la subordinación (Macón, 2014, p. 175). Como veremos, su análisis de las emociones no solo desafía las nociones tradicionales de lo que entendemos por *intimidad* sino también el rol central que tienen en lo que entendemos hoy por *esferas públicas*. Para Ahmed no se trata solamente de desmitificar la experiencia de felicidad o de buena vida, sino de mostrar su rol en el sometimiento de quienes no pueden cumplir con los requerimientos afectivos

para conseguirla (2010b, p. 50). Berlant (2011), por su parte, se interesa en indagar qué emociones que pueden reivindicar el *statu quo* reforzando las inequidades, cuestionando estereotipos establecidos.

Precariedad: un sentimiento presente

En su libro *State of Insecurity: Government of the Precarious (Futures)*, Isabell Lorey (2015) señala que la precariedad no es novedosa ni tampoco es un fenómeno marginal. Bastante tiempo antes, en su libro *La corrosión del carácter* (1997), ya Sennett había adelantado las consecuencias del capitalismo flexible o *nuevo capitalismo*, como sistema que erosiona los vínculos sociales ligados a la *sensación* de dependencia mutua (1997, p. 146). Este nuevo capitalismo ya no permite rutinas estables ni carreras predecibles, no solo genera ansiedad sino que «disminuye obvia y brutalmente la sensación de importar como persona, de ser necesario a los demás» (1997, p. 153). Sennett agrega que el capitalismo es «un régimen que no proporciona a los seres humanos ninguna razón profunda para cuidarse entre sí». Al desgastar las relaciones interpersonales, este sistema condena a las personas a la sensación de fracaso permanente, al debilitamiento del carácter «como conexión con el mundo», un mundo de relaciones laborales precarias que se extiende a las demás áreas de la vida. También Standing (2011) señala que la flexibilización del trabajo conduce a una necesidad de ajuste vital a los ritmos del capitalismo que no solo daña la experiencia individual sino también la comunitaria y reduce al mínimo el control de los seres humanos sobre su propia vida (Standing, 2011, pp. 115-131).

La precariedad es la condición ontológica de todo ser vivo, porque somos mortales y nuestros cuerpos son vulnerables, pero también porque dependemos de otros; nuestro carácter como personas es social. Quienes no cubren ciertas necesidades básicas para subsistir viven en un estado de precariedad aún mayor, y muchas veces alejados no solo de nuestra vista sino de este tipo de reflexión (Butler 2006). La precariedad no es reductible a puestos de trabajo inseguros, a cobertura social insuficiente; en cuanto incertidumbre y exposición al peligro, abarca la totalidad de la existencia, los cuerpos y los modos de subjetivación. Es amenaza y constricción. La precarización significa vivir con lo imprevisible, con la contingencia (Lorey, 2015).

Resulta innegable que los términos *neoliberalismo*, *capitalismo avanzado* y *globalización* que indexan nuestro presente y las características aludañas que suelen utilizarse para definirlo no alcanzan para describir la situación en que nos encontramos. La idea de un sistema totalizador, del cual cada cosa es una parte, no ayuda a entender ni el peso ni la precariedad del presente. Esto no significa que las fuerzas de esos sistemas no nos presionen literalmente, pero, tal como señala Kathleen Stewart (2007, p. 1), en sintonía con el giro afectivo, cabe entenderlos como una escena de fuerza inmanente en la que lo cotidiano es un ensamblaje de prácticas y conocimientos

prácticos en movimiento. Los afectos cotidianos son diversos, involucran la capacidad de afectar y ser afectados en «una cotidianidad saturada por líneas afectivas de promesa y amenaza» (2007, p. 129).

Un referente en la literatura del giro afectivo es la obra *Marxismo y literatura*, de Raymond Williams (1988), quien propone el concepto de *estructuras del sentir* o *estructuras del sentimiento*; esto es, los significados, creencias y valores vividos en el presente: «[...] los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente, y las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales, que en la práctica son variables históricamente» (1988, p. 154). Williams distingue las estructuras del sentimiento de «nociones fijas y definidas tales como los conceptos más formales de “concepción del mundo” o “ideología”» (1988, p. 154). Al referirse a las estructuras del sentir en su fase de emergencia señala:

Estamos hablando [...] de los elementos característicos del impulso, restricción y tono. Elementos específicamente afectivos de la conciencia y las relaciones, y no sentimiento contra pensamiento, sino pensamiento tal como es sentido y sentimiento tal como es pensado, una conciencia práctica de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada. (1988, pp. 154-155)

La precariedad constituiría así «una experiencia social que todavía se halla en proceso» (1988, p. 155) y «no necesita esperar una definición, una clasificación o una racionalización antes de ejercer las presiones palpables» (1988, p. 154). Ahmed agrega que además de indagar en «las estructuras del sentimiento» podríamos explorar «los sentimientos de la estructura», por cuanto los sentimientos pueden funcionar como estructuras que penetran debajo de la piel (2010, p. 216). En este sentido, la precariedad estaría encarnada en nuestra vida cotidiana. Por su parte, Berlant alude a «atmósferas afectivas compartidas» en las que «los cuerpos están ocupados juzgando sus entornos y respondiendo a estas atmósferas en las que se encuentran», y señala además que su reformulación del concepto de *estructuras del sentir* de Williams indica que, si vale cuestionar al sujeto tradicionalmente concebido como agente soberano de la historia, las respuestas afectivas ejemplifican precisamente el tiempo histórico compartido (2011, p. 15).

