

“SHINY HAPPY PEOPLE”*: LAS POLÍTICAS DE LA FELICIDAD ENTRE EL CONSENSO Y LA LUCHA

AMY FECHTMANN**

AHMED, Sara, *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, Routledge, Londres, 2000.

AHMED, Sara, *The Promise of Happiness*, Duke University Press, Londres, 2010.

En este ensayo me gustaría presentar un diálogo entre dos trabajos de Sara Ahmed, *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality* (2000) y *The Promise of Happiness* (2010). A pesar de la década que separa estos dos libros, entiendo que hay muchas formas en las que pueden leerse conjuntamente para ayudarnos a difundir y complejizar nuestra comprensión sobre la construcción de los imaginarios sociales y los espacios en lucha que éstos crean. Esta tarea puede mostrarnos cómo los conceptos de inclusión y exclusión trabajan en ciertos niveles abstractos pero también en algunos que son más pragmáticos.

Mi enfoque deriva de una preocupación personal que cuestiona las formas en las que podemos concebir la vida en comunidad o, más precisamente, las formas en las que he tratado de acostumbrarme a la idea de vivir en múltiples comunidades como resultado de mi propia experiencia. Ahmed y yo compartimos algunos rasgos personales en común: ambas nos hemos movido entre diferentes espacios y comunidades, hemos vivido la mayor parte de nuestras vidas en países de los que no somos “originarias”, asumimos una identidad *queer* en relación a nuestra orientación sexual, y ambas somos feministas, entre otras cosas. También hay divergencias entre nosotras: no somos de la misma generación, venimos de diferentes trasfondos étnicos y, por supuesto, hemos experimentado diferentes cosas como resultado de estas diferencias en nuestras vidas.

Todo esto podría parecer poco relevante a primera vista pero nos dice mucho sobre las razones por las que he elegido estos dos libros y sobre las formas que he escogido para articularlos dentro de este ensayo. Tiene mucho que ver con los ejemplos seleccionados y también, de forma más general, con la orientación que mi pensamiento ha tomado a través de la escritura de este ensayo. Esta metodología es una elección consciente que trato de aplicar a casi todo lo que escribo y es heredada de mi trayectoria personal como estudiante y ser humano afectado por lo que lee y escribe, y por aquellos a quienes puede conocer en persona o a través de los libros que lee. Esto viene de una apropiación híbrida de estudiosas feministas, *queer* y posmodernas que enfatizan la localización del

* R.E.M., “Shiny Happy People” en *Out of Time*, Warner Bros Records, 1991.

escritor subrayando su influencia en los temas sobre los que elegimos escribir y las formas en que lo hacemos.

En este sentido, la idea de espacios en lucha y los imaginarios sociales que los generan me es cercana como resultado de lo que yo he experimentado. De hecho, yo me he sentido alienada en la mayoría de las comunidades en las que he crecido y en las que he participado y/o apoyado formas de lucha orientadas a cuestionar estos sentimientos, precisamente, porque me llegan de cerca. Mi encuentro con Sara Ahmed durante la escritura de este ensayo es uno que valoro por el grado de comprensión personal como estudiante y como ser humano. Siento resonar mi propia experiencia en sus palabras cuando sugiere:

"[u]no encuentra, uno tiene un encuentro cercano, donde algo pasa que es sorprendente, y donde "nosotros" establecemos y formamos alianzas a través del mismo proceso de ser desestablecido por lo que todavía no es. Esto no es una comunidad de extraños o amigos. En cambio, es una comunidad donde nos sorprenden aquellos que ya están asimilados como extraños en una economía global de la diferencia"¹.

Espero compartir contigo, lector, algunas de las reflexiones que este sorprendente y, en ocasiones inquietante, encuentro me ha traído a través del tortuoso camino que este ensayo ha tomado. Por supuesto, como investigadora he intentado poner en diálogo las ideas principales, los conceptos y temas de ambos libros pero, como he mencionado anteriormente, es un camino personal que he decidido compartir con la esperanza de que pueda animarte a leer estos libros, a sentirte influido por ellos y compartir tus propias impresiones y experiencias sobre ellos.

