

Pensando una ética queer: la propuesta de Sara Ahmed

Thinking about queer ethics: Sara Ahmed's proposal

DAVID OLMEDA LÓPEZ

Dirección de correo electrónico: dolmeda@ucm.es

ORCID: [se incluirá tras la evaluación anónima]

Recibido/Received: 30/12/2024. Aceptado/Accepted: 24/04/2025.

Cómo citar/How to cite: Olmeda López, David (2025). Pensando una ética queer: la propuesta de Sara Ahmed. *MariCorners: Revista de Estudios Interdisciplinarios LGTBIA+ y Queer*, 2(2), 195-214.

DOI: <https://doi.org/10.24197/mcreilq.2.2025.195-214>

Artículo de acceso abierto distribuido bajo una [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional \(CC-BY 4.0\)](#). / Open access article under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC-BY 4.0\)](#).

Resumen: El presente artículo propone un modelo de ética para pensar la teoría queer inspirado en el pensamiento de Sara Ahmed, que se centra en el papel de las emociones en la construcción de los cuerpos y las relaciones sociales. Planteando las emociones como procesos performativos y relacionales que interactúan con objetos emocionales cargados de significados sociales y culturales, estas son capaces de reproducir normas y valores. Una reflexión sobre las implicaciones éticas de las emociones y la violencia en los cuerpos dará como resultado una ética queer restaurativa centrada en la sanación, el perdón y la reescritura de la historia.

Palabras clave: ética; queer; emociones; justicia restaurativa; duelo.

Abstract: The present article proposes an ethical model for reflecting on queer theory, inspired by the thought of Sara Ahmed, focusing on the role of emotions in the construction of bodies and social relationships. By considering emotions as performative and relational processes that interact with emotional objects laden with social and cultural meanings, they are capable of reproducing norms and values. A reflection on the ethical implications of emotions and violence on bodies will result in a restorative queer ethics centered on healing, forgiveness, and the rewriting of history.

Keywords: ethics; queer; emotions; restorative justice; mourning.

INTRODUCCIÓN

En la última década, la producción de textos acerca de teoría queer ha experimentado un notable crecimiento, que refleja no solo su consolidación como un campo de estudio académico, sino también su influencia en debates culturales, políticos y sociales más amplios. Sin

embargo, este incremento no implica que la tarea esté completa ni que el horizonte de análisis se haya agotado. Al contrario, la urgencia de seguir publicando se mantiene, ya que los sistemas normativos que regulan el género y la sexualidad continúan reinventándose y adaptándose a nuevas configuraciones de poder. Además, su intersección con cuestiones de raza, clase y discapacidad evidencia que el trabajo teórico no es meramente un ejercicio de acumulación, sino un proceso dinámico de resistencia, crítica y transformación.

Ciertamente, la cuestión de una ética subyacente a las prácticas de la comunidad queer está muy presente en sus reivindicaciones políticas. Al tratarse de un cuestionamiento de las normas sociales y una reflexión sobre cómo se puede orientar el mundo para que sea un lugar mejor, podemos descubrir una intención ética detrás de cada reivindicación y propuesta queer. En varios enfoques dentro del pensamiento queer,¹ estas intenciones de desarrollar una ética que apoye al movimiento queer han estado generalmente implícitas en las reclamaciones, por lo que es necesario explicitarlas a modo de reflexión sobre nuestras propias acciones y sobre el mundo en el que queremos vivir y dejar a futuras generaciones. Un momento de reflexión sobre la ética que subyace a nuestras acciones nos permitirá entender mejor por qué llevamos a cabo cierto tipo de acciones y no otras. De esta manera, es fundamental tener en cuenta la necesidad de una reflexión ética que permita orientar la acción futura atendiendo tanto a principios que se derivan de la acción como a las posibles consecuencias que se puedan prever, con la intención de evitar posibles daños, violencia o discriminación hacia los demás.

Además, se partirá de la consideración de que los propios actos están mediados por una ética y una moral, por muy inmediatos que sean, describiendo qué actos son permitidos y cuáles no, así como qué cuerpos, identidades y formas de ser y de vivir están permitidas o prohibidas. En este sentido, es pertinente distinguir entre ética y moral. En primer lugar, el concepto de ética que se va a utilizar pertenece a la ética derridiana,² que enfrentaba una visión de la ética como dogmática. Para Derrida, la

¹ Véase, por ejemplo, *El género en disputa* (2017) de Judith Butler, *Epistemología del armario* (2018) de Eve Kosofsky Sedwick o *Testo Yonki* (2020) de Paul B. Preciado.

² Para saber más acerca de la propuesta ética de Derrida véase el artículo de Anahí González (2016) en el que, si bien se centra en una defensa de la ética animal, la explicación central de la ética derridiana es extraíble de forma independiente y se puede adoptar para otras aplicaciones teóricas éticas. Véase también *La hospitalidad* (2006) de Jacques Derrida y Anne Dufourmantelle.

clave para comprender esta ética distinta (deconstructivista y no dogmática) es que consiste en un radical cuestionamiento del sujeto, o, en otras palabras, es la interpelación a un Otro que es inapropiable (González, 2015, p. 134). La ética debería consistir en una reflexión o cuestionamiento del sujeto mismo, preguntar quién es el sujeto, de forma que, al centrarse en lo desconocido o excluido, se puede comenzar a pensar en uno mismo y en qué nos hace diferentes del resto de seres. En palabras de Derrida: «lo “incognoscible” [...] es el comienzo de la ética [...]. Mientras hay algo reconocible, y semejante, la ética dormita. Duerme un sueño dogmático [...]. Lo “incognoscible” es el despertar» (González, 2015, p. 134). La ética comienza cuando descubrimos que no sabemos lo que somos en realidad. Cuando uno tiene una certeza o creencia de lo que es, no se pregunta por uno mismo (que se correspondería con el «sueño dogmático»), por lo tanto, lo desconocido nos hace despertar. Así, Derrida rompe con cualquier ética que establezca la semejanza como punto de apoyo para establecer ciertas normas éticas a una comunidad (de)limitada.