Los cambios económicos, políticos y sociales crean y transforman las condiciones materiales para el surgimiento de ciertas estructuras del sentir como respuestas afectivas que ejemplifican tiempos históricos compartidos. ¿Qué significa proponer que la precariedad provea la *estructura* dominante y la *experiencia* del momento presente, rebasando clases y lugares o localidades concretos? Si bien es posible acordar sobre la emergencia de esta situación, las masas afectadas en el mundo por las fuerzas y los ritmos del capitalismo difieren en grados y modos de afectación en distintos lugares del mundo capitalista (Berlant, 2011, p. 192), que bien se encarna de modo diferente en cada contexto. Se trata de cuerpos precarios afectados existencialmente.

Cuestionando el imperativo de la felicidad

Tanto Sarah Ahmed (2010; 2010b) como Lauren Berlant (2010a; 2011b) se ocupan de la fantasía de la *buena vida*, que puede equipararse a la *vida feliz*, en condiciones ambientales, económicas y sociales que se han ido deteriorando en el marco de un sentir epocal en clave laxa de las estructuras del sentir de Williams (1988). En el ya clásico ensayo *Objetos felices* (2010; 2010b), ineludible referencia de una de las líneas feministas del giro afectivo, Ahmed señala que la felicidad involucra afecto (ser feliz es estar afectado por algo), intencionalidad (ser feliz es estar feliz por algo) y evaluación o juicio (se es feliz con respecto a algo que se constituye como bueno) (2010, p. 21). La autora señala que en el lenguaje ordinario esos objetos circulan con un valor afectivo positivo en cuanto bienes sociales y que considerará a la familia tradicional entendida como un objeto feliz, como algo hacia lo cual dirigimos nuestros sentimientos positivos y que a la vez provee de un horizonte de experiencia compartida (2010, p. 21).

La promesa de la felicidad (2010) adscribe a los estudios culturales feministas sobre la emoción y los sentimientos en la línea de los trabajos de Berlant (2000), Sedgwick (2003), Cvetkovich (2003), T. Brennan (2004) y Ngai (2005), entre otros (2010, p. 13) que cuestionan a través de la literatura y otros modos de comunicación la subordinación de las mujeres, grupos étnicos, LGBTQ y clases desfavorecidas ignoradas y excluidas del canon y de los estereotipos convencionales. En esta obra Ahmed desarrolla los argumentos manejados en *The Cultural Politics of Emotion* (2015) indagando en cómo los sentimientos (que ella usa de modo indistinto con *emociones*) se atribuyen a objetos, de modo tal que algunas cosas, y no otras, pasan a ser la causa de la felicidad y de la infelicidad. Señala que los sentimientos no residen primero en los sujetos y después se mueven hacia los objetos, sino que «los sentimientos son el modo en que los objetos crean impresiones en espacios de convivencia compartidos» (2010b, p. 14).

Explora los modos en que estamos enfocados en la promesa de la felicidad, en cuanto esta es lo que se obtiene si hacemos esto o lo otro. La autora no se pregunta qué es la felicidad, sino qué consecuencias tiene que la busquemos. Se centra en cómo la felicidad suele asociarse con ciertas elecciones de vida (y no con otras). La felicidad involucra tener las «asociaciones correctas» o avaladas por la heteronormatividad imperante, que implica que quienes se desvíen de ella sean vistos como infelices o condenados como infelices (y quienes se asocien correctamente en función de su heterosexualidad accedan muchas veces a una promesa vacía).

Señala que se ha inspirado en la vasta bibliografía de académicas feministas, negras y *queer* que han mostrado los diferentes modos en que la felicidad se ha utilizado para justificar la opresión: «el ama de casa feliz», «el esclavo feliz» y la crítica en clave *queer* a la celebración de la heterosexualidad como «felicidad doméstica». Estas críticas, tanto de la academia como del activismo, han expuesto los efectos infelices de la felicidad, mostrando cómo esta se utiliza para reinscribir normas sociales como supuestos *ideales sociales*. Para Ahmed (2010b) la felicidad suele estar tan entremezclada con determinadas normas de comportamiento vinculadas a

ciertas formas de ser y de vivir que ser feliz termina siendo *elegir bien*. Si logramos seguir bien el guion alcanzaremos la felicidad, aunque esta pueda declararse sistemáticamente ausente.

En lugar de cuestionarnos los *ideales sociales* asociados a la buena vida, seguimos anclados en cómo es que no pudimos acceder a ellos, que es precisamente lo que Ahmed cuestiona. No es que seamos libres de elegir lo que nos hace felices. De hecho, lo que la felicidad *hace* es operar como un mecanismo de disciplinamiento y de opresión. Ahmed pretende comprender qué tipo de felicidad opera como horizonte generalizado de la existencia para explorar mundos que se moldean con horizontes diferentes (2010b, p. 14). La autora se centra en la infelicidad, que es lo no pensado en la literatura sobre la felicidad.

En *The promise of happiness* se propone elaborar una historia alternativa de la felicidad (2010b, p. 17) basada en quienes han sido excluidos de ella, o que han entrado como alborotadores, disidentes, «asesinos de la alegría», para mostrar cómo es que la felicidad hace que algunas cosas —y no otras— resulten tan prometedoras. De modo muy eficaz logra que nos preguntemos por qué perseguir ciertos objetos y no otros nos conducirá a eso que entendemos por felicidad. Sus «archivos infelices» surgen del feminismo, de la teoría *queer* y de experiencias racistas en la historia. Los tres primeros capítulos toman la negatividad de la figura política como tropo organizador: la feminista mataalegría, la *queer* infeliz y el migrante melancólico. La autora advierte sobre el riesgo metodológico de organizar un libro basado en estas figuras como garante de la coherencia de una historia (2010b, p. 18).

Para Ahmed, la pregunta sobre qué hace la felicidad es inseparable de la pregunta de cómo la felicidad y la infelicidad se distribuyen a lo largo del tiempo y el espacio. Se suele ser una buena persona cuando se hace feliz a otros. Ser malo o mala es ser mataalegría. Su idea es devolverle la voz a quien mata la alegría y hablar desde el reconocimiento de lo que se siente al hablar desde ese lugar.

Para ser afectado por la felicidad se requieren ciertas cosas —objetos de felicidad— que nos dispongan de un modo (por ejemplo, felices) en lugar de otro (enojados o con miedo). De ese modo, Ahmed (2010a, p. 22) se detiene en cómo la felicidad es lo que se deriva de la proximidad de un objeto. Sin embargo, no es algo en abstracto; es una orientación corporal hacia objetos que tienen un valor positivo en tanto se consideran bienes sociales. El gusto o disgusto son orientaciones sociales y corporales y algunos cuerpos probablemente accederán más que otros a la promesa de la felicidad. La familia feliz, además de suponer un espacio de felicidad (cuando ocurre), supone además «un recurso legislativo poderoso, un modo de distribuir tiempo, energía y recursos» (2010b, p. 45). La familia feliz se entiende convencionalmente como un matrimonio (heterosexual) feliz.

Pero no es aquí donde se detiene Ahmed. Inmediatamente pasa a la figura de la feminista mataalegría. ¿Es que la feminista mata la alegría de los otros al señalar momentos sexistas? En una idea recurrente a lo largo de su obra, lo que señala es cómo ciertos grupos (feministas, *queers* y migrantes melancólicos) son construidos como problemas por cuanto rechazan buscar la felicidad «de un modo correcto». Negándose a mantener el *confort* público al rechazar el lugar asignado, causan disturbios, desacomodan a los otros:

[...] se da una lucha política sobre cómo atribuimos buenos y malos sentimientos, que dudan en torno a la aparentemente sencilla pregunta sobre quién le atribuye qué sentimientos a quién. Los sentimientos se quedan conectados a ciertos cuerpos en los que se describen espacios, situaciones, dramas. Y los cuerpos se «pegotean» [*stick*] según con qué tipo de sentimientos se asocien. (2010a, p. 39).

En *Futuros felices* (2010b, p. 160), señala que tener esperanza en el futuro es imaginar que la felicidad se encuentra por delante. Ahmed se centra en la lectura de formas distópicas de felicidad. Además de recorrer orientaciones pesimistas y optimistas en filosofía (Schopenhauer y Leibniz), se detiene en el análisis de la película *Children of Men* (2006), de Alfonso Cuarón, y *La isla*, de Michael Bay (2005). Analiza la relación entre alienación, conciencia revolucionaria y la posibilidad de cambio señalando que es la falsa conciencia la que bloquea otros mundos posibles, de modo tal que lo posible se pierde, se esfuma antes de ser vivido, experimentado o imaginado (2010b, p. 165). Como estructura del sentir, la alienación nos presiona, nos aparta de los demás; es un sentimiento de desajuste, de estrés, de experimentar el mundo como una forma de resistencia (2010b, p. 169). La conciencia de la alienación involucra tanto el reconocimiento del sufrimiento como el reconocimiento de la causa del sufrimiento, de que algo nos ha sido robado y de que la alienación *ya está* en el mundo (167). Reconocer las causas de la infelicidad es solamente una parte de un proyecto político. (2010b, p. 195). La infelicidad es un modo de libertad, la libertad de ser infeliz, de sentirse afectado por lo que nos hace infelices, de vivir la vida que se desvía del camino de la felicidad tradicional, nos lleve adonde nos lleve, y esto implica causar infelicidad aun si ese no es precisamente el *telos* de la acción (2010b, p. 195).

Ahmed busca reivindicar el potencial de la infelicidad y de otras emociones negativas —en particular la rabia de las mujeres negras— cuando se suele considerar que los sentimientos negativos implican un retroceso y resultan conservadores frente a los sentimientos *buenos*, entendidos como progresistas. Para Ahmed es precisamente la idea de que los buenos sentimientos implican apertura y los negativos son bloqueadores lo que «permite que las formas históricas de injusticia desaparezcan» (2010a, p. 50). Señala de modo rotundo que «la demanda de que seamos afirmativos hace que esas historias desaparezcan leyéndolas como una forma de melancolía (como si nos apegáramos nostálgicamente a algo que ya pasó). Pero estas historias no se han ido: si no atendiéramos a los sentimientos negativos estaríamos dejando ir lo que persiste de estas historias en el presente (2010 a, p. 50). O, como señala en *The Cultural Politics of Emotion*, muchas veces los sentimientos malos o negativos «son señales de la persistencia del pasado en el presente» (2015, p. 187), y es precisamente la exposición de los afectos indeseados los que nos permite movernos hacia adelante.

Ahmed afirma que su meta no es la infelicidad. La experiencia de estar alienados de la promesa afectiva de los objetos felices implica estar abiertos a *matar* (*kill*) o erradicar algunas formas de alegría tradicional en pos de modelos de bienes sociales alternativos (2010b, p. 50). Al final, las formas revolucionarias de conciencia política involucran la

conciencia de cuánto hay todavía para sentirse infelices, pero también involucran el ser afectado por el presente y la posibilidad de construir mundos alternativos (2010b, p. 223). Por qué perseguimos algunos objetos y no otros sigue siendo una pregunta pertinente. Si pensamos que la felicidad tal como la solemos considerar no necesariamente es positiva, ni es algo a lo deberíamos aspirar, quizás podamos considerar la felicidad como una posibilidad que no agota todas las opciones. Podríamos valorarla por su precariedad, como algo que va y viene, como la vida misma (2010b, p. 219). Esto último resulta bastante obvio, pero altamente desafiante si nos cuestionamos los estereotipos y objetos tradicionalmente asociados a ella: una larga vida en pareja, la casa propia, un trabajo estable y, por supuesto, los hijos.

Sin embargo, para Ahmed ningún afecto de por sí es opresor ni emancipador. El sufrimiento es también una actividad, una forma de hacer algo y de explorar los sentimientos como modo en que las estructuras se filtran a través de la piel (2010b, p. 216).

Afectos crueles

En *Optimismo cruel*, Lauren Berlant (2011) muestra que, a pesar de las circunstancias sociales, económicas y ambientales en franco deterioro, las personas siguen apegadas a las fantasías de la *buena vida*, aun cuando las condiciones de sobrevivencia se vean comprometidas. Explica el valor de lo que denomina *optimismo cruel*, que refiere a «las relaciones de apego que tenemos con respecto a ciertas condiciones de posibilidad» (Berlant, 2011, p. 24). *Optimismo cruel* es un modo de comprender las relaciones fantasiosas que nos hacemos sobre lo que constituye la *buena vida* que ya no nos resultan fáciles de sostener en el presente. Berlant define un *objeto de deseo* como «un conjunto de promesas que deseamos que alguien o algo nos haga y posiblemente las lleve a buen término» (2011, p. 23); puede ser una persona, un lugar, una idea abstracta, un sonido o un aroma. Su argumento consiste en que esta representación que nos hacemos de los objetos que deseamos está inextricablemente ligada a las promesas que nos permiten interrogarnos acerca de la «durabilidad en el objeto», así como reconocer que nuestras relaciones de apego son inherentemente optimistas aunque no siempre podamos sentir las como tales (2011, p. 24).

Es precisamente esta suposición la que fundamenta la naturaleza del *Optimismo cruel*. De modo general, Berlant argumenta que todos nuestros *afectos* suelen ser optimistas; lo que los hace crueles es que invirtamos en fantasías que hacen que quebrems nuestra propia coherencia interna. Dicho de otro modo, el optimismo cruel «existe cuando algo que deseamos pasa a ser un obstáculo para nuestro propio desarrollo como personas». El espectro es tan amplio como para comprender el deseo de una comida, un tipo de amor, una fantasía de buena vida o un proyecto político. Puede incluso ser algo tan sencillo como un nuevo hábito que nos promete un modo de vida mejor. Estas relaciones optimistas nos son inherentemente crueles; devienen crueles cuando el objeto de apego impide la meta que nos llevó a este inicialmente

(2011, p. 1). Berlant incluye en el amplio espectro de relaciones de *Optimismo cruel* desde objetos o escenas de amor romántico hasta deseos de movilidad ascendente (2011, p. 2). En el centro de su proyecto está lo que denominamos la *buena vida* o la *vida feliz*. Se pregunta por qué las personas persisten en su apego a fantasías convencionales de buena vida —esto es, de la reciprocidad sostenida a lo largo del tiempo en las parejas, las familias, los sistemas políticos, instituciones, mercados y en los trabajos—, cuando hay bastante evidencia de los costos de ese afecto en términos de inestabilidad y fragilidad (2011, p. 2).

Laurent ha trabajado en estos temas largamente y señala que en *Optimismo cruel* (2011) extiende sus intereses en la esfera transnacional y temporal, abarcando el momento contemporáneo. Si bien el proyecto inmediato comprende los Estados Unidos de Norteamérica y Europa de las tres últimas décadas (2011, p. 3) y analiza los medios de comunicación masivos, películas de cine y videos desde 1990 hasta el 2011, los desarrollos de la autora no dejan de tener vigencia por estas latitudes, inmersas en una tecnocultura mediática global a pesar de las diferencias que siempre juegan en el ámbito local.

¿Por qué persistimos en deseos de movilidad ascendente, de seguridad en el trabajo, de equidad política y social e intimidad perdurable? ¿Por qué, cuando los ideales de libertad y equidad compartidos universalmente y diversas formulaciones de la democracia regidas por una racionalidad neoliberal han vaciado ideales y deseos y permanecen solo como meras cáscaras (Brown (2015, p. 18) huecas o con contenidos difusos, difíciles de desentrañar? En palabras de Brown, ¿cómo es que hemos devenido *homo aeconomicus* o, más específicamente, *capital humano* a través de todas las esferas de la vida (2015, p. 35), de modo tal que las vidas cotidianas resultan abrumadoras hasta el punto de que *tener una vida* ha devenido un logro? Berlant rastrea en la emergencia de una esfera pública precaria, en la que en la *esfera pública-intima* (o la circulación de lo privado en la producción de lo político) los sujetos transitan, circulan, en escenarios de «contingencia íntima y económica» intercambiando y considerando «paradigmas» de cómo vivir mejor (2011, p. 3). No solo analiza la disolución de los escenarios de optimismo sobre la *buena vida*, sino los dramas de ajuste a estas relaciones optimistas que devienen aún más *cruelles* (2011, p. 3) cuando las condiciones de sobrevivencia se ven comprometidas.

Optimismo cruel es un modo de comprender las fantasías que nos hacemos sobre la *buena vida* que ya no son fáciles de sustentar en el presente. La autora parte de la concepción de que el presente se percibe primero afectivamente (2011, p. 4), en sintonía con las estructuras del presente de Williams. No se trata de un *narcisismo del ahora*, sino de que no es posible comprender los *impases* de lo político sin atender a la producción del presente que denomina *impasse*. De modo general, el *impasse* designa un tiempo de duda, de titubeo en el que una persona o una situación no pueden moverse (2011, p. 4). Berlant afirma que su abordaje surge de un largo compromiso con la idea de Williams de pensar en el presente como un proceso de emergencia. Lo emergente para Williams siempre está compuesto por nuevos significados, valores, prácticas y relaciones que son creados continuamente. Ahmed lo utiliza en el sentido de que

[...] en el presente desde el que escribe el presente, las convenciones de reciprocidad que fundamentan cómo vivimos y cómo imaginamos la vida se están deconstruyendo de modo tal que obligan a gestos de improvisación en la vida cotidiana que resultan más explícitos afectivamente (2011, p. 7).

Optimismo cruel se detiene en el *ordinario* como zona de convergencia de muchas historias en las que las personas manejan la incoherencia de sus vidas de frente a las amenazas a la buena vida que imaginaron (2011, p. 10). Así, Berlant señala que la mayor parte de los acontecimientos que fuerzan a las personas a adaptarse a los cambios en curso son descritos de mejor modo con la noción de *crisis sistémica* o *crisis de ordinariidad*, e intenta ver el modo como esta es constituida y mediada afectivamente. La autora cita a Marcuse en su profética descripción de la sociedad norteamericana de la posguerra: «Mientras las personas se consuelan con historias sobre cómo ganarle al sistema o perder en la lucha, continúan luchando por su existencia de modos dolorosos, costosos y obsoletos» (2011, p. 10).

Berlant busca atender a patrones de ajuste en determinados contextos sociales para tratar de ver *qué hay de colectivo* en esos modos de sentir más allá de la supervivencia. Busca modos de teorizar sobre el sentido colectivo del presente histórico. Afirma:

Me interesan las generalizaciones. Eso es parte de mi metodología, rastrear lo que deviene general en las cosas singulares y darles materialidad a las cosas rastreando sus resonancias a través de escenas, actividades lingüísticas y gestuales. (2011, p. 12)

Asume que su trabajo es deudor de la teoría *queer*, el psicoanálisis, la deconstrucción, la teoría antirracista, los estudios subalternos y otras etnografías historiográficas radicales (2011, p. 13). En el capítulo «Casi utópico, casi normal» de *Optimismo cruel* (2011, cap. 5), la autora se pregunta «qué significa políticamente que sueños conflictivos sobre un mundo recíproco al que pertenecer sigan siendo un motivo vinculante para preservar hábitos normativos de reproducción social». Centrándose en las películas *La promesa* (1996) y *Rosetta* (1999), escritas y dirigidas por Luc y Jean Pierre Dardenne, entre otras cuestiones, muestra que cuando hay tan poco tiempo para la vida familiar *normal*, hay poco espacio para cualquiera o para algo fuera de esta. Los niños ven cómo sus padres se ahogan en vida para sobrevivir al día a día, y el estrés resulta tan palpable que aprenden a ocupar el menor lugar posible. Crecen sintiéndose culpables por ocupar ese espacio restringido al ver que sus padres intentan *hacer lo mejor que pueden* y a la vez resultan ser igualmente impotentes (2011, p. 186).

Berlant se pregunta, dada la especificidad histórica y geopolítica de las dos películas, qué es posible tomar de las formas en que los niños reproducen formas de *mala vida* enraizadas en la familia (2011, p. 188). Su respuesta es que en ese estado

de cosas las relaciones de reciprocidad son traicionadas sistemáticamente y que las luchas por la supervivencia en clases sociales desfavorecidas sacuden la intimidad de modo tal de que no hay margen posible para responder a las amenazas cotidianas ni para controlar recursos (que en realidad ni siquiera se poseen). La falta de visión de futuro en el presente puede hacernos creer que es en la empatía compartida donde cruelmente transcurre la vida. No suele resultar fácil desafiar las estructuras hegemónicas de la normatividad y aún más grave resulta el hecho de que su exposición ni siquiera conduce necesariamente a la justicia.

La relación que alguien tenga con un objeto de deseo puede ser autodestructiva o dañina, pero íntimamente está tan relacionada con el modo en que percibimos y negociamos, por decir de algún modo, *el mundo*, que la pérdida de ese objeto de deseo puede destruir la finalidad para vivir o bloquear nuestro entusiasmo con respecto a ese apego.

En cierto modo, *Optimismo cruel* (2011) es un libro que nos habla de cómo vivir *en crisis* y sobre la destrucción de lo que entendemos más o menos colectivamente como una *buena vida*, los dramas que vivimos para adaptarnos-ajustarnos a las presiones de la vida cotidiana y el *golpe* que sufrimos al descubrir que el mundo real ya no es capaz de sostener esas fantasías. Berlant señala que percibir el presente como «un afecto mediado» nos permite aprehender mejor las condiciones de «crisis ordinarias». Para la autora, solo reconociendo y comprendiendo los *impasses* a los que nos vemos enfrentados podemos intentar crear condiciones de vida alternativas a las que tenemos (2011, p. 4; 2011, p. 10). Es decir, el trabajo de Berlant responde a las crisis en torno a las concepciones de *buena vida* que hemos dado por sentadas y que resultan imposibles de llevar a cabo. Solo queda pensar en las crisis de la vida cotidiana como el modo de desarrollar capacidades para enfrentar las nuevas y prolíficas presiones que complican nuestros modos de existencia (2011, p. 8).

¿Por qué importa entender lo que significa el *optimismo cruel*? Berlant señala que contemporáneamente seguimos negando o ignorando la naturaleza destructiva de esos *apegos* que seguimos viendo de modo optimista pero que nada tienen que ver con nuestra vida *real, material*, encarnada y contextual. Más aún, señala que se trata no solo de un estado psicológico, sino que afecta la vida actual en las condiciones en que esta se desarrolla. Comprender el *optimismo cruel* implica comprender los lazos que nos atan a ciertas expectativas de vida aunque los sistemas en que vivimos nos fallen (2011, p. 28).

Para la autora, el *optimismo cruel* es una relación dinámica en la que las personas siguen atadas a condiciones de posibilidades comprometidas o conjuntos de promesas enraizadas en objetos-ideas deseados, aun cuando estos puedan inhibir o disminuir las condiciones de florecimiento de tales promesas. Solo reconociendo los *impasses* de la vida cotidiana y que esas ilusiones de buena vida que hemos dado por sentadas son inalcanzables es que podremos desarrollar modos alternativos para vivir en el presente.

Precariedad, crisis e *impasse* crítico

La crítica compartida por estas autoras no necesariamente crea una jerarquía entre afecto y razón o afectos y cognición, sino que profundiza en la interconexión del sentir y el pensar, del afectar y ser afectado. Y como bien señala Hemmings (2005), las feministas han de permanecer escépticas con respecto a la celebración de los afectos como lugar de privilegio para lograr una política emancipatoria. Cualquier celebración de esta índole subraya la impredecibilidad y la contingencia de los afectos e impide la capacidad de juzgar críticamente el estado de cosas (Zerrilli 2015, pp. 281-282)

Ahmed y Berlant insisten en la naturaleza construida de los afectos sin descuidar la materialidad de los cuerpos que impacta y desafía las nociones tradicionales de subjetivación, puesto que siempre es una subjetividad encarnada que impacta en la esfera pública. Ahmed (2010a) muestra los modos en que se entienden los buenos o malos sentimientos que invisibilizan formas de injusticia históricas, y para Berlant (2011) nuestro apego a ciertos objetos opera como impedimento a posibilidades de cambio. Ambas atienden a nuestras respuestas afectivas a futuros sin futuro o a futuros elusivos. La promesa de la felicidad se sitúa en un marco de precariedad material y prospectiva incierta asociadas a procesos de globalización que se interconectan con procesos sociales e históricos que involucran el conjunto de nuestras estructuras de *experiencia* social en *proceso de emergencia* (Williams, 1980, pp. 154-155) en una matriz epocal. El *optimismo cruel* descrito por Berlant constituye un estado afectivo que desgasta, agota al sujeto de modo tal que no le resulta posible llevar una vida mínimamente satisfactoria, libre de la ansiedad de la precariedad, tal como lo había señalado Sennett.

¿Cómo sobrevivir a este sentimiento?, ¿cómo persistir en la existencia? y ¿cómo alterar las estructuras hegemónicas de la normatividad? Para Berlant (2011), las fantasías de progreso (*Optimismo cruel*), fundamentalmente las de movilidad social ascendente, incitan a las personas a llevar adelante vidas insatisfactorias. Las conducen de modo tal que su precariedad pasa a ser la condición que define su experiencia y su existencia histórica. Esta *muerte lenta* que se filtra a través de los cuerpos, las instituciones y las cosas (Bennett, 2010) para Berlant reduce la posibilidad de agencia al mero *mantenimiento de la vida*. La relación entre el *optimismo cruel* y la muerte lenta sería la nueva precariedad de la vida en cuanto condición de *dependencia*, *contingencia* y precariedad. La precariedad se puede experimentar de modo diverso, pero siempre asociada a la ansiedad, a la inseguridad y a la insatisfacción en la vida. Berlant señala fundamentalmente la precariedad como necesidad de cubrir las necesidades básicas, que ha pasado a ser aquello a lo que se aspira de modo incierto en el marco de una recesión global.

El énfasis está puesto en la biomaterialidad y en los nuevos materialismos trabajados en propuestas como la de Jane Bennett (2010b), Ahmed (2010c), Elizabeth Grosz (2010) y Melissa Orlie (2010), entre otras autoras que se centran en la materialidad de nuestros cuerpos y en los modos en los que producimos, reproducimos y consumimos nuestro

entorno material. También interesa la introducción de la dimensión afectiva —no necesariamente asociada a *buenos sentimientos*— como elemento central en la constitución de las esferas públicas. No es un tiempo de seguridades sino de experimentos, de fracasos e intentos de nuevas formas de vida, de *impasse* para imaginar mejores economías de intimidad, trabajo y vida pública. Sin embargo, las utopías no pueden reducirse a promesa de felicidad ni a futuros felices.

Pero no puede olvidarse que

[...] en Utopía, como todo es de todos, nunca faltará nada a nadie [...] Todo se distribuye con equidad, no hay pobres ni mendigos y aunque nadie posee nada todos sin embargo son ricos. ¿Puede haber mayor alegría ni mayor riqueza que vivir felices sin preocupaciones ni cuidados? Nadie tiene que angustiarse por su sustento [...] Afrontan con optimismo y miran felices el porvenir seguro de su mujer, de sus hijos, nietos, bisnietos, tataranietos y de la más dilatada descendencia. Ventajas que alcanzan por igual a quienes antes trabajaron y ahora están en el retiro [...] como a los que trabajan actualmente. (Moro, 1986 [1516], p. 197)

La ineludible sospecha de Nietzsche y Freud (entre otros autores) de nuestra auto-comprensión como sujetos racionales, que desatiende la dimensión emocional, implica hoy, como bien ha señalado Sharon Krause, que ya no somos agentes soberanos porque no controlamos nuestra actividad, y «pensar en un mundo libre de emociones es invocar una imagen mortuoria digna de la ciencia ficción distópica». Las emociones «nos proveen de motivación para la acción sin prefijar el contenido de esas acciones» (Arias, 2016, p. 362). Sin embargo, en *Optimismo cruel*, Berlant afirma que un nuevo *ordinario* ha emergido desplazando la relación de la forma política del ciudadano-Estado como algo diferente, que constituye un «evento inventado por personas que inventan convivencias cuando pueden» (2011, p. 263). Esto implica desafiar el valor de las emociones políticas arcaicas y sus escenarios habituales. A la vez, nos señala el significado del *impasse* del presente: separarse de las fantasías tradicionales de la buena vida o del sobreentendido tradicional de lo que constituye una vida feliz. Involucra la producción de mejores modos de mediar el sentimiento de un momento histórico compartido afectivamente, que no puede ser definido aún en el mundo social pero que supone ha de proveernos de lazos de convivencia compartidos que no reproduzcan todos los daños colaterales de esta convención. Berlant señala la necesidad de estar siempre alerta ante la ineludible paradoja de apego optimista con respecto a una vida mejor a la que podamos acceder y el desprendimiento de aquello que ya no funciona (2011, p. 263).

Sin embargo, como bien han señalado varios autores, el peligro más serio de estos planteos es que, en definitiva, lo que entendemos por *moral* se deposita fuera de la subjetividad individual, en las estructuras sociopolíticas que han creado los conceptos de *felicidad* y *buena vida* y en las instituciones que los difunden y reproducen. Al quitarles

la responsabilidad ética a los individuos, se diluye todo tipo de responsabilidad en lo que Foucault llamó «los engranajes inidentificables del poder», y las personas parecen quedar libres de toda responsabilidad sobre sus actos en sus relaciones de convivencia o de infelicidad colectiva. La *ordinariedad* muchas veces oscurece la *monstruosidad* o al menos «enmascara la subyacente banalidad de la larga no desafiada violencia que estructura nuestras relaciones sociales (tradicionales)» (Gatens, 1996, p. 122). Referirnos a la violencia y a la injusticia implica rechazar cualquiera de estas promesas, y a la vez implica reconsiderar los términos en los que entendemos la complicidad y la responsabilidad. Sin *hacernos cargo de nosotros mismos* no podemos devenir otros o cambiar nuestros modos de convivencia.

Ahora bien, si nuestros márgenes de agencia son tan restringidos, ¿en qué consiste dicha responsabilidad? Indudablemente implica profundizar en las relaciones de poder y en epistemologías del conocimiento largamente desatendidas y silenciadas. Paso a paso, sin perder de vista las utopías, atender a los espacios ciegos no solamente de los afectos sino a la reciprocidad ausente en términos de lo que habitualmente denominamos *conocimiento*, en tiempos precarios y persistentemente opresivos para la mayor parte de nuestras sociedades.

Bibliografía

- AHMED, S. (2010a). «Happy Objects». En M. GREGG y G. J. SEIORTH (eds.), *The affect theory reader* (pp. 29-51). Durham: Duke University Press.
- AHMED, S. (2010b). *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.
- AHMED, S. (2010c). «Orientations matter». En D. COOLE y S. FROST, *New Materialisms: Ontology, agency and politics*. Durham: Duke University Press.
- ARIAS MALDONADO, M. (2016). *La democracia sentimental: Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Pàgina Indòmita.
- BENNETT, J. (2010a). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham: Duke University Press.
- BENNETT, J. (2010b). «A Vitalist Stopover on the Way to New Materialisms». En D. COOLE y S. FROST, *New Materialisms: Ontology, agency and politics*. Durham: Duke University Press.
- BERLANT L. (1997). *The Queen of America goes to Washington city: Essays on sex and citizenship*. Durham: Duke University Press.
- BERLANT, L. (2000). «The subject of true feeling: Pain, privacy and politics». En S. AHMED, J. KILBY, C. LURY, M. MCNEIL y B. SKEGGS (eds.), *Transformations: Thinking through feminism* (pp. 33-47). Londres: Routledge.
- BERLANT, L. (2010). «Cruel optimism». En M. GREGG y G. J. SEIORTH (eds.), *The affect theory reader* (pp. 93-117). Durham: Duke University Press.

- BERLANT, L. (2011). *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.
- BRENNAN, T. (2004). *The transmission of affect*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- BROWN, W. (1995). *States of injury: Power and freedom in late modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- BROWN, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's stealth revolution*. Nueva York: Zone Books.
- BUTLER, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Nueva York: Routledge.
- BUTLER, J. (1997). *The psychic life of power: Theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- BUTLER, J. (2006). *Vida Precaria: El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- CLOUGH, P. T. (2010). «The affective turn: political economy, biomedicine and bodies». En M. GREGG y G. J. SEI WORTH (eds.), *The affect theory reader* (pp. 29-51). Durham: Duke University Press.
- CVETKOVICH, A. (2003). *An archive of feelings*. Durham: Duke University Press.
- GATENS, M. (1996). *Imaginary bodies: ethics, power and corporeality*. Londres: Routledge.
- GARCÍA RUIZ, A. (abril 2016). «La dimensión política de la ira: Una emoción ambivalente». Ponencia presentada en el Seminario de Investigadores García Pelayo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales (CEPC), Madrid.
- GILLIGAN, C. (1993). *In a different voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- GOODWIN, J., JASPER, J. M. y POLLETTA, F. (2001). *Passionate politics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GROSZ, E. (2010). «Feminism, Materialism, Freedom». En D. COOLE y S. FROST, *New Materialisms: Ontology, agency and politics*. Durham: Duke University Press.
- HEMMINGS, C. (2005). «Invoking affect: Cultural theory and the ontological turn». *Cultural Studies*, 19(5), 548-567.
- JASPER, J. M. (2012). «Las emociones y los movimientos sociales: Veinte años de teoría e investigación». *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 10(4), 48-68.
- KRAUSE, Sh. (2011). «Bodies in action: Corporeal agency and democratic politics». *Political Theory*, 39 (3), 299-324.
- ILLOUZ, E. (2007). *Intimidades congeladas*. Buenos Aires: Katz.
- LEYS, R. (2011). «The turn to affect: A critique». *Critical Enquiry*, 37(3), 434-472.
- LOREY, I. (2015). *State of insecurity: Government of the precarious (futures)*. Londres: Verso.
- MACON, C. (2014). «Género, afectos y política: Lauren Berlant y la irrupción de un dilema». *Debate Feminista*, 49, 163-186. doi: 10.1016/S0188-9478(16)30009.
- MASSUMI, B. (2002). *Parables for the virtual: Movement, affect, sensation*. Durham: Duke University Press.
- MORO, T. (1986). *Utopía*. Madrid: Alianza.
- MOUFFE, C. (2000). *The Democratic Paradox*, Londres y Nueva York: Verso.

- NGAI, S. (2005). *Ugly feelings*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- NUSSBAUM, M. (2001). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, M. (2010). *From disgust to humanity: Sexual orientation and constitutional law*. Oxford: Oxford University Press.
- ORLIE, M. (2010). «Impersonal matter». En D. COOLE y S. FROST, *New Materialisms: Ontology, agency and politics*. Durham: Duke University Press.
- SCRIBANO, A. (2012). «Sociología de los cuerpos/emociones», *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 10(4), 93-113.
- SEDGWICK, E. K. (2003). *Touching feelings: affects, pedagogy, performativity*. Durham: Duke University Press.
- SENNETT, R. (2000). *La corrosión del carácter: Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- STANDING, G. (2014). *The new dangerous class*. Londres: Bloomsbury.
- STEWART, K. (2007). *Ordinary affects*. Durham: Duke University Press.
- THRIFT, N. (2010). «Understanding material practices of glamour». En M. GREGG y G. J. SEIWORTH (eds.), *The affect theory reader*. Durham: Duke University Press.
- WILLIAMS, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- YOUNG, I.M (2000). «La democracia y el otro: Más allá de la democracia deliberativa». En *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, 5(1): 41-56.
- ZERRILLI, L. (2015). «The turn to affect and the problem of judgement». *New Literary History*, 46, 261-286.
- ZERRILLI, L. (2016). *A democratic theory of judgement*. Chicago: The University of Chicago Press.