El enfoque de Ahmed en *The Promise of Happiness* está fundado en las ideas sobre comunidad y exclusión en relación a las experiencias particulares de la felicidad. De hecho, dentro de las sociedades y tradiciones filosóficas occidentales uno podría entender la felicidad como un concepto de cierta importancia por "ser constantemente descrito como el objeto del deseo humano, aquello a lo que aspiramos, lo que da propósitos, significado y orden a la vida humana"². La felicidad se ha vuelto algo así como una obsesión que guía nuestro entendimiento sobre lo que es y debería ser la vida, o más precisamente, lo que una buena vida debe ser. Está asumido que todos aspiramos a ser felices, que deseamos participar en la realización de la felicidad sea para nosotros mismos o para la de la comunidad en la que podemos vivir. Así que si la felicidad es la razón de ser y

¹ AHMED, Sara, *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, Routledge, Londres, 2000, p. 180.

² AHMED, Sara, *The Promise of Happiness*, Duke University Press, Londres, 2010, p. 1.

el fin de nuestras vidas, forma un acuerdo del que uno difícilmente puede diferir³. Esta idea no sólo está reafirmada por un cuerpo considerable de trabajos filosóficos de los pensadores occidentales, sino también por lo que Ahmed llama el “giro de la felicidad”⁴. Este giro se expresa en los medios de comunicación a través de documentales e historias que circulan promoviendo ciertas formas de felicidad en lugar de otras. En la política, donde la felicidad se vuelve una preocupación política para los gobiernos, instituciones y políticos. Pero también, más recientemente, el florecimiento de la “industria de la felicidad”⁵ que *comodifica* la felicidad a través de los libros de auto-ayuda y terapias disponibles para el consumo de todos.

La obsesión se ha vuelto tal que incluso podemos ver un cambio en el nivel académico donde la felicidad es transformada en un objeto de investigación y, en consecuencia, en una ciencia a través de la creciente popularidad de la psicología positiva⁶; un campo que tiene como premisa el “entender la ‘felicidad positiva’ –al proveer explicaciones de sus causas– así como usar este conocimiento sobre la felicidad para crear felicidad”⁷. Estos discursos se alinean con los otros y demandan de nosotros como seres sociales que nos alineemos con ellos. Nos piden que seamos felices por nosotros mismos pero también por los demás. Como resultado, es fácil para nosotros entender cómo la felicidad está ligada a las aspiraciones y deseos que son individuales y comunes, pero también a las formas en las cuales que se ha convertido en una herramienta social y política para disciplinarnos dentro de cualquier comunidad dada⁸. Estos discursos crean un estado de dependencia; la felicidad es dependiente del hecho de que los individuos sean felices dentro y para sus comunidades y, por lo tanto, funciona para mantenernos a todos en orden. Como señala Ahmed, esto se expresa desde las frases más inofensivas como cuando decimos “soy feliz si tú lo eres”, o incluso “yo quiero que tú seas feliz”, hasta en las grandes obras literarias o filosóficas.

Por lo tanto, nos encontramos a nosotros mismos envueltos en un imaginario social que asume la felicidad como una fuerza conductora común dentro de todas nuestras vidas pero que también, como resultado de esta misma asunción, crea la posibilidad para la protesta. De hecho, esta orientación de la sociedad hacia la felicidad genera todo tipo de cuestionamientos y problemáticas: ¿qué es la felicidad?, ¿cómo la entendemos?, ¿cómo sabemos que somos felices?, ¿cómo podemos ser felices?, ¿podremos ser verdaderamente felices si la felicidad en sí misma nos es impuesta como un consenso social general?, ¿qué hacemos con toda la gente infeliz teniendo en cuenta que somos muchos?, ¿cómo negociamos

³ *Ibidem*

⁴ *Ibid.*, p. 3.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, ps. 6-7.

⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁸ *Ibid.*

con la pluralidad de objetos que traen la felicidad dado que diferentes cosas hacen felices a diferentes personas?, ¿cómo dirigimos los aspectos sociales de la felicidad cuando las cosas que me hacen feliz pueden, en cambio, hacer a otras personas extremadamente infelices?

Ahmed nos ofrece no una forma de responder a estas preguntas sino, por el contrario, una forma de entender nuestra posición dentro de este imaginario social. De hecho:

"[s]i los mismos objetos nos hacen felices –o les atribuimos la idea de que esos mismos objetos nos hacen felices– entonces, seríamos dirigidos u orientados en la misma dirección. Ser afectados de forma positiva por los objetos que ya han sido evaluados como buenos, es una forma de pertenencia a una comunidad afectiva. Nosotros nos alineamos con otros al conferir a los mismos objetos la causa de la felicidad"⁹.

Aquí desarrolla una forma de geografía afectiva para explicar las formas en que podemos llegar a nuestra propia experiencia dentro de una comunidad, pero que también permite la misma formación de estas comunidades como una orientación común. Esta geografía implica que alineamos nuestra propia felicidad o la dirigimos hacia objetos comunes que están conferidos con la posibilidad de la felicidad. Estos objetos se convierten en "objetos felices" (*happy objects*)¹⁰ para la conveniencia de la comunidad a partir de la idea de que traen felicidad, o tienen el potencial de traer felicidad a aquellos miembros de la comunidad que han decidido creer en ellos y, por ello, trata de realizarlos en sus propias vidas. Estos "[o]bjetos se referirían no sólo a cosas físicas o materiales, sino también a todo aquello que podemos imaginar que podría llevarnos a la felicidad, incluyendo objetos en el sentido de valores, prácticas, estilos, así como aspiraciones"¹¹.

La promesa de la felicidad, por tanto, se sustenta en nuestra capacidad de buscar proximidad a aquellos mismos objetos, y no sólo crea un espacio dentro del cual estamos orientados, sino también un marco temporal; pues, el potencial, las posibilidades y las expectativas que delegamos en esos objetos crean una promesa que siempre está localizada en algún lugar en el futuro cercano o lejano¹².

Como menciono arriba, esta geografía crea un imaginario social que nos permite entender el espacio consensuado dentro del cual nosotros, como individuos, nos desarrollamos pero también establecemos un espacio de lucha porque dentro

⁹ *Ibíd.*, p. 38.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 21.

¹¹ *Ibíd.*, p. 29.

¹² *Ibíd.*

de nuestras comunidades hay miembros que se sienten alienados a, o extraños de, la orientación social mayoritaria porque no encuentran la felicidad en los mismos objetos¹³. De hecho, Ahmed señala que “[n]osotros nos volvemos alienados –fuera de la línea respecto a una comunidad afectiva dada– cuando no experimentamos el placer por la proximidad a los objetos que son atribuidos como buenos”¹⁴. Nos volvemos extraños a las comunidades de las cuales inicialmente nos sentimos parte, nos volvemos “alienados afectivos”¹⁵ porque somos afectados de forma diferente por el mundo en el que vivimos. Ella ilustra esta idea al dibujar las imágenes de algunos de estos alienados, a los que llama “problemáticos”¹⁶ para demostrar mejor las disidencias internas y las luchas existentes dentro de estos espacios consensuados que son de todo excepto homogéneos. Así aparecen las imágenes de la *Feminist Killjoy* (capítulo segundo), el *Unhappy Queer* (capítulo tercero), el *Melancholic Migrant* (capítulo cuarto) y el *Violent Revolutionary* (capítulo quinto). Juntos proyectan una foto de luchas de género, sexuales, raciales, y de clase que nos permite entender cómo la idea de la comunidad incluye necesariamente el reconocimiento de lo que uno podría llamar alienados internos, como resultado de su alienación afectiva pero también corporizada.