Por otro lado, la moral se asociaría con normas, códigos y sistemas de valores que intentan fijar reglas generales de comportamiento. Desde la perspectiva deconstructivista de Derrida, cualquier sistema moral está marcado por la violencia estructural de la exclusión: al establecer principios universales, siempre se deja fuera alguna diferencia, algún otro que no encaja en el marco normativo. Por lo tanto, Derrida desconfía de la moral entendida como un conjunto de mandatos rígidos y aboga por una ética más abierta, en la que cada situación requiera una interpretación singular. Esto no significa que rechace la moral por completo, sino que la somete a una crítica constante para revelar sus límites y contradicciones.

En este artículo se entenderá que ciertas dinámicas morales hegemónicas (principalmente de violencia y perpetuación de conductas) responden a una ética dogmática, defendiendo una correspondiente crítica ética (en el sentido derridiano que se acaba de mostrar).

Al centrarse en el colectivo queer, este se enfrenta a una serie de desafíos éticos que surgen de la constante tensión entre las normas sociales hegemónicas y la búsqueda de formas alternativas de existencia. La cuestión central de este artículo radica en ofrecer una lectura de los argumentos de Sara Ahmed sobre el funcionamiento de las emociones y su dimensión política en clave ética. A partir de este análisis, se propone considerar su marco conceptual como un nuevo horizonte desde el cual

repensar una ética queer³, en tanto permite interrogar las formas en que los afectos configuran normatividades, relaciones de poder y posibilidades de resistencia. Asimismo, este trabajo busca contribuir al debate en torno a la intersección entre teoría queer y ética, sugiriendo que la teoría afectiva de Ahmed ofrece herramientas fundamentales para articular una ética queer que desafíe la reproducción de normatividades y abra espacios para formas de relacionalidad más inclusivas y transformadoras.

En este sentido, se establece un vínculo entre la ética, entendida desde una perspectiva derridiana como una relación de apertura y responsabilidad hacia el otro, y las premisas de la teoría queer, como desestabilización y crítica de las estructuras normativas de género y sexualidad, con el fin de explorar sus posibles intersecciones y aportes mutuos. Considerar este vínculo permitiría pensar una ética queer no como un conjunto de principios cerrados, sino como una práctica constante de interrogación y apertura ante la otredad.

La forma que deben adoptar las acciones éticas es, en sí, un lugar de discusión. Existe un abanico de modelos éticos que dan respuesta a la pregunta acerca de cómo orientar esas acciones reivindicativas, como puedan ser un punto de vista principialista, consecuencialista, utilitarista, casuístico, etc. Los intentos de imponer una ética universal, válida para todo el mundo, para todas las culturas y situaciones, suelen caer en fracaso debido a la poca adaptación a las nuevas circunstancias y problemáticas por las cuales se mueve el mundo. La ética normativa tradicional, basada en la lógica binaria de género, resulta insuficiente para atender la diversidad de cuerpos, identidades y deseos que se manifiestan en las disidencias sexo-genéricas. Esta ética, que históricamente ha privilegiado la heteronormatividad y la cisonormatividad, no solo excluye las experiencias queer, sino que además legitima la discriminación, la violencia y la patologización de las identidades que no se ajustan a estos parámetros. Los modelos éticos, por tanto, que deberían plantearse, han de ser capaces de adaptarse y responder a las nuevas problemáticas a las que la sociedad se enfrenta, sin olvidarse de hacer un trabajo de autocritica para evaluar la calidad y la efectividad de sus propias respuestas.

³ Se entiende por «ética queer» el enfoque filosófico que, en lugar de basarse en principios normativos universales, se orienta hacia la apertura, la indeterminación y la crítica constante de las estructuras que regulan el género, la sexualidad y las relaciones sociales. Se aleja de los modelos tradicionales de la ética, que suelen estar fundamentados en normas fijas y en categorías estables de identidad, y en su lugar propone una ética situada, relacional y en constante transformación.

En este contexto, al hacerse necesaria una reflexión sobre las dimensiones internas y relacionales que sostienen estas reivindicaciones queer, la incorporación de una ética fundamentada en el perdón, la justicia restaurativa y la atención a las emociones se presenta como un horizonte valioso para fomentar prácticas que reconfiguren tanto las relaciones interpersonales como las estructuras comunitarias. El presente artículo aborda un modelo de ética concreto, la ética de la subordinación a lo corporal⁴, basada en los argumentos de Sara Ahmed recogidos en su libro *La política cultural de las emociones* (2014), siendo este modelo de ética un nuevo horizonte desde el cual repensar una ética queer. La tesis principal de esta ética de la subordinación a lo corporal consiste en entender que todos los cuerpos sufren algún tipo de violencia, por lo que se derivará la tendencia de la acción ética como la evitación de cualquier violencia que se pueda ejercer sobre los cuerpos de manera intencionada mediante la escucha a las emociones y la corporalidad. Al incorporar las dimensiones de las emociones, el perdón y la justicia restaurativa, la ética queer no solo cuestiona y desestabiliza los sistemas de opresión, sino que también fomenta la construcción de relaciones fundamentadas en la empatía, el respeto y la posibilidad de una transformación mutua. A través de este enfoque, se pretenden iluminar caminos para construir comunidades resilientes y profundamente humanas, donde la diversidad no solo se celebre, sino que también se nutra a través del cuidado y la justicia.

