

<https://revistapropuestascriticas.uchile.cl>

ARTÍCULO

Crítica y resistencias: ¿Cuáles son las trincheras posibles?

Critique and resistance: What are the possible trenches?

Melisa Campana Alabarce¹

CONICET - Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Recibido: 15/07/2020

Aceptado: 16/09/2020

12

Cómo citar

Campana, M. (2021). Crítica y resistencias: ¿cuáles son las trincheras posibles? *Propuestas Críticas en Trabajo Social - Critical Proposals in Social Work* 1(1), 12-27.
DOI: 10.5354/2735-6620.2021.61228

Resumen

El presente artículo pretende contribuir a la discusión teórico-epistemológica, pero también ético-política de dos categorías clave del Trabajo Social Crítico, como son las de crítica y resistencia. Para ello, analiza tres conjuntos de problemas a partir de los cuales se organizan los tres apartados del texto, a saber:

Palabras clave:
crítica; resistencia;
trabajo social;
neoliberalismo

¹Contacto: Melisa Campana Alabarce  melisacampana@gmail.com
2021. Vol.1(1), 12-27, ISSN 2735-6620, DOI: 10.5354/2735-6620.2021.61228

i) sujeto y subjetivación: el problema de la serie autonomía-tutela-responsabilidad; ii) los afectos, las alianzas: el problema de inventar lo común; y iii) des-colonizar el dolor y la alegría: el problema del imperativo de felicidad.

Abstract

This article aims to contribute to the theoretical-epistemological, but also ethical-political, discussion of two key categories of critical social work: criticism and resistance. To do this, it analyses three sets of problems from which the three sections of the text are organized, namely: i) subject and subjectivation: the problem of autonomy-guardianship-responsibility; ii) the affections, the alliances: the problem of inventing 'the common'; and iii) de-colonizing pain and joy: the problem of the happiness imperative.

Keywords:
*critique; resistance;
social work;
neoliberalism.*



Introducción

Con gusto, pero sabiendo que es una enorme responsabilidad, acepto la generosa invitación a escribir en el primer número de lo que será no sólo una revista de trabajo social, sino una inmensa apuesta de debate cooperativo, respetuoso, constructivo. Sobre todo, en estos tiempos, o tal vez a causa de ellos. Tiempos convulsionados y agónicos. Hace apenas unos meses atestiguábamos una inédita revuelta popular en Chile, con réplicas sísmicas en Ecuador, en Guatemala, en Perú. Al mismo tiempo recibíamos los resultados eleccionarios en Uruguay, girando la perilla hacia el conservadurismo neoliberal, sumándose al consorcio que sin dudas lidera en nuestra región Brasil. Y de repente un stop. Un virus nos manda de vuelta a casa, nos obliga al encierro, nos impone un repliegue. La pandemia trajo consigo consecuencias de todo orden que tardaremos años en diagnosticar cabalmente, pero hay al menos dos efectos inmediatos: interrumpir las movilizaciones populares y visibilizar descarnadamente las desigualdades flagrantes sobre las que se sostienen los cimientos de nuestras sociedades.

La pregunta por la crítica y por la resistencia se vuelve urgente. Porque es urgente que “el día después” (y la primera resistencia es negarse a llamarlo “nueva normalidad”), las calles vuelvan a ser el escenario de las luchas populares y esas desigualdades fundantes permanezcan visibles. La pregunta por la crítica y por la resistencia impone otras preguntas: ¿De qué van a estar hechas nuestras trincheras? ¿De qué política, de qué ética? ¿Qué proyecto societal contribuirán a cimentar? ¿Qué utopía las orientará? La marca de la premisa que nos regaló Susana Murillo, me da una pista: des-colonizar el dolor es una urgencia, es el norte de lo que aquí digo.

Elijo a la vez que construyo tres conjuntos de problemas para pensar las posibilidades del colectivo hoy, porque para mí colectivo y resistencia son una misma cosa. Sobre esos conjuntos de problemas se organizarán los apartados de este artículo: i) sujeto y subjetivación: el problema de la serie autonomía-tutela-responsabilidad; ii) los afectos, las alianzas: el problema de inventar lo común; y iii) des-colonizar el dolor y la alegría: el problema del imperativo de felicidad.

Sujeto y subjetivación: el problema de la serie autonomía-tutela-responsabilidad

Si pensamos, desde una perspectiva post estructuralista, que el sujeto no es un *a priori*, es decir, no es el principio explicativo de lo social, podemos concentrarnos en los efectos de subjetivación. Esto nos conduce a poner el foco en los mecanismos de poder, es decir, en los efectos de subjetivación que la política trae consigo. Es importante advertir que no es lo mismo que hablar de “efectos o impactos subjetivos”: lo que

queremos mirar es qué tipo de sujeto supone el *marco político* -subrayo marco político-, qué sujeto produce (un padre responsable, una mujer empoderada, un inmigrante integrado, un joven empleable, una madre negligente, etc.). En definitiva, como dice Matus (2018), el trabajo social no trabaja con individuos en tanto tales; nadie llega a un servicio en su condición de “persona natural”, sino que emerge al interior de una categoría analítica determinada: mujer golpeada, menor en situación de calle, joven desempleada, etc.; y si esa categorización social se realiza en términos estigmatizantes, esos sujetos llevarán esa marca en forma persistente. Por eso, entre otras cosas, es central entender al lenguaje como campo de batalla. Un claro ejemplo es observar la diferencia epistemológica, ideológica y política entre “crimen pasional” y “femicidio”.

Antes subrayé la palabra marco. Cuando hablo de marcos políticos, lo hago en el sentido de Judith Butler, esto es, cómo los marcos operan para diferenciar las vidas que podemos aprehender de las que no podemos aprehender y que no sólo organizan una experiencia visual, sino que también generan *ontologías específicas del sujeto*, que se manifiestan en expresiones tan naturalizadas como “ciudadanos de primera y de segunda”, con todas las prerrogativas o déficit que cada una de esas posiciones conlleva. Estas *condiciones normativas para la producción de sujetos* (Butler, 2009) generan una ontología históricamente contingente, tal que nuestra misma capacidad de discernir y de nombrar el ser del sujeto depende de unas normas que facilitan su *reconocimiento* (p.17). Es decir que esos marcos políticos van a establecer nada más y nada menos que quiénes sí y quiénes no serán reconocidos como sujetos en una sociedad.

Esos marcos que queremos trastocar, o que declaramos querer trastocar y por eso nos hacemos la pregunta por la crítica y por las resistencias, nos obligan a *pensar la precariedad en términos de igualdad*. Pero cuidado, que la precariedad sea una condición común de ningún modo significa que nos iguale. Por eso, y no por exqu coastez intelectual, importa la distinción entre precariedad y precaridad: esta última alude a la distribución diferenciada de la precariedad en todo orden social. Y esto es así porque la idea misma de precariedad implica una dependencia de redes y condiciones sociales, lo que sugiere que aquí no se trata de “la vida como tal”, sino siempre y sólo de *las condiciones de vida*, de la vida como algo que exige unas condiciones para llegar a ser una vida “vivable” y, sobre todo, para convertirse en digna de ser llorada (Butler, 2009). ¿Y de qué se tratan, acaso, nuestras intervenciones, sino de afectar condiciones de vida? Sólo poniendo en cuestión la desigualdad material en la que se funda el orden social capitalista podremos, a su vez, comenzar a demoler el reparto desigual de la prescindibilidad o el carácter desechable de las personas en nuestras sociedades.



Entonces, el problema del reconocimiento no es meramente cómo incluir a más personas dentro de las normas ya existentes, porque además ya todos hemos descubierto la dimensión colonial que tiene toda promesa de inclusión, sino considerar cómo las normas ya existentes asignan reconocimiento de manera diferencial...y alterarlas (Butler, 2009). Aquí se anuda un dilema histórico para nuestra disciplina: la tensión entre autonomía y tutela, que se reactualiza hoy en el campo de la política social en términos de *responsabilidad*. Lo que Matus (2018) denomina “paradoja de la responsabilidad”: el carácter de imperativo de la responsabilidad asignada crece en la medida en que los individuos tienen que responsabilizarse por circunstancias de las cuales de facto no son responsables. Esta paradoja se intensifica por el hecho de que originalmente la concepción moderna de responsabilidad propia tuvo características emancipadoras. Lo hemos dicho muchas veces, hay una permanente captura y deglución de nuestras palabras por la matriz neoliberal; de nuestras palabras, que son también nuestras banderas. En ese sentido, Wendy Brown (2015), va a decir que la responsabilización, en especial como política social, es la asignación del peso moral a la entidad que se encuentra al final de la cadena; le asigna la tarea de discernir o tomar las estrategias correctas de autoinversión y espíritu emprendedor para prosperar y sobrevivir. No hace falta advertir, por lo demás, la dosis de perversidad que contienen estas posturas.

Pero, por fortuna, esa producción normativa del sujeto es un proceso reiterable: la norma se repite y, en ese devenir, está constantemente “rompiendo” con los contextos delimitados como “condiciones de producción”. Por ello, “la idea de *reiterabilidad* es crucial para comprender por qué las normas no actúan de manera determinista. Y puede ser también la razón por la que la performatividad es, finalmente, un término más útil que el de *construcción*” (Butler, 2009, p.231).

Habiendo dicho todo esto, creo que podemos inventar tipos eficaces de interrogación para interpelar los marcos políticos: ¿Qué nuevas normas son posibles y cómo son producidas? ¿Qué podríamos hacer para producir una serie más igualitaria de las condiciones de reconocibilidad? ¿Qué podríamos hacer para cambiar los términos mismos de la reconocibilidad con el fin de producir unos resultados más radicalmente democráticos? (Butler, 2009). Pero, desde luego, eso no va a ocurrir solxs, de a unx, cada unx. No es un acto de voluntad o de conversión. Es un acto de resistencia. Y resistir, para ser, es con otrxs. Como bellamente lo dice Butler, se trata de una “performatividad corporeizada y de carácter plural (...) una reivindicación corporeizada de una vida más vivible” (2017, p.31).

Los afectos, las alianzas: el problema de inventar lo común

La pregunta de Butler en *Marcos de Guerra* (2009), realmente interpela el corazón de cualquier proyecto político que vayamos a inventar y construir; la pregunta es central e ineludible: “¿Cuál es la relación entre el afecto y un juicio y una práctica de índole *ética* y *política*?” (2009, p.29).

Así como una vida vivible depende de condiciones de vida bien concretas, “el afecto depende de apoyos sociales para sentir: llegamos a sentir sólo con relación a una pérdida percibible, la cual depende de estructuras de percepción sociales; y sólo podemos sentir afecto, y reivindicarlo como propio, a condición de estar ya inscritos en un circuito de afecto social” (Butler, 2009, p.80). Esos apoyos sociales son, pues, condiciones materiales de vida y también son los lazos con otrxs, las alianzas.

La hipótesis de Butler es que la acción conjunta

puede ser una forma de poner en cuestión a través del cuerpo aspectos imperfectos y poderosos de la política actual (...) son este cuerpo concreto y estos otros cuerpos los que demandan empleo, vivienda, atención sanitaria y comida, amén de una percepción del futuro que no sea de una deuda imposible de restituir; son este cuerpo concreto, o estos cuerpos, o cuerpos como este cuerpo o esos otros cuerpos, los que viven en unas condiciones en que la vida se ve amenazada, las infraestructuras quedan aniquiladas y la precariedad aumenta (Butler, 2017, p.17).

17

Entonces, cuando los cuerpos se congregan en cualquier espacio público “están ejercitando un derecho plural y performativo a la aparición, un derecho que afirma e instala el cuerpo en medio del campo político y que reclama para el cuerpo condiciones económicas, sociales y políticas que hagan la vida más digna, más vivible” (Butler, 2017, p.18). Pensemos, si no, en los cuerpos de los inmigrantes ahogados, o casi, en el Mediterráneo; en los cuerpos de niños y niñas enjaulados en las fronteras yanquis; también en los cuerpos de millones de mujeres en las calles de Nuestramérica cada 8 de marzo, cada 3 de junio, cada marea verde (aunque los organismos internacionales hablan de nosotras como de un “grupo vulnerable”); los ciudadanos negros que siguen siendo ejecutados por la policía en los Estados Unidos. La potencia de esa materialidad es inmensa. ¿A qué proyecto de mundo *otro* aporta, de qué modo se articula con nuestra utopía, cómo le aporta cimientos y no solo -aunque es fundamental- conmoción?

Uno de los modos que señala Butler (también Spivak, también Ahmed, también tantas pensadoras feministas) es capitalizar unos de los efectos más relevantes de las

actuaciones colectivas, a saber: constatar que se trata de una situación compartida, y que esos cuerpos juntos están oponiéndose a la moralidad individualizadora que convierte en norma la autonomía económica justamente en unas condiciones en que la autosuficiencia es cada vez más inviable (Butler, 2017). Por lo tanto, un desafío clave y perfectamente asumible desde nuestra intervención profesional, es horadar y desarticular esa forma individualizadora y exasperante de la responsabilidad, sustituyéndola por una concepción solidaria que ratificaría nuestra dependencia mutua y que abre el camino a una forma de *improvisación* (Butler, 2017).

Si tenemos en las manos la potencia de trabajar con esas poblaciones consideradas desechables, que coleccionan estigmas, atributos y nomenclaturas del casi-sujeto; si cada día atendemos decenas de “casos”; si compartimos nuestros espacios institucionales con muchxs otrxs que también quieren subvertir las reglas de este orden violento y desigual; si hemos llenado bibliotecas mostrando las fallas o las insuficiencias o incluso las perversidades de las políticas sociales (sobre todo y muy especialmente de las que consideramos “buenas” o “progresistas”)... en fin, si tenemos las manos en un barro tan consistente, ¿por qué no pensar, como colectivo, qué alianzas pueden establecerse entre poblaciones, grupos, sujetos, considerados desechables? Es la pregunta de Isabell Lorey (2016), sobre cómo organizar lo inorganizable. Porque la precariedad es una condición, sí, pero no es ni puede ser una identidad. Sin embargo, puede operar “como un campo en donde se pueden establecer alianzas entre ciertos grupos que, aparte de ser considerados desechables, no tienen mucho más en común” (Butler, 2017, p.34). Tenemos un problema si seguimos pensando los problemas sociales en términos sectoriales o autonomizados: los pueblos originarios, las mujeres, los desempleados, los maestros, los jóvenes... es allí donde la precariedad puede operar como condición transversal de todxs aquellxs a quienes les es negado o retaceado el acceso a la categoría de sujetos. Y no es que estén afuera o al margen de nuestras sociedades, sino que están en su mismo corazón, porque son su *residuo*. Entonces, la precariedad no puede ser una identidad, una nueva etiqueta, una marca, “nosotrxs, lxs precarixs”; pero sí puede ser un anclaje para alianzas políticas más amplias y más eficaces, el sustrato para “un orden social y político igualitario en el que pueda darse una interdependencia entre las personas que sea asumible para la vida” (Butler, 2017, p.74).

Dije que un primer desafío asumible es la lucha contra la individualización y, por ende, a favor de la colectivización. Una pista fructífera en tal sentido la han ofrecido Dardot y Laval en el libro titulado *Común* (2015). Van directo al huevo de la serpiente: la propiedad privada. Y la primera advertencia que colocan es que, al igual que el lenguaje, el derecho es un campo de batallas estratégico y vital:



lo peor que se puede hacer es dejar el derecho en manos de quienes tienen por profesión dictarlo. El sistema de las normas es siempre un terreno donde están en juego conflictos y el derecho es en cuanto tal un campo de lucha (2015, p.25).

El término *común*, dicen los autores, designa la emergencia de una forma nueva de oponerse al capitalismo, incluso de considerar su superación; *común* se refiere a un régimen de prácticas, de luchas, de instituciones y de investigaciones que apuntan a un porvenir no capitalista (Dardot y Laval, 2015, p.21 y 22). No se puede pensar lo común sin demoler la propiedad privada. La institución de la propiedad privada individual, que concede el dominio y el goce exclusivo de la cosa, es la pieza decisiva del edificio: “Esta institución, cuyo principio consiste en retirar las cosas del uso común, niega la cooperación, sin la que nada sería posible, e ignora el tesoro común acumulado en el que toda nueva riqueza encuentra sus condiciones de posibilidad” (Dardot y Laval, 2015, p.23). Por lo tanto, y aquí radica lo interesantísimo del planteo y el guante que, creo, estamos en condiciones de recoger, el dilema no es entre propiedad común o propiedad privada, sino entre lo inapropiable y la propiedad, ya sea esta privada o estatal (Dardot y Laval, 2017). Dicho de otro modo, lo *común*, que se encuentra en el principio de lo que nos hace vivir juntos, es en cuanto tal inapropiable. De ahí la tesis que sostienen los autores: si lo común debe ser instituido, “sólo puede serlo como inapropiable, en ningún caso como objeto de un derecho de propiedad, así sea colectiva o estatal” (Dardot y Laval, 2015, p.264); “lo común que se debe instituir sólo puede serlo como indisponible e inapropiable, no como objeto posible de un derecho de propiedad” (Dardot y Laval, 2015, p.271).

Si nos damos al menos la posibilidad de examinar lo común como principio político efectivo de transformación de nuestras instituciones, quizá podamos empezar a construir proyectos colectivos de conversión-transformación-subversión de los servicios públicos en instituciones de lo común. Tal vez desde aquí podríamos quitarnos el corsé de medir los niveles más o menos altos de desmercantilización de los servicios y darle, en consecuencia, otra densidad, otro espesor, a la disputa por lo público.

Hablé de lo común y de lo colectivo, de cómo pensar proyectos colectivos de formas democráticas nuevas. No hay que inventarlo todo, muchos cuerpos ya se han ofrendado en esta arena. Entonces, como ejemplo, como legado, como bandera benjaminiana a retomar, quisiera recuperar muy brevemente la experiencia del movimiento queer y del movimiento feminista.

Como es sabido, el término queer aparece en los Estados Unidos, hacia finales de la década de 1980, para designar todas aquellas prácticas e identidades sexuales que se

alejan de la norma sexual. La palabra *queer*, como injuria o insulto, es reapropiada para hacer de ella el lugar de acción y de reivindicación política; la nominación abyecta como lugar de identificación (como inversión performativa de la injuria, dice Paul B. Preciado); el objeto de la injuria se vuelve sujeto de la enunciación y, por ende, agente político.

La pretensión del movimiento *queer* es redefinir el horizonte democrático, es reaccionar a la política de identidad integracionista del mundo homosexual occidental blanco y también reaccionar al sujeto mujer como el único agente de la política feminista. Podríamos decir que la interrogación *queer* es: ¿Quién/quienes/qué es o son los sujetos del feminismo contemporáneo? Es una posición crítica con respecto a los efectos naturalizadores de toda identidad, por ello, al igual que lo decimos respecto de la precariedad, la condición *queer* no es una identidad, sino una posición política. Allí radica su potencia.

Como sostiene Paul B. Preciado en *La muerte de la Clínica* (2015), el aparato de verificación neoliberal, farmacopornográfico contemporáneo, ya no es científico, sino que es mercantil y mediático. El aparato de verificación de la sexualidad contemporánea es el mercado y son los medios de comunicación. Y, por lo tanto, estamos en una configuración de la producción de la subjetividad sexual que poco tiene que ver con la que Foucault describía en el nacimiento de la clínica. Con estas lentes, Preciado muestra cómo el VIH-SIDA es la primera enfermedad de la condición neoliberal. Los activistas se van a centrar en los dos aparatos de verificación de la producción del VIH-SIDA: la crítica de la representación de la enfermedad en los medios de comunicación y la industria farmacológica y el modo en el que esa industria está gestionando las patentes. Aquí podemos empezar a identificar un conjunto de técnicas de resistencia, de técnicas de subjetivación disidente que ya no son las que tenían que ver con la crítica de la clínica del siglo XIX.

La pregunta inicial de este apartado, reformulada con la experiencia *queer* y feminista en sus espaldas, podría ser: ¿Cuál es el lugar, la posibilidad, las modalidades, las alianzas para una resistencia antineoliberal, anticapitalista, antifarmacopornográfica? ¿Cómo ligamos nuestras luchas, cómo las des-autonomizamos, con qué argamasa, con qué adhesivo?

Preciado (2015) va a bregar por la conformación de un movimiento de rebelión y de resistencia transversal, a través de alianzas que no se resuelven en lógicas de identidad, sino en un conjunto de estrategias y de afinidades sintéticas, que tendremos que inventar colectivamente. Eso supone procesos de agenciamiento colectivo, procesos de intercambio de conocimiento colectivo, “poner el cuerpo” no para inmolarsse sino para

producir, con otros cuerpos, una *otra* cosa. Sin un horizonte político que norte y aglutine, sólo sumaremos frustraciones y más cuerpos arrojados a la muerte. Por eso, un paso necesario es al que nos invita Sara Ahmed: el reto de develar “(...) todas las formas posibles en que acontece la incorporación emotiva de lo desigual” (Cuello, 2019, p.18).

Des-colonizar el dolor y la alegría: el problema del imperativo de felicidad

En una de sus columnas de radio, analizando la película infantil *Intensamente*, Juan Sklar concluye con su característica agudeza:

La tristeza es el modo que tienen los humanos para pedir que otros se acerquen. Es el gesto que hace tu animal para decir que solo no puede, que necesita estar acompañado. Es un pedido de ayuda que no controlás. Es la forma que encontró esta especie para enfrentar la derrota en grupo. La tristeza no es productiva, ni es exitosa, ni es sensual. Es un sentimiento incapaz de ser expresado en historias de Instagram. Estar triste es un respiro de tus propios deseos, de tus propias expectativas de triunfo. Es una derrota compartida. Es la tregua de los humanos para sí mismos. Una vida sin tristeza es una vida violenta. Si la tristeza no expresa el dolor, lo hace la ira, el miedo o el asco. La derrota compartida se transforma en enemigo común, caza de brujas, rechazo de lo extraño. Un sistema productivo y socialmediático que fuerza a sus participantes a mostrarse siempre alegres, siempre independientes, siempre potentes, es una condena al aislamiento. Eliminar la tristeza implica borrar los puentes de tejido afectivo. La revolución de la alegría es la revolución de la soledad (Sklar, 2019).

21

Esa obligación de ser felices, de estar alegres, ese “giro hacia la felicidad”, no es casual y no es ajena a la embestida neoliberal de las últimas décadas, más bien todo lo contrario. Como apunta Nicolás Cuello, “la actual reorganización de la política neoliberal apoya sus lenguajes expresivos, repertorios afectivos y políticas de organización de lo público en discursos basados en la espectacularización de la confianza, la creatividad, el diálogo, la voluntad y el sacrificio, en una subjetividad mediada por la matriz empresarial de la verticalidad meritocrática y el consenso pacificador” (Cuello, 2019, p.15). Y es que el neoliberalismo, como *ethos* y como forma de gobierno emocional, impone su orden a todos los aspectos de nuestra vida... por eso mismo Dardot y Laval (2013) lo han caracterizado como “nueva razón del mundo”, porque permea todas las dimensiones de nuestra existencia. En ese contexto, la felicidad, “por su carácter aspiracional, funciona de forma invisible como una guía orientativa de la experiencia de lo existente” (Cuello, 2019, p.16).

Ese dispositivo de felicidad organiza e instala, al decir de Diego Sztulwark (2019), una agenda anímica que depura el antagonismo de los órdenes psíquicos y sociales, cauterizando aquellas emociones violentas que trae aparejadas la política. Busquemos el consenso, compongamos, mediemos, encontremos equilibrio. ¿Cómo es posible pensar la política sin conflicto? Reponer el carácter conflictivo, dinámico, de la política, es condición *sine qua non* de cualquier pretensión de resistencia. No es posible que estemos todos de acuerdo en todo, por eso tiene sentido la disputa, la construcción de hegemonía, la contienda, la contra-argumentación; el puro consenso es ficción narcótica, es una invitación a la apatía. Otra cosa es establecer acuerdos tácticos, puntos de encuentro que vertebran aquellas alianzas estratégicas de las que hablaba más arriba. Pero eso no supone la paz, el orden y la armonía, sino organizar un proyecto político en torno a posiciones hegemónicas en permanente movimiento. Y con una sola certidumbre: el adversario es el capitalismo neoliberal en todas sus variopintas modalidades y ropajes.

Como decía al comienzo, creo que una premisa de todo proyecto-otro es descolonizar el dolor. Y ahora añadido: también la alegría. Aquí, la potencia del gesto benjaminiano de Ahmed es enorme. Nos invita a revolver los escombros del basurero emocional y

explicitar las condiciones por las cuales los discursos de la felicidad, el entusiasmo, la voluntad, la superación y la positividad se han convertido en mecanismos disciplinadores, en técnicas de gobernabilidad espiritual que sostienen modos de organización basados en la desigualdad y la explotación (Cuello, 2019, p.19).

Ahmed caracteriza la ciencia de la felicidad como

un conocimiento de tipo performativo que, al encontrar la felicidad en ciertos lugares, los constituye como buenos lugares, como aquello que debería ser promovido a la categoría de bien (...) En la medida en que promocionar aquello que causa felicidad parece ser un deber de todos, la propia felicidad se vuelve un deber (Cuello, 2019, p.29).

O sea que debemos ser felices para los demás, no como un derecho, sino como una responsabilidad. Pero, además, se atribuyen sentimientos a los objetos, de forma tal que algunas cosas (y no otras) se convierten en causa de felicidad o de infelicidad. Dos

ejemplos típicos de objetos felices son la familia y el matrimonio (heterosexual, por supuesto).

Ahmed nos hace una propuesta perturbadora y, a la vez, vital: remover los escombros, las ruinas, lo triste, lo infeliz, porque aquellas vidas invivibles, descartables, desechables, tienen una historia y una materialidad. Se pregunta: “¿será posible reescribir la historia de la felicidad desde el punto de vista de quienes han caído en desgracia?” (Ahmed, 2019, p.45). Porque, así como hablamos de distribución desigual y diferencial de la precariedad, así también hay una desigual y diferencial distribución de la felicidad y de la infelicidad a lo largo del tiempo y el espacio.

Lo que logra develar Ahmed es que la naturaleza promisorio de la felicidad es la fuente de su eficacia, porque supone una renuncia, una postergación, una fuga hacia adelante según la que, si hacemos lo correcto, alcanzaremos la felicidad.

La única manera de preservar la felicidad como promesa social es posponiéndola, de manera tal que imaginemos que esa felicidad prometida habrá de llegar en algún momento, para nosotros o para quienes vengas después. La felicidad es lo que hace que esperar sea soportable y deseable” (Ahmed, 2019, p.78).

¿Qué, si no esa postergación sacrificial, puede explicar el ascenso de los gobiernos neoliberales y neoconservadores haciendo flamear las banderas de la alegría, la esperanza y la luz al final del túnel? La felicidad funciona, efectiva y eficazmente, como “tecnología de la esperanza” (Ahmed, 2019, p.366), operativizada hasta límites insospechables por el neoliberalismo en su permanente renovación de artes de modelación y subjetivación.

De nuevo, el aprendizaje de la experiencia feminista es fundamental para desactivar esa maquinaria. Dice Ahmed:

Podríamos describir las genealogías feministas como genealogías de mujeres que no sólo se negaron a depositar sus anhelos de felicidad en las cosas correctas, sino que además se atrevieron a manifestar su infelicidad con la obligación misma de que tales cosas debieran hacerlas felices. La historia del feminismo se convierte así en la historia de esas mujeres que causaron problemas, rehusándose a seguir los bienes de otras personas o a hacer felices a los demás (2019, p.137-138).

Y es que el feminismo implica el desarrollo de una conciencia política respecto de todo aquello a lo que las mujeres deben renunciar en nombre de la felicidad.

Otra vez, la política. Cuando un objeto encarna la persistencia de historias que no pueden ser borradas por la felicidad, ese objeto se convierte en un objeto infeliz. Es imperioso reconocer “la imposibilidad de sobreponernos a ciertas historias; esas historias persisten, y nosotros debemos persistir en la afirmación de la infelicidad que nos produce su persistencia” (2019, p.313). El primer ejemplo que viene a mi memoria es el Jefe de Gabinete del gobierno nacional argentino entre 2015 y 2019, en un informe al Congreso de la Nación, diciendo que lo más importante que habían hecho como gestión era colocar figuras de animales en los billetes, en reemplazo de los próceres: “porque es hora de dejar atrás la muerte y pensar en la vida, en el futuro”. Los tiernos animalitos borrando, negando, la historia de la independencia argentina. No hay historia, no hay memoria, no hay política.

Sí, en un punto es desgarradora la provocación de Ahmed, porque nos sacude de la indiferencia:

La libertad de ser infeliz sería la libertad de dejarse afectar por lo infeliz, y de vivir una vida que pueda afectar a otros de una forma infeliz (...) implicaría también la libertad de causar infelicidad a otro debido a nuestros actos de desviación (...) cualquier política de justicia necesariamente causará cierta infelicidad, aun cuando este no sea el propósito de nuestra acción (2019, p.387).

Insisto, no hay política sin conflicto, sin disputa, sin contienda.

Por eso, levantar las banderas de nuestrxs muertxs, de las luchas que nos anteceden, es urgente. Como dice Ahmed, “heredar el feminismo acaso sea heredar la tristeza. La tristeza es el resultado de la toma de conciencia no sólo del género como una limitación de posibilidades, sino también del carácter no necesario de dicha limitación” (2019, p.161). Es que la lucha contra la obligatoriedad de la felicidad es también una lucha librada en nombre de la felicidad como posibilidad. Des-colonizar el dolor y también la felicidad, es pre-requisito de cualquier proyecto anti capitalista y anti neoliberal que aspire a la construcción de colectivos sobre fundamentos diferentes al mercado, la propiedad privada y la competencia, ya sea de alta o baja intensidad. ¿O cómo es posible simplemente estar alegres y felices en una sociedad que maneja niveles insoportables de desigualdad y miseria?

Conclusiones. Pensar (con otrxs) es resistir

Desde luego no pretendo ofrecer recetas ni modelos normativos. Tan sólo trazar unas líneas posibles para que pensemos juntxs cuáles son las posibilidades de la resistencia en un contexto tan extremadamente hostil como el actual. Planteé, para ello, tres conjuntos de problemas, uno referido a los procesos de subjetivación, otro a las alianzas en torno a lo común, y el tercero a desmontar el imperativo de felicidad como dispositivo de disciplinamiento social o tecnología de la esperanza. De lo dicho hasta aquí, quiero destacar algunas notas para dejar abierto el debate.

Lo primero que resaltaría es la necesidad de interpelar la potencia (no sólo lo obvio o evidentemente “malo”), lo que sí tiene fuerza, lo que sí contiene capacidad transformadora, lo cual exige someter a un profundo análisis crítico las prácticas aparentemente progresistas, innovadoras, emancipadoras, antes que adoptar una postura conformista o una visión idealizada.

La segunda marca a resaltar es para una especie de mantra foucaultiano: no se trata tanto de resolver un problema como de ensayar formas de intervenirlo. Creo que es un claro legado: hagamos otras preguntas, cambiemos los modos de interrogación, pongamos en tela de juicio las aparentes certezas y dispongámonos a inventar otros modos de respuesta, otras explicaciones. En lo que nos compete, al menos, como docentes, investigadorxs, trabajadorxs de lo social, intentemos desembarazarnos de los cánones de “la producción de conocimiento científico” y sus constricciones y más bien tratemos de producir conocimiento serio y socialmente útil. Socialmente útil. No estemos tan atadxs a las pretensiones definicionales y preciosistas y más bien probemos el uso crítico de los conceptos, que al fin de cuentas son herramientas que necesitan ser puestas a funcionar. Y no quedemos indemnes frente a proposiciones como “los que menos tienen”, “los sectores más desfavorecidos” y frases por el estilo, al menos sospechemos. No olvidemos que esas aparentes nimiedades no son inocentes deslices semánticos, sino deliberados modos de pensar y comprender las relaciones sociales, que reportan consecuencias materiales y políticas bien concretas.

Por último, resalto la urgencia y la exigencia del trabajo teórico-epistemológico; que es otra forma de decir que volvamos, para hacerlo estallar, al problema de la subalternidad disciplinar y profesional. Si queremos, como campo profesional y disciplinar, intervenir de otro modo, es imprescindible pensar de otra manera. Por eso, el trabajo teórico es una exigencia. Lo ha repetido hasta cansarse Matus (2018), el trabajo social no es una disciplina “aplicada” que no se preocupa por el trabajo del concepto, sino que se funda en posiciones teórico-epistemológicas y se constituye en una forma de ver y



se plasma desde ella. Sólo desde ese lugar es posible dialogar con otras ciencias sociales desde un umbral no subalterno.

Con la firme convicción de que la teoría no se “aplica”, brego por la producción de categorías y conceptos a la altura de la complejidad y del horror de nuestro presente. Sobre ese sustrato, quizás, fabricaremos la arcilla de nuestras trincheras.

Referencias bibliográficas

Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra.

Brown, W. (2015). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso.

Butler, J. (2009). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.

Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.

Cuello, N. (2019). El futuro es desilusión. En S. Ahmed, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la felicidad* (pp.11-20). Caja Negra.

Dardot, P. y Laval, C. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa.

Dardot, P. y Laval, C. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa.

Lorey, I. (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Traficantes de sueños.

Matus, T. (2018). *Punto de Fuga. Imágenes dialécticas de la crítica en el Trabajo Social contemporáneo*. Espacio.

Preciado, P. (2015). *La muerte de la clínica. Vivir y resistir en la condición neoliberal*. Vocavulvaria Ediciones.

Sklar J. (2019, 20 de junio). La rebelión de la tristeza (columna semanal). En *Basta de Todo*. RadioMetro.

<https://www.metro951.com/basta/juan-sklar-analisis-intensamente-la-rebelion-de-la-tristeza/>

Sztulwark, D. (2019). *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Caja Negra.

Biografía de la autora

Melisa Campana Alabarce es Doctora en Trabajo Social por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina; Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) y Docente de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Rosario. Correo electrónico: melisacampana@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3988-8273>

