



Esta sección está dedicada a perfiles que, por voluntad o casualidad, destacan en el panorama de estudios que aborda la revista. De vez en cuando, propondremos personajes que consideramos paradigmáticos, que dejaremos hablar con su propia voz.

*Universalismo melancólico*¹

Traducción de Mayte Cantero Sánchez

Sara Ahmed es una de las teóricas feministas más relevantes del panorama de los estudios críticos en lengua inglesa. Pese a su ya dilatada obra, las traducciones de su obra al español escasean. En *El Invitado*, mediante la traducción de uno de los textos su blog *feministkilljoys.com*, se pretende dar a conocer y poner en circulación sus conceptos en el contexto académico hispanohablante. Este es inicio de una invitación sostenida que busca dialogar con conceptos más allá de su contexto y/o disciplina de producción.

Sara Ahmed (Reino Unido, 1969) es académica independiente en estudios de género y raza. Doctora en Teoría Crítica por la Universidad de Cardiff (1995), ha sido profesora en Estudios de la Mujer en la Universidad de Lancaster (1994-2004) y en Estudios Culturales y Estudios Raciales en La Universidad Goldsmiths de Londres (2004-2016). Su labor a medio camino entre el género, la raza y los estudios *queer* indaga la construcción diferencial de cuerpos y mundos y en los mecanismos de perpetuación del poder a través de instituciones y prácticas cotidianas. Sus libros hasta el momento son: *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism* (1998), *Strange Encounters: Embodied Others in Post-coloniality* (2000), *The Cultural Politics of Emotion* (2004), *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others* (2006), *The Promise of Happiness* (2010), *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life* (2012), *Wilfull Subjects* (2014) y *Living a Feminist Life* (2017).

s.ahmed@gold.ac.uk

¹ El texto aquí publicado apareció por primera vez en inglés en el blog *Feminist Killjoys* con el título "Melancholic Universalism" (<<https://feministkilljoys.com/2015/12/15/melancholic-universalism/>>) el 15 de diciembre de 2015. Ha sido traducido para *Otras Modernidades* por Mayte Cantero Sánchez con autorización expresa de la autora. La traductora agradece a Sara Ahmed la cesión de los derechos de traducción al español.



INTRODUCCIÓN. SARA AHMED: FEMINISMO SENSIBLE, ABSTRACTO Y COTIDIANO

¿Cómo se construye la diferencia? ¿Qué diferencias son relevantes y cómo adquieren una dimensión espacial e histórica? ¿Cómo se convierten en un *a priori* que se solidifica en el campo de lo social? ¿Cómo se interviene el *status quo*, a costa de quiénes, a qué precio? Sara Ahmed, académica residente en el Reino Unido, feminista que trabaja en la intersección de la raza y el género, trata de dar una respuesta a estas preguntas en su prolífica obra. Su octavo libro, *Living a Feminist Life* (2017) recoge las múltiples reflexiones que lleva compartiendo en su blog *feminsitkilljoy.com* desde el año 2013. La escritura final del libro coincide con la renuncia a su puesto de profesora en la Goldsmiths University debido a la falta de contundencia de dicha institución al tratar casos de acoso. En la actualidad trabaja en la crítica del uso de la noción de diversidad por parte de las instituciones y en la labor emocional que requieren dichas estructuras. El texto que aquí se traduce es una de las publicaciones en el blog ya mencionado retomando temas tratados en sus siete libros anteriores; en él construye un diálogo intratextual – con modificaciones y actualizaciones de sus propios conceptos – así como intertextual, poniendo en diálogo teorías con eventos contemporáneos. Sus libros hasta el momento son *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism* (1998), *Strange Encounters: Embodied Others in Post-coloniality* (2000), *The Cultural Politics of Emotion* (2004), *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others* (2006), *The Promise of Happiness* (2010), *On Being Included: Racism and Diversity in Institutional Life* (2012), *Willfull Subjects* (2014) y *Living a Feminist Life* (2017). La relevancia de su apuesta teórica reside en el diálogo que establece entre múltiples textos culturales y populares, la teoría *queer* de corte americano, los estudios críticos de raza y su encuadre en la tradición filosófica europea introduciendo elementos *a priori* tan poco cercanos a los estudios *queer* como la fenomenología, el existencialismo o el marxismo. Sara Ahmed es conocida como una de las precursoras del “affective turn” o giro emocional, a saber, la puesta en valor de los afectos y las emociones como elemento que opera en el ámbito de lo social y cultural y da forma a prácticas colectivas. Sara Ahmed ha trabajado con el término de economía afectiva para explicar cómo se adhiere cierto afecto (deseo, miedo, asco) a ciertos objetos (objetos tangibles, comunidades, instituciones sociales) y cómo dichos objetos, al circular, van acumulando una emoción e incluso la preconizan. En otras palabras, los afectos son performativos, su repetición genera realidades y sirven para juntar o alejar cuerpos y sociedades. En relación con las economías afectivas, en cuyas rupturas está especialmente interesada, Sara Ahmed ha acuñado términos como “sujeto obcecado” (*willfull subject*) y “aguafiestas feminista” (*feminist killjoy*). Para la autora, la obligación de la felicidad acrítica que se pliega a los mandatos del sistema encierra una gran cantidad de violencia física y emocional: la aguafiestas feminista es aquella figura que detiene el flujo de una conversación y pone de manifiesto su carácter sexista o racista, por ejemplo. Esta figura que irrumpe en la “felicidad acrítica” está relacionada con el sujeto obcecado (*willfull subject*) cuyo recorrido por la historia de las ideas traza en una obra homónima;



tanto la aguafiestas feminista como los sujetos obcecados son figuras que se comprenden como las generadoras de la violencia al señalar una situación injusta o violencia estructural. El pensamiento de Sara Ahmed es una condensación provocativa de un archivo de rupturas y descontentos sobre el cual construir un futuro feminista.

Mayte Cantero Sánchez

UNIVERSALISMO MELANCÓLICO

¿Qué quiero decir con “universalismo melancólico”? El universalismo melancólico es el requisito de tener que identificarse con un universal que te repudia. Imagino que esta afirmación no es evidente por sí misma: probablemente el universal no repudia a nadie, probablemente para que el universal sea “universal” debe incluir a todo el mundo.

No está tan claro.

Yo diría que el universal es una estructura, no un evento. Es la manera en la que aquellos² que están reunidos se reúnen. Es la manera en la que una asamblea deviene un universo.

El universal es una promesa de inclusión que se ha convertido en algo pesado y sobrecargado por la forma en la que dicha promesa ha sido lanzada y distribuida: prometer es lanzar, tal y como exploré en mi libro *The Promise of Happiness* (2010). La promesa del universal es lo que oculta el propio fracaso del universal para ser universal. En la teoría contemporánea esta paradoja sobre la promesa que oculta su propio fracaso (todo fracaso se convierte en fracaso en relación con tener que cumplir la expectativa de la promesa) ha llevado a la reinención del universalismo como formalismo: el universal como forma pura o vacía, como abstracción de algo en particular.

Pero recuerden: la abstracción es una actividad. Abstraer significa extraer por la fuerza. Es el esfuerzo de extraer un universal por la fuerza de un particular lo que convierte la promesa de lo universal en una promesa particular; una promesa que parece lo suficientemente vacía como para ser completada por cualquiera es una promesa que interpela.

Lo vacío de la promesa es la forma del universal. Es cómo el universal toma forma en torno a algunos cuerpos que no tienen que transformarse para entrar en la habitación que deja abierta la noción de universal.

El universal: vaya lata, el universal es un disfraz.

Universalismo formalista: cómo el universalismo se mantiene. Hablé sobre el universalismo comparándolo con una pared de ladrillo teórica en mi libro *Willful Subjects* (2014). En otras palabras, el universalismo es una pared que existe en el mundo de la “teoría”. En el cuarto capítulo describí cómo algunos cuerpos contenidos en particulares

² N. de la T. La obra de Sara Ahmed está atravesada por una crítica al binarismo de género y, por tanto, se ha escogido no emplear ni el masculino ni el femenino genérico. En lugar de utilizar la “x”, de uso ya extendido en los estudios de género, se ha optado por el uso de la “e” por su carácter inclusivo en términos de diversidad visual.



pueden desalojar lo general. Reunir un archivo obcecado nos da otra manera de cuestionar el universalismo formalista de filósofos como Alain Badiou y Slavoj Žižek, el cual recae en críticas cada vez menos silenciadas al “particularismo” y a las “políticas de la identidad”. Este último (Žižek) argumenta en relación con San Pablo que “su universo ya no es el de una multitud de grupos que quieren encontrar su voz y reivindicar su identidad particular, su ‘forma de vida’, sino de un colectivo combativo basado en la referencia a un universalismo incondicional” (2003: 10). Žižek no está necesariamente usando sus propios términos aquí, pero el uso de las comillas funciona para crear una caricatura de las políticas de la identidad que se repite en su obra y en el debate más general. Necesitamos cuestionar este debate. Tal vez algunos tienen “modos de vida” porque otros tienen vidas: algunos tienen que encontrar sus voces porque a otros se les da voz; algunos tienen que reivindicar sus particulares porque a los particulares de otros se les da una expresión general. Estoy empleando aquí el lenguaje de la voluntad general en lugar de universalismo. General: generalizar. Universal: universalizar.

Además, no importa cuán convincentes sean las críticas al universalismo lanzadas desde el feminismo y el anti-racismo sobre cómo el hombre blanco se convierte en sujeto universal, el universalismo parece reinstalarse en un momento, de manera súbita y rápida. He llamado a esto “mecanismo de rebote”. Un orden es rápidamente reestablecido porque el esfuerzo para transformarlo es demasiado agotador. Universalismo: cuando luchas contra ello te conviertes en una persona agresiva.

Vuelta a lo mismo.

Vuelta a lo antiguo.

Las siguientes dos descripciones son de dos notas finales de *Willful Subjects* (2014):

Primera:

Como Judith Butler describe con su precisión característica: “Hegel está exponiendo lo que sucede cuando una facción se sitúa a sí misma como universal y reclama representar la voluntad general, reemplazando la voluntad general a las voluntades individuales que la componen, y, de hecho, existiendo a su costa. Esta “voluntad” que es oficialmente representada por el gobierno es por tanto habitada por una “voluntad” excluida de la función representativa. Por tanto, el gobierno se basa en una economía paranoide en la que tiene que establecer repetidamente su único requisito de universalidad borrando todos los remanentes de aquellos deseos que excluyó del dominio de la representación” (2000: 22). El universal está habitado, pues, por el deseo de aquellos cuya exclusión requiere y a la vez oculta. (2014: 245)

Tal vez *Willful Subjects* ha dado a este fantasma una historia.

Segunda:

Extendería esta crítica al universalismo formal de Badiou que descansa sobre su uso de la teoría de conjuntos. Este libro puede ser leído como un sujeto obcecado que respondería al argumentario de Badiou diciendo: ¡Ey, no soy parte de tu conjunto! Podemos usar nuestros particulares para cuestionar la forma de la universalidad, la cual es solo vacía ya que se extiende a partir de algunos particulares y no otros



mientras se “vacía” el conjunto de los mismos signos de esta extensión (el universal es un vaciado que no puede recibir otros particulares, tal y como el vaciado de la nación secular francesa basada en el laicismo no puede acoger la particularidad del velo). Mi argumento se extiende a lo largo de más de un siglo de críticas feministas al universalismo; tenemos que continuar cuestionándolo, ya que las críticas al universalismo no parecen ser efectivas. Describiría el universalismo como una pared de ladrillos teórica, lo que significa que una pared existe en el mundo real de la teoría. En primer lugar traté las obras de Badiou y Žižek en relación con la noción de voluntad general. Sin embargo, me di cuenta de lo que estaba en juego en sus trabajos para aquellas personas que buscamos la destitución del universal al leer una introducción de John D. Caputo a una colección editada sobre San Pablo en la que alababa profusamente a ambos filósofos. Caputo escribe: “Cada segmento de las políticas de la identidad crea un nuevo mercado de revistas especializadas, libros, bares, páginas web, DVDs, estaciones de radio, un circuito de conferencias para sus propagandistas más comercializables.” (2009: 6). Después afirma que la “identidad cultural” se acopla “como un guante con el sistema siempre proliferante de la cultural global” (6). Debemos cuestionar este tipo de caricaturas de la identidad cultural que no solo asumen la identidad como algo meramente en manos del mercado (casi como si la identidad se creara para expresar la voluntad del mercado) sino que además son una descripción burda de lo que está en juego al cuestionar el universal. Podemos notar irónicamente que Žižek y Badiou no necesitan crear un denominado “segmento de identidad política” para garantizar sus propios tours de charlas. En efecto, las críticas de las políticas de identidad son probablemente más beneficiosas y más inductivas para la lógica del capital; estas críticas son fácilmente extendidas ya que contribuyen a tender la mano a algunos en su derecho a seguir copando el espacio. También sugeriría que esta inclinación de atribuir agencia al capital es más bien parte del capital que una crítica a la agencia capitalista. Me gustaría recordarles que los mercados tienen sus propias manos (el mito de la mano invisible es el mito capitalista) y los mercados están complementados por manos. Si los mercados no quieren lo que es valorado social y políticamente, en ese caso la ideología se convierte en un obstáculo. El uso del razonamiento ideológico por encima del mercado fue evidente en los recortes de cursos con muchos estudiantes en universidades del Reino Unido. Las manos de la gestión son únicamente visibles en algunos momentos, pero siempre están trabajando. Los filósofos universalistas están a mano: agarran el universal con las dos manos. (2014: 245)

Podemos ver en estas descripciones por qué ahora quiero describir el universalismo como melancólico. No todo el universalismo es melancólico. Este es precisamente mi argumento: que lo universal es *distribuido* entre los cuerpos. Algunas personas encarnan su promesa; otras encarnan el fracaso de cumplir la promesa.

El universalismo se convierte en melancólico cuando se requiere que te identifiques con la misma promesa que tú *fracasas en intentar encarnar*.

Puedes romper una promesa sin hacer una promesa. Esta historia trata de promesas rotas.



Pero entonces el universalismo es cómo algunos de nosotros podemos entrar en la habitación. Es cómo esta entrada es narrada como mágica, como un progreso. Es cómo el universalismo se convierte en el requisito por el cual estar agradecido por lo que tuviste que abandonar.

Los usos feministas del universalismo son normalmente melancólicos: te identificas con el universal, aunque haya sido afirmado sobre la universalización de un sujeto que no puedes ser. Sin lugar a dudas, ¡el universalismo feminista me parece deprimente! Es deprimente.

Hemos estado ya aquí: masculino universal, femenino relativo, mujeres entendidas como seres femeninos en relación con. El sexismo es afirmado como universal; el racismo también.³

Universalismo: cómo algunas personas son comprendidas como seres en relación.

En su libro excepcional *Melancholia and Moralism* Douglas Crimp ofrece un análisis del conservadurismo gay como melancólico que estoy usando aquí (2004: 13). Los gays conservadores se identifican con la familia, aunque es la familia quien los repudia, a ellos y a sus deseos. Nótese que la pregunta por la identificación no sucede únicamente a nivel de compartir un ideal: es también una forma de trabajo y de labor emocional. Tratas de ser lo más parecido a la cosa (que es el origen de tu rechazo) como puedes. Tratas de demostrar que eres normal, aunque tu deseo te lleve lejos de lo normal. Lo normal es ciertamente formal. Asumes que esta aproximación puede venir premiada con reconocimiento; oh, tú también, eres como nosotros; al fin y al cabo, eres simplemente como nosotros. Te mimetizas con la esperanza de que aquellos a los que copias te aprueben, que acepten tu vida. Estos intentos son a menudo vanos o en vano. Aun así, eres repudiado. Fracasas en ser aquello que esperas ser.

Te estás situando cerca de la misma escena de tu rechazo. Y las escenas de rechazo se suceden.

Ser rechazado por el universal cuya promesa no se te extiende: es universalismo melancólico.

Rechazo; abatimiento.

El universalismo melancólico es también una actividad: pero quiero emplearlo para describirlo como algo diferente a un esfuerzo consciente para ser la cosa que te rechaza. Quiero describirlo como un requisito o una obligación: *debes* identificarte con la misma cosa que te rechaza para poder estar en el mundo sea como sea. El "sea como sea" significa aquí la necesidad de existir. Por supuesto, no siempre hacemos lo que tenemos que hacer. Pero el esfuerzo por no identificarse con el universal se paga con un alto precio: se te identifica como alguien que incurre en "políticas de la identidad", demasiado apegado a tus propios particulares. Tu mera existencia es entonces explicada como un apego exagerado a la existencia y que ocurre a costa del universal y a costa de aquellos cuya entrada a la sala no está condicionada por cómo aparezcan.

³ N. de la T. Juego intraducible de palabras. El término polisémico *relative* significa "relativo a" o "en relación con", así como "familiar" (relación de parentesco) en inglés.



En otra de las notas ya mencionadas me refiero a la mujer musulmana con velo como un ejemplo que no tiene cabida en el universal. Debe transformarse a sí misma para entrar en la habitación. El hombre blanco puede seguir vistiendo lo que sea que viste: un traje, por ejemplo, una corbata, por ejemplo. La mujer blanca también puede seguir vistiendo lo que sea que viste. Sus prendas; son particulares, sí, preferencias, elecciones, pero no tiene por qué abandonarlas.

Algunas diferencias se convierten en idiosincráticas. Bienvenidos; entren, pasen.

Una nota al margen: la blanquitud se performa a menudo como una idiosincrasia. Diferencias: individuales, estafalarias, no son signo nada más que de ti mismo. Así funciona: cuando las personas blancas son violentas son descritas a menudo como misántropas. Su desviación de la promesa es excepcional.

Blanquitud: universal. Dejar este universal para aquellos que han ingresado en él: devenir misántrope.

Les que no ingresan en él: devenir relativo y familiar.

Por tanto:

Marrón (*brown*): relativo. Marrón: puedes ingresar en el universal si abandonas tus familiares.

Por tanto, solo algunas diferencias se convierten en apegos a abandonar. Otras diferencias son bienvenidas por el mismo requisito por el cual algunas diferencias se tienen que abandonar. Para aquellos que tienen que abandonar algo para entrar en algo: tu entrada es melancólica. Abandonas la misma cosa que hace que la sala no esté abierta para ti incluso cuando la sala se entiende a sí misma como un espacio abierto a ti.

Ofrecí reflexiones al respecto en mi libro, *The Cultural Politics of Emotion*, publicado hace más de diez años en 2004, en el capítulo sobre el amor. Me referí específicamente al trabajo de Julia Kristeva. Déjenme compartir lo que escribí entonces:

Kristeva responde al “problema” planteado por la inmigración de la siguiente manera:

En primer lugar se da un impacto interior de la inmigración, que a menudo provoca que se sienta que hay que abandonar valores tradicionales, incluyendo los valores de libertad y cultura que fueron obtenidos a costa de luchas largas y dolorosas (por qué aceptar [que las hijas de los migrantes magrebíes lleven] el velo musulmán [en el colegio]) (1993: 36).

La frase entre corchetes evoca la imagen de la “mujer musulmana/mujer con velo” que se sitúa en la escena como una imagen que cuestiona los valores percibidos como cruciales para la nación, incluyendo aquí los valores de libertad y cultura. Estos valores son los que convierten a la nación en un objeto de amor para todos. No es sorprendente que Kristeva se plantee la siguiente cuestión, que es claramente una pregunta retórica: “¿Es posible que las ventajas “abstractas” del universalismo francés puedan ser superiores que los beneficios “concretos” del velo musulmán?” (1993: 47). Kristeva insinúa que el derecho a llevar el velo (con sus múltiples significados) puede dar a la mujer musulmana menos derechos que los proporcionados por el ingreso en la abstracción de la idea de nación. La modernidad



es comprendida como una forma vacía de universalismo, una que no toma la forma de los cuerpos particulares, y como tal puede permitir que otros entren en la comunidad de desconocidos siempre y cuando *abandonen* los signos visibles de su “diferencia concreta”.

El debate se traslada de la idea nacional al “ideal nacional” mediante una analogía con el ego ideal. El “velo musulmán” no solo no es la idea de libertad “ganada” junto con la libertad de la nación, sino que también cuestiona la imagen que tiene la nación de sí misma. “Implica una ruptura de la imagen nacional y corresponde, a nivel individual, a la buena imagen de sí misma que la criatura se inventa con la ayuda del ego ideal y del superego parental” (1993: 37). El trauma del velo musulmán para la nación francesa es aquí como el trauma de “fracasar” en cumplir con el ego ideal, un ideal que depende del amor y la identificación con el padre y/o la madre. Por tanto, la nación se deprime cuando se encuentra con el velo y su vergüenza y la depresión es lo que usa el discurso anti-inmigración de la derecha. “El nacionalismo de Le Pen se aprovecha de esta depresión” (1993: 37). De acuerdo con este argumento, los objetivos de una persona políticamente radical pueden no ser celebrar el derecho al velo, ya que este derecho perpetuaría las condiciones psíquicas que permiten el surgimiento de políticas anti-inmigración y nacionalistas. Sin embargo, Kristeva no arguye así explícitamente. En lugar de ello, ella sugiere que “no tenemos que avergonzarnos de la cultura Europea ni particularmente de la francesa” (1993: 38). En primer lugar, la presencia de la otra con velo causa la depresión y la vergüenza de no cumplir las expectativas del ideal nacional. En segundo lugar, el imperativo es no sentirse avergonzados de la cultura francesa. En otras palabras, la yuxtaposición de estos dos argumentos implica que “el deseo de los musulmanes por unirse a la comunidad francesa”⁴ (1993: 37) depende de la eliminación de la fuente de vergüenza nacional: la diferencia concreta puesta de manifiesto por el velo en sí mismo. El argumento sugiere que eliminando el velo, que simboliza la diferencia concreta, la idea nacional abstracta puede volver a un ideal que es amplificado por la apariencia de otros. Bajo tales condiciones sería posible el orgullo nacional o amor por la nación en lugar de la vergüenza y la depresión y no dependería de la agresión y de la hostilidad hacia otros.

Sin embargo, el argumento de que la idea nacional es abstracta (y la diferencia de la mujer musulmana es concreta) se rompe. La intimidad de la idea nacional con su ideal sugiere que la idea nacional toma la forma de un tipo de cuerpo particular, lo cual es asumido en su “libertad” como no-marcado. El ideal es una aproximación a la imagen de “francesidad” como un ideal que es pospuesto pero que sin embargo depende en ser inhabitable por algunos cuerpos en lugar de por otros. La mujer musulmana debe abandonar su diferencia concreta en interés del ideal nacional, en el que la libertad tiene la forma de un cuerpo específico (una particularidad que es valorada precisamente al ser representada como “abstraible” o descartable de cuerpos particulares). Tal ideal no es encarnado positivamente por ninguna persona:

⁴ N. de la A. Notemos cómo esta narrativa construye a los franceses como “no musulmanes” y a los musulmanes como “no franceses” simultáneamente que transforma la migración en un deseo de habitar “la nación”. La hospitalidad y el amor se construyen aquí como una apertura de la nación a otros únicamente a condición de que abandonen “no ser nosotros”, esto es “devenir nosotros” a la vez que “no son nosotros”.



no es un valor positivo en ese sentido. Más bien acumula valor a través de su intercambio, un intercambio que está determinado precisamente por la capacidad de ciertos cuerpos para habitar el cuerpo nacional, y *de ser reconocibles como cumplidores del ideal nacional y amoldándose al ideal*. Pero otros cuerpos, aquellos que no pueden ser reconocidos en la abstracción de lo no marcado, no pueden acumular valor, y se convierten en obstáculos para la economía; no pueden pasar como franceses ni abrirse paso en la comunidad. El velo, al bloquear la economía del ideal nacional, es representado como una traición no solo a la nación, sino a la libertad y la cultura en sí mismas – entendidas como libertad para mover y adquirir valor. Por tanto, el velo no puede ser integrado en el ideal nacional como parte de la historia de la nación como objeto de amor y simboliza una diferencia imposible de asimilar. La portadora del velo se convierte en un objeto imposible de “amar” que no puede ser incorporado y cuya pérdida no puede ser llorada por la nación.

El amor por la nación está por tanto relacionado con cómo los cuerpos ocupan la nación en relación con un ideal. Seguiría a Kristeva arguyendo que la nación es por tanto un efecto de cómo los cuerpos se mueven hacia ella como un objeto de amor compartido. O más específicamente que el “ello” de “la nación” en cuanto un ideal u objeto amado está producido como un efecto del movimiento de los cuerpos y de la dirección de ese movimiento (el objeto amado es por tanto un efecto de la proximidad). Como resultado, la promesa de la nación no es vacía o abstracta y puede simplemente ser completada y transformada por otros. Más bien, la nación es un efecto concreto de cómo algunos cuerpos se han movido hacia/lejos de otros cuerpos, un movimiento que funciona creando el afecto y efecto de los límites y las fronteras, así como permitiendo la “aproximación” de lo que se puede llamar el carácter de la nación, la similitud. En el texto de Kristeva, moverse hacia la promesa abstracta de la nación requiere alejarse de la mujer con velo como signo de una diferencia que no puede ser habitada por quienes ya habitan el ideal nacional. Esta “limitación” muestra cómo el ideal no es vacío, sino que es siempre un efecto del privilegio que detentan algunos cuerpos para habitar el espacio como anfitriones (cuerpos-en-casa) y por tanto decidir quién entra en el cuerpo de la nación, sea a través de actos intencionales de legislación o formulación de políticas o a través de formas diarias e intercorporales de encuentros.

Pienso que la noción de universalismo melancólico es una manera de describir lo que quería explicar en ese libro.

Y por supuesto: el universalismo está a menudo escrito en el lenguaje del amor.

Universalismo melancólico: no describe únicamente el estado afectivo de aquellos a los que se les requiere identificarse con aquellos que les rechazan, también describe a aquellos que insisten en el universal que repudia a otros.

La insistencia es la promesa.

El universo melancólico es otra forma de describir la promesa de la felicidad, esto es, cómo la depresión está asociada con la diferencia concreta, y cómo algunas diferencias se convierten en concretas y otras no. Esa pared de nuevo: es complicado de nuevo. Aparece para aquellos que no están en su lugar. Para aquellos que están en su lugar no existe ninguna pared en absoluto.

Entrar; fácil, mira, fácil, solo hazlo.



El universal es un eslogan.

Esto es de un fragmento de *The Promise of Happiness*:

La nación, por así decirlo, se convierte en el universal al ser imaginada como portadora de la promesa de felicidad. No es accidental que la identificación de V. S. Naipaul (1990) con la cultura universal se dé mediante la reivindicación de la adecuación de la felicidad: "Es una idea elástica, se ajusta a todos los hombres. Implica un tipo concreto de sociedad, un tipo concreto de espíritu despierto. No imagino que los padres hindús de mi padre hubieran podido entender esta idea. Hay tanto en ella: la idea de individualidad, responsabilidad, elección, la vida del intelecto, la idea de vocación y perfectibilidad y logro. Es una idea humana inmensa. No puede ser reducida a un sistema fijo. No puede generar fanatismo. Pero se sabe que existe, y por ello, otros sistemas más rígidos acaban por desaparecer". La universalidad de la felicidad está construida en torno a cuerpos particulares: no admite fanáticos que aparezcan más allá del horizonte de lo que se considera como humano. Describiría la identificación de Naipaul con el universalismo como melancólico; no se puede llorar la pérdida de un abuelo representado únicamente como el que no comprende esa felicidad, que adolece de lo que podríamos llamar "felicidad analfabeta". Tampoco se puede ocultar su incapacidad a la hora de habitar ese universal puesto que la familia ha dejado ya su marca en él.

Creo que ahora explicaría este texto en unos términos ligeramente diferentes: diría que la descripción de Naipaul es una expresión de lo que se requiere para entrar en la habitación, para entrar en el universo teniendo que "abandonar" las partes de ti que no pueden tener lugar.

Recuerden: el marrón se convierte en universal si abandonas a tus familiares.

Anuncias tu salida de los padres de tus padres: del hinduismo, del fanatismo, de la cultura como aduana.

Ese anuncio es cómo entras en la habitación del universal: abandonando una parte de tu propia historia explicada como fanatismo o "políticas de la identidad".

Qué ajustable... el universal se ajusta.

Una goma de plástico puede romperse; esto es un estiramiento.

Un estiramiento: cómo intentas y evitas un quiebre.

Hay pérdida y luto en esta posición: de eso no hay lugar a dudas.

BIBLIOGRAFÍA

Ahmed S., 2004, *The Cultural Politics of Emotion*, Duke University Press, Durham, traducción en español Ahmed, S. 2015, *La política cultural de las emociones*, Ediciones PUEG UNAM, Ciudad de México.

Ahmed S., 2010, *The Promise of Happiness*, Duke University Press, Durham.

Ahmed S., 2014, *Willful Subjects*, Duke University Press, Durham.



Butler J., 2000, "Restaging the Universal" en Butler J., Laclau E. and Žižek S., *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London, pp. 11-43.

Caputo J.D., 2009, "Introduction: Postcards from Paul: Subtraction Versus Grafting" en Caputo J.D. y Linda Martín Alcoff (eds.), *St Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 1-26.

Crimp D., 2004, *Melancholia and Moralism: Essays on AIDS and Queer Politics*, Mass, MIT Press, Cambridge.

Kristeva J., 1993, *Nations without Nationalism*, trans. Roudiez L.S., Columbia University Press, New York.

Naipaul V.S., 1990, "Our Universal Civilization," *New York Times*, <<http://movies2.nytimes.com/books/98/06/07/specials/naipaul-universal.html>>.

Mayte Cantero Sánchez es becaria FI-AGAUR en el seno del grupo Cuerpo y Textualidad de la Universidad Autónoma de Barcelona bajo la tutela de la Dra. Meri Torras Frances. Su tesis, cuyo título provisional es "Identidad, materia y autonomía en la teoría *queer*" versa sobre la noción de encarnación del género en la teoría contemporánea. Sus investigaciones se sitúan en el entrecruce entre los estudios culturales, los estudios de género, la epistemología feminista, el giro afectivo y la traducción de conceptos en el campo de las humanidades. Ha publicado en diversos medios de alcance académico como *Lectora* o *Tropelías* y ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Utrecht y la Universidad de Chile

Mayte.Cantero@uab.cat