1. EL FUNCIONAMIENTO DE LAS EMOCIONES

Antes de centrarse en las implicaciones que tiene la ética de la subordinación a lo corporal en lo social, es necesario explicitar el funcionamiento y la importancia que tienen las emociones dentro del pensamiento de Ahmed. Esta explicación acerca de cómo las emociones percuten en nuestra toma de decisiones éticas resulta clave para entender más adelante el cuestionamiento y las propuestas normativas de una cierta ética basada en el perdón y la justicia restaurativa.

⁴ No es un concepto propio de Ahmed, sino que es resultado de mi lectura y reflexión de la obra de Ahmed en clave ética. Supone un concepto que defiende la centralidad del cuerpo, la escucha de las emociones y de la violencia que sufren los cuerpos, y una orientación de la acción hacia la evitación de cualquier forma de violencia intencional ejercida sobre los cuerpos.

En su libro *La política cultural de las emociones* (2014), Ahmed estudia el funcionamiento de las emociones en los cuerpos, mostrando cómo las emociones son capaces de marcar, movilizar y transformar los cuerpos de las personas. Al tratar las teorías emotivas en la historia de la filosofía, Ahmed las agrupa en dos grandes corrientes teóricas: una vinculación de las emociones con las sensaciones corporales, defendida principalmente por Descartes y David Hume, y una visión cognitiva de las emociones. En la primera teoría, se entiende que la emoción es dada como consecuencia o reacción ante un estímulo percibido. Esta teoría sostiene que la emoción es inmediata y, por lo tanto, no hay ninguna involucración de pensamiento, valoración o juicio. La segunda teoría, la visión cognitiva, la cual se deriva de la tradición aristotélica, sugiere que las emociones sí involucran procesos de valoración. Las emociones implican juicios: considerar algo como beneficioso o perjudicial para nosotros «depende del modo en que me veo afectado por ello» (Ahmed, 2014, p. 27). En este sentido, las emociones son intencionales, «tratan “acerca de” algo: involucran una dirección u orientación hacia un objeto» (Ahmed, 2014, p. 28). La idea principal, por tanto, consiste en que las reacciones emocionales, por muy inmediatas que puedan parecer, siempre provienen del modo en que mi cuerpo es dirigido hacia un objeto. Las emociones «toman la “forma” del contacto que tenemos con los objetos» (Ahmed, 2014, p. 26). Así, considerar algo como beneficioso o dañino para nosotros implica que ha tenido lugar un juicio hacia ese objeto que se manifiesta en el movimiento (acercamiento o alejamiento) de nuestro cuerpo.

Al decantarse por la teoría cognitiva, Ahmed sostiene una involucración de las emociones con la ética: la reacción (emotiva) que se tenga ante una situación define cómo debería ser. Se muestra, mediante las emociones, la posición del sujeto ante un hecho. Por ejemplo, la emoción de ira o de odio ante una situación de injusticia es una reacción mediante la cual uno se posiciona respecto a la situación, mostrando al resto del mundo que no debería darse o debería ser de otra manera. Mediante las emociones, se puede reproducir un cierto sistema de valores aprehendido, siempre en forma de deber ser.

Sara Ahmed es consciente de la idea de que las emociones reflejan un cierto deber ser, y lo incluye en su análisis de las emociones. Para ella, las emociones son relacionales: «involucran (re)acciones o de “acercamiento” o “alejamiento” con respecto a dichos objetos» (Ahmed, 2014, p. 30). Pero estas reacciones siempre provienen de algo que se ha aprehendido anteriormente en un cierto sistema de valores. Por ejemplo, se tiene miedo

de un oso o de una serpiente porque se aprende que son dañinas. En este punto, resulta clave atender al concepto de impresión de David Hume, elemento que recoge Ahmed para desarrollar su teoría de las emociones. Una impresión es el efecto que tiene un sentimiento en nuestro cuerpo: es una marca o rastro que se queda impresa en la superficie del cuerpo. Cuando se percibe un objeto, persona, o situación (creencia o imagen) y se generan unos sentimientos, estos dejan en el sujeto una impresión que marca su cuerpo. Al conocer a otra persona, nos hacemos una impresión de ésta, pero también deja una impresión en nuestros cuerpos. Ahmed utiliza el concepto de impresión para reflejar el hecho de que el cuerpo es movido por las emociones justamente en medida de estas impresiones. Cuando se aprende que un animal puede ser peligroso (se haya tenido o no una mala experiencia con ese animal) esta enseñanza queda grabada en la superficie del cuerpo, por lo que, si alguna vez nos encontramos ante este animal, el cuerpo reacciona con emociones como miedo o asco en base a lo aprehendido. Puede parecer que la construcción de las impresiones puede llegar a resultar hasta algo positivo o siquiera algo que no puede ser objeto de juicio: puede alertar y mover el cuerpo ante una amenaza. Pero la pregunta que debe quedar en mente es: ¿qué pasa cuando se enseña a odiar a ciertas personas por, por ejemplo, su color de piel, o valores o culturas distintas de las nuestras? ¿Qué ocurre con las impresiones que hemos aprehendido?

Ciertamente, como apunta Ahmed, con una comprensión así de las emociones se estaría criticando una psicologización de las emociones, es decir, un modelo que entiende que las emociones residen en el interior de cada persona y que, al expresarlas, salen al exterior (modelo de adentro hacia afuera). Por otro lado, existe el modelo de afuera hacia adentro, el cual entiende que los sentimientos no se originan en una conciencia particular, sino que provienen de afuera (emoción de las multitudes) y penetran en el individuo. Aunque este segundo modelo supone que las emociones no son estados psicológicos particulares y entiende que son prácticas culturales y sociales, algo con lo que Ahmed está de acuerdo, propone unir ambos modelos. Pensar únicamente que las emociones provienen de afuera y no son algo individual es también problemático, ya que las masas pueden llegar a considerarse como individuo que «tiene» emociones. El modelo que ofrece Ahmed para pensar las emociones consiste en entenderlas como generadoras de superficies/fronteras de los cuerpos. Ante una situación que produce una emoción, es esa misma producción emotiva la que genera una línea que separa al Yo del mundo.

La frontera que separa ambos mundos es justamente generada por la emoción, ya que imprime (ejerce una presión) en la superficie del cuerpo. «[...] las emociones crean el efecto de un afuera y un adentro» (Ahmed, 2014, p. 34). De esta manera, Ahmed plantea que las emociones operan como prácticas discursivas que configuran, como efectos (como resultado de su circulación y desempeño afectivo, los ámbitos tanto psíquicos como sociales (Ahmed, 2014, p. 34). Un ejemplo para entender este punto consiste en mostrar que, en nuestra vida cotidiana, si no sufrimos de alguna dolencia, no somos conscientes de nuestro cuerpo. Ahora bien, cuando tenemos una emoción, como el miedo, nuestra piel (la superficie del cuerpo) se eriza. La emoción nos recuerda que somos un cuerpo. Y, por tanto, es capaz de movilizar nuestro cuerpo respecto al objeto de la emoción (nos alejamos del objeto de miedo) para recordarnos que existe una frontera, la cual siempre ha estado ahí.

Una última consideración respecto al funcionamiento de las emociones consiste en desarrollar la concepción performativa que Sara Ahmed tiene de estas.⁵ Respecto a la teoría de la performatividad, Butler retoma la crítica derrideana del concepto de performativo de Austin, según el cual «el acto de habla performativo (o realizativo) es aquél en el que decir algo equivale a hacer algo» (Córdoba García, 2003, p. 90). Para Austin, la clave para que un acto de habla sea exitoso es que debe producir efectos en el mundo, debe producir algo en la misma operación en la que se enuncia. Otra clave reside en el carácter citacional de ese enunciado: Austin rechaza de su concepción de lo performativo cualquier intento de repetición de la enunciación performativa en contextos no ordinarios, ya que atentaría contra la efectividad de ese efecto performativo (Córdoba García, 2003, p. 92). Pero justamente en este punto, Derrida establece su crítica a Austin, profundizando en la posibilidad de fracaso del enunciado performativo. Todo performativo se basa en el hecho de que es algo repetible y, por lo tanto, sea un código reconocible ante los demás (Córdoba García, 2003, p. 92), por lo que Derrida encuentra que el proceso de normalización se produce en esta iterabilidad. El enunciado performativo, por tanto, adquiere significado en el contexto singular en el que se enuncia, pero, a su vez, reproduce un discurso de normativización debido a su carácter iterable. En otras palabras, la performatividad consiste en la reiteración (repetición) de una o varias normas por las cuales, al producirse esa repetición continuada, adquiere la condición de acto

⁵ Ahmed adopta un enfoque butleriano en toda su teoría.

presente, ocultando el hecho de que es una repetición (Butler, 2022, p. 29). Pero, ¿cómo afecta esto al funcionamiento de las emociones?

Volviendo al pensamiento de Ahmed, las emociones son performativas en la medida en que generan un significante a partir de una reiteración de signos que se pegan en el objeto de emoción. En su análisis del funcionamiento de las emociones, Ahmed describe cómo estas producen una especie de superficie del cuerpo en la que lo interno (el sujeto emocional) y lo externo (el objeto de la emoción) están en constante movimiento y fluctuación. Las emociones no solo reflejan lo que está dentro del cuerpo (sentimientos internos), sino que también están influenciadas por lo que sucede afuera, en el contexto social y cultural. Este movimiento bidireccional (de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro) permite que los objetos de la emoción se construyan y se definan en relación con estos intercambios. En definitiva, el objeto de emoción es el resultado de un proceso de atribución emocional hacia sujetos u objetos al que se le asignan emociones marcadas por las normas sociales. Es importante señalar que Ahmed no concibe que, por ejemplo, en una situación de injusticia las propias emociones circulan por los individuos, sino que circula el objeto de la emoción. Ante una situación, las diferentes personas que la presencian no van a tener las mismas emociones respecto al objeto por el cual se da la emoción. Sin embargo, el objeto de emoción permanece. Entonces, ¿cómo sería posible una circulación de emociones? Ahmed responde a esta pregunta sugiriendo que lo que circula son los propios objetos de emoción, los cuales están cargados de afectos (Ahmed, 2014, p. 35). La idea es esta: en un mismo objeto de emoción se acumulan valores afectivos como signos pegajosos (Ahmed, 2014, p. 148). Recordemos ahora lo expuesto sobre la performatividad: las emociones son performativas en tanto que el objeto de la emoción se construye a través de la acumulación de signos afectivos, los cuales, al repetirse de manera constante, ocultan el proceso de su construcción y adquieren la apariencia de algo natural. Un ejemplo ilustrativo puede ser la narración que la poeta Audre Lorde hace sobre un encuentro que tuvo con en el metro cuando era pequeña:

La línea AA del metro a Harlem. Me agarro de la manga de mi madre, sus brazos llenos de bolsas de compras, pesadas por la Navidad. El olor húmedo de la ropa de invierno, el metro dando tumbos. Mi madre descubre un casi asiento, empuja mi pequeño cuerpo vestido para la nieve y lo sienta. A uno de mis lados un hombre lee un periódico. Al otro, una mujer con

sombrero de pieles me observa. La boca se le tuerce mientras me observa y después deja caer la mirada, llevándose a la mía con la suya. Su mano enguantada con piel da un tirón en la línea en la que mis nuevos pantalones azules para la nieve y su elegante abrigo de pieles se tocan. Jala su abrigo hacia ella. Yo miro. No veo la cosa terrible que ella está viendo en el asiento entre nosotras, tal vez una cucaracha. Pero me comunica su horror. Debe ser algo muy malo por la manera en que está mirando, así que yo también jalo mi traje para la nieve hacia mí, alejándolo de eso. Cuando levanto la mirada, la mujer todavía me observa, los agujeros de su nariz y sus ojos enormes. Y de repente me doy cuenta de que no hay nada trepándose al asiento entre nosotras; es a mí a quien no quiere que su abrigo toque. Las pieles me rozan la cara cuando se levanta con un estremecimiento y se toma de una agarradera en el metro andando. Como niña nacida y criada en la ciudad de Nueva York, rápidamente me corro para dejar un lugar a mi madre para que se siente. No se ha pronunciado una palabra. Me da miedo decirle algo a mi madre porque no sé qué hice. Miro mis pantalones por los lados en secreto. ¿Tienen algo? Algo pasa que no entiendo, pero nunca lo voy a olvidar. Sus ojos. Las fosas nasales dilatadas. El odio. (Ahmed, 2014, p. 92).

En esta narración se puede percibir de manera clara el aspecto performativo de las emociones, en este caso, del odio. Aquí, el objeto de odio es la propia protagonista, una niña negra. El propio objeto de odio es construido en la medida en que la otra mujer produce y reproduce toda una serie de signos (la torcedura de la boca, las miradas, los estremecimientos, etc.). La acumulación de signos afectivos construye el objeto de odio. Se puede observar cómo los signos son pegajosos: la mirada de odio de la señora hace que la propia niña se aterre ante la posibilidad de que la cucaracha (el elemento negativo) esté cerca de ella. Se mira los pantalones, no ve nada, pero la mirada sigue ahí. Al final, descubre que es ella misma. Audre es la cucaracha. Ella es el objeto de odio. Imaginamos que puede sentir verdadero pavor al descubrir que «su cuerpo se vuelve un objeto de odio al “asumir” las cualidades ya vinculadas con la cucaracha: sucia, contaminante, malvada» (Ahmed, 2014, p. 94). Se le pegan los signos a su cuerpo. La propia emoción de odio y asco le recuerda que ella es su cuerpo. Y, por último, se borra el hecho de que el objeto de emoción se ha construido mediante esa repetición: la pegajosidad de los signos en la acumulación de valores del objeto de emoción se borra, desaparece, constituye un solo objeto y no queda rastro de cómo se ha conformado. Tan solo queda la huella, la impresión, en la piel de la niña. Una impresión que la marcará para siempre.

2. IMPLICACIONES ÉTICAS Y JUSTICIA RESTAURATIVA

Una vez observado el funcionamiento de las emociones y su capacidad de marcar, movilizar y transformar los cuerpos, se deben considerar las implicaciones sociales que tiene la ética de la subordinación a lo corporal. Esta ética reconoce el cuerpo como una dimensión esencial de la experiencia humana, en tanto es el lugar donde convergen la percepción, la identidad y la acción. Atender a esta ética supone asumir la responsabilidad de habitar el cuerpo no solo como un objeto biológico, sino como un espacio de significado, interrelación y transformación. En este sentido, invita a cultivar una relación consciente y respetuosa con nuestro propio cuerpo y con el de los demás, reconociendo que en estas interacciones se manifiesta una dimensión ética fundamental.

La tesis principal sobre la que se basa esta ética consiste en entender que todos los cuerpos sufren algún tipo de violencia. Lo verdadero, aquello de lo que se puede estar seguro y sobre lo que se pueden fundamentar las acciones de la ética es el hecho de la violencia que sufren los cuerpos. La tendencia de la acción, por tanto, debería ser tratar de evitar cualquier violencia que se pueda ejercer sobre los cuerpos de manera intencionada. La intención de desarrollar el funcionamiento de las emociones consistía en mostrar cómo al pegar signos unos con otros en la construcción del objeto de emoción se puede ejercer violencia sobre los cuerpos. Esta violencia es palpable, se puede observar de cerca en el movimiento que los propios cuerpos tienen al enfrentarse a situaciones donde las distintas emociones reviven experiencias pasadas. La violencia se observa en las impresiones que se encuentran en los cuerpos. Los cuerpos son cuerpos violentados. Un ejemplo podría ser la manera en la que el odio pega signos en la construcción del objeto. Recordando el pasaje de Audre Lorde, la mirada y gestos de desprecio de aquella señora en el metro construía, mediante acción violenta, el objeto de emoción. Esta construcción es la conformación de un cuerpo violentado por la mirada del otro, una transformación que deja una huella para siempre en el cuerpo.

Siguiendo la teoría de Ahmed: «Permitir que dichos cuerpos desaparezcan en nuestro análisis significaría repetir el crimen en vez de reparar su injusticia» (Ahmed, 2014, p. 99). No se debería desatender a estos cuerpos violentados que lloran, gritan, odian y aman, ya que podría repetirse la violencia ya ejercida al no atender a sus dolencias. Pero tampoco se debería reducir los juicios sobre lo incorrecto únicamente a la existencia de las emociones, debido a la posible afirmación de que es

legítimo ejercer violencia sobre seres no sintientes. La ausencia de sufrimiento no supone la realización de la acción correcta (Ahmed, 2014, p. 291). Existen formas de violencia demasiado sofisticadas como para que los cuerpos perciban que están siendo violentados. Entonces, ¿cómo detectar aquella violencia en los cuerpos cuando no se detecta una reacción emocional ante ellas? Una respuesta se puede encontrar en la asociación de las emociones, no con los individuos ni con los objetos, sino con los propios signos y la manera en la que se relacionan para construir los objetos. Así, una concepción alternativa a entender qué hacen las emociones, como la propuesta de Ahmed, ayuda a este propósito, ya que habría que atender a los signos y su relación con otros signos, «la proximidad metonímica entre los signos» (Ahmed, 2014, p. 293), para detectar posible violencia ejercida en los cuerpos. Además, es importante destacar que «si las emociones no son posesiones, entonces el terreno de la (in)justicia no puede ser un asunto de “tener” o “no tener” una emoción» (Ahmed, 2014, p. 293). La justicia no consiste en tener el sentimiento adecuado o correcto. Las emociones, al no ser algo individual, algo que en realidad no pertenece únicamente al sujeto, no pueden considerarse la «verdad» de la injusticia (Ahmed, 2014, p. 294). Las emociones no pueden ser la base de la justicia ya que esta no consiste en sentirse bien con la situación (así como la injusticia no se refiere solo a sentirse mal), o en alcanzar la felicidad (Ahmed, 2014, p. 295). Hay un riesgo en instalar la felicidad como la base de la justicia: como explica Ahmed en el apartado sobre el amor, este funciona mediante la promesa de una felicidad que será devuelta en el futuro, por lo que este amor, la promesa de la felicidad, justifica cualquier acción como justa para alcanzar el fin prometido.⁶ La felicidad es una creencia, y siempre depende de los intereses de sus creyentes.

La injusticia, por tanto, debería atender a la violencia que se produce en los cuerpos. Las emociones no pueden ser la base para la justicia, pero no por ello se deberían desechar. Al contrario, entender el funcionamiento de las emociones resulta muy valioso para detectar injusticias en la medida en que son algunos signos y su relación entre sí los que producen violencia sobre los cuerpos. El fin no es un control sobre las emociones sino un

⁶ Otro problema al considerar el «mal sentimiento» como base para la injusticia sería la premisa de que si se logra superar ese sentimiento se borrarían los signos de la injusticia. Las llamadas terapias de reconversión intentan justamente esto: tratan de borrar cualquier signo de emoción para borrar signos de injusticia.

control sobre la violencia. Esta atención sobre la violencia supone prestar atención a los propios signos y a su circulación. Como se observó, la circulación de signos puede producir violencia al construir los objetos de emoción, dejando una huella imborrable, pero son los mismos signos de emoción los que pueden ofrecer una restauración de la violencia. Considerar una visión de la justicia como restaurativa permite que los sujetos puedan progresar en el crecimiento de valores éticos queer. Esta es la clave para el paso de una ética discriminatoria a una ética queer. Acciones clave como el perdón, el remordimiento o el duelo permiten una restauración de la comunidad. Esta concepción de la justicia concibe que los «delincuentes “sientan” los costos de su crimen» (Ahmed, 2014, p. 297).

«El perdón también es la esperanza de la justicia de este tipo, como un signo de que se ha restaurado la justicia debido a la reconciliación entre aquellos destrozados por el crimen, como una restauración de la comunidad» (Ahmed, 2014, p. 298). Pero el perdón solo puede llegar a ser completo y exitoso si la otra parte accede a perdonarlo. Hay una idealización del lazo social como restaurador del daño que puede fallar si la persona afectada no permite que haya contacto entre elle misma y el criminal. También se puede encontrar cierta justicia al preservar ese derecho de no contacto. Lo que sí está claro es que el proceso de sanación requiere que las dos partes lleguen a reconciliarse, no entendiendo esto como un «saber llevarse bien» sino como aquello que permite reescribir y continuar la historia. Por un lado, el autor de la infracción debería enfrentar las consecuencias de sus acciones al escuchar las historias de dolor que ha causado, de manera que pueda recibir el sufrimiento del otro, reconocer la magnitud de su impacto y, a través de ese proceso, experimentar el dolor de la parte afectada al sentir la culpa de sus actos. Por otro lado, esta parte afectada debería compartir su historia, mostrar su herida, de manera que sea un reconocimiento de la injusticia que ha sufrido, y realizar un proceso de sanación. No amaremos a nuestros enemigos, pero no tenemos que estar toda la vida obsesionados con el daño que nos hicieron. Ciertamente, en un nivel más individual, la capacidad de liberar la carga emocional exige un conocimiento en la gestión de las emociones que muchas personas, debido a sus circunstancias, no poseen o no logran desarrollar. No obstante, el deber de la justicia debe prevalecer en la profundización del análisis de la violencia cometida y en la búsqueda de diversas formas de superar ese sufrimiento.

La justicia está estrechamente relacionada con dar nueva forma a la historia para poder avanzar. A nivel nacional, se deberían escuchar las historias de dolor, como las historias sobre la colonización, para recibirlas y, a modo de restauración, reescribir la propia historia nacional. Únicamente si sabemos soltar el dolor mediante la transformación de la historia pasada y de nuestras acciones del presente, se conseguirá sanar los cuerpos de la violencia ejercida. De esta manera, el paso que se debe dar entre una ética discriminatoria (una ética esencialista que suprime a ciertos sujetos como abyectos negándoles la entrada a ser parte de la comunidad social), en la que hemos crecido y estamos creciendo, y una ética queer (en este caso, defendida como ética de la subordinación a lo corporal), como horizonte al que dirigir nuestras acciones, es la restauración de los cuerpos frente la violencia ejercida. Una restauración que permite a ambas partes abrirse y mostrar los sentimientos que los han llevado a realizar ciertas acciones, una escucha de ambas historias, una muestra de las heridas de ambos (ya que ambas partes están heridas de alguna forma), con el fin de erradicar la violencia en ambos sentidos. Así, no existiría una inconmensurabilidad entre ambas éticas (la tradicional y la aquí presentada), sino que la ausencia de voluntad de diálogo y de escucha activa de alguna de las partes hace que parezca que sean inconmensurables.⁷ Un factor común podría consistir en la violencia que sufren los cuerpos al estar dentro del mismo sistema de dominación (aunque desde posiciones y en grados diferentes), un punto desde el cual poder partir para abrirse y hablar con el otro, narrando las historias individuales de dolor y buscando elementos que los unan. Parecería que al darnos cuenta de que todas las personas están pasando por una situación de violencia de algún tipo, nuestras acciones se dirigirían a tratar al otro como nos gustaría que nos trataran a nosotres mismos. Las cuestiones principales consisten, por tanto, en saber cómo parar esa violencia y cómo sanar. Dos procesos nada sencillos de llevar a cabo pero que deberían constituir la tendencia de las acciones de una ética queer.

Un último apunte sobre esta ética queer guarda vinculación con el proceso de duelo. Resulta importante hablar sobre el duelo y su posibilidad para una ética queer ya que siempre se le ha negado la posibilidad de llorar

⁷ La inconmensurabilidad consiste en la ausencia de un factor en común que pueda ser expresado que impide que ambas partes se puedan comparar.

las pérdidas queer de manera justa,⁸ lo que constituye un proceso clave para la política de restauración que aquí se defiende. Contar las narraciones individuales y colectivas constituye una pieza fundamental para reescribir la historia y continuarla de manera unida, lo que incluye recordar las biografías de personas, familiares, amigos, celebridades o desconocidos que ya no están y que también eran víctimas de violencia.

Pero ¿qué hacer con el proceso de duelo? ¿Qué se quiere conseguir? Ahmed destaca cómo la idea preconcebida del duelo consiste en dejar ir el objeto perdido como un modo de superación del dolor de manera ética (Ahmed, 2014, p. 245). Pero también destaca las aportaciones de Silverman, Klass, Eng y Kazanjian, quienes defienden que el propósito del duelo es «negociar y renegociar el significado de la pérdida con el paso del tiempo» (Ahmed, 2014, p. 245). Por tanto, esta concepción del duelo consiste en negarse a dejar ir el objeto de pérdida, manteniendo su huella sin olvidarla. Ahora, la manera ética de responder ante una pérdida es negándose a dejarla ir. «Es ético mantener el pasado vivo» (Ahmed, 2014, p. 245). Eng y Han consideran que existe un deber ético de mantener viva la imagen del otro, lo que permite que la historia del otro no caiga en el olvido, manteniéndola en el presente (Ahmed, 2014, p. 246). Una ética queer que tenga esta concepción del duelo permite que se puedan llorar pérdidas que anteriormente no se podían llorar y mantiene viva su imagen. «Es decir, la necesidad misma de identificar algunas pérdidas como pérdidas queer revela cómo la mayoría de las pérdidas se narraban antes que nada como pérdidas heterosexuales» (Ahmed, 2014, p. 244). Al nombrar estas pérdidas como pérdidas queer se está reescribiendo la propia historia de la nación o de la comunidad. Ahora, la comunidad, el «nosotros», es un «nosotros también» (Ahmed, 2014, p. 244). Una solicitud de inclusión en el proceso de duelo que es capaz de unir. Esta pérdida que se llora de manera colectiva permite que las vidas de las personas queden moldeadas por la pérdida. La idea central consiste en que al llorar la pérdida del otro estarían circulando también las impresiones que había en su cuerpo. Por tanto, al verse afectado por la pérdida, al acompañar en el sentimiento, algo que ciertamente moldea el cuerpo a querer aproximarse al objeto de dolor, dejamos que se impriman en nuestro cuerpo los recuerdos de las historias narradas. Unas historias que dejan

⁸ Para Butler, el factor que determina que se valoren unas vidas por encima de otras en la sociedad es el valor que se le otorgue al duelo de la pérdida de esas vidas. Para más información véase *La fuerza de la no violencia* (2021).

huella en la superficie del cuerpo de los demás, y que, sin duda, mantienen vivo el recuerdo y no lo dejan ir.

Sin duda, una ética queer debería tener esta concepción del duelo. Un proceso que permite no olvidar el esfuerzo y las historias de las personas que lucharon en pos de un bienestar colectivo. Un tipo de duelo que permita llorar a aquellos que merecen ser llorados de manera justa. Así, al verse afectado por la pérdida del otro, la ética tiene la capacidad de cambiar el mundo.

CONCLUSIONES

El objetivo del presente artículo consistía en ofrecer una lectura de los argumentos de Sara Ahmed sobre el funcionamiento de las emociones y su dimensión política en clave ética, con el fin de proponer su marco conceptual como un nuevo horizonte para pensar una ética queer. De esta manera, se procedió, en primer lugar, a un análisis del funcionamiento de las emociones en la construcción y movilización de los cuerpos, invitando a reflexionar sobre su naturaleza performativa, relacional y ética. Las emociones, lejos de ser simples reacciones internas, se configuran en interacción con los objetos de emoción, que son cargados de significados sociales y culturales. A través de su capacidad para generar impresiones en el cuerpo y construir fronteras entre el yo y el mundo, las emociones no solo reflejan, sino que también producen normas y valores, a menudo invisibilizados por su repetición y naturalización. El estudio de estas impresiones emocionales, como la narración de Audre Lorde, pone de manifiesto cómo las emociones pueden ser vehículos de discriminación y violencia, construyendo sujetos y objetos de odio a través de la acumulación de signos afectivos. Así, la propuesta de Ahmed no solo amplía nuestra comprensión de las emociones, sino que también nos alerta sobre su poder en la reproducción de sistemas de exclusión y dominación, animándonos a cuestionar cómo las emociones son formadas y cómo pueden ser transformadas en busca de una sociedad más justa y consciente de sus dinámicas afectivas.

Por otro lado, la reflexión sobre las implicaciones que tiene la incorporación del funcionamiento de las emociones a la reflexión ética supone poner de relieve la violencia que los cuerpos experimentan. El cuerpo, lejos de ser un simple objeto biológico, es un espacio de significado, interacción y transformación, donde se manifiestan tanto las huellas de la violencia sufrida como las posibilidades de restauración. En

este sentido, la ética de la subordinación a lo corporal ofrece una mirada restaurativa, centrada en la sanación, el perdón y la reescritura de la historia, proponiendo un cambio de paradigma en la forma en que se aborda la justicia y la reparación de los daños infligidos. La justicia no se limita a la búsqueda de la felicidad o el bienestar, sino que se construye a partir del reconocimiento de las violencias pasadas y la restauración de los cuerpos heridos. A través del duelo colectivo y de la memoria viva de las pérdidas, se abre el camino para sanar las heridas tanto individuales como sociales, y avanzar hacia una sociedad más justa y respetuosa con las experiencias de todos sus miembros.

Ahmed invita a repensar la ética no solo como un conjunto de reglas, sino como un proceso dinámico que toma forma a través de afectos, encuentros y compromisos interpersonales. De esta manera, el perdón es una herramienta que no busca absolver la violencia, sino enfrentarla mediante actos que reconfiguran el presente, permitiendo abrir caminos hacia relaciones más justas. La justicia restaurativa, desde esta óptica, deja de ser un simple procedimiento reparador para convertirse en un acto ético que reconoce las complejidades del daño y permite el restablecimiento de vínculos basados en el respeto mutuo.

Pensar la ética de la subjetivación a lo corporal como posible enfoque para concebir una ética queer permite pensar en una nueva manera de afirmar y validar identidades más allá de los moldes normativos. Reconocer el cuerpo como un espacio vulnerable, donde las emociones juegan un papel importante en su construcción, permite entender nuevas formas de naturalización de violencia y discriminación mediante las impresiones. Además, la dignidad del duelo es igualmente crucial, pues al colectivo se le ha negado la posibilidad de llorar pérdidas como pérdidas queer. Respetar y validar este proceso de duelo significa reconocer el derecho a sentirse y vivir el dolor sin estigmatización ni presión para poder superarlo. Este respeto por la dignidad en el duelo permite que las personas queer sanen a su propio ritmo, manteniendo su integridad emocional y su capacidad de reconstruir su vida y relaciones. Ambos aspectos, el perdón y la dignidad del duelo, contribuyen a la resiliencia y el bienestar del colectivo queer, ayudando a crear un entorno más justo y compasivo para todos.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sara (2014). *La política cultural de las emociones*. (2da. ed.) Edinburgh University Press.
- Butler, Judith (2001, Mayo) *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*. Traducción de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriandos. <https://transversal.at/transversal/0806/butler/es>
- Butler, Judith (2017). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Editorial Paidós.
- Butler, Judith (2021). *La fuerza de la no violencia: la ética en lo político*. Editorial Paidós.
- Butler, Judith (2022). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Editorial Paidós.
- Butler, Judith (2023). *Los sentidos del sujeto*. Herder.
- Córdoba García, David (2003). Identidad sexual y performatividad. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, (4), 87-96.
- Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne (2006). *La hospitalidad*. De la Flor Ediciones.
- Di Tullio, Anabella y Smiraglia, Romina (2012). Debatiendo el papel de la reflexión feminista contemporánea: Judith Butler y Martha Nussbaum. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 13.
- Dixon, Terence (1970). *Meeting the Man: James Baldwin in Paris*.
- Dominguez, Iñaki (25 de abril de 2022). ¿Mataría antes a una cucaracha o a una mariposa? *Ethic*. <https://ethic.es/2022/04/mataria-antes-a-una-cucaracha-o-a-una-mariposa/>
- Eribon, Didier (2004). *Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet*. Anagrama.

- Foucault, Michel (2016). *Historia de la locura*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2019). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- González, Anahí (2016). Una lectura deconstructiva del régimen carnofalogocéntrico. Hacia una ética animal de la diferencia. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 69.
- Gironés, Óscar Pastor (2023). *Las Carolinas: Las travestis del barrio chino catalán en la segunda república española*. [Trabajo de Fin de Máster, 2022/23, Universidad Complutense de Madrid].
- Jabardo, Mercedes (2012). Introducción. Construyendo puentes: En diálogo desde/con el feminismo negro. *Feminismos negros. Una antología* (pp. 27-56). Traficantes de Sueños.
- Muñoz, José Esteban (2020). *Utopía queer: el entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Caja Negra.
- Preciado, Paul B. (2020). *Testo yonqui: Sexo, drogas y biopolítica*. Anagrama.
- Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo. *Nueva Antropología*, 8(30), 95-145.
- Rubin, Gayle (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Carole Vance (Comp.), *Placer y peligro* (pp. 113-190). Revolución.
- Sedgwick, Eve K. (2018). *Epistemología del armario*. Egales.
- Vidarte, Paco (2010). *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGBTQ* (2da. ed.). Egales.
- Vigoya, Mara V. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>