Pero antes de lidiar con algunas de estas figuras, me gustaría sumergirme un poco en lo profundo de estas ideas de alienación y extrañamiento que Ahmed desarrolla de modo un tanto diferente en *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. Aquí, la figura del alienado está negociando una geografía aparentemente diferente, una que no es sólo definida por el afecto, sino también por las fronteras corporizadas y nacionales. De hecho, en este contexto, el alienado es percibido como un extraño y Ahmed se centra en entender las formas en las cuales la figura del alienado es producida y usada para esculpir un espacio nacional/comunal que incluye ciertos sujetos mientras excluye otros. La figura del alienado se vuelve una categoría dentro de una comunidad de ciudadanos o sujetos dada: como el intruso interno, el alienado toma una función espacial estableciendo relaciones de proximidad y distancia dentro del lugar (natal)¹⁷.

Como resultado de esto, los aspectos problemáticos y ambivalentes de la misma identidad del extranjero se vuelven evidentes. El extranjero es una figura que pertenece a múltiples espacios, algunos en lucha y otros no, dentro y fuera de la comunidad. En este sentido, el extranjero vacila en las fronteras de la inclusión y exclusión de una comunidad dada. Esta fluidez e incertidumbre del ser que parece inherente a nuestra comprensión de la figura del extranjero genera cierta angustia y puede, incluso en algunos casos, ser percibida como una amenaza para la comunidad. Esto exige preguntarse: ¿de qué tienen miedo las comunidades? De

¹³ *Ibid.*, p. 41.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 42.

¹⁶ *Ibid.*, p. 59.

¹⁷ AHMED, Sara, *Strange Encounters: Embodied...*, p. 3.

hecho, ¿quién es definido o entendido como ajeno o extraño en una comunidad dada? ¿Los extranjeros siempre representan una amenaza? Y, en consecuencia, ¿qué es lo que hace esta figura del extranjero?

Ahmed añade que hay un íntimo vínculo entre la idea del desconocido y las percepciones del miedo, a lo que se refiere como "peligro del desconocido"¹⁸. De hecho, a través de incontables discursos a nivel político, pero también en lo social, la figura del extraño es construida persistentemente como aquel que pone en riesgo el bienestar de la comunidad más amplia, a veces sólo el hecho de ser un extranjero y otras por llevar a cabo ciertas actuaciones. Atiende a la creciente popularidad de los programas de vigilancia en los barrios de Reino Unido¹⁹, donde los miembros de cierta comunidad actúan juntos en colaboración con la policía para "proteger" sus vecindarios de sujetos construidos como ajenos a la comunidad y que, muy a menudo, no son violentos²⁰. En este imaginario social, bastante problemático, los extranjeros están amontonados al azar por el hecho de representar una amenaza, ya sean pedófilos²¹, criminales o inmigrantes, sin tener en cuenta las complejas dinámicas sociales dentro de cada uno de estos ejemplos. Lo que es interesante aquí es que la figura del extraño aparece no como una figura que es desconocida sino, por el contrario, como una bien definida a través del miedo, imaginado o real²². El reconocimiento y conocimiento de ciertas figuras como extrañas y desconocidas sirve a un propósito particular: el de establecer, forzar y legitimar un sentido de comunidad fundado en ideas específicas de espacios públicos seguros y buenos ciudadanos²³.

Aquí me gustaría introducir la figura del "revolucionario violento"²⁴, mencionado anteriormente. Creo que puede ayudar a difundir y complejizar nuestra comprensión sobre el miedo vinculado a ciertas figuras del extraño, así como las formas en las que la misma presencia de ciertas figuras o cuerpos puede perturbar la estructura de la comunidad; especialmente, cuando estas figuras cuestionan activamente ciertos elementos que pueden ser interpretados como consensuados por la mayoría de los miembros de esa comunidad. Ahmed sugiere:

"[l]a figura del revolucionario embravecido o enfadado activista nos muestra algo. Aquellos que luchan por futuros alternativos son vistos como perpetradores de actos de violencia sin sentido, lo cual paraliza cualquier consideración de las formas en que la revolución puede

¹⁸ *Ibíd.*, p. 32.

¹⁹ AHMED, Sara, "Neighbourhood Watch Programs", *Ibíd.*, p. 25.

²⁰ *Ibíd.*, p. 36.

²¹ *Ibíd.*

²² *Ibíd.*, p. 37.

²³ *Ibíd.*

²⁴ AHMED, Sara, *The Promise of...*, ps. 164-172.

tener sentido. De hecho, podríamos considerar la misma política del quién o el qué llega a ser visto como el origen de la violencia: los revolucionarios exponen la violencia pero la violencia que exponen no se reconoce como violencia; la violencia que tapa es la violencia estructural”.

El “revolucionario violento” puede ser entendido de muchas formas como una amenaza a la comunidad, resultado de su posición de alienado afectivo en relación a interpretaciones sociales más amplias sobre un buen ciudadano. La misma violencia que se vuelca en contra de las causas de la injusticia puede percibirse por muchos dentro de una comunidad como extraña e incluso incorrecta. Pero esto puede sólo deberse a que la violencia estructural de las comunidades en las que vivimos aparentemente pasa desapercibida. El sexismo, racismo y clasismo, entre otras formas de violencia estructural, a menudo no son aceptados dentro de las comunidades en las que vivimos. Por ejemplo, cuando consideramos los múltiples discursos que construyen la inmigración como un “problema” para el estado-nación en la política europea actual, y el miedo que esto genera en ciertas comunidades, podemos ver claramente las formas en las que algunas formas de violencia son señaladas mientras otras quedan ocultas. Un ejemplo revelador puede ser la cobertura mediática de los disturbios civiles en 2005 en Francia, donde jóvenes de descendencia africana de numerosas ciudades francesas tomaron las calles en lo que podría ser, aunque su definición resulta problemática, una forma de protesta. Los medios comerciales los retrataron como responsables de actos de violencia sin sentido -quemando coches y retando activamente a las figuras con cierta autoridad como la policía- y confirmaron cierto malentendido y miedo que ya existía dentro de la sociedad francesa. Sin embargo, muy poco decimos sobre las razones que provocaron estos levantamientos. El que el Gobierno francés no afrontara las tensiones sociales y frustraciones por décadas de estos jóvenes, junto a la respuesta desproporcionada de la policía y el abuso de poder, fueron omitidos casi por completo en el debate público de estos eventos.

El rechazo a las luchas de estos jóvenes entendidas como violencia pura, sin ninguna motivación política, logró algo muy particular dentro del imaginario social que construye a la sociedad francesa como un espacio seguro. Estos jóvenes son proyectados por los medios como amenazas a la cohesión de la comunidad, al cuestionar la estructura problemática de una sociedad que normalmente les deja mucho más que marginados. Son temidos como violentos, incontrolables y, en consecuencia, como la encarnación de una “mal ciudadano”. En este sentido, ocupan un doble espacio en algún lugar entre la inclusión -siguen siendo ciudadanos franceses- y la exclusión -son vistos como la forma incorrecta de ser ciudadano. Al ser percibidos como ajenos a la comunidad, vienen a corporizar la diferencia de formas particulares: a través de sus actos/reacciones (su uso de la violencia), a través de su forma de vida (jóvenes delincuentes de los suburbios), y a través de su apariencia (árabes, negros...).

Como resultado, llegamos a entender cómo “los cuerpos ajenos son precisamente esos cuerpos que son temporalmente asimilados como inasimilables dentro del encuentro: funcionan como la frontera que define tanto el espacio dentro del cual el cuerpo familiar –el cuerpo que no está marcado por la extrañeza sino por el privilegio– no puede cruzar, y el espacio en el cual dichos cuerpos se constituyen a sí mismos como (en) casa”²⁵. El rechazo de estos jóvenes como cuerpos extraños y fuente de caos y conflicto social interno sirve al propósito de interpretar la seguridad de la comunidad nuevamente. De hecho, la comunidad contrasta las corporalidades ciudadanas deseables y no deseables para justificar la exclusión de ciertos sujetos que son percibidos como desestabilizadores de los espacios seguros y del bien general de la mayoría.

La posición de los migrantes de primera, segunda y tercera generación -como los jóvenes mencionados anteriormente- es, por tanto, ambigua. Vacilan entre muchos márgenes, entre muchos discursos conflictivos, entre ideas que tienen de sí mismos como pertenecientes a algún lugar, e ideas que los otros tienen de ellos como ajenos. Lo que es deseado aquí es tal vez la posibilidad de vivir bien juntos, lo que sea que eso signifique, de definir un hogar, donde sea que podamos verlo establecido, un hogar que pueda albergarnos a todos sin importar lo distintos que nos percibamos a nosotros mismos como seres. Los actos de protesta, e incluso la violencia, no me parece que sean contrarios a este ideal pero, en cambio, traducen un deseo de abrir espacios donde podamos cuestionar cómo nos gustaría vivir. La figura del “migrante melancólico”²⁶ ilustra muy bien este espacio problemático y la amenaza de la exclusión que es la experiencia vivida de muchos miembros dentro de nuestra comunidad. De hecho, Ahmed señala que “la integración pertenece a un ideal nacional, una forma de imaginar la felicidad nacional”²⁷. A menudo se piensa que el “problema” que la inmigración plantea puede ser resuelto a través de una mejor integración de los inmigrantes a la comunidad. Si tan sólo “ellos” (los migrantes) pudieran ser un poco más como “nosotros” (blancos europeos), entonces “nosotros” (blancos europeos) no tendríamos tantos “problemas” (actos de protesta que, en últimas, nos provocan cuestionamientos que, por el contrario, no nos haríamos, como nuestro propio racismo). Esto quiere decir que “los inmigrantes que aspiran a ser ciudadanos son aquellos que están comprometidos a proyectar felicidad y obligados a no hablar sobre el racismo en el presente, a no hablar de lo infeliz de las historias coloniales, o de los vínculos que no pueden ser reconciliados dentro de la diversidad de colores de la nación multicultural”²⁸. La melancolía del migrante nos muestra el racismo dentro de nuestras comunidades y también nos recuerda que necesitamos pensar más sobre esto para ser capaces de vivir juntos.

²⁵ AHMED, Sara, *Strange Encounters: Embodied...*, p. 54.

²⁶ AHMED, Sara, *The Promise of...*, ps. 121-159.

²⁷ *Ibíd.*, p. 158.

²⁸ *Ibíd.*

Sería tentador sucumbir aquí a cierta idea del multiculturalismo que nos permitiría reconocer la diferencia y, de alguna forma, celebrarla como parte integral de la definición de la comunidad en un intento de resolver estas obvias tensiones internas²⁹. Sin embargo, incorporar y clamar la diferencia como un elemento a través del cual definir la pertenencia dentro de un espacio nacional heterogéneo plantea un problema en sí mismo porque continuamos construyendo algunas identidades como diferentes a las otras. La misma palabra "diferencia" establece una comparación y, en últimas, una jerarquía de ciertos sujetos que son diferentes a otros. ¿De quiénes son diferentes estos sujetos multiculturales?

Por lo tanto, una norma de ciudadanía se crea simplemente por la asimilación de algunos sujetos sobre la base de que son diferentes; se vuelven de hecho el origen de la diferencia³⁰. "Diferente" en estos términos no parece muy distante de "ajeno". Desde luego, un giro se ha dado pero éste sólo sugiere que la alteridad del ajeno sea entendida como familiar y positiva. No hemos cuestionado la estructura, solamente uno de los parámetros que la definen; al incorporar, todavía estