



**“Afectos políticos en textos autobiográficos de Elaine Brown y Gloria Anzaldúa:
lecturas desde la filosofía feminista de Sara Ahmed.”**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA.

Savka Avilés Reyes.

Profesora guía: María Antonieta Vera.

Santiago de Chile, año 2022.

Agradecimientos.

Quisiera en esta parte agradecer en primer lugar a mi madre y mi padre, quienes me han apoyado en cada etapa de mi vida, han atendido mis necesidades y me han brindado una comprensión inmensa en torno a las dificultades que puedan surgir en este proceso.

En segundo lugar, quisiera agradecer a mis amigos que me han brindado palabras de aliento cuando las necesitaba, pero con una mención aun mayor a mi amiga Valentina quien con mucha paciencia me resolvió todas las dudas y me ayudo en todo momento en este último trabajo.

Y para finalizar, pero no menos importante, a mis profesoras Antonieta Vera y Olga Grau quienes me guiaron en todo el desarrollo de esta investigación. Pero me gustaría agradecer con mayor énfasis a mi profesora guía Antonieta, pues mediante su revisión me ha permitido mejorar aquellas falencias en torno a mi escritura y mi metodología.

Resumen.

Debido a la irrupción del giro afectivo tanto en la filosofía como en el feminismo es preciso un desarrollo y entendimiento efectivo de ellos. Es por esto, por lo que parece necesaria la comprensión de la incidencia de los afectos en los cuerpos racializados, específicamente en Estados Unidos debido a la larga historia de racismo de la cual son protagonistas.

Los afectos políticos se han definido por Lauren Berlant como aquellas experiencias de articulación de la nación, esto en base a su carácter imperativo transversal en donde las políticas que se implementen bajo una lógica de miedo, o las normas morales en base a la vergüenza parecen ser de sentido común para la población.

Las complicaciones que nota el giro afectivo tienen relación con el reforzamiento de la asimetría y de los estereotipos que enlazan a los cuerpos a una percepción de ellos como peligrosos o repugnantes. Lo anterior es aquello que le ocurre tanto a Elaine Brown por ser una mujer negra, como a Gloria Anzaldúa al ser una mujer chicana, pero al mismo tiempo el estudio efectivo de su vida dejara en evidencia que no solo ellas son objeto del miedo o de la vergüenza, sino que, a su vez, tienen un desarrollo interno de este con relación a otros cuerpos.

Para el estudio del desarrollo de los afectos políticos en los cuerpos racializados se utilizaron textos de carácter autobiográficos de Brown y Anzaldúa, las cuales corresponden a cuerpos, como bien se dijo, que son objeto del miedo y de la vergüenza, pero, a su vez, no tienen en común solo esto, sino que, son cuerpos que se encuentran en la misma época y en el mismo espacio geográfico experimentándolos, de manera que el estudio de ambas permite reafirmar el concepto de interseccionalidad que concibe que existen diversos medios desde los cuales se oprimen a los cuerpos, en donde no solo será el género, sino que, también, la raza y la clase social. Estas otras vertientes de opresión pueden a su vez confluir en un mismo cuerpo

Con respecto al estudio de los textos autobiográficos es preciso entender su relevancia dentro del feminismo pues a significado la implementación de este dentro de la academia. El conocimiento situado es definido como otro medio de conocimiento además del científico, es una apertura hacia el entendimiento de cómo afecta el contexto histórico a los diversos cuerpos pues representa la posibilidad de entender de otra manera aquello que hasta ese

momento no era relevante para la academia. Corresponde así, al estudio de aquello que hasta ese momento se encontraba silenciado, que no era objeto de estudio en el área de la ciencia, de la academia.

Como bien se nombraba encontramos la presencia del miedo y de la vergüenza en ambas mujeres, y dichos afectos son trabajados desde Sara Ahmed en su texto *La política cultural de las emociones*, el cual es considerado uno de los textos más relevantes dentro del giro afectivo.

De esta manera en esta investigación queda evidenciado el desarrollo tanto del miedo como de la vergüenza, en conjunto con su implicancia en el área política y su influencia para mantener políticas de exclusión y de racismo que descansan en la concepción estereotipada de ciertos cuerpos.

Índice.

Introducción general.	6.
Afectos políticos y filosofía.	8.
A. Experiencia y escritura autobiográfica.	
B. Sobre el aporte filosófico de Sara Ahmed en el giro afectivo.	
Contexto histórico sobre las mujeres racializadas en Estados Unidos.	19.
A. Elaine Brown: A taste of power.	
B. Gloria Anzaldúa: En la frontera.	
Afectos políticos en las autobiografías de las activistas negra y chicana.	26.
1. Miedo.	27.
A. Acerca de aquello que nos causa miedo.	
B. Acerca de la dimensión temporal y cultural del miedo.	
C. Acerca de aquello que nos protege del miedo.	
D. Acerca de aquellos usos políticos del miedo.	
2. Vergüenza.	40.
A. Acerca del sujeto, objeto y testigo de la vergüenza.	
B. Acerca de la dimensión temporal y corporal de la vergüenza.	
C. Usos políticos de la vergüenza.	
• Uso moral de la vergüenza.	
• Actos de habla de la vergüenza.	
• La repugnancia y su relación con la vergüenza.	
Conclusión.	53.

Introducción general.

La idea de la investigación propuesta nace desde la necesidad de analizar los distintos afectos experimentados por Elaine Brown y Gloria Anzaldúa debido a que ambas, entendiendo a cada una en su contexto, se encuentran tanto en la misma época, como en el mismo país y corresponden, también, a cuerpos excluidos por su raza, su cultura y su género. De esta manera tienen puntos en común que sirven como antecedente para entender como la política, las normas sociales y la cultura se basan en la propagación de ciertos afectos para lograr ciertos objetivos.

Es preciso aclarar que ambas también representan cuerpos que son relevantes para la política y los movimientos sociales de la época, es por esto por lo que se hace aún más urgente entender la transformación de dichos afectos políticos de manera tal que promuevan o paralicen sus luchas.

La investigación al corresponder a un estudio de Elaine Brown y de Gloria Anzaldúa se encuentra focalizada en Estados Unidos alrededor de los años setenta, al ser considerada una época que experimenta el incremento de movimientos sociales relevantes para los cuerpos que habían sido históricamente excluidos sexual, política y racialmente, como lo es el surgimiento del Black Panther Party.

Anzaldúa entiende que “el género no es el único factor de opresión. Existe la raza, la clase social, la orientación religiosa; existen cosas relacionadas con la edad y las distintas generaciones, todo el tema físico, etc.” (Anzaldúa, p.275). Es por este mismo razonamiento que el Black Panther Party decide generar alianzas con otros cuerpos racializados, “Mexicanos o Chicanos, se habían unido con otros Latinos para formar un grupo ... usaron boinas marrones, al estilo de la boina negra de las panteras, para representar la unidad de nuestro compromiso revolucionario común¹”. (Brown, p. 155)

Es preciso entender como estos cuerpos se sienten de alguna manera con un punto en común, es por esto por lo que la investigación no se encuentra fuera de lugar pues tanto los chicanos

¹ Mexicans or Chicanos, had joined with other Latinos to form the group... they wore brown berets, a la the Panther black beret, to represent the unity of our common revolutionary commitment

como los negros han generado alianzas entre ellos, ya que entienden que tienen puntos en común claves para lograr generar un compromiso revolucionario transversal y unificado.

Para poder desarrollar los afectos políticos de ambas es necesario, que en primera instancia nos adentremos al entendimiento del giro afectivo, *Afectos políticos y filosofía* corresponde a nuestro primer capítulo, en donde se desarrollara el giro afectivo desde Lauren Berlant y Cecilia Macón.

Este será el primer gran capítulo del cual derivará, por una parte, la justificación de las fuentes autobiográficas en el subcapítulo *Experiencia y escritura autobiográfica*, mediante Catalina Trebisacce y Patricia Hill Collins, y, por otra, la justificación del uso del texto de Sara Ahmed como base para el entendimiento del desarrollo de los afectos políticos que se encuentren en la lectura, en el subcapítulo *Sobre el aporte filosófico de Sara Ahmed en el giro afectivo*.

El segundo gran capítulo, *Contexto histórico sobre las mujeres racializadas en Estados Unidos*, corresponde a la comprensión del contexto histórico tanto de Elaine Brown, como de Gloria Anzaldúa, de la mano de Howard Zinn. De este capítulo se deriva la biografía de ambas mujeres en conjunto a su relevancia política para la época y para la investigación. El texto de Elaine Brown, *A taste of power: a black woman's story* es efectivamente una autobiografía, pero es importante recalcar, en torno a este, que no tiene una traducción al español, por ende, las traducciones que se encuentren en los extractos serán de mi propia autoría. Con el texto en *La frontera* de Gloria Anzaldúa, no encontramos como tal una autobiografía, sino que más bien una mezcla entre su historia personal y un análisis de la historia de su pueblo, un recorrido más bien histórico-cultural de los chicanos.

Ya en nuestro tercer gran capítulo *Afectos políticos en las autobiografías de las activistas negra y chicana*, y luego de toda esta primera parte, nos encontraremos en condiciones de adentrarnos al estudio de los afectos políticos encontrados tanto en *A taste of power: a black woman's story*, como en *La frontera*.

Antes de comenzar con el primer capítulo, aclarare que tanto el uso de emoción como de afecto se refiere a lo mismo, de manera que no se harán distinciones entre ambos como ocurre en algunos textos del giro afectivo, por el contrario, en este caso serán usados como sinónimos, como referidos a las emociones.

Capítulo Primero:

Afectos políticos y filosofía.

Antes de comenzar con la explicación de este nuevo termino, a saber, el giro afectivo, se debe entender la influencia de este más allá del uso que se le da dentro de esta corriente filosófica. Para esto, es preciso referirnos a Lauren Berlant, quien en su texto *El corazón de la nación* vislumbra las emociones como aquellas “(...) experiencias de articulación de lo nacional y de lo identitario” (2011, p.6).

La base de lo anterior tiene relación con la capacidad que tiene la emocionalidad, dentro de la unificación de perspectiva acerca de situaciones sociales, como, por ejemplo, un niño/a/e en situación de calle o abandono. Según Berlant, dicha situación logra no solo impulsar, casi sin meditación alguna, sino que también la aprobación instantánea de políticas que giren en torno a su regulación o mejoramiento.

Berlant comenta, entonces, que esta política de lo nacional, ligada a lo emocional, busca ser una “(...) política de protección, de reparación, de rescate. Expresa una virtud ínsita, un núcleo de sentido común. Está más allá de la ideología, más allá de la mediación, más allá de la impugnación” (p.16). Las emociones generadas en estas instancias tienen un carácter identitario irrenunciable para la nación, de manera tal que son comunes a cualquier persona que se considere parte de ese espacio, además de ser identificadas como aquellas verdades básicas y superiores para la vida en comunidad, como lo son los imperativos morales.

Por lo tanto, es preciso afirmar que aquellas políticas nacionales que tengan como finalidad el termino de alguna de estas situaciones limites, tales como aquella anteriormente expuesta, o de otras igual de reprochables, serán para la comunidad, políticas que radican en el sentido común, es decir, políticas transversales a ideologías o movimientos sociales.

Esta primera parte demuestra el uso del giro afectivo, del volcamiento a lo emocional, no solo en el ámbito filosófico o feminista, sino también político y judicial, en donde pueden ser utilizadas como impulsoras de políticas públicas o, al contrario, como aquellas que frenen su avance.

Ahora bien, para explicitar la utilidad del estudio del giro afectivo en filosofía feminista, nos centraremos en el texto de Cecilia Macón *Sentimus ergo sumus: El surgimiento del giro*

afectivo y su impacto sobre la filosofía política, quien demarca esta nueva corriente filosófica con el surgimiento de la llamada tercera ola del movimiento feminista.

Esta ola irrumpe en los primeros años de los noventa con la intención de refutar ciertos postulados encontrados en la ola anterior a esta, la segunda, los cuales comprenden una “concepción única de mujer” (2013, p3), es decir, esta tercera ola, junto a sus representantes, buscan refutar ciertos postulados que se basan en concepciones reconocidas como binarias sobre la esencia ideal del ser mujer, como, por ejemplo: la noción en torno a las cualidades mujer/emocional, hombre/racional.

Contrariamente a esto, esta tercera ola insiste en la defensa de que aquella cualidad que significa el ser mujer es más bien un cruce de varias variables en vez de, como se pensaba una concepción esencialista única, esto termina significando una negación de aquellas características que hasta ese entonces servían para definir el ser mujer entendido como aquello distinto del ser hombre, y, también, en donde solo se aceptaban estas dos posibilidades, ser hombre o ser mujer.

Las concepciones dualistas que separan al afecto, entendiéndolo como aquello identitario de las mujeres, de la razón, no podrán seguir siendo defendidas puesto que no son cosas contrarias, sino que más bien, como se nombra anteriormente, son el cruce y el complemento de ambas que se encuentran conviviendo en el cuerpo, es decir, la distinción entre afectos y razón será disuelta y cuerpo/mente serán pensados como una unidad.

Cecilia Macón hace un recorrido por estos primeros pasos de esta nueva corriente filosófica en donde encontramos tres partes claras, las cuales divide en las siguientes autoras: Carol Gilligan en primer lugar, quien será la exponente utilizada para la explicación de la llamada teoría del cuidado, junto con la problemática que implica. En segundo lugar, encontraremos a Martha Nussbaum, quien saldrá del área meramente feminista con su exposición acerca del rol de los afectos en el marco de la ley y la justicia; y por último Iris Marion Young, quien trabaja en torno a la democracia deliberativa, apuntando a la relevancia del contexto y de las experiencias situadas.

La teoría del cuidado expuesta por Gilligan corresponde más bien a una “ética sostenida en la idea de que las mujeres despliegan sus emociones de maneras más abierta y establecen sus

vínculos morales basadas en la lógica del cuidado” (2013, p.5). Esto quiere decir que aquella opinión ética que se tenga entre las mujeres sobre algún caso en particular estará empañado, mermado, por los vínculos afectivos que se tengan con este otro que se encuentre de cierta manera involucrado, es decir, los juicios que se hagan no serán juicios justos u objetivos, sino que, más bien, relativos a la subjetividad del momento y la lógica del cuidado, a la estima que se tenga sobre el sujeto.

La implicancia del feminismo dentro del giro afectivo radica explícitamente en la finalización de dicha teoría, de manera que estará enfocado en el término de esta concepción esencialista en torno al ser mujer como aquello que es emocional e injusto por su carácter maternal. La necesidad de la demostración de que aquellos juicios, basados en la teoría del cuidado, son obsoletos es clara puesto que serán aquellos utilizados para justificar las razones por las cuales las mujeres no pueden estar en cargos relevantes en términos judiciales o en puestos representativos, bajo concepciones falsas acerca de características irrenunciables para los cuerpos feminizados.

Nussbaum es la segunda exponente utilizada por Macón para encaminar el uso del giro afectivo en la vida política. Nussbaum utiliza el giro afectivo en el ámbito judicial, de manera tal que considera importante “argumentar a favor de una justicia donde las emociones sean atendidas” (p.6).

Si bien es relevante para la justicia entender el uso de los afectos, es importante también recalcar el carácter problemático en torno a este debido a que, emociones como la vergüenza y el asco pueden ser utilizada para jerarquizar los cuerpos, es decir, puede darse uso de ellos para reforzar la asimetría y estigmatización que exista en torno a ciertos cuerpos que sientan vergüenza o generen asco/repugnancia.

El asco, para Nussbaum es aquel afecto que da pie a estereotipos denigrantes, mientras que la vergüenza, por su parte, somete a la víctima a una humillación aún mayor, de manera que son emociones “capaces de legitimar la subordinación que han cumplido históricamente un rol clave en políticas discriminatorias” (p.6).

En este punto, podemos dar cuenta de cómo pueden ser utilizados algunos afectos, con la finalidad de mantener a estos cuerpos, de alguna manera, ocupando el menor espacio posible y con la menor movilidad realizable, social y políticamente hablando.

Para finalizar con estas tres propuestas, importantes para el giro afectivo, Iris Marion Young propone la llamada democracia deliberativa. Dicha democracia deliberativa consiste en incluir dentro de las decisiones, dentro de las deliberaciones políticas, no solo los afectos, sino que, también, “el testimonio en tanto modalidades que dan cuenta de experiencias situadas” (Macón, 2013, pp.6-7).

Al atender de manera judicial, no solo a las distintas emociones provocadas en algún momento, sino que, también, la experiencia situada de aquel sujeto que se encuentra en medio de esos afectos, lograremos un mayor entendimiento del modo en que las personas efectivamente actúan, desarrollando una perspectiva más realista de la política.

Si seguimos bajo la línea anterior, es decir, atendiendo a la relevancia de las experiencias situadas y la emocionalidad, llegaremos irremediabilmente al problema de la autenticidad. Según Macón este problema radica en la concepción de los afectos como aquellos que dan origen a comportamientos más auténticos, es decir, incontaminados, mientras que, por su parte, la razón vendría a ser aquello que corresponde a lo artificial.

Esta concepción dualista donde se asumen los afectos como aquello natural y auténtico, donde también se demarca claramente una separación afecto/razón, es refutada tanto para las feministas de la tercera ola, como por Cecilia Macón.

Brian Massumi, quien opta por esta vertiente de la carta de la autenticidad, lo hace bajo la lógica de que la instancia afectiva cumple un papel clave para analizar la política, y es en esta instancia afectiva auténtica, es decir, en esta autenticidad de los afectos, donde radica la capacidad de intervenir en la actividad política como acción transformadora.

Por su parte, Deborah Gould no desmiente lo anterior pero sí postula la capacidad no solo de transformar la política, sino también de bloquearla, “los afectos, en tanto, constitutivos de lo político, cumplen un papel clave en el desarrollo, pero también en la desintegración de los activismos” (Macón, 2013, p.15).

La apuesta crítica, correspondiente a la otra tendencia dentro del giro afectivo, entiende que si bien los afectos son claves a la hora de evaluar la acción política no son la dimensión auténtica transformadora, de manera que no son los afectos la única vía emancipatoria.

Sarah Ahmed ha desarrollado un análisis de las emociones, de donde concluye que “ningún afecto es por sí mismo opresor ni emancipador” (p.16). Bajo esta premisa entendemos entonces que hace falta más que el mero afecto para lograr transformaciones políticas pues, no es en sí mismo un carácter auténtico y natural, sino que mezclado con la razón tomara protagonismo en el movimiento o estancamiento de lo político.

Ahmed explica, además, en su texto *La política cultural de las emociones*, la relevancia del giro afectivo dentro del compromiso feminista como medio que servirá para visibilizar aquellas emociones que son socialmente usadas como anclajes emocionales de políticas racistas, sexistas y homofóbicas.

Es entonces, el giro afectivo, el proyecto destinado a indagar de formas alternativas la dimensión afectiva, de manera tal, que será el medio por el cual cuestionamos el pensamiento dualista, a aquel pensamiento que busca separar los afectos de la razón, sustrayéndolos, a su vez, de la esfera pública, cuando se ha expuesto que son incluso el punto clave para el desarrollo o bloqueo de movimientos políticos y sociales. Su estudio y desarrollo no es solo una deuda de la filosofía feminista, sino que, también, es una deuda con la filosofía política y los estudios sociales.

La relevancia de los afectos radica en su capacidad de articular la experiencia, “los afectos son aquello que une, lo que sostiene o preserva la conexión entre ideas, valores y objetos” (Macón, 2013, p.10). Por ejemplo, va ligado a cierto afecto un objeto o una idea, de manera tal que no podremos pensar estas cosas sin sentirme ligado al afecto que la acompaña, el cual será netamente personal.

A. Experiencia y escritura autobiográfica.

“La experiencia, como herramienta epistémica y política,
fue el gran aporte, y la gran piedra en el zapato,
introducida por los estudios de género al saber académico”.

Catalina Trebisacce.

Revisaremos, a lo largo de la investigación propuesta, textos de carácter autobiográfico con la idea de poder encontrar en ellos relatos que evidencien el rol político de los afectos vividos por Gloria Anzaldúa y Elaine Brown, en contextos históricos precisos.

Para comenzar, no se puede dejar a un lado, la novedad que representa para el feminismo el uso de este tipo de relatos experienciales, en específico en la época propuesta, entre 1970 y 1980. Catalina Trebisacce en su texto *Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista*, expone sobre la innovación que representa la experiencia dentro del campo del conocimiento.

Comienza con un recorrido histórico sobre el movimiento feminista, del cual destaca la creación de un conocimiento denominado como informal, dicho conocimiento fue dado a partir de la conformación de grupos que concientizaban “(...) sus propias experiencias con el objetivo de analizar malestares estructurales que no eran contemplados ni por saberes disponibles ni por programas de políticas emancipatorias” (Trebisacce, 2016, p.287).

La relevancia del conocimiento informal, dentro del avance del feminismo en la academia, radica en la posibilidad de un debate, de hacer evidente las falencias, opresiones, que no lograban problematizar por si solas. Lo anterior, entonces, sirve como medio por el cual, entre estos grupos, se vislumbra la necesidad no solo de hacerse visibles en el espacio, sino que, también, de hacerse parte de la política de manera que sus demandas logren ser respondidas.

El ingreso de estas mujeres a la academia significaba una traducción de este lenguaje informal, de este conocimiento situado, a un lenguaje científico, pero es preciso destacar que en este conocimiento científico “(...) no hay faltas o vacíos en el conocimiento científico, hay, en todo caso, silenciamientos” (2016, p.288).

El avance del movimiento feminista, dentro de la academia, comprendía entonces, una forma de ir en contra del método, es decir, en vez de hacerse uso del experimento como medio para

la construcción del conocimiento, utilizaron la experiencia, que, si bien se entiende, es parcial, contiene una responsabilidad ética en su construcción. “(...) la experiencia no solo es la posibilidad de la construcción de una herramienta metodológica que permite visualizar estados de cosas inéditos para la ciencia, sino que es una herramienta que abraza simultáneamente compromisos éticos” (p.289).

Trebasacce nos hace dos advertencias en torno a la experiencia como fuente de conocimiento. La primera responde a la idea de experiencia como aquella que contiene un valor en sí mismo, es decir, como aquella fuente de conocimiento autentica, esencialista. Dicho carácter egológico de la experiencia, en donde yo soy la fuente del conocimiento, desplaza la atención de las condiciones sociales de dichos relatos.

La segunda advertencia, la cual va de la mano con esta primera, concibe la experiencia individual como aquel último lugar de la verdad del sujeto, de modo que ahora las fuentes de verdad corresponden a las sensaciones y experiencias de un sujeto en particular, en vez de aquellas que correspondían al raciocinio y entendimiento.

Con respecto a estas dos advertencias, Trebasacce aclara que, “Es cierto que el relato experiencial es un relato que habla la verdad del sujeto, pero esa verdad no es ni natural ni esencial, es contingente, contextual y producida” (2016, p.290). Por ende, cuando nos enfrentemos a las historias situadas de Elaine Brown y de Gloria Anzaldúa, debemos ser capaces de comprenderlas dentro de su contexto histórico, social y geográfico, sin intenciones de hacerlas portadoras de la verdad, sino que como aquellas que visibilizan aquello que la ciencia no estudia.

Ahora bien, para entender él porque del estudio de estas ambas activistas políticas, es necesario aclarar que estas dos mujeres corresponden a etnias/culturas que han sufrido de una opresión y de un racismo sistemático en Estados Unidos. Además de lo anterior, podemos encontrarlas situadas no solo en el mismo espacio geográfico, sino que, también, en la misma época.

La experiencia como nueva epistemología, visibiliza, mediante la exposición de diversas experiencias, el cruce que pueda existir entre ellas, dando pie, al concepto de interseccionalidad. Este término se define como aquella:

“(…) forma de entender y analizar la complejidad del mundo, de las personas y de las experiencias humanas. Los sucesos y las circunstancias de la vida social y política y la persona raramente se pueden entender como determinadas por un solo factor. (...) En lo que se refiere a la desigualdad social, la vida de las personas y la organización del poder en una determinada sociedad se entienden mejor como algo determinado, no por un único eje de la división social, sea este la raza, el género o la clase, sino por muchos ejes que actúan de manera conjunta y se influyen entre sí (...)” (Collins & Bilge, 2019, pp. 13-14)

Bajo esta concepción interseccional podremos mantener el argumento de que estas distintas vivencias, estos distintos testimonios acerca de la vida de estas mujeres oprimidas, tendrán ciertas similitudes.

De esta manera es clave para el estudio el uso de los textos autobiográficos, esto debido a la capacidad que radica en ellos de entender que la opresión puede actuar desde diferentes vertientes, siendo muchas veces un cruce entre varias de ellas, y que ambas autoras se ven envueltas de alguna manera en los mismos afectos políticos y las mismas dificultades raciales.

Es interesante este volcamiento del feminismo hacia la experiencia, hacia este uso estratégico de la autobiografía, como espacio desde donde Elaine Brown y Gloria Anzaldúa permitirán hacernos parte de su contexto histórico y político, logrando que, de alguna manera mediante esa conversación cruzada entre las autoras, logremos evidenciar aquellos aspectos problemáticos de la época

Para finalizar, aclaremos que no nos es extraña esta necesidad humana de dejar huella, de manera que no es raro encontrar estos testimonios, estas autobiografías, bajo la convicción de dejar en evidencia y de hacer presente aquello que se ha invisibilizado. Parece ser, de esta manera, que la mejor opción para trascender implica este uso del relato situado, de la entrevista, o de los registros fotográficos.

B. Sobre el aporte filosófico de Sara Ahmed en el giro afectivo.

Sara Ahmed es una académica feminista británica-australiana nacida en el año 1969. Pese a que fue formada como socióloga “prescinda de técnicas de investigación recurrentes en su disciplina de origen” (Ahmed, 2015, p. 12). Es debido a esto, que logra combinar la mirada sociológica con un ejercicio de lectura, de manera que su estudio se basa en la emocionalidad de textos públicos, es decir, se interesa en la relevancia que tienen los afectos a la hora de plantear un discurso.

Al igual que ocurre con Gloria Anzaldúa, podemos identificar la identidad de Sara Ahmed como de frontera, ya que, encontramos en ella la presencia de un padre de origen pakistaní y una madre inglesa, lo cual significa para su investigación, para su estudio académico, una perspectiva centrada tanto en la migración, como, también, en la identidad.

Entre sus textos más populares encontramos *La política cultural de las emociones*, *Fenomenología Queer*, *La promesa de la felicidad* y *Vivir una vida feminista*. Se utilizará, para lograr un alcance académico del giro afectivo con relación a los afectos políticos que se vayan desarrollando a lo largo de los textos de Elaine Brown y Gloria Anzaldúa, como respaldo filosófico su texto, *La política cultural de las emociones*.

La política cultural de las emociones es uno de los libros más influyentes dentro de la corriente filosófica del giro afectivo, y, respecto a esto, es preciso recalcar que no hubiera sido posible de no ser por la influencia de Lauren Berlant, pues Ahmed, se ha beneficiado de los debates surgidos a raíz de los sentimientos en público.

Su estudio representa para el giro afectivo la relevancia de un debate en torno al lugar que ocupan las emociones dentro de las políticas públicas, los discursos de odio y las leyes racistas. “Dolor, vergüenza, miedo, repugnancia, amor, odio. Estos son los anclajes emocionales que Ahmed identifica para, a continuación, deconstruir las figuras retóricas que articulan afectivamente las políticas textuales del racismo, el sexismo y la homofobia en el siglo XXI” (p.14).

Su influencia filosófica, académica, para esta reflexión en torno a las emociones, comienza desde el “debate sobre la relación de emoción, sensación corporal y cognición” (p. 25). Las teorías en torno a la emoción las divide en dos; la primera se asocia a Rene Descartes y David

Hume, las cuales corresponden a aquellas emociones que dependen de su vinculación a las sensaciones corporales, es decir, de la definición en torno al afecto como aquello que es inmediatamente una sensación corporal sin la implicancia de un proceso del pensamiento, sin que estas pasen por el pensamiento, sino que, ocurran por mera inercia; la segunda teoría se encuentra asociada a Aristóteles, de donde se postula que las emociones se vinculan a la cognición, es decir, que se involucra en la emoción “valoraciones, juicios, actitudes o una ‘manera específica de aprehender el mundo’” (p. 26).

Las emociones, Ahmed, las identifica bajo una concepción de economía de acumulación de valor, de forma tal, que, las emociones no se conforman de manera individual, ni las identificamos como aisladas, sino que dependerán de aquello que se les vaya pegando, aquello que se les acumule, para su formación. Esta idea de las emociones como una economía de acumulación de valor, supone una crítica a los modelos psicológicos que identifican las emociones como algo que se forma internamente, en donde el sujeto que las siente no es afectado por aquello que se encuentra afuera.

Sara Ahmed busca, en su texto, explorar “cómo funcionan las emociones para moldear las ‘superficies’ de los cuerpos individuales y colectivos” (p. 19). Es decir, del desarrollo de los afectos junto con su influencia en el cuerpo del sujeto, a raíz de esta adaptación de los cuerpos frente al contacto con los otros, con los otros objetos de los cuales derivan esas emociones.

La emoción se ha considerado como aquello que es inferior a la razón y al pensamiento, como aquello vinculado a las mujeres y que, por ende, se encuentra detrás del hombre, del humano racional. El riesgo que significa la emocionalidad, es decir, la demostración del sujeto como emocional, es alto tanto para el sujeto individual, como para el grupo, de manera tal que, el colectivo de personas que se consideren emocionales dejará en evidencia una especie de debilidad, de blandura que se busca evitar.

Es relevante destacar que no solo encontramos una jerarquía y separación entre la razón y las emociones, sino que, de igual manera, se hace una diferencia entre las emociones catalogadas como buenas, de aquellas catalogadas como malas, “algunas son ‘elevadas’ como señales de refinamiento, mientras que otras son ‘más bajas’ como señales de debilidad” (p. 23). Esta discriminación entre las emociones tiene relación con la concepción de ellas como

herramientas para lograr un fin, de su utilidad para el crecimiento del sujeto, para su desarrollo como un ser competente.

Según lo que comenta Sara Ahmed sobre Descartes, “Que yo perciba algo como benéfico o dañino claramente depende del modo en que me veo afectado por ello” (p.27) esto significa que las emociones, que los afectos, toman forma del objeto, en donde serán los objetos aquellos que parezcan beneficios o dañinos. Esta dependencia de la emoción con el objeto significa que necesariamente ha habido una evaluación previa en torno a él, al mismo tiempo que se siente corporalmente. De esta manera, a lo largo de su texto Sara Ahmed buscará “mostrar como los objetos se leen a menudo como la causa de las emociones durante el proceso mismo de adopción de una orientación hacia ellos” (p.27).

Esta recuperación de lo emocional, de la mano de Sara Ahmed, pone en jaque una tradición que ha puesto en lo más alto a la razón, este giro emocional, plantea nuevos retos éticos y políticos, y su tarea corresponde a “mostrar cómo se ha formado mi pensamiento debido a mi contacto con el trabajo sobre emociones” (p. 25).

Capítulo Segundo.

Contexto histórico sobre las mujeres racializadas en Estados Unidos.

*“A nuestras hermanas gringas
amigas radicales
les encanta tener retratos de nosotras
andando por el sembrado en el sol ardiente
con sombrero de paja si somos morenas
pañuelo si somos negras”
Jo Carrillo.*

Evidenciamos en Estados Unidos una diversidad de etnias, culturas, nacionalidades, que se encuentran constantemente conviviendo, pero, a su vez, somos testigos mediante hechos de violencia recientes², y otros no tanto, una problemática en torno al desarrollo de dicha convivencia.

Es evidente en este territorio la problemática arraigada culturalmente en torno al racismo, de hecho, Howard Zinn en su texto *La otra historia de los Estados Unidos*, relata que “No hay país en la historia mundial en el que el racismo haya tenido un papel tan importante y durante tanto tiempo como en los Estados Unidos” (1997, p.31).

Para evidenciar lo anterior Zinn comienza su relato haciendo un recorrido histórico por la esclavitud, la cual tiene sus raíces debido a la llegada conjunta de blancos y negros en el periodo de la colonización. Además de encontrarse conviviendo conquistadores, indios y esclavos, se decidió utilizar a estos últimos como mano de obra, en vez de aquellos indios que se encontraban en el territorio. Cabe recalcar que esta no era una decisión de mera buena voluntad hacia los indios, sino que, más bien una idea mucho más accesible para los colonos, pues era mucho mejor que un enfrentamiento directo y permanente con los indios.

² Como el caso de la muerte del afroamericano George Floyd a manos de la policía, lo cual mediante el movimiento Black Lives Matter reclaman *un racismo institucional en Estados Unidos, especialmente en el uso de la fuerza por parte de la policía*. Véase <https://www.latercera.com/la-tercera-pm/noticia/i-cant-breathe-la-frase-que-se-repite-en-las-detenciones-de-afroamericanos-en-eeuu/GRSEUOO57NHDPMTI22KV3MTDHM/>

Se evidencia la implementación del racismo desde un comienzo, pues “Todas las condiciones para negros y blancos en la América del siglo diecisiete estaban claramente dirigidas hacia el antagonismo y los malos tratos” (Zinn, 1997, p.37). Lo cual significa que cualquier clase de gesto humanitario para con estos otros, sería recibido como una insurrección frente a estas políticas de segregación.

Por otra parte, Howard Zinn también nos expone acerca de la lucha por la igualdad de las mujeres, quienes, muchas veces, cruzaban los límites raciales para trabajar de manera conjunta dentro del movimiento feminista. De momento, para esta parte, es relevante decir que “El culto a la domesticidad de la mujer era una forma de apaciguarla con una doctrina que se consideraba "separada pero igual", dándole trabajos tan importantes como los del hombre, pero por separado y de forma diferente” (1997, p.111). De manera tal que podemos evidenciar, que en este punto ya se encontraban las mujeres siendo parte de la industria, pero bajo lógicas que seguían siendo patriarcales.

La lucha de las mujeres en Estados Unidos no estaba solamente marcada por la búsqueda de la igualdad, sino que, al trabajar de manera conjunta con mujeres negras, luchaban contra la esclavitud y en busca del voto femenino de todas las mujeres.

El último movimiento relevante para nosotros corresponde al segundo gran conflicto racial en Estados Unidos, la inmigración. Dicha inmigración, destacable para el estudio, corresponde a la del pueblo mexicano, pues, con respecto a este conflicto, se han proclamado diversas políticas que buscan de cierta manera mantener una distancia con esta nación vecina. Es muy clara la problemática en torno a la inmigración de mexicanos, que incluso hace muy poco un presidente prometía una gran muralla que serviría como separación entre ambos pueblos, de manera tal, que se pudiera frenar el paso de dichos inmigrantes ilegales³.

La historia de Estados Unidos y México está marcada por la memoria de la guerra entre ambas naciones, de la cual no se tiene mayor conocimiento con respecto a la opinión popular, pero si conocemos, gracias al texto de Howard Zinn, las percepciones de la iglesia, institución que pareciera no tener que ser parte de estos conflictos bélicos.

³ Véase: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-55733573>

La iglesia en Estados Unidos en la época de la guerra tuvo dos opciones, la primera correspondía a mantenerse fuera del conflicto desde donde no se emitiera comentario alguno, o, en segundo lugar, apoyar la decisión del país de declararle la guerra a México. Llama la atención con respecto a esta segunda opción, la opinión del reverendo Theodor e Parker, quien no intento ocultar su menosprecio hacia el pueblo mexicano, refiriéndose a este como "un pueblo miserable, miserable en su origen, su historia y su personalidad" (Zinn, 1997, p.149).

La justificación de la guerra también contaba con su grado de racismo, del cual es destacable, la definición de esta no como un conflicto bélico en el cual se invade y se apropian de territorios, sino que como "el avance irreprimible de una raza superior, con ideas superiores y una civilización mejor..." (p.149)

Para finalizar, es importante evidenciar que la historia de Estados Unidos está marcada por un racismo hacia el pueblo negro, los inmigrantes, especialmente mexicanos, y un sistema patriarcal que oprimía a las mujeres, lo cual nos permite reconocer que ser una mujer negra o chicana en este territorio representaba y representa un abanico de experiencias de opresión, exclusión y violencia sistemática de parte de sus habitantes y del Estado.

“Nuestras madres, nuestras hermanas y hermanos, los hombres que pasan el tiempo en las esquinas, los niños en los parques infantiles, cada uno de nosotros debe conocer nuestra ascendencia indígena, nuestro afro-mestizaje, nuestra historia de resistencia” (Anzaldúa, p.145)

A. Elaine Brown: A taste of power.



“Yo se ahora que una vez deseaba ser blanca.

¿Cómo? preguntas tú.

Déjame contarte las maneras”

Nellie Wong.

Angela Davis en su texto *Mujeres, raza y clase* hace un recorrido histórico sobre el movimiento feminista negro de su país, en donde evidencia en primer lugar, el fin de la esclavitud bajo la guerra civil, la cual conlleva desde los años 1861 a 1865. Lo anterior, no significó un fin a políticas racistas en torno a la comunidad negra, pues “A pesar de que las cadenas de la esclavitud se habían roto, las personas negras todavía sufrían las penalidades de la privación económica y se enfrentaban a la violencia de los grupos racistas con una intensidad desconocida hasta entonces (...)” (2004, p.83).

Esta cita nos demuestra que, a pesar de esta condición de libertad, las personas negras no lograban ser percibidas por sus compatriotas como un igual. Elaine Brown en su autobiografía *A taste of power: a black woman's story*, hace evidente esta situación, gracias a todas las descripciones que nos entrega acerca de su entorno, del cual destacamos algo tan simple como lo es el hogar, como lo es el contar con una habitación propia, “Como la casa

de Barbara Keesal, el departamento de Arlene era muy brillante y alfombrado (...) Arlene incluso tenía su propia habitación “⁴. (1992, p.27)

Elaine Brown es una escritora y activista política reconocida para el movimiento negro y para la historia de Estados Unidos. Nace el dos de marzo de 1943 y a lo largo de su autobiografía nos vuelve testigos de su proceso personal de asimilación, en donde buscaba alcanzar, de cierta manera, ser percibida como una mujer blanca. En *A taste of power: a black woman's story* desde un comienzo se describe, no como mujer negra sin más, sino que, como una mujer negra *light skinned* lo cual significaba, para ella, una diferencia racial importante con respecto a las otras niñas negras de su barrio, quienes supuestamente, al ser más oscuras, no eran tan lindas como Brown.

Fue a un colegio experimental, en el cual continuó adoptando comportamientos, formas de hablar y actividades que utilizaban, comúnmente, gente racialmente blanca. Es a raíz de estos antecedentes, que podemos ser parte, como testigos, de la dificultad que representaba para Elaine Brown el aceptarse por entero en su raza, dejando de lado este disfraz que por tantos años le sirvió.

Elaine Brown se une al Black Panther Party en 1968 y seis años más tarde, luego del exilio de Huey Newton, asume como líder. Este partido político fue la respuesta frente al racismo estadounidense, de manera tal que fue la reacción armada contra la violencia de la cual eran víctimas día tras día, pero también fue un movimiento político que impulsaba programas sociales, escuelas y hospitales en vista de ayudar a su gente que se encontraba fuera del alcance de estos derechos básicos⁵.

Es importante el reconocimiento de su relevancia histórica dentro de este estudio, para evidenciar el rol de los afectos no solo en su formación como sujeto social, sino que, también, para ser testigos de cómo, dichos afectos se transforman en propulsores de su vida política de resistencia.

⁴ Like Barbara Keesal's house, Arlene's apartment was very bright and had carpeting throughout (...) Arlene even had her own bedroom. Elaine Brown.

⁵ Véase: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-61432228>

B. Gloria Anzaldúa: En la frontera.



*“Este es mi hogar
este fino borde de
alambre de púas”*

Gloria Anzaldúa.

Gloria Anzaldúa nace el 26 de septiembre de 1942 y fue criada en un rancho llamado Jesús María en el valle del sur de Texas. Fue una activista política queer y una escritora chicana feminista, con respecto a esto comenta lo siguiente: “empecé a desarrollar muchas ideas feministas, que eran una especie de continuación del Movimiento Chicano” (Anzaldúa, p.273), por esta razón su escritura se identifica como performances, sus obras contienen una identidad, contienen las encarnaciones de los dioses, de los ancestros, de las personas.

A lo largo de su libro *En la Frontera*, nos hace parte de su intimidad evidenciando como era ella misma una mujer de frontera, es decir, una persona en la cual se encuentran conviviendo dos culturas en su interior.

Con relación a lo anterior, es preciso aclarar que no solo conviven dos culturas en su interior, sino que, a su vez, se identifica como mujer y hombre, de manera que se encuentran conviviendo dos géneros, “Pero yo, como otras personas queer, soy dos personas en un cuerpo, masculino y femenino” (p.60). Por ende, es correcto afirmar, que su propia identidad de género era de frontera.

Anzaldúa, a lo largo del texto dilucida no solo aspectos de su vida personal, sino que, de igual manera, de su cultura, del pueblo chicano, del cual destaca, históricamente, en primer lugar,

la llegada de los españoles, la primera invasión. “En 1521 nació una nueva raza, el mestizo, el mexicano (gente cuya sangre era mezcla de española e india) (...) Los chicanos, los mexicanoamericanos, son los descendientes de aquellos primeros emparejamientos” (p.44).

La segunda invasión que describe Anzaldúa nos remonta a la guerra entre México y Estados Unidos en el año 1846, la cual da como vencedores a los estadounidenses. México al perder la guerra pierde la mitad de su territorio, de tal manera, que los mexicanos que se encontraban en ese territorio, el cual era antiguamente suyo, pasaron a convertirse en extranjeros indeseados para las autoridades gringas.

Estados Unidos construye en 1848 la famosa valla fronteriza que los divide de México, en donde aquellos que logran traspasar esta frontera son, al igual que la población negra, “refugiados en una patria que no los quiere, muchos encuentran una mano de bienvenida que les ofrece solo sufrimiento, dolor y una muerte indigna” (p.53).

Para Anzaldúa la escritura, que no es más que la reconstrucción de sus traumas, la sana “al reconstruir los traumas que están detrás de las imágenes, les encuentro el <sentido> y una vez que tienen <significado>, cambian, se transforman” (p.125). Es el espacio en donde todas sus vivencias confluyen, donde puede verlas y encontrar el espacio para sanar.

Capítulo Tercero.

Afectos políticos en las autobiografías de activistas negras y chicanas.

La vida de aquellos que representan a este otro indeseado en Estados Unidos no ha sido fácil, ya lo hemos explicitado con el carácter racista de la nación, es por esta misma razón que ha sido este territorio el espacio de movimientos sociales que me parecen importantes para el estudio político sobre el desarrollo de cuerpos que son excluidos sexual, política y racialmente.

La relevancia de un estudio filosófico sobre los afectos, teniendo como base textos situados, es decir, el estudio de las emociones teniendo como fuentes textos de carácter autobiográficos, descansa en la posibilidad del entendimiento del contexto histórico bajo el cual estos cuerpos se desenvolvían.

Al ser cómplices, testigos y espectadores del contexto en el cual se desarrollan estos cuerpos podremos identificar no solo el uso político de los afectos en términos de exclusión, sino que también en el desarrollo de la identidad de estos sujetos. Todo esto en base a estas emociones que van experimentando a lo largo del relato.

Recogimos las historias de Elaine Brown y de Gloria Anzaldúa, dado que forman parte de ambas etnias y culturas que han sido excluidas racial, sexual y políticamente de la historia estadounidense. Gracias a la interconexión entre ambas historias, seremos testigos de las distintas similitudes a lo largo de sus relatos, de manera que se espera que los afectos, sean los mismos.

Estas ambas mujeres nos permitirán entender la relevancia afectiva dentro de los cuerpos en resistencia, ya sea como aquellos claves para movilizarlas en la lucha, como, por otra parte, aquellos que bloqueen su avance político o la conformación de su propia identidad.

1. Miedo.

*“Nadie tiene control –
Ni el miedo mismo –
Echate ese Miedo
de tu vida
Y enfréntate contigo misma
¿Puedes o no?”
Inés Hernández.*

El primer afecto por trabajar es el miedo, el cual, desde los primeros capítulos de ambos textos estudiados, tanto Elaine Brown en su autobiografía *A taste of power*, como Gloria Anzaldúa en *La frontera*, se hace evidente. La metodología por realizar corresponde al estudio del desarrollo de dicha emoción según el texto de Sara Ahmed *La política cultural de las emociones*, pero contextualizado a momentos específicos de ambas mujeres, de manera que se logre entender de mejor manera los alcances políticos y sociales que tiene el miedo.

Elaine Brown en su autobiografía nos hace cómplices de como ella era consciente de este miedo, pero se hace mucho más evidente en un principio con relación al entorno en el cual se desenvolvía, es decir, a su casa, su barrio, y los viajes en autobús hacia la escuela, “Sola ahora, tenía que incluso enfrentar el túnel real, el túnel de los miedos que se encontraba yaciendo en el fondo de la entrada de la estación Susquehanna y Broad”⁶(1992, p.29). Aquello que le da miedo a Brown es no encontrar el camino a casa, no volver a casa.

Gloria Anzaldúa, por su parte, experimenta de manera más clara el miedo con relación a su aspecto, a su sexualidad, a su género. Anzaldúa siente miedo de la recepción que se tenga de su existencia como persona queer, “Me daba miedo que fuera evidente a los ojos de todo el mundo. El secreto que procuraba esconder era que yo no era como las demás personas” (Anzaldúa, p.91).

⁶ Alone now, I had also to face the real tunnel, the tunnel of fears that lay at the bottom of the open mouth of the subway entrance of the Susquehanna and Broad subway station.

Sara Ahmed piensa sobre el miedo como afecto político a partir de un extracto, de un texto de Frantz Fanon, en el cual un niño se asusta de un hombre negro:

“‘¡Mira un negro!’ Fue un estímulo externo como si me hubieran dado un golpecito al pasar. Sonreí tiesamente. ‘¡Mira un negro!’ Era verdad. Me divirtió. ‘¡Mira un negro!’ El círculo estaba apretando cada vez más. Dejé ver que me estaba divirtiendo. ‘¡Mamá, ve al negro! ¡Me da miedo! ¡Miedo! ¡Miedo!’ Ahora empezaban a asustarse de mí. Me convencí de que me reiría hasta las lágrimas, pero la risa se había vuelto imposible” (Fanon, 1968, como se citó en, Ahmed, 2015)

Ahmed postula que detrás de la afirmación ontológica “esto que está acá me da miedo”, es decir, detrás de la aseveración interna del darse cuenta de que algo me está causando miedo, no solo se reconoce la presencia propia de este, sino que, a su vez, traspasa hacia la dimensión del otro que da miedo. De esta manera tanto yo que tengo miedo soy consciente de este, como este otro que causa miedo lo asume y lo vuelve propio.

En esta parte es preciso entender que este yo, sujeto que siente miedo, puede también transformarse en el objeto que da miedo. Dado lo anterior, se postula que para que exista el miedo, necesito de un objeto que lo cause, pero que también, puedo yo transformarme en el objeto que da miedo a otros, de manera que ambos cuerpos estamos rodeados por este miedo y somos contenidos en este sin importar si somos sujetos u objetos.

A. Acerca de aquello que nos causa miedo.

Según Ahmed el miedo responde a la amenaza que representa este otro, la cual responde a la posibilidad de absorción del yo. La existencia de este otro que causa miedo será un atentado directo contra la permanencia de mi propia vida, de forma tal, que, si se acepta lo anterior, tendremos la justificación suficiente para defender nuestra propia permanencia mediante actos que atenten contra este otro que se nos presenta como un peligro para mí mismo.

El miedo es causante de una apertura hacia historias pasadas que corresponden a asociaciones que se pegan a los cuerpos de estos otros, en donde estos estereotipos serán denominados como los “recuentos fijos del ser del otro que se repiten, como si no vinieran de ningún lugar” (Ahmed, 2015, p.105). Dichos recuentos fijos tendrán especial énfasis al momento de asociar

cuerpos estereotipados con aquello que representa un peligro, sin la necesidad de que sea, este cuerpo, de por sí un peligro real.

Encontramos bajo esta idea del otro que me daña, una borrosidad de su cuerpo, es decir, no logramos identificar de manera clara aquel que es realmente el peligro y esto conlleva a una asimilación de todos aquellos que cumplan ciertos rasgos, ciertos recuentos fijos, como aquellos que son este otro que me daña. De esta manera, todo aquel que se asemeje a aquello que pienso como peligro, será tomado como peligroso, aunque no lo sea.

Con respecto a lo anterior, se postula este pasar de largo que contiene el miedo, de donde este miedo o peligro, no se encuentra contenido en el objeto, este que me da miedo no contiene en su cuerpo una consecuencia necesaria para que sea causante de miedo, no es un cuerpo que ha hecho algo para causar miedo, sino que, representa lo que puede perderse debido a la existencia del como objeto, aquello que causa miedo. Así, mientras más se desconoce a que o a quién le tenemos miedo, más temible será el mundo.

Por todo esto, es probable que aquello que amenaza con mi propia permanencia se asocie a cuerpos que compartan características específicas, recuentos fijos. Un ejemplo de esto corresponde a la percepción bestial que se tenga acerca de una raza, etnia o cultura; tal es el caso de los cuerpos negros, los cuales al estar definidos como violentos, no civilizados, diferentes de mí, existirá irremediabilmente, en torno a ellos, una concepción que los asemeje al peligro potencial para mi existencia, por ende, a aquello que me causa miedo.

Elaine Brown sentía este miedo sobre su entorno debido a una respuesta clara frente a las asociaciones que se hacían en torno a este. Si bien es cierto que existían casos de delincuencia, abusos y violencia por las pandillas, estaba mucho más potenciado este miedo por la posibilidad de sufrir algún hecho de este tipo, más que por haberlo experimentado de primera fuente. Como evidencia Anzaldúa, “Seremos capaces de sentir al violador cuando está a cinco manzanas de distancia” (pp. 85-86).

Es preciso complementar con la afirmación anterior que, si bien Elaine ya en su adolescencia, se vio envuelta en situaciones de peligro⁷, no podemos encontrar signos de miedo, sino que más bien una actitud de resignación, “Silenciosamente opuse una resistencia inútil y solo

⁷ Debido a la violación, de una de sus amigas, de una de las reglas de la pandilla que dominaba en su barrio.

esperaba que no me doliera y que no sangrara como un perro⁸” (Brown, 1992, p.43). Afortunadamente, gracias a uno de los chicos de la pandilla, quien decidió que era mejor no hacerle nada, que Brown no fue abusada.

Retomando entonces, se postula que este pasar de largo como está perdida del objeto que da miedo pues Brown no sintió miedo en el momento de real peligro, sino que en aquellos momentos que se anteponía al peligro y que no identificaba claramente el objeto de miedo. Este pasar de largo es el instante, en donde todo el mundo pasara a convertirse en el objeto de miedo. “mi mayor miedo yacía esperando por mí en nuestra habitación, de mi madre y mía. En nuestra habitación había completa oscuridad, y el reconocimiento de la nada” (1992, p.19). De esta manera, aquello que más le asustaba no era un hecho real de peligro, sino que la habitación completa, la oscuridad y la nada que representaba esta oscuridad.

Gloria Anzaldúa también nos da luces de esta borrosidad del objeto que causa miedo, pues cuando dice, “Sin rostro, sin nombre, invisibles” (p.52), utiliza este juego de palabras para describir aquellos cuerpos que buscaban cruzar la frontera que divide Estados Unidos y México. Dichos cuerpos sin rostro, estos cuerpos que no son identificables son el objeto de miedo, en donde lo que causa miedo será la multitud de cuerpos, la multitud sin un rostro evidente e identificable.

Nos da miedo aquello que no soy y es por esto por lo que me encuentro construyendo fronteras con eso que no soy y que atenta contra mi propia permanencia. Anzaldúa, en este punto, es clave a la hora de hablarnos de fronteras, pues desde un principio enfatiza en la existencia de estas tanto en forma geográfica como psicológica, “Soy una mujer de frontera. Crecí entre dos culturas, la mexicana (con gran influencia indígena) y la angla (como miembro de un pueblo colonizado en nuestro propio territorio)” (p.35).

La primera frontera, descrita por Anzaldúa es la geográfica, aquella que divide en Texas, Estados Unidos de México, la cual es, entonces, la representación evidente de este miedo a aquello que me puede absorber. En este caso, recién expuesto, Estados Unidos busca demarcar físicamente la distancia con aquello que es, bajo su lógica estereotipada, temido,

⁸ “I silently put up a futile resistance and hoped only that it would not hurt and I would not bleed like a dog”.

bestial y poco civilizado, busca mantener una distancia desde la cual su propia permanencia como nación no se vea en peligro de absorción.

La segunda frontera corresponde a la psicológica, la cual responde un poco a lo mismo que se explicó anteriormente. En el interior de Gloria Anzaldúa se encuentran conviviendo dos culturas que vienen cargadas de antagónicas asociaciones y es, a raíz de esto, que no logra identificarse completamente con ninguna de las dos, pues no se demarca de manera clara, internamente, cual es la frontera a la cual ella pertenece.

Elaine Brown, al igual que Anzaldúa, se encontraba en la dicotomía de esta frontera psicológica, de donde sacaba provecho en algunas ocasiones de ser una mujer negra, lo cual representaba un símbolo de peligro, de rudeza, pero, a su vez, buscaba en otras ocasiones, ser vista en la escuela como una mujer blanca, o no tan negra como las otras chicas. “Yo simplemente no era parte de ninguno de los mundos en los que vivía. Era sobre todo una jugadora falsa. En la escuela, permanecía blanca. En las calles del norte de Filadelfia, era negra⁹”(1992, p.45).

La problemática en torno a los estereotipos que se basan en el miedo comprende la posibilidad de aceptar políticas que atenten contra aquello que sea objeto del miedo, sin necesidad de que los cuerpos particulares sean un peligro. En otras palabras, se aceptarán y movilizarán políticas de orden, bajo las cuales se castigue a los cuerpos racializados con relación a concepciones irreales que encuentran su justificación en la existencia de un peligro potencial.

Corresponde entonces, la pérdida del objeto del miedo, a la facultad de poder detener a cualquier persona bajo la justificación de que es este otro que me daña, quien contará, a su vez, con recuentos fijos estereotipados.

B. Acerca de la dimensión temporal y corporal del miedo.

⁹ I was simply not part of any of the worlds in which I lived. I was mostly a disingenuous player. At school, I remained white. On the streets of North Philadelphia, I was black.

El miedo contiene una dimensión temporal, la cual corresponde al temor que se va sintiendo de un objeto en el tiempo presente, a “una experiencia corporal intensa en el presente” (Ahmed, 2015, p.109), pero a su vez con una proyección inmediata hacia el futuro.

Aquello que está causando miedo en el tiempo presente, logra de manera instantánea una proyección inmediata de un peligro que continúa en el futuro. Así, el miedo es una anticipación frente a un dolor próximo pues no precisa, para su existencia, de un hecho que violento mi permanencia, sino que meras suposiciones. Corresponde, entonces, a algo que se acerca en vez de aquello que ya se encuentra aquí.

Además de su dimensión temporal, notamos que también forma parte de la experiencia en el plano corporal, siendo el miedo corpóreo en el sentido de que todos los cuerpos temen, pero que ese temor se va a ir desarrollando de distinta manera dependiendo de la relación que se tenga con el espacio y su propia posibilidad de movilidad.

El plano corporal del miedo se resume en la posibilidad de un encogimiento del cuerpo que teme, es este movimiento de volverse tan pequeño de manera tal que, se aleje y se pierda de vista frente a este objeto temido. Es debido a este movimiento de encogerse que los cuerpos que se encuentran rodeados por el miedo pueden, de alguna manera, ser contenidos para que así utilicen menos espacio.

Acerca de la corporalidad del miedo en donde estos que se encuentran encogidos, utilizan menos espacio, Ahmed expone que servirá para moldear estos cuerpos alineándolos, es decir, manteniéndolos en una localización, tanto en el plano físico como, también, en el plano social y psicológico que correspondan, o más bien, en el espacio en donde se prefiere que estén.

Elaine Brown, quien vivió en su infancia estas experiencias de miedo, destaca con respecto a lo anterior, lo siguiente: “la única manera de sobrevivir la miseria de la vida era tratar de obtener algunas victorias y nunca esperar por más o atreverse a más” (1992, p.18).

Lo expuesto responde a esta contención de aquellos cuerpos que viven con miedo, a este no esperar ni atreverse a más que se identifica con un no pasarse de la raya, un no cruzar esa frontera que divide a los cuerpos que temen de aquellos que son lo temido.

Brown relata, a lo largo del capítulo titulado York Street, su infancia dentro de esta vida terrible de la cual era prisionera. Una infancia cotidiana que estaba compuesta por un

constante miedo hacia los peligros que la rodeaban como mujer, por los distintos abusos de los cuales podría ser víctima; como persona pobre, pues vivía en un barrio que estaba enmarcado en la delincuencia y las pandillas; y como mujer negra, pues a pesar de ser sujeto de miedo era la causante de este entre la gente blanca.

Entonces, estos cuerpos vulnerables, es decir, aquellos cuerpos que se encuentran envueltos en el miedo presentan sus relaciones con el mundo bajo la lógica continúa del peligro potencial, de la amenaza constante, de la posibilidad de daño inmanente, donde el mundo entero será, entonces, el espacio de peligro que me causará heridas futuras.

Si bien, como encontramos algunos cuerpos que se restringen, también hay otros que se mueven, y son estos otros cuerpos que se mueven lo que Sara Ahmed llama “la regulación de los cuerpos en el espacio mediante la distribución desigual del miedo” (2015, p.118).

C. Acerca de aquello que nos protege del miedo.

Sara Ahmed expone la relación entre el miedo y el amor mediante el pensamiento de Freud, quien la explica como parte de la historia perdida, esto bajo el sentido de que aquellos objetos que dan miedo serán los que obstaculizan la realización del amor mismo, es decir, serán aquellos que ponen en peligro la permanencia de aquello que se ama.

El miedo es aquel, bajo esta premisa, que permite el movimiento de volver a estar-en-casa, donde la casa corresponde a aquello que me protege del miedo. El miedo nos mantiene viva la fantasía del amor, de este volver a aquello que se ama, pero solo mediante la amenaza de pérdida, de muerte, de esto que se ama, si es el miedo lo que nos *despierta a la vida*, entonces lo hace solo anunciando la posibilidad de muerte” (p.114).

El fragmento que presentaremos a continuación representa la relación madre e hija que nos permite revisar Brown en su autobiografía, “ella me pondría cerca y me recordaría que era la única que podría protegerme de las agresiones regulares de la vida, de todos los que estuvieran ahí afuera para hacer el mal a ella o a mí, lo que parecía incluir a todo”¹⁰ (1992, p.22)

¹⁰*She would press me close and remind me that she was the only one who would protect me from the regular assaults of life, from all those who where out to do her and me no good, which seemed to include everyone.*

Evidenciamos a raíz de esto dos premisas; la primera refiere a la relevancia que tiene la madre en esta representación de un volver-a-casa, donde será ella este ser amado quien es el único que puede y va a protegerme, donde la madre es la representación de la casa de la cual Freud nos hablaba.

Y, la segunda premisa, refiere a esta afirmación del pasar de largo, en donde al ser cualquier persona, cualquier cosa en el mundo un peligro para su existencia será entonces, todo, exceptuando la madre, un objeto de miedo.

Esta representación de la madre como el hogar, en el cual se está a salvo, no corresponde particularmente a Brown, sino que, Anzaldúa en su texto *La frontera*, la remonta a la América precolombina, en donde una cueva con forma de boca de serpiente era el lugar al que volvían, el refugio en el cual estaban a salvo, y de donde también, “Los olmecas asociaban la condición femenina con la boca de la serpiente” (p.79)

Para los olmecas esta cueva que era una especie de vagina dentada, era considerada el lugar más sagrado, el refugio por excelencia y el útero desde donde nacían todas las cosas y al que también todas retornaban. Esta vagina dentada es la representación de los olmecas de este volver al hogar, de esta madre que se hace evidente en el texto de Elaine Brown.

Años más tarde, este espacio de seguridad que para los olmecas fue la serpiente, para los mexicanos será la Virgen de Guadalupe. Encontramos en la cultura chicana, tres madres importantes: la Chingada (Malinche), la Llorona y la Virgen de Guadalupe. Esta última, no solo es la protectora de la nación, sino que también, el símbolo de libertad y de unión, “Ella como mi raza, es una síntesis del Viejo y el Nuevo Mundo, de la religión y la cultura de las dos razas de nuestra psique, los conquistadores y los conquistados” (p.73). Es ella quien asegura la permanencia de esta cultura.

Lamentablemente para Gloria Anzaldúa, su madre no representa ese aquello a lo que volvemos cuando tenemos miedo, por el contrario, tanto con ella como con su familia no lograba desenvolverse de manera segura, “Para una mujer de mi cultura, solo había tres direcciones hacia las que podía voltearse: hacia la Iglesia católica haciéndose monja, hacia la calle volviéndose prostituta o hacia el hogar, como madre de familia” (p.57). Anzaldúa estaba lejos de querer ser alguna de estas tres, de manera que tuvo que irse de su casa para

que no se notara esta Bestia-Sombra que era su propia naturaleza, “Lesbiana criada en la religión católica y adoctrinada como heterosexual, yo elegí ser queer” (p.60).

Además de representar la casa en la que estamos seguras, las madres son las responsables de causar el miedo. Explica Anzaldúa en *La frontera*, que la cultura, entendida como relevante para la conformación de nuestra realidad, es traspasada mediante la madre y esta misma es el espacio desde donde los hombres, aquellos que tienen el poder, hacen las leyes y mantienen a las mujeres en “papeles rígidamente definidos” (p.58), mientras que las madres, por su parte, cumplen el rol importante de mantener viva y constante dicha cultura patriarcal.

Además de mantener viva la cultura patriarcal, nos enseñan de muy pequeñas el peligro que significan los otros hombres para nuestra propia existencia, propagan la cultura del miedo, por ejemplo, cuando nos dicen que como “<Los hombres nomás quieren una cosa>” (p.58), recalcan que su rol como madre no solo es proteger a la niña, sino que hacerla consciente del peligro que corre entre los hombres, entre todos los hombres, incluidos sus familiares.

Anzaldúa, como mostramos anteriormente, no cree que su madre sea ese hogar al que se vuelve cuando tenemos miedo, de manera tal, que problematiza esta última parte pues ¿Qué pasa si me da miedo ir a casa?, ¿Qué pasa si mi madre no es la representación de este espacio seguro?, “Miedo de ir a casa. Y de que no te acepten. Nos da miedo que nos abandone la madre, la cultura, la Raza, porque no somos aceptables, somos defectuosas, estamos estropeadas” (p.61). En esta parte nos introduce a aquellos cuerpos que define como defectuosos., los cuerpos queer, que no cumplen con los ideales de familia natural.

Podemos, a raíz de esto, identificar una nueva perspectiva del miedo donde su objeto no es la borrosidad del peligro, sino que es la no aceptación de su propia identidad. Si bien es cierto que de alguna manera esta no aceptación implica el fin de mi propia existencia, dado que tendría que cambiar, ocultar aquello que no es aceptable; pero, de igual manera, es importante la manera en que se aborda este punto debido a que Anzaldúa nos dice: “Tuve que irme de casa para poder encontrarme a mí misma” (p.56).

Este volver-a-casa no es posible para estos cuerpos defectuosos, no al menos de la manera en que lo entendemos con Elaine Brown, sino que son cuerpos que deben buscar esa protección dentro de sí mismos, temiendo a todo lo de afuera, temiendo incluso su propia

existencia, marcando la frontera con el otro no porque nos cause miedo, sino que, porque estamos en busca de este no descubrimiento de la Bestia-Sombra que se ha mantenido oculta. “Voy cagandome de miedo, buscando lugares acuevados. No quiero saber, no quiero ser vista” (p.98).

Para finalizar debemos evidenciar que Elaine Brown pasa, a medida que va creciendo, por procesos con su madre, de donde se evidencia, en su adolescencia, el traspaso de su casa segura hacia sus amigas, en las cuales confiaba y con aquellas que sabia podía confiar, su nuevo volver-a-casa, “Cualesquiera que sean mis fuera-del-gueto, blanco-correcto confusiones, su amistad era el hogar, el lugar donde la gente espera que vuelvas de tus vuelos de fantasía, sin importar cuantos viajes tomes” (1992, p.44).

Este fue su primer distanciamiento con su madre, el segundo corresponde al momento en que se da cuenta de que fue ella, quien implanto este miedo al mundo ocultando que quien en verdad tenía miedo, era ella misma, su madre. Brown a los 21 años decide mudarse a Los Ángeles, pues debido a su madre, aún tenía miedo “Estaba aterrada de estar conmigo misma; no tenía un yo misma. No solo estaba aterrorizada de dormir sola, estaba incluso aterrorizada de estar sola cuando tomaba un baño, el sonido hueco del baño siempre me recordaba mi nada” (p.71). Es importante que entendamos este tipo de miedo, el cual en donde no puedo, no soporto estar conmigo misma, en el sentido de aquello que nos deriva a la vergüenza, pues aquello que me da miedo es darme cuenta de lo que soy, de mi propia identidad que me avergüenza.

D. Acerca de aquellos usos políticos del miedo.

Esta última parte referente al desarrollo político del miedo, Ahmed lo relaciona mediante Maquiavelo con el poder, en “donde el soberano utiliza el miedo como medio para conseguir que sus súbditos-ciudadanos aprueben el poder que ya tiene” (2015, p.118). El miedo se entiende como un instrumento del poder debido a su vinculación con el castigo, del cual, si no se aprueba el poder de este otro, se provoca entonces dolor y tortura.

Hobbes, por su parte postula que el miedo es crucial para la formación del gobierno, pues la sociedad civil eliminara la anarquía en base a este afecto, de forma tal que los ciudadanos “renuncian a la libertad con el fin de estar libres de miedo” (p.119).

Ahmed evidencia que el lenguaje del miedo involucra la intensificación de amenazas y que, mediante la amenaza, el miedo de la absorción del yo nos divide en dos; siendo uno los cuerpos amenazados, en donde se conforma una alianza, y el otro los cuerpos amenazantes.

Estos cuerpos amenazados, esta alianza entre el sujeto con estos otros, corresponden a la formación del afecto de solidaridad, el cual tiene su base en la inseguridad que genera esta amenaza del otro, y no, como se pueda pensar, en la necesidad de protección. Entonces, la inseguridad es la percepción de un riesgo compartido, el cual será, a su vez, la fuerza vinculante de los cuerpos.

Si es que hay un pueblo, grupo o nación amenazada, se vincularan mediante este sentimiento de peligro compartido, donde la solidaridad entre ellos será clave para la autodeterminación. Se niegan a ser víctimas del terror y en vez de encogerse se hace el llamado a seguir usando el espacio en el mundo, se autodeterminan, se convierte este acto de terror en un acto de guerra, en una defensa permanente contra aquellos que atentan con la permanencia del yo. Gloria Anzaldúa identifica al machismo como respuesta al miedo que sienten los hombres, quienes “sienten miedo de nosotras y de nuestro poder” (p.141) de donde queda evidenciada esta alianza.

También los movimientos revolucionarios, como el Black Panther Party, utilizan esta autodeterminación transformando este sentimiento de miedo en un espacio desde el cual resistir. Siguiendo esta línea, Elaine Brown en su primer discurso frente a sus camaradas del partido no quedo fuera de esta acción.

Elaine se sentía insegura dentro de su cargo en el partido, ya que, desconocía lo que pudiera pasar debido al hecho de que sería la primera presidenta mujer y que podrían existir quiebres entre sus camaradas a raíz del exilio de Huey Newton. Pero fue gracias a su alianza con Larry y Bob, además del respaldo de Huey, que pudo encontrar esta fuerza interior para demarcar el poder tanto económico como político del cual ahora era dueña y responsable.

En su primer discurso como líder del partido dice lo siguiente:

“repito, yo tengo el control sobre todas las armas y dinero de este partido. No habrá oposición ni externa ni interna a la que no resistiré ni aplastare. Me ocupare de cualquiera o cualquier cosa que se interponga en mi camino. Así que si no te gusta el

hecho de que soy una mujer, si no te gusta lo que vamos a hacer, esta es tu oportunidad de irte. ¡Será mejor que te vayas porque no serás tolerado!”¹¹ (Brown, 1992, p.5)

Elaine en este acto de autodeterminación le declara la guerra a todo aquel que represente una amenaza en contra de la permanencia en su cargo o su propia persona, y eso solo es posible mediante el apoyo, es decir, la alianza con Larry y Bob. De esta forma entendemos que para realizar este acto donde resguardo mi propia seguridad, en vez del movimiento corporal de hacerme pequeña, esta transformación del miedo en acción, preciso en primer lugar de este ambiente inseguro desde el cual mi propia permanencia se encuentre en peligro; y, en segundo lugar, de esta alianza con otro que también sienta miedo, de esta solidaridad entre los cuerpos.

Anzaldúa evidencia, que esta autodeterminación se ha visto impedida por la cultura blanca dominante, pues no han permitido que los chicanos se desarrollen sin restricciones, y podemos asumir que, debido a la conformación del Black Panther Party, al pueblo negro también, y esto se basa en que “Los blancos en el poder quieren que nosotros, las gentes de color, nos quedemos tras las barricadas de nuestros respectivos muros tribales, para poder atacarnos uno a uno con sus armas ocultas; para poder blanquear y distorsionar la historia” (p.145).

En las naciones este peligro suele representarse como este verse invadido y, por tanto, tener que defenderse y bajo este razonamiento podemos concluir que las cosas por si solas no están seguras, sino que debemos ser nosotros quienes se aseguren de que lo estén. En el caso de Elaine Brown, y también de Gloria Anzaldúa, deberán mediante este ambiente de inseguridad armar alianzas que les permitan defender su propia existencia, deberán mediante el miedo autodeterminarse como cuerpos en guerra y, por ende, en defensa permanente.

Es crucial para la autodeterminación la producción misma de la crisis, de esta manera la declaración de guerra será contra todo aquello que se lee como el origen de dicha crisis, es decir, la amenaza en contra de mi propia existencia. “*Anunciar una crisis es producir la*

¹¹ *I repeat, I have control over all the guns and all the money of this party. There will be no external or internal opposition I will not resist and put down. I will deal resolutely with anyone or anything that stands in the way. So if you don't like the fact that I am a woman, if you don't like what we're going to do, here is your chance to leave. You'd better leave because you won't be tolerated!*

justificación moral y política, para mantener “lo que es” (que se da por hecho o se otorga) en nombre de la supervivencia futura” (2015, p.127).

El miedo a la desintegración de lo que es se produce mediante la proximidad de estos otros cuerpos, quienes atentan contra mi permanencia, quienes representan una amenaza. Por esto, se buscará identificar estos otros borrosos, que son objetos potenciales de peligro, bajo lógicas estereotipadas. El miedo y la angustia son afectos que justifican la eliminación de aquello otro, entendiendo esta crisis como una lucha por la supervivencia, como un proyecto continuo de supervivencia futura.

Dentro del Black Panther Party se da un giro al miedo y se enfocan en la fe, el uso de la fe como aquello que dará coraje en la revolución, la fe, la convicción con relación a los ideales que buscan defender, es aquello que reemplazara al miedo por la valentía, valentía para vivir por la gente y valentía para morir por la gente. Elaine Brown a pesar de esto cuando se integra a las panteras negras no pudo olvidar sus miedos, “La mayoría del tiempo trate de ignorar los antiguos miedos, como también trate de ignorar las preguntas implícitas de mi madre sobre lo que estaba haciendo con mi vida¹²” (p.146).

Debido a esto es preciso que aclaremos que para Brown no era posible vivir una vida sin miedos, pero que, de alguna manera, la convicción que se tiene en torno a algo que se está realizando junto a un conjunto de personas que también sienten miedo, logra, de cierta forma, volverlo más pequeño, volverlo manejable, volcarlo hacia otras acciones que supriman ese miedo y lo transformen en una declaración de guerra que busca proteger aquello que se ve en peligro.

¹² Most of the time, I tried to ignore the old fears, as I tried to ignore my mother’s implicit questions about what I was doing with my life.

2. Vergüenza.

*“Tengo vergüenza de mi boca triste,
de mi voz rota y mis rodillas rudas;
ahora que me miraste y que viniste,
me encontré pobre y me palpé desnuda”.*

Gabriela Mistral.

El miedo que siente Gloria Anzaldúa cuando nos habla acerca de esta Bestia-Sombra que era su propia naturaleza, nos abre camino para el desarrollo de la vergüenza en estos textos situados de ambas mujeres. Elaine Brown, por su parte, se siente avergonzada del miedo que experimenta desde que forma parte del Black Panther Party.

Este miedo a hacer visible aquello que no corresponde, es decir, la vergüenza, ha estado con ellas desde el comienzo del relato, pues, tanto Anzaldúa como Brown, han ideado modos de ocultar aquello que las avergüenza, lo cual, les ha resultado irremediable.

Elaine Brown se enfrenta a esto por primera vez gracias a unas clases de piano que fue a dar a unas niñas en las cuales se vio reflejada, *“Quería tomarlas y llevarlas lejos de usar la ropa de alguien más y de desear por la vida de alguien más y de sentirse como nada en absoluto”*¹³ (1992, p.101). Con respecto a esta cita, podemos interpretar que Brown al verse identificada con esas niñas, sintió que, de alguna manera, debía ayudarlas a evitar que cometieran los mismos errores que ella, a no intentar ser alguien más debido a la vergüenza que puedan sentir sobre ellas mismas, incluso tenía ganas de pedirles disculpas por haber intentado ser alguien más, *“Quería caer de rodillas y pedirles perdón. Quería rogarles que me perdonaran, por aquello que trate de olvidar”*¹⁴ (p.101).

Anzaldúa identifica este espejo, este acto de verse reflejada, como un símbolo ambivalente en el cual soy contenida y absorbida por la propia exposición de mi cuerpo, de esta manera este ver y ser visto donde el ojo es capaz de juzgar puede “congelarnos en nuestro sitio; puede poseernos” (Anzaldúa, p.90). Por esto Brown podía sentir de cierta manera que estaba

¹³ I wanted to take them away from wearing somebody else’s clothes and wishing for somebody else’s life and feeling like nothing at all.

¹⁴ I wanted to fall to my knees and ask them for forgiveness. I wanted to beg them to forgive me, for I had tried to forget.

estática, que estaba congelada en el espacio donde todas podían darse cuenta, al estar ella expuesta, de aquello que le pesaba, que en este caso era la vergüenza de sí misma, o más bien, la culpa que sentía de sentir vergüenza de su color de piel, de su negritud, de su identidad.

Las mujeres chicanas también experimentan esta vergüenza con relación al espejo, al verse reflejadas en la otra, es por esto por lo que suelen eludirse, evitarse para no tener que verse a sí mismas en las otras que son como yo “Acercarse a otra Chicana es como mirarse en un espejo. Nos da miedo lo que podamos ver en él. Pena. Vergüenza. baja autoestima” (Anzaldúa, p.110).

A. Acerca del sujeto, objeto y testigo de la vergüenza.

Sara Ahmed identifica al yo tanto como el sujeto que se avergüenza, como, también, al objeto de mi propia vergüenza, es por esto por lo que me veo a mí misma como si fuera este otro, como si fuera el objeto que da vergüenza, “La visión del otro es la visión que he adoptado en relación conmigo misma; me veo a mí misma como si yo fuera este otro. Mi fracaso frente a este otro es, por tanto, y de manera profunda, un fracaso de mí misma ante mí misma” (2015, p.168).

De esta manera, yo soy sujeto, es decir, aquel que siente vergüenza, y, también, objeto, o sea, aquello que me da vergüenza, se agrega a esto un tercero en cuestión pues siento vergüenza de mí misma en tanto hay otro que me ve, este tercero será el testigo de mi vergüenza.

Cuando Anzaldúa postula “Me daba miedo que fuera evidente a los ojos de todo el mundo. El secreto que procuraba esconder era que yo no era normal, que yo no era como las demás personas” (p.91), no nos está simplemente evidenciando su miedo, sino que, está describiendo aquello que le avergüenza, y aquella acción que realiza, la hace para evitar que este otro sea testigo de aquello que le avergüenza.

Los chicanos tienen tres madres y una de ellas, la Chingada (Malinche) es su símbolo de vergüenza, es aquello que se usa para que se sientan avergonzados de su lado indio. Anzaldúa no solo siente vergüenza de su lado indio, sino que, entre sus pares, también está avergonzada de su identidad queer, de su rebeldía, de su Bestia-Sombra, “Le daba vergüenza ser anormal” (Anzaldúa, p. 92)

“La vergüenza es una herida que se siente desde dentro, que nos separa de nosotros mismos y a unos de otros” (Anzaldúa, p.91). En la vergüenza se siente un dolor hacia sí mismo en el sentido de que debo volver-a-mí-mismo, este otro fue testigo de algo que me avergüenza y debo volver a mí en un intento de ocultarme, mientras siento un dolor, “un sentimiento de desagrado que no se puede trasladar o atribuir a otro”. (Ahmed, 2015, p.165)

Esta sensación intensa y dolorosa que trae consigo la vergüenza, va de la mano con cómo se siente el sujeto sobre sí mismo pues, cuando siente vergüenza, la siente porque ha fallado, porque ha hecho algo malo que los otros han notado que es malo, que es defectuoso. Este sentimiento de fracaso corresponde a la autonegación. Dicha autonegación Anzaldúa expone que, “Como persona, yo; como pueblo, nosotros, los chicanos, nos culpamos a nosotros mismos (...) en nosotros hay <algo que no va>, algo que está tremendamente <mal>” (p.94).

Entonces, me encuentro en la vergüenza, en medio de un juego doble de exposición y de ocultamiento, es decir, para sentir vergüenza debo en primer lugar estar expuesto pues, en caso contrario, sentiría miedo de poder hacer visible aquello que me va a causar vergüenza si es que otro lo nota, no vergüenza de por sí, y, en segundo lugar, luego de estar expuesta me oculto. “Al principio me siento expuesta y abierta a la profundidad de mi insatisfacción. Luego siento como me cierro, me voy escondiendo, manteniendo mis partes unidas en vez de permitirme desmoronarme” (p.98).

B. Acerca de la dimensión temporal y corporal de la vergüenza.

La dimensión temporal de la vergüenza tiene que ver con que ésta en este doble movimiento, revela y oculta lo que está presente en el presente. Revela en el sentido de que se hace visible aquello que me avergüenza, y oculta porque a partir de aquello que se hizo visible debo ocultarme, para ocultar así mi vergüenza.

Temporalmente podemos sentir vergüenza de algo que hicimos, que vamos a hacer, o que estamos haciendo en el presente, pero este afecto siempre será expuesto en el tiempo presente. Lo anterior significa que yo en este ahora inmediato siento vergüenza de una acción que recuerdo, que pienso hacer, o que realizo en el presente.

La vergüenza puede ser restaurada sí y solo sí, aquello que corresponde a mi fracaso se demuestra que es simplemente una falla temporal, es decir, una falla momentánea, breve, y

que, en realidad, no es reiterado o común en aquel sujeto avergonzado, “La vergüenza puede ser restauradora solo cuando el otro avergonzado puede “mostrar” que su fracaso para estar a la altura de un ideal social es temporal” (Ahmed, 2015, p.171).

En la dimensión corporal la vergüenza involucra la relación que tiene el sujeto consigo mismo, de manera tal que ella está implicada a una cualidad propia, la cual se ha visto juzgada ante los demás. Si siento vergüenza lo hago sobre mí misma y sobre aquello que soy frente a los demás y este movimiento corporal involucra un evitar ser vista, evitar hacer notable aquello que me avergüenza.

Para el desarrollo de la vergüenza, preciso de un yo, de mi cualidad propia en tela de juicio, y de un testigo de mi fracaso, “Solo cuando algunos otros son testigos de mi acto me siento avergonzada” (2015, p.168). Es importante entonces, para el desarrollo de este afecto, de la presencia de un testigo, tanto así, que incluso cuando se está solo, se imagina la mirada del otro y nos sentimos avergonzados.

Anzaldúa identifica también estos momentos de la vergüenza que expone Ahmed, “Al principio me siento expuesta y abierta a la profundidad de mi insatisfacción. Luego siento como me cierro, me voy escondiendo, manteniendo mis partes unidas en vez de permitirme desmoronarme” (p. 98).

C. Usos políticos de la vergüenza.

La vergüenza, al igual que el miedo, comprende un uso político debido no solo a su efecto corporal individual, sino que, también, debido a que logra de alguna manera, alinear a los cuerpos de forma tal que se muevan según lo que se concibe como correcto, lo moralmente correcto y culturalmente aceptado.

Son tres los usos políticos de la vergüenza, el primero corresponde al impacto moral que tiene; el segundo responde a los actos de habla de la vergüenza, en donde se asume la disculpa como la aceptación de la responsabilidad; y por último la relación que tiene con la repugnancia, en donde deja de entenderse el asco como aquello que nos sabe mal en el gusto del paladar, sino que, responde a características asociadas a un cuerpo catalogado como asqueroso, como vergonzoso.

Uso moral de la vergüenza.

Para aclarar el uso moral de la vergüenza, es preciso partir con el desarrollo que hace Ahmed del concepto “ideal”. Para la filósofa, el ideal es aquello que mantiene a los sujetos pegados, es decir, nos mantenemos unidos porque deseamos ser como este otro, y que este otro nos reconozca en esa similitud. Esta relación con este otro hará que se puedan pronunciar frases como “está conmigo” o “es como yo”, “(...) el conflicto de la vergüenza ha sido caracterizado como un conflicto entre el yo y el yo ideal (...)” (Ahmed, 2015, p.169).

Para el desarrollo moral es necesario el uso de la vergüenza, de manera que “(...) para evitar la vergüenza, los sujetos deben aceptar el “contrato” de los lazos sociales, buscando aproximarse a un ideal social. La vergüenza también puede experimentarse como el costo afectivo de no seguir los guiones de la existencia normativa” (p.170).

Cuando sentimos vergüenza, lo hacemos pues hemos fallado en la realización de este ideal, porque nos hemos despegado de este otro, y este otro es testigo de esta separación, mi vergüenza es entonces, aquello que confirma mi amor y mi compromiso con ese ideal.

Tal es el caso de Gloria Anzaldúa, quien, al identificarse como persona queer, siente vergüenza al no poder ser parte de esta similitud con el otro pues no logra identificarse con nadie de su entorno con referencia a su identidad de género. Es relevante, en torno a Anzaldúa, la capacidad que tiene de problematizar estas normas morales, esta cultura patriarcal, pues postula que “La cultura está hecha por quienes tienen el poder -los hombre-. Los hombres hacen las normas y las leyes; las mujeres las transmiten” (p.57).

Este ideal, estos imperativos morales que se conformen, representan, en muchos casos, una norma patriarcal, pues son ellos quienes las crean y quienes derivan la responsabilidad de su propagación, de manera que, si quedamos fuera o estamos en contra de dicha normativa debemos sentirnos avergonzadas pues hemos fracasado como personas. “Los deseos queer se convierten en una herida para la familia y para la forma corporal de la norma social; algo que hay que ocultar a la vista de los demás” (Ahmed, 2015, p.170).

Elaine Brown fue víctima de este ideal moral, o, en otras palabras, de aquello concebido como correcto cuando comienza a salir en su adolescencia con un chico judío de 17 años. Bob, quien no les había comentado a sus padres acerca de su relación con Brown, lo cual a ella le causaba bastante extrañeza pues no entendía porque sería incorrecto que salieran ellos

dos, cuando ella incluso estaba pensando convertirse al judaísmo para ser así más similar a él y a su cultura. Bob no quería que la gente judía de su entorno tuviera conocimiento de su relación pues se sentía avergonzado, porque entendía que dicha relación estaba fuera de lo moralmente correcto, de manera que cuando Bob decide finalmente contarle a su madre que estaba saliendo con una chica negra la respuesta de esa mujer fue clara, “Ella esperaba que él nunca le dijera a su padre, quien podría, en el mejor de los casos, desheredarlo¹⁵” (Brown, 1992, p59).

Tanto en el caso de Anzaldúa con su identidad queer, como en el recién presentado de Bob, se hace evidente que el amor familiar, la aceptación y el amor de la familia, se encuentra condicionado por el cumplimiento o fracaso del ideal moral que se espera.

Se puede identificar a estos imperativos morales como el equivalente a los aspectos culturales de un grupo, nación o humanidad, a las normas culturales, tales como no mentir, no robar o no andar desnudos en la calle, por nombrar solo algunos. Es por esto por lo que parece interesante como mediante los imperativos morales se intenta controlar a un sujeto para que haga aquello que se definió culturalmente como bueno. Con relación a esto en el caso de Anzaldúa se ha intentado domesticar su lengua pues se considera incorrecto que utilice un idioma diferente al del espacio geográfico en que se encuentre.

Gloria Anzaldúa hace evidente la problemática que surge al hablar español en Estados Unidos, a partir del siguiente extracto, “me pillaron hablando español en el recreo-lo que me valió tres golpes en los nudillos con una dura regla-” (p. 103). Se aplicaba un castigo visible, un castigo que marcara en la piel el error, aquella acción que se realizó y que es incorrecta, donde esta marca busca ser la evidencia de ese acto vergonzoso que, en este caso, era el continuar hablando español en un país de habla inglesa.

Continuando con el análisis de la lengua, encontramos que cuando Anzaldúa hablaba español en Estados Unidos no se sentía avergonzada, pero para las otras chicanas las cuales, si tenían interiorizada esta norma, si significaba una situación embarazosa, “Cuando me traslade a San Francisco, a veces soltaba algo en español y, sin darme cuenta, creaba una situación embarazosa para ellas” (p.107)

¹⁵ She had hoped he would never tell his father, who would, at best, disinherit him.

Incluso cuando Anzaldúa hablaba efectivamente inglés, su madre se sentía de igual manera avergonzada pues en su acento se notaba que no era gringa, que era una mujer chicana, de esta forma, a las chicanas se les exigía no solo que hablaran inglés, sino que, también, lo hicieran con un acento impecable, por eso “se nos exigía que tomáramos clases de inglés hablado. Su función: acabar con nuestro accent” (p.104)

La complejidad que implica el idioma chicano, la lengua chicana, Anzaldúa la explica debido a que corresponde a una lengua que surge solo entre chicanos, que es como una especie de idioma secreto pues representa una mezcla no homogénea entre un inglés, un español mexicano, un español chicano, un tex-mex, entre otras. Lo anterior va a significar que existe en cualquier espacio, exceptuando el chicano, una molestia en torno a su lengua, ya que, se considera, como una mutación del español “Deslenguadas. Somos los del español deficiente. Somos la pesadilla lingüística de ustedes, lo que les parece una aberración en el habla, su mestizaje lingüístico, el objeto de su burla” (Anzaldúa, p. 109). Esta burla lo que busca es que se sientan avergonzados, que sientan vergüenza de su lengua de frontera que no logra identificarse por entero en ningún idioma en concreto, y que escapa de la homogeneidad del español latino o del inglés.

Para Gloria Anzaldúa la lengua es relevante en el mismo sentido que lo es la identidad étnica, incluso, “La identidad étnica es como una segunda piel de la identidad lingüística” (p.111) ella es su lengua, su idioma, esta lengua es lo que representa a su cultura, a su pueblo, de tal manera, que si no logra enorgullecerse de ello no puede enorgullecerse de sí misma.

Esta norma cultural, moral, en torno a la lengua lo que busca es usar políticamente la vergüenza de manera que se blanquee todo lo que necesita blanquearse, que se borre todo rastro de aquello que me parece incorrecto, poco civilizado y sucio.

No solo se intenta domesticar el idioma de la lengua, sino que, también, aquello que se dice con la lengua. Por ejemplo, cuando se les impone a los niños la regla de que no pueden contestar a los adultos se busca que, mediante el castigo, la recriminación, se sientan avergonzados al quedar en evidencia con otros adultos en su acto incorrecto. Tanto Gloria Anzaldúa como Elaine Brown son consideradas como chicas habladoras, pues Brown era

“considerada ya sea arrogante para mis pares o una clase de rebelde y erística por mis profesores¹⁶” (p.52)

Esta regla es aún más dura con las niñas pues se les obliga hasta la adultez a mantener el silencio en busca de conservar una dignidad masculina. El significado moderno de machismo, para Anzaldúa, es una creación Angla que se refiere a aquel que siente dudas “sobre su capacidad para alimentar y proteger a su familia” (p.141), pero los gringos han traspasado estos sentimientos de impotencia, de inferioridad, a los chicanos para que ellos sean quienes sientan vergüenza, de esta manera cuando los mexicanos se encuentran del otro lado, es decir, entre sus pares, se muestra un orgullo excesivo en un intento de ocultar esta vergüenza que sienten de sí, en donde esta transformación del machismo se refleja en la idea de ellos como los supuestos reyes de la casa.

Elaine Brown con relación al orgullo nos comenta que a ojos de su madre era la hija perfecta “Yo era la completa, bella y perfecta hija de mamá, quien estaba por fuera y por encima de los demás en todo el indiferente planeta¹⁷” (p.51). Cumplía con todos los ideales que tenía su madre sobre una niña buena y educada, pero al irse a Los Ángeles este orgullo que sentía su madre se derrumba pues es clara la decepción que siente al darse cuenta de que su hija perfecta trabajaba como mesera en un lugar de mala fama, “Ella no intento ocultar su disgusto cuando entre en el Pink Pussycat (...) Sus ojos se llenaron de incredulidad de que yo, su niña perfecta, estaba haciendo una cosa tan imperfecta¹⁸” (p.84).

La madre de Elaine Brown experimenta con ella, como bien se nombraba anteriormente, en un comienzo orgullo pues se da cuenta de que su hija ha logrado el cumplimiento del ideal que esperaba, pero conforme avanza el tiempo experimenta la llegada de la decepción, de la vergüenza, pues cuando se le hace evidente que su hija ya no era la niña perfecta, sino que, la joven adulta que trabajaba en un lugar que iba en contra de sus ideales morales siente que ha fracasado, ya que, aquello que ama ha perdido la identidad de la cual se sentía orgullosa. “La vergüenza y el orgullo desempeñan un papel afectivo similar al juzgar el éxito o fracaso

¹⁶ considered rather arrogant by my peers and somewhat rebellious and argumentative by my teachers.

¹⁷ I was my mother's well-rounded, beautiful, perfect daughter, who was outside and above everybody else on the entire, uncaring planet.

¹⁸ She did not attempt to hide her disgust when she entered the Pink Pussycat (...) Her eyes filled with incredulity that I, her perfect child, was doing such an imperfect thing.

de los sujetos para estar a la altura de los ideales, aunque realizan juicios diferentes” (Ahmed, 2015, p.174).

La construcción de la identidad es clave para lograr que un grupo pueda sentirse orgulloso, pero la identidad, es decir, aquello que soy, tendrá una respuesta diferente según a quien se le pregunte. Anzaldúa al ser una mujer chicana experimenta dicha ambivalencia en la respuesta a la pregunta sobre la identidad pues al ser una mujer de frontera, no es ni de aquí ni de allá. Para darle solución a esto Anzaldúa decide identificarse “como <Raza> bastante antes de identificarme como <mexicana> o como <chicana>” (p.115).

La identidad que prevalece a pesar de los intentos normativos que buscan quitar el acento a las lenguas o las costumbres a las culturas, nos lleva a la producción de una postura antagónica a la cultura dominante, lo cual significa una postura de orgulloso desafío pues se mantiene firme aquello que como grupo los hace distintos de la norma, que los identifica, y no se siente vergüenza de ser diferente sino que se siente orgullo de no dejarse vencer por esta cultura dominante, “Como la postura antagónica surge de un problema con la autoridad – externa al igual que interna –, supone un paso hacia la liberación de la dominación cultural” (Anzaldúa, p. 135).

Anzaldúa busca en su texto *La frontera*, romper esta dualidad entre postura dominante y postura antagónica, pues no pertenece a ninguna de estas dos, sino que es, más bien, una mezcla de ambas, de modo que trasciende esta dualidad, sintiéndose como aquella capaz de unir y de juntar aquello que se ha concebido como separado y distinto.

Actos de habla de la vergüenza.

Elaine Brown al enfrentarse, en las clases de piano, a un grupo de niñas que le recordaban a ella misma, desea de alguna manera salvarlas y rogarles por su perdón, el cual interpretamos como una disculpa hacia sí misma.

La disculpa puede ser condicional, esto en el sentido que se pide perdón por algo que se ha hecho que puede tener una interpretación no compartida, o puede, también, ser incondicional, en donde no admito mi rol en la historia, no admito aquello que se hizo, y solo expreso un “lo siento” que puede ser una mera manera educada de dirigirme a otro, como cuando se estornuda.

Una condición para la disculpa es el sentirse realmente apenado, como es el caso de Brown, pero hay dos problemas con relación a esto:

“(…) disculparme por mi responsabilidad al haber lastimado a otro “puede hacer algo”, incluso aunque no me sienta apenada: el otro puede aceptar la disculpa. O la disculpa podría convertirse en la base para una solicitud de compensación; podría tomarse como evidencia de responsabilidad, más que de sentimiento”. (Ahmed, 2015, p.183)

En este sentido, a raíz de mi disculpa, de mi aceptación de responsabilidad, este otro que fue afectado por mi acción puede esperar algún tipo de compensación adicional al simple “lo siento”. Al emitir la expresión de disculpa esta queda en manos del otro quien es el receptor que decide si es que mi disculpa es aceptada o, si parece poco sincera.

Elaine Brown vivió una situación vergonzosa, en la cual se vio envuelta en una humillación por ser negra, ya que, un día fue a un salón de belleza, con cita previa, para arreglarse el cabello, pero la respuesta que recibió en el salón fue que se encontraban atareadas, que no tenían horas disponibles y que no la podrían atender, Brown ante esta negativa decide mirar y se da cuenta que en el lugar no había nadie, que en realidad simplemente no la querían atender, que estaba viviendo una situación de discriminación.

Cuando llega Jay Kennedy, el hombre con el que estaba en ese momento y quien, además, tenía una gran influencia dentro del país, se da cuenta de lo apenada que estaba Brown así que decidió preguntarle que pasaba, apenas supo la situación que vivió Brown decidió llamar a su amigo para que diera solución a este acto humillante, pero lo que Kennedy buscaba no era simplemente la disculpa de aquellos que humillaron a Elaine, sino que esperaba una retribución, que se aceptara la responsabilidad del hecho y se realice la compensación correspondiente, que en este caso era cerrar el local, “este es el señor Kennedy. No trates de explicar una mierda, porque te vamos a destruir ... Yo no acepto tu disculpa¹⁹”

Jay representa para Elaine Brown, ese soporte que perdió cuando se cambió de escuela y se tuvo que alejar de sus amigas, representa también no solo un amor romántico, sino que ese

¹⁹ this is Mr. Kennedy. Don't try to explain a fucking thing, because we're going to destroy you ... I do not accept your apology

amor paternal que le faltó, y por sobre todo esto, fue aquel que la incentivó en esta aceptación de ella misma como mujer negra, fue quien le recordó que no debía sentirse avergonzada de su raza, “Tú no debes negar tu belleza porque ‘ellos’ te han definido de otra manera”²⁰

La repugnancia y su relación con la vergüenza.

En la repugnancia el sujeto soy yo, de manera que es a mí a quien algo “le sabe mal”, mientras que el objeto es este algo que a mí me sabe mal. Lo relevante de esto, es la posible confusión, en este punto, donde se asimile al objeto como algo que es de por sí repugnante pues, en esta percepción de lo asqueroso, solo participa el sujeto, es decir, la repugnancia no es algo inherente al objeto, sino que, es algo que se la asigno yo al objeto pues a mí me sabe mal.

Según Ahmed, la repugnancia hace un trabajo sobre los cuerpos, de forma tal, que el objeto se sentirá como ofensivo al ser quien causa repugnancia, el objeto estará avergonzado de la repugnancia que causa y la construcción que se tenga sobre su cuerpo lo hará hipervisible: “(...) los cuerpos de otros se convierten en los objetos sobresalientes; se construyen como detestables y nauseabundos solo en tanto se han acercado demasiado. Se los construye como no humanos, como debajo de y por debajo de los cuerpos de los que sienten repugnancia” (p.155).

Es preciso entender que es la proximidad de este otro, del objeto que se nos hace extraño, aquello que causa repugnancia y, también, que esta construcción de este otro como repugnante está ligada a los recuentos fijos, a cierta historia que se ha construido en torno a sus cuerpos como aquello que está contaminado y que aquella contaminación si es que se me pegara, me contaminaría a mí también.

El sujeto, quien siente asco, está desde arriba y es su propia posición, ósea, el estar arriba del objeto, por encima de aquello que le da asco, sostenida en el costo de vulnerabilidad, es decir, estoy “arriba de” porque estoy abierto al peligro que significa ser afectado por aquellos que están por debajo de mí. Anzaldúa, por ejemplo, le causa repugnancia como lesbiana a su pueblo pues dicho pueblo tiene la concepción de la homosexualidad como aquello que se encuentra por debajo de la heterosexualidad.

²⁰ You mustn't deny your beauty because 'they' have defined you otherwise.

La repugnancia entonces dependerá del contacto con este otro, donde esta proximidad es ofensiva, por ende, el sujeto retrocede pues no quiere volverse asqueroso como lo es el objeto que se le acerco demasiado. La pegajosidad del objeto del asco se define como aquella viscosidad, que no es ni firme ni fluida, que no tiene límites propios, y que, por lo tanto, puede absorberme y yo puedo volverme ahora el objeto del asco, debido a que, “(...) las cosas se vuelven pegajosas como un efecto de haber encontrado otras cosas pegajosas” (Ahmed, 2015, p.146).

Elaine Brown en su adolescencia asistió a una escuela de mujeres que se caracterizaba por ser de excelencia. En dicha escuela tenía una compañera negra, Francine, quien era de las mejores de la clase en casi todas las asignaturas, pero llama la atención, con respecto a esto, que en la escuela no había chica alguna que quisiera hablar o estar cerca de ella. Brown, al igual que sus compañeras, tampoco se le acercaba pues no quería ser la única que hablara con quien habían, sus compañeras, denominado como repugnante. Aclaremos que la repugnancia en torno al cuerpo de Francine era su negritud, y Brown al respecto destaca que, “Ella era a la vez todo lo que me aterrorizaba y todo lo que anhelaba ser. Era pobre y negra, brillante y orgullosa²¹”(1992, p.64).

Brown se encontraba en la dicotomía de estar orgullosa de Francine pues era todo lo que ella no podía ser con libertad, pero, a su vez, tenía miedo de que las demás chicas notaran que era negra como ella, que esa repugnancia que representaba Francine, Brown también la tenía, de manera que ahora se convirtiera ella en el objeto del asco.

A su vez, si Brown hubiera mantenido una relación de amistad con Francine, sería repugnante por contacto pues Ahmed describe que los objetos se vuelven repugnantes por el contacto que tienen con otros objetos que ya han sido designados como repugnantes, esta pegajosidad se hubiese quedado en Brown.

Para la repugnancia, al igual que para la vergüenza, necesito de la coparticipación de un testigo, y este testigo será quien note nuestro distanciamiento con aquello que se nos acercó demasiado, quien dé cuenta que nosotros no somos repugnantes como dicho objeto.

²¹ She was at once everything of which I was terrified and everything I longed to be. She was poor and black, brilliant and proud.

Encontramos en la repugnancia cuatro elementos clave: el primero corresponde a la expresión facial, donde hago evidente mi asco; el segundo elemento es este movimiento de alejarse, esta acción de demarcar que no me pegue a este cuerpo repugnante; el tercero hace referencia a la manifestación fisiológica, la náusea, es decir, este movimiento intenso en la boca del estómago; y, finalmente, el cuarto elemento que corresponde al estado sensitivo, a la repulsión.

Es preciso que este otro sea testigo de estos primeros dos elementos, es decir, tanto de la expresión facial de disgusto, como de la acción de alejarme de este objeto repugnante. “Compartir los procesos físicos tanto de arrojar fuera como de alejarse significa que la repugnancia funciona para alinear a la persona con el colectivo en el mismo momento en que se generan ambos” (Ahmed, 2015, p.152).

Para finalizar, la repugnancia construye mediante la acción de alejarse o quedarse pegados, a los sujetos que sienten asco y a los objetos de los cuales estos sujetos sienten asco. El acto de habla, tanto como el acto de acción de la repugnancia, describirán el suceso de proximidad para construirlo como una frontera con el objeto, de donde será evidente para los testigos, que esto que es repugnante, es aquello que no somos, y que no podríamos ser.

Conclusión.

Para concluir, es necesario entender cómo irrumpen los afectos políticos en el plano social, para lograr así una comprensión mayor de ellos no solo como aquellas emociones personales de un individuo en particular, sino que, también, como aquellas herramientas políticas importantes para el desarrollo de la nación, de la cultura y de la identidad.

Hemos podido, mediante la lectura situada de Gloria Anzaldúa en *La frontera* y de Elaine Brown *A taste of power: a black woman's story*, ser testigos de la presencia efectiva de afectos políticos como el miedo y la vergüenza, pero, con respecto a esto, es importante reparar que algunos tipos de miedo, tal como lo es el miedo que refiere a dejar en evidencia mi propia identidad, se enlazan con la vergüenza, siendo así afectos que de alguna manera confluyen en un mismo momento.

Es preciso aclarar, también, que durante la lectura de ambos textos se pudo vislumbrar, de alguna forma, la presencia de otras emociones, tales como el odio, la pena y el dolor, pero debido al desarrollo que encontramos de ellos en el texto de Anzaldúa, ha resultado muy complejo su análisis pues no se refiere a algún momento en específico en donde estos afectos sean protagonistas, sino que, más bien, surgen a raíz de experiencias de miedo o de vergüenza. Por ejemplo: “Como persona, yo; como pueblo, nosotros, los Chicanos, nos culpamos a nosotros mismos, nos odiamos, nos infundimos terror a nosotros mismos” (Anzaldúa, p.94), donde este odio va ligado y surge a raíz de la experiencia de vergüenza, en la cual se dan cuenta, como pueblo chicano, que no son como aquello que se definió correcto y aceptable.

Finalmente quiero destacar, que el orden de los capítulos permite un entendimiento de todo el desarrollo de la investigación pues en esta primera parte se justifica el estudio del giro afectivo en conjunto con aquello que este significa, las justificaciones sobre el uso de autobiografías como base para la investigación y luego el entendimiento del contexto histórico en el cual se desarrollan. Para, posteriormente pasar al entendimiento de los afectos encontrados en los textos de Anzaldúa y de Brown.

Bibliografía.

- Ahmed, S. (2015). La política cultural de las emociones. Programa Universitario de Estudios de Género. Traducción Cecilia Olivares Mansuy.
- Anzaldúa, G. La frontera. (1987). Capitán Swing Libros, S. L. Traducción Carmen Valle.
- Berlant, L. (2011). El corazón de la nación. Fondo de Cultura Económica.
- Brown, E. (1992). A taste of power: a black woman's story. New York: Pantheon Books.
- Collins, P. Bilge, S. (2019). Interseccionalidad. Ediciones Morata S.L.
- Davis, A. (2004, 2005). Mujeres, raza y clase. Ediciones Akal, S.A. Traducción Ana Varela Mateos.
- Macón, C. (2013). Sentimus ergo sumus. El surgimiento del “giro afectivo” y su impacto sobre la filosofía política. Revista Latinoamericana de Filosofía Política.
- Trebisacce, C. (2016). Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas.
- Zinn, H. (2005). La otra historia de Estados Unidos. Argitaletxe HIRU, S.L