

# Tres axiomas etnográficos sobre la organización afectiva de la vergüenza *queer*

FRANCISCO HERNÁNDEZ GALVÁN

En el presente artículo reflexiono sobre la afectación de la vergüenza y analizo epistemológicamente su operatividad a partir de posiciones feministas y *queer*. Con esta indagación intento pensar cómo y de qué formas la circulación de la vergüenza afecta a ciertos sujetos homosexuales en tanto cuerpos feminizados. Para tales fines, discutiré la operatividad de la vergüenza y los axiomas etnográficos que sugiero como objeto de aquélla. Valdría decir, por lo tanto, que la vergüenza se vuelve “pegajosa” y parece que se acomoda al cuerpo de los sujetos sexuales y sus prácticas socioculturales.

PALABRAS CLAVE: afecto, vergüenza, materialización, sexualidad, cuerpo

## Three Ethnographic Axioms about the Affective Organization of Queer Shame

In this article I reflect on the affectation of shame and epistemologically discuss its operation from feminist and queer positions. I aim to reflect on the affectation of subjects' bodies in the light of the circulation of shame and its relationship with the materialization of feminized bodies. To such ends I will discuss the way shame operates and the axioms that I suggest as an object of shame. In effect, it seems that shame becomes “sticky” and adapts to the body of the subjects and their practices.

KEYWORDS: affection, shame, materialization, sexuality, body

FRANCISCO HERNÁNDEZ GALVÁN  
Benemérita Universidad  
Autónoma de Puebla,  
Puebla, Puebla, México  
franckhg93@gmail.com

Mucho antes de que empezara a mirarme con desconfianza, mucho antes de que la vergüenza se convirtiera en una religión a la que estaba obligado por naturaleza, mi cuerpo sabía cómo moverse, mucho más determinad[o] y traslúcid[o] que los ojos (Julián López, *La ilusión de los mamíferos*).<sup>1</sup>

**FRANCISCO HERNÁNDEZ GALVÁN (FHG):** Oye Antonio, explícame, ¿desde cuándo comenzaste a llamarte *gay*?

**ANTONIO (A):** Fíjate que no tiene mucho tiempo. Hace un año, año y medio quizá. Es extraño, muy extraño, porque es una palabra a la que me siento como que soy parte, pues. Pero como que a veces no me siento adentro de...

**FHG:** ¿A qué te refieres con que no te sientes dentro de...?, ¿qué es ese “de”?

**A:** Aún me sigue dando como cosa llamarme *gay*. O sea, sé que soy homosexual, pero me da un poco de algo, como que me siento extraño. No siempre, pero me da. Crecí pensando que era algo malo el ser homosexual. Supongo que la cosa rara no se va; no sé si nunca se va o es temporal, y después uno se siente a gusto con nombrarse *gay*.

**FHG:** Si le pusieras una palabra a esa cosa rara a la que te refieres, ¿qué palabra sería?

**A:** Vergüenza... (entrevista con Antonio, Puebla, Puebla, 25 de mayo de 2017).<sup>2</sup>

---

1 Véase López (2018: 13).

2 Las notas etnográficas que se discuten a lo largo del texto fueron extraídas de entrevistas en profundidad con sujetos homosexuales, realizadas en el periodo 2016-2018 en la ciudad de Puebla, México. Se utilizan seudónimos para conservar el anonimato de los colaboradores.

¿Cómo se ajusta la vergüenza a las identidades? ¿De qué forma moldea la experiencia de los sujetos? Podríamos comenzar por explicar que Antonio piensa que su padre, en especial, no aceptaría su condición sexual, y como si fuese moneda de cambio, le retiraría su afecto, con lo cual se produce en él una singular caracterización de la vergüenza. Resulta sugerente seguir la línea de reflexión de Antonio sobre la afectación de la vergüenza, ceñida por formas constantes y latentes de la homofobia —propias y de los otros—, y enraizada en esa organización. Parece que ante la condición de ser homosexual existe un acomodo subjetivo en el pensamiento de sus familiares, una condición imaginaria; y si bien desconocemos de antemano su respuesta, en la entrevista que tuve con Antonio se constata la certeza del rechazo.

Antonio “huyó” de casa de sus padres. Su intención de escapar de su hogar por ser homosexual,

o incluso evitar que sus padres se enteraran de ello, ha tejido una red imaginaria sobre cómo se supone que sería la respuesta de sus familiares. Sentir que iba a ser rechazado o no entendido en su comunidad de origen es uno de los motores de su deseo de desplazarse y de la operatividad de la vergüenza en ese pensamiento. El discurso del rechazo y el ocultamiento es relevante y puede situarse como una forma de no encontrar, en momentos específicos, la manera de lidiar con ese particular sentido de vergüenza. Antonio, en reiteradas ocasiones, comentó que en su contexto familiar no se produjo ningún acto homofóbico; sin embargo, él percibía cierto rechazo a los homosexuales, a quienes él denomina “los hombres femeninos”.

Dicho lo anterior, en este ensayo pretendo reflexionar sobre la afectación de la vergüenza y discutir su operatividad en términos epistemológicos, a



PROMETEO LUCERO ▶ Marcha del orgullo LGBTQ+, Ciudad de México, 24 de junio de 2017.

partir de posiciones feministas y *queer*. Mi objeto de análisis es la vergüenza y sus formas de pensarse a través del cuerpo, por lo que me fiaré de algunos axiomas etnográficos que expondré a lo largo de este artículo, de tal suerte que accionen su valor explicativo sobre el afecto que aquí nos interesa. Con esta reflexión intentaré profundizar en la afectación de los cuerpos de los sujetos frente a la circulación de la vergüenza y su relación con la materialización de cuerpos feminizados. Para ello, me detendré en la producción de la vergüenza *queer* y en los axiomas que sugiero como objeto de ese afecto. Valdría decir, entonces, que la vergüenza se va volviendo pegajosa y parecería que se acomoda y amolda poco a poco al cuerpo de los sujetos y sus prácticas. Por último, propongo que estos apuntes vayan tejiendo una reflexión sobre la operatividad de ese afecto y que la aparición de datos etnográficos sea de ayuda en la discusión teórica de la movilidad de los afectos y su política cultural encarnada en nosotros.

### Tres axiomas sobre la vergüenza

La vergüenza se siente también en la lengua —como Antonio lo desglosa—, de tal forma que las estructuras de los actos del habla están sujetas a marcos potentes que constriñen y obligan a los sujetos a negociar sus formas de enunciación. El “clóset”, como discurso y lugar simbólico, mantiene determinadas posiciones, lógicas y relaciones sociales que atan a las subjetividades *queer*; sin embargo, ¿cuál es el punto previo, si es que existe, en el que se manifiesta la experiencia del clóset en los sujetos que tienen relación con ello? Una de estas estructuras es el papel fundacional del silencio. El silencio es un cabestrillo del clóset. La elección de no decir la verdad o sostener el silencio sobre la propia sexualidad es un elemento condicionante que tiene que ver con el medio y el miedo social. La cuestión del clóset y de mantenerse en él plantea dinamisismos complejos y sintomáticos.

Las formas en las que se mantiene esta existencia pasan por modalidades de culpabilización singular y colectiva que se producen por medio de “regímenes de lo normal” específicos, que alinean las subjetividades *queer* con nociones sobre una mala salud mental y formas de afectividad negativas (Warner, 1993; Blackman, 2011; Love, 2007a; 2007b). Por eso, si bien el clóset permanece subordinado a un foco de poder, es cierto que el silencio es una modalidad de éste en el sentido de que mantiene un orden de (in)visibilidad y formas de enunciación-secreto:

[este] mecanismo de ocultación y silenciamiento es mucho más complejo de lo que pueda parecer a simple vista [...]. La estrategia de silenciar estas realidades ha consistido [...] en la producción de la figura estigmatizada del/la “homosexual”, dándole por ello un tipo de visibilidad que, aunque impuesta y gestionada por las instancias normativas (lo cual implica su construcción en términos negativos), ha supuesto la posibilidad de la reapropiación y rearticulación de sus significados por parte de los sujetos marcados por esas imágenes (Córdoba, 2005: 51).

Un asunto que se ha hecho evidente, y que David Córdoba señala, es la constitución del sujeto homosexual en términos negativos. Una conjetura fácil sería decir: “no tiene ningún sentido que se mantenga el secreto”, o bien, “es intolerable que los sujetos no puedan expresar el enunciado identitario de su sexualidad tal como lo desean”. Pero esta conjetura es errónea y espinosa porque esta forma de culpabilización/vergüenza, como una manera de subjetivar la homosexualidad, tiene que ver con todo un ordenamiento y un marco sociosexual bastante encarnado en nuestros contextos occidentales. En este sentido, cuando nos referimos a la vergüenza, valdría la pena decir que nunca se trata de un afecto aislado sino de cómo esa misma afectación se mueve y se conjuga. Dicho lo anterior, concuerdo parcialmente

con Córdoba en que la homosexualidad aparece en muchas ocasiones como un síntoma negativo de la sexualidad y al parecer sólo podemos pensarla en esa ruta afectiva. Sin embargo, ¿la homosexualidad es sólo un afecto negativo de la sexualidad o de qué otras formas se manifiesta? El silencio y el ocultamiento se han constituido en lineamientos de esta identidad sexual, pero ¿cómo pensarla en términos positivos?

De acuerdo con Ricardo Llamas:

“La sexualidad” no es [...] la forma en que se manifiesta “el sexo”, sino lo que permite que éste exista como tal, con todas las implicaciones que en la actualidad tiene. La sexualidad es el sistema que determina el sexo, que diferencia las morfologías, construyendo complementariedades necesarias (entre “uno” y “otro sexo”), estableciendo incomplementariedades (en el seno del “mismo sexo”), determinando las implicaciones de las formas de adecuación y de los casos de violación de las normas que la constituyen (1998: 16).

A partir de esta reflexión, podemos decir que la sexualidad —continua/discontinua— se presenta como la escisión del sujeto, en tanto modalidad del poder para controlar la materia sexual. Por ello, los discursos sobre la sexualidad que significan las relaciones sociales, afectivas, culturales y estrictamente sexuales ocupan un papel privilegiado, por no decir fundamental. Por lo mismo, también es comprensible que el régimen de la sexualidad se mantenga en polaridades sin importancia; dualismos anacrónicos, sincrónicos y claramente operativos en el terreno empírico. Llamas (1998) acentúa el ejercicio de la imagen de la “complementariedad”, lo que quiere decir que nos configuramos en la díada de: “el sexo que no es uno” (Irigaray, 2009: 56). Pero, entonces, lo que se formula en la semiótica sexual es anular, prohibir, modificar u ocultar las diversas manifestaciones del deseo, y justo en este planteamiento

se ubica el papel del silencio: si es tan indispensable mantenerse en la línea de la corrección sexual, es por demás relevante pensar que el silencio está en relación con las identidades homosexuales que se gestan dentro de ese núcleo. Por eso, “el silencio es [...] fundador para el devenir de cada uno(a) y para el devenir de la relación” (Irigaray, 1998: 78). El silencio y la vergüenza mantienen a flote los procesos identitarios que estamos analizando, y pretendo tomarlos como objeto y ejemplificarlos por medio de los siguientes tres axiomas:

Axioma 1. Callar los “mariconismos”:

Uno aprende a callar desde niño. A uno lo corrigen y no me refiero a algo como de la escuela o de la educación. Uno aprende a callar ciertas cosas, supongo que todos callamos cosas distintas. Pero a los maricones nos han dicho que tenemos que callar nuestros “mariconismos”. Nos han dicho que tenemos que callar nuestros ademanes, nuestras formas de hablar, nuestras maneras de expresarnos en general [...]. Sabía que tenía que guardar silencio, desde que era niño sabía que tenía que callar mi sexualidad (entrevista con Antonio, Puebla, Puebla, 12 de junio de 2018).

Axioma 2. Callar la anormalidad:

Siempre sentí mis limitantes frente a los otros niños. No es que me sintiera menos persona o menos libre, cuando uno es un niño no siente tanta baja autoestima, debe ser porque no puede explicarse muchas cosas. Como no sabes, te enfocas en ese saber. Mis limitantes no eran físicas; tenía dos brazos, dos piernas, tenía dos ojos. Mi cuerpo no era el problema, era un cuerpo cualquiera, como el de otro niño. El problema era lo que pensaba. Frente a los otros niños siempre me sentí un anormal (entrevista con Esteban, Puebla, Puebla, 3 de septiembre de 2017).

### Axioma 3. Callar lo evidente:

Fíjate que mis padres nunca me dijeron nada. O sea, recordando, escarbando en mi memoria, mis padres, familiares o mis maestros no me dijeron, textualmente: “nunca digas que eres homosexual” o “mejor cállate si vas a decir que eres *gay*”. Nunca me lo dijeron con palabras. Creo que si alguna vez me hubieran dicho algo así, no sé qué diría o qué haría. Pero siempre fue casi invisible, o sea, era de una forma muy sutil. Siempre iban ejemplificado en otras palabras o con otros casos. Nunca era mi caso. Claro que sabían que era tan maricón como Juan —el otro maricón de la colonia—. Pero hablaban, mejor, de él. Siempre era el asunto de: “¡ya viste como camina!”, “¡ya viste como habla!”, “¡pobres de sus padres, no merecen eso!”. Cosas así. Así que, si recuerdo y me voy muy al fondo de mi memoria, nunca me dijeron que me callara que era homosexual (entrevista con Sebastián, Puebla, Puebla, 14 de junio de 2018).

Un axioma es un enunciado sumamente evidente que no precisa descripción o demostración. Los tres axiomas —1) callar los “mariconismos”; 2) callar la anormalidad, y 3) callar lo evidente— muestran cómo, en la experiencia de estos sujetos, se articula la dinámica de silencio/vergüenza en la permanencia en el clóset y en la formulación de una identidad menoscabada. Si existe un descenso positivo en el nombramiento de la homosexualidad, éste es consecuente con el ordenamiento moral.

Considero que la narración de Antonio, en el axioma 1, nos muestra de manera contundente cómo el régimen sexual está sedimentado en las figuraciones culturales, y sin que haya una reprimenda aparente, los sujetos *queer* perciben la sujeción de género. Existen lazos invisibles que fuerzan a los sujetos a decir y hacer lo que se espera que hagan o digan. ¿En qué consiste el silencio?, ¿qué formas tiene y en qué efectos deviene? Los

“mariconismos” que se plantean en la narración de Antonio se despliegan en las maneras diferenciadas de ser varones o mujeres heterosexuales. Al negar los “mariconismos”, se niega a los maricones que los escenifican, se niega la feminidad de los cuerpos masculinos. “Tenemos que callar nuestros ademanes” —imagen poética que Antonio nos obsequia— es un primer esfuerzo político-corporal, una forma particular de manifestar esta feminidad sin que esté asociada necesariamente a la práctica sexual ni a la enunciación de una identidad *queer*. Para ser críticos con el axioma 1, podemos señalar que las afirmaciones “tenemos que callar nuestros ademanes” y “[tenemos que callar] nuestras formas de hablar” también responden a cierta naturalidad que transpira por los cuerpos *queer*. De modo que podríamos preguntar: ¿es así? En caso de que lo sea, debemos seguir cuestionando acerca de la forma en la que el discurso de la metafísica de la sustancia se ha incrustado en la apropiación de la sexualidad de los homosexuales. En una clave afectiva, podemos considerar los elementos de silencio, ocultamiento, vergüenza o dolor desde un punto de vista, no emocional ni corporal, sino situado en el intersticio entre la vida material y la vida singular.

Prestemos atención a la afirmación de Lauren Berlant, a propósito del axioma 1:

La homosexualidad, el amor que no se atreve a decir su nombre, encuentra eco en esta expresión de la labor del duelo social: ambas frases tienen que ver con lo que debe permanecer cubierto por un velo para que todavía pueda soportarse a los sujetos vulnerables y al orden social que los expulsa de lo que es apropiado (2011: 155-156).

El eco al que se refiere Berlant profiere un matiz de duelo social anclado en las existencias *queer*, en el sentido de que, por supuesto, ocurre un alejamiento de la norma sexual, que a su vez se materializa en una forma de subjetivar la vergüenza. Ahora bien,

en este escenario, el eco refleja un síntoma distinto, que llama mi atención: “el amor que no se atreve a decir su nombre” (2011: 155). En efecto, como dice Antonio, “uno aprende a callar desde niño”. El silencio y la vergüenza son las premisas del desarrollo de Antonio, así como de Berlant, ya que la narración envuelve a aquellas identidades homosexuales en la negación de su aparición.

También pienso en algo aún más profundo: el amor, como afecto privilegiado del pensamiento heterosexual —que engloba la noción de matrimonio, la producción y gestación de los nuevos sujetos sociales, y en su conjunto semántico, el mantenimiento institucional de la familia como motor y engranaje principal de la sociedad—, nos habla del pánico que produce el amor entre homosexuales. Parece que el sexo es, ante todo, menor frente a la producción de afecto.

### Fisuras afectivas

Parece que cuando ocultamos algo es porque nos produce vergüenza ante los ojos de los otros y también ante los propios. Por lo tanto, pienso que una de las rutas de anclaje para observar los efectos de la sujeción y la subjetivación reside en los registros afectivos que se forman en nosotros. Por supuesto, “se dice que las normas nos preceden, que circulan en el mundo antes de recaer sobre nosotros. Cuando llegan, actúan de maneras muy distintas: las normas dejan una marca sobre nosotros, y esa marca abre un registro afectivo” (Butler, 2016: 15). Al problematizarlo aún más, Gilles Deleuze afirmará que “las relaciones de poder son relaciones diferenciales que determinan singularidades —afectos—” (1987: 104). Ahora bien, si este tipo de relaciones condiciona nuestro acercamiento a otros sujetos, al demarcarnos en función de subjetivar de forma diferenciada el afecto, ¿qué tipo de afectos son? Explorar esos registros afectivos que se han abierto en la subjetivación de los axiomas hace pensar en

una serie de experiencias compartidas entre ellos: la vergüenza de materializarse y visibilizarse en tanto existencias *queer*.

El axioma 2, que nos relata Esteban, se centra en una particular metáfora de la discapacidad. Esteban enfoca su discurso en la relación entre las vidas *queer* y las vidas de personas con diversidad funcional; menciona que siempre se sintió en desventaja frente a los otros niños por ser homosexual, y aclara: “siempre sentí que me faltaba algo, sentía que ser *gay* era como que te habían negado una parte del mundo heterosexual. Una parte que tú nunca acabas de comprender”. Esa parte a la que se refiere es para él como una parte del cuerpo: “mis limitantes no eran físicas; tenía dos brazos, dos piernas, tenía dos ojos” (entrevista, Puebla, Puebla, 3 de septiembre de 2017). Este hecho nos lleva a afirmar que esa afectación de la vergüenza produce una sensación de fracaso: fracaso por no ser “normal”.

Para situar este axioma, cabe recordar la pregunta de Jack Halberstam: “¿de qué otras formas podríamos concebir el fracaso, y cuáles serían los resultados políticos deseables?” (2018: 102). Así, tras la narración de Esteban, diríamos que ese sentido específico de anormalidad encarnado en el fracaso transforma tanto la temporalidad como el espacio. Si bien ese sentimiento se originó en su infancia, la vergüenza se sigue depositando en la actualidad. Esteban explica que “la sensación de ser distinto, de no ser normal al resto, me sigue ocasionando conflictos en el presente. Cada vez menos, pero siguen persiguiéndome” (entrevista, Puebla, Puebla, 3 de septiembre de 2017). Quizá el axioma 2, sobre la anormalidad, se recrudece con más fuerza en la existencia *queer* de los sujetos, ya que “el residuo de los sentimientos *queer* [que] siguen vivos [permanecen] porque las condiciones sociales que les dieron lugar siguen existiendo” (Love, 2007b: 202). En ese sentido, si la vergüenza persiste es porque esos pensamientos y sensaciones afectivas continúan latiendo.



PROMETEO LUCERO ▶ Marcha del orgullo LGBTQ+, Ciudad de México, 24 de junio de 2017.

De acuerdo con Friedrich Nietzsche, los hombres “no sienten vergüenza de pensar algo sórdido, pero sí cuando se imaginan que se les considera capaces de esos pensamientos” (2001: 84). Esta premisa es parcialmente reveladora, por la desvinculación del acto pensante del acto practicante. Pero, en este caso, no se trata de actos separados; así como tampoco del acto de pensar, exclusivamente. Los homosexuales, en sí mismos, son el acto sórdido, tanto en el sentido que le da Nietzsche como en el que le da Esteban. De este modo, la vergüenza se manifiesta por la vinculación con el pensamiento de los otros. Ellos sentencian el tejido de su aparición, por lo tanto, “las emociones no son estados absolutos, sustancias susceptibles de transponerse de un individuo y un grupo a otro; no son —o no son solamente— procesos fisiológicos cuyo secreto, se supone, posee el cuerpo. Son relaciones” (Le Breton,

1999: 9). Es decir, si mi relación con el otro dicta la ruta de mi singularidad, el otro —siempre y cuando el yo acceda— llenará mi condición y formará una relación, en este caso, a partir de la vergüenza. Si se piensa en los parámetros de Sara Ahmed (2015), Eve Kosofsky Sedgwick (2018) y Sianne Ngai (2010), la vergüenza se ubica como un afecto negativo, en la misma línea que el rencor, la rabia, el enojo o el asco, todos ellos sentimientos indeseables.<sup>3</sup> Sin embargo, más allá de definir la vergüenza, debemos reflexionar sobre lo que produce ese afecto. Pero regresemos a la pregunta de Halberstam: ¿cómo se acciona políticamente la vergüenza y de qué formas

3 Véanse también Ahmed (2010); Ngai (2007); Sedgwick (2003).

se organiza la experiencia de la homosexualidad en función de ella?

En el momento en que volcamos nuestra atención sobre el axioma 2, viene de inmediato a nuestra mente un sintagma semántico relacionado con la caracterización de un sentimiento insuficiente: de incomodidad, de temor, de pérdida o de humillación ante la escena o remembranza de algo. ¿Qué caracteriza la vergüenza de los actos o de los hechos? La tesis central de Ahmed (2015) es que los afectos trabajan sobre la superficie de nuestros cuerpos, por lo tanto, no son un asunto privado, perteneciente a las entrañas de los sujetos. Los afectos no están afuera, tampoco adentro, sino en medio, afectando a todos los individuos. De ahí que las emociones no estén contenidas dentro de nosotros, sino que, por el contrario, se posicionen en la superficie de nuestros cuerpos. Podemos pensar, entonces, que son mediadoras entre la singularidad y la pluralidad de posiciones del sujeto. Permanecemos en sociabilidad por una singularidad afectiva. El suceso operativo gira en torno a que los sujetos debemos, como necesidad imperiosa, nombrarnos. La discusión de nombrarse es un eje alrededor del cual he reflexionado y problematizado a lo largo de todo el análisis, y esto es porque durante el trabajo de campo y las conversaciones con mis entrevistados surgió el tema de la vergüenza como un factor estructurante en la decisión de asumir su sexualidad.

Ahora bien, para explorar las rutas del axioma 2, me detendré en un pasaje etnográfico.

En una ocasión me encontraba con Esteban en un bar cercano al zócalo de la ciudad de Puebla. Se trata de un espacio *underground* en el que la música gira entre matices *Indies* y de rock progresivo. Esteban hablaba de su percepción de la homosexualidad en abstracto y de aquellas primeras veces en las que se descubría sintiendo afectos hacia otros varones. El hecho de que Esteban mantuviera una modulación de voz tenue al hablar de ello resulta bastante ejemplificador e interesante. Mientras la charla

se sostenía, ocasionalmente pasaba algún mesero del lugar y se acercaba para proveer lo que hiciera falta. La conversación llegó a su cumbre cuando Esteban empezó a hablar de lo homosexual: “sí —dijo en un punto—, me considero un maricón”. Justo cuando Esteban se autonombó como maricón, el mesero se encontraba a un costado de nosotros. Éste, al escuchar la afirmación, retiró unas botellas vacías, puso unas cuantas servilletas y se fue. Mientras el mesero hacía esto, Esteban lo miró a los ojos; el color de sus mejillas empezó a subir de tono gradualmente, luego bajó la vista y depositó su mirada en el suelo. Se mantuvo cabizbajo un par de segundos; su voz se tornó en murmullos, casi susurros. A partir de entonces, midió sus palabras cuando se acercaba alguien —un alguien otro— que él no quería que lo escuchara hablar sobre esas anécdotas.

La vergüenza es contagiosa, y lo es porque se acciona en forma colectiva. Considero que el hecho de narrarse a sí mismo con vergüenza abre una brecha interesante para pensar en términos analíticos en la discusión de la relación entre la identidad y el afecto, justamente. La díada supone una investigación sobre el silencio, sobre la ambivalencia y la identificación con esas sensaciones. Ngai, por ejemplo, afirma que “los afectos negativos, como la vergüenza, obstruyen la agencia” (2007: 7). De acuerdo con esa reflexión, parecería que los afectos positivos podrían conducirnos a un destino favorable. No obstante, discrepo de esta afirmación de Ngai; pienso que los afectos, en sí, producen el movimiento de los sujetos. Me parece que mantener una postura de consideración valorativa es errónea al hablar de los afectos en el terreno empírico. Quizá suene taxonómico referirse teóricamente a lo positivo/negativo de los afectos o de afectos benignos/malignos; sin embargo, situados en el campo empírico, lo que interesaría es vislumbrar cuál es su producción socioafectiva. Renegociar la identidad, con vergüenza o sin ella, es un acto afectivo en el que incide la agencia del sujeto.

Por las razones anteriores, existe una dinámica performativa de la vergüenza que caracteriza la identidad y habilita su experiencia. Entonces, dentro estos parámetros, “¿qué significa reclamar una identidad mediante la vergüenza?” (Ahmed, 2015: 161). Pienso que el reclamo tiene que negociar poco a poco ese silencio de una identidad que no se asumió desde el principio. Si seguimos el ejemplo del axioma 1, a Antonio le han dicho —sin la estructuración de vocales y consonantes— que tiene que callar su sexualidad. Si, además, partimos de la idea de que “la subjetividad surge como un gusano que atraviesa la malla de una red y al mismo tiempo que cava y abre un camino, traza una inscripción, deja un rastro, teje una trama que rectifica el discurso preexistente” (Preciado, 2009: 25), entendemos que la vergüenza ha suturado nuestra carne, y parece ser que el hilo de este afecto es bastante doloroso. Insisto en que se produce con dolor porque la vergüenza contiene esas sensaciones. El entretejido del hacer —con el ser— algo incorrecto es malicioso. Si nos han dicho que debemos callar nuestros ademanes, nuestras formas de hablar, ¿cómo reclamar una identidad por medio de la vergüenza si en el momento en que pretendemos tomarla agachamos la cabeza?

### **A modo de cierre: adherencias pegajosas**

Ahora bien, en el axioma 3, Sebastián no recuerda que en ningún momento sus familiares le dijeran de manera explícita que no se moviera o condujera de tal o cual manera; sin embargo, cuando algún varón se conducía en forma “femenina”, hablaban de él en términos negativos. Sebastián aclara lo siguiente:

Siempre sentí miedo y culpa al encontrarme con Juan en la calle, cosa que era muy seguida. Él vivía en la colonia y evidentemente lo podía encontrar siempre. Comprendí después de muchos años que

me daba miedo porque él significaba muchas cosas que yo también era. Así que cuando mis padres hablaban mal de él por ser maricón, involuntariamente —o quizá no tanto— me lo decían a mí (entrevista con Sebastián, Puebla, Puebla, 14 de junio de 2018).

El relato nos muestra que el axioma 3 despliega todo un dispositivo discursivo de ordenamiento sociosexual.

Para entender la conjugación de este axioma —y de los anteriores—, traeremos a discusión el recurso que Ahmed (2004; 2010; 2015) expone para atender metodológicamente las emociones, y más concretamente, la explicación epistemológica sobre cómo éstas actúan en nosotros. Ahmed se refiere a un modelo de sociabilidad de la emoción: un modelo pegajoso. Si pensamos que la unidad del mundo social, tal como lo concebimos, está sujeta y se afianza sobre un soporte afectivo, es porque “el mundo se concibe así”, “sobre la base de necesidades mutuas, de entrelazamientos carnales” (Rosino, 2013: 45). Su interés en ese elemento pegajoso se expresa en la propuesta existente de una asociación entre emociones y objetos en la que el afecto se sugiere como “libre” y polisémico. Es decir, los afectos no residen en los objetos, sino, más bien, están en “el aire”, y por medio de nuestra relación contingente con ellos es probable que les demos algún sentido. De este modo, su circulación afecta la modelación de materialidades.

La ecuación actúa en la sociabilidad de las emociones y los cuerpos en el sentido de que “las emociones se ven moldeadas por el contacto con los objetos. La circulación de objetos no se describe como libertad, sino en términos de ‘pegajosidad’, bloqueos y restricciones” (Ahmed, 2015: 31). Es un hecho, por lo tanto, que las emociones permanecen en movimiento constante, y por esa misma circulación se conciben como pegajosas, fluctuantes entre espacios singulares y sociales. De esta manera, la pegajosidad

no sólo se expresa en cómo circula la emoción, sino en cómo se absorben las emociones en los cuerpos y se adhieren como propias.

Lo que vuelve a un objeto más pegajoso que otro no se refiere a una sustancia que ronde al objeto *per se*, sino a las experiencias previas del cuerpo con el que tiene contacto. En otras palabras, la pregunta “¿qué se pega?”, “no es solamente una pregunta sobre los modos en que los objetos se pegan a otros objetos, sino también sobre cómo algunos objetos más que otros se vuelven pegajosos, de modo tal que otros objetos parecen pegárseles” (Ahmed, 2015: 148). Este modelo pegajoso busca posicionarse a partir de los vínculos que tiene la vida afectiva en su imbricación con la vida carnal de los sujetos y sus prácticas sociales/culturales. Por esta razón, “centrarse en los vínculos como algo crucial para la política *queer* y feminista es en sí mismo una señal de que la transformación no se trata de la trascendencia: las emociones son ‘pegajosas’, e incluso cuando cuestionamos nuestros investimentos podemos atorarnos” (2015: 45). Por lo tanto, la vergüenza genera efectos al adherir signos semióticos a los cuerpos que significan performativamente ese afecto.

Por ejemplo, el axioma 2, “callar la anormalidad”, expresa cómo el discurso de compleción es secular al núcleo permanente del pensamiento social. Si he insistido tanto en la desterritorialización de la naturalidad del cuerpo es porque las sensaciones de segregación aparecen aun sin tener un control tan evidente sobre esas exclusiones. Ese sentido se inserta en la subjetividad homosexual y plasma un significado de anomalía implícito. Cuando Esteban afirma: “siempre sentí mis limitantes frente a los otros niños”, el sentido de falta se engloba con el axioma 1 para producir una sensación extraña que permanece casi intacta a pesar de la temporalidad y el espacio. La vergüenza es una condición vulnerable.

Giorgio Agamben sostiene que “[la] subjetividad se produce donde el viviente, [encuentra] el

lenguaje y [se pone] en juego en él sin reservas” (2005: 205). Pero, ¿de qué formas el sentido de anormalidad se apodera de los cuerpos? Cuando la vergüenza y el sentido de extrañeza aparece en su forma anómala, ¿cómo, entonces, se configura mi existencia si la palabra “anormal” se encuentra zurdida en mi piel y en mi pensamiento?

El axioma 2 expresa una condición sintomática en muchos homosexuales: “me alejé de casa porque nunca fui un niño normal, nunca me sentí ni me viví como los otros niños”. La presencia constante de la diferencia sexual se expresa en un pensamiento de malformación: “mis limitantes no eran físicas; tenía dos brazos, dos piernas, tenía dos ojos. Mi cuerpo no era el problema, era un cuerpo cualquiera, como el de otro niño” (entrevista con Esteban, Puebla, Puebla, 3 de septiembre de 2017). Aquí se articula un eje que aparece en las nociones de cuerpo y sexualidad en la experiencia de la homosexualidad. La anormalidad nos ayuda a comprender cómo se piensan las sexualidades anormales o las anomalías corporales de los homosexuales en su imbricación con la gramática de lo *queer*.

“Es difícil, ¿sabes? Es difícil aceptarte como homosexual, quererte como homosexual, cuando existe un rechazo hacia ti, hacia los de tu misma ‘especie’” (entrevista con Sebastián, Puebla, Puebla, 14 de junio de 2018). El axioma 2 nos sugiere introducir la noción de anormalidad para el análisis de las identidades homosexuales que nombra. Un punto importante dentro del giro *queer* es el carácter siempre performativo, no sólo del género, sino también de la sexualidad y su imbricación con la materia corporal, en la incisiva manifestación de la imitación reiterativa de un “algo” que no tiene un original fidedigno. El género es la insistencia fantasmagórica de una identidad que no existe en un punto previo y cuya parodia permite desestabilizar. Aquí es donde tiene efecto la lectura política, ya que lo *queer* no sólo se queda en un punto conceptual o meramente académico, sino que podemos trasladarlo a un terreno



PROMETEO LUCERO ▶ Trabajadoras sexuales trans, activistas e integrantes de la diversidad LGBTQ+ protestan por el asesinato de Paola Buenrostro en la Ciudad de México, 20 de octubre de 2016.

empírico. Creo que los sujetos ponen en entredicho los regímenes sexuales y de género.

Situemos nuestro ejercicio interpretativo en el potencial discursivo de la corporalidad feminizada. Sin posicionarnos dentro de un marco ontológico sino más bien en un marco sociocultural, podemos argumentar que una clara línea que reúne a los axiomas es la evidencia de una sexualidad particular y una determinada corporalidad que imprime en ellos un continuo nudo semántico de lo anormal —pegajoso— ligado a la vergüenza.

Cuando se abre un registro afectivo, los gusanos que trazan el recorrido, siempre irregular, dejarán marcas cuasiimborrables; cuando el registro se abra, será complicado cerrar las cabinas que

contiene esa interpretación sensorial. Por eso, “la vida afectiva apenas se domina, y a veces va contra la voluntad, incluso si responde siempre a una actividad de conocimiento ligada a una interpretación, por parte del individuo, de la situación donde se encuentra inmerso” (Le Breton, 2010: 67). Es un hecho que la vida afectiva apenas se domina porque los afectos se moldean secretamente, han sido trazados social y culturalmente en nuestra intimidad subjetiva. Ahora bien, los sentimientos de extrañeza social se enuncian con ese sentido de vergüenza colectiva. Sin embargo, lo que posibilita la experiencia de los axiomas son los signos pegajosos de su discursividad, de manera tal que la asimilación del nombramiento es un proceso complejo e inquietante en

sí mismo, que rebasa las barreras de la vergüenza, o al menos intenta ponerlas en suspenso. Cuando llega la asimilación de “ese” nombre, otras cosas aparecen en el horizonte de nuestra existencia, tal como lo menciona Antonio: “cuando uno se pone la etiqueta *gay*, ya no puede borrarla [...], como que se te va cayendo la vergüenza” (entrevista, Puebla, Puebla, 12 de junio de 2018).

Pienso que esa experiencia nos permite preguntar cómo se estructura nuestra visión, es decir, como sujetos que nos configuramos a partir de determinadas certezas y nos constituimos como sujetos “decibles” desde el mundo afectivo que se nos presenta. Por ello, con Antonio, entendemos que la aceptación del nombre y de lo que implica ejercer una sexualidad disidente resulta de un proceso que depende de las experiencias que cada uno signifique. En este caso, la experiencia de la vergüenza cobra un sentido particular.

Lo que nos dice el afecto de la vergüenza es que lo que se pega a un objeto no siempre ocurre como creíamos que iba a hacerlo. Su movimiento no se desempeña como uno creía, pero la promesa se abre o aparece la ilusión de unos determinados lugares en los que “se ve” de manera distinta. Existe un malestar inicial y la práctica que se quiere habitar por medio del reconocimiento de la vergüenza acciona sus enlaces con la identidad: ¿cómo actúa la experiencia del reconocimiento en las formas de subjetivar nuestro devenir? Estamos sujetos a confesar nuestra sexualidad, a nombrarnos y ser nombrados, a ser vulnerables en el intento de ser sociales, a padecer la reglamentación moral y condicionarnos en sus rejillas. Por último, estamos sujetos a subjetivarnos en ello.

Ahora bien, podemos decir que “las localizaciones son historias encarnadas e insertas cuya diversidad puede explicarse” (Braidotti, 2015: 221). Sobre este escenario, la identidad acontecida en la vergüenza es un artefacto que permite leer ciertas continuidades y rupturas con la experiencia. Pero

existe algo que anula/corta esa identidad: las inconsistencias. Por lo tanto, ¿cuál es el lugar del que se parte y de dónde sale?, ¿a qué se ancla? Si bien el deseo te obliga a tener una verdad que decir, una verdad de la sexualidad, la identidad es descifrar el cambio de posición por medio de la subjetivación emocional. ¿De qué formas se era antes de la vergüenza? El desplazamiento de las emociones se debe también al énfasis del posestructuralismo y su tejido subjetividad-experiencia en el entendimiento de los sujetos y sus contextos. Por lo anterior, el giro afectivo expresa su atención en el énfasis en la materialidad de los cuerpos y el papel de los afectos en la explicación de los sistemas sociales y culturales. Pensar en una historia “natural” de los afectos es situarla en una misma línea histórico-cultural con los procesos de subjetivación afectiva.

Lo que hace operativa a la identidad es ese registro de la diferencia. Sobre esto, Antonio argumenta: “me fui porque me sentía diferente a los otros niños” (entrevista, Puebla, Puebla, 12 de junio de 2018). Por esta razón, podemos decir que nos vamos configurando a partir de eso que no somos mientras vamos asimilando eso que queremos ser. En la formulación de Néstor Perlongher, la homosexualidad podría considerarse un devenir, más que una identidad, es decir, “como mutaciones, como cosas que nos pasan” (1997: 33). Me parece que antes de posicionar a la identidad en una coordenada distinta del devenir, podríamos pensarlos como mecanismos de existencia siempre en comunión, uno deviene en tanto identidad subjetiva, por lo tanto, reflexionarla como una mutación es entender que la sexualidad y las posiciones que tomamos a partir de los nudos semánticos que posibilitan esa identidad es algo que nos pasa. Así, cotidianamente, uno no formula su devenir, sino que éste siempre nos acompaña junto a las formas afectivas que se nos pegan por el camino. En los axiomas, por ejemplo, el papel de la vergüenza establece una política afectiva y corporal que cuestiona la conceptualización de los afectos,

ya que parece que el significado de la afectación de la vergüenza se refiere a la materialidad y el involucramiento del cuerpo con aquellos signos pegajosos que han circulado en los sujetos. La vergüenza

involucra la emergencia de la materia corporal a través del modo en que nos encontramos en los espacios singulares, así como en los que exceden los límites de la intimidad. **D**

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio, 2005, *Profanaciones*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.
- Ahmed, Sara, 2004, "Affective Economies", en *Social Text*, vol. 22, núm. 2, pp. 117-139.
- , 2010, *The Promise of Happiness*, Duke University Press, Durham.
- , 2015, *La política cultural de las emociones*, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios de Género, México.
- Berlant, Lauren, 2011, *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Blackman, Lisa, 2011, "Affect, Performance and Queer Subjectivities", en *Cultural Studies*, vol. 25, núm. 2, pp. 183-199.
- Braidotti, Rosi, 2015, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, México.
- Butler, Judith, 2016, *Los sentidos del sujeto*, Herder, Barcelona.
- Córdoba, David, 2005, "Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad", en David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (coords.), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Egales, Madrid, pp. 21-66.
- Deleuze, Gilles, 1987, *Foucault*, Paidós, Barcelona.
- Halberstam, Jack, 2018, *El arte queer del fracaso*, Egales, Barcelona.
- Irigaray, Luce, 1998, *Ser dos*, Paidós, Buenos Aires.
- , 2009, *El sexo que no es uno*, Ediciones Akal, Madrid.
- Le Breton, David, 1999, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- , 2010, *Cuerpo sensible*, Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile.
- Llamas, Ricardo, 1998, *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a "la homosexualidad"*, Siglo XXI Editores, Madrid.
- López, Julián, 2018, *La ilusión de los mamíferos*, Random House, Buenos Aires.
- Love, Heather, 2007a, "Compulsory Happiness and Queer Existence", en *New Formations*, vol. 63, núm. 1, pp. 52-64.
- , 2007b, *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*, Harvard University Press, Massachusetts.
- , 2015, "Fracaso Camp", en Cecilia Macón y Mariela Solana (eds.), *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*, Título, Buenos Aires, pp. 187-204.
- Ngai, Sianne, 2007, *Ugly Feelings*, Harvard University Press, Massachusetts.
- , 2010, "Our aesthetic categories", en *Literary Criticism for the Twenty-First century*, vol. 125, núm. 4, pp. 948-958.
- Nietzsche, Friedrich, 2001, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Ediciones Akal, Madrid.
- Perlongher, Néstor, 1997, *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*, Colihue, Buenos Aires.
- Preciado, Beatriz, 2009, "Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual", en Guy Hocquenghem y Beatriz Preciado, *El deseo homosexual con Terror anal*, Melusina, Santa Cruz de Tenerife, pp.135-174.
- Rosino, Hernán, 2013, *Lumbre*, Eterna Cadencia, Buenos Aires.
- Sedgwick, Eve Kosofsky, 2003, *Touching Feeling: Affects, Pedagogy, Performativity*, Duke University Press, Londres.
- , 2018, *Tocar la fibra: afecto, pedagogía, performatividad*, Alpuerto, Madrid.
- Warner, Michael (ed.), 1993, *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

## Entrevistas

- Antonio, Puebla, Puebla, 25 de mayo de 2017; 12 de junio de 2018.
- Esteban, Puebla, Puebla, 3 de septiembre de 2017.
- Sebastián, Puebla, Puebla, 14 de junio de 2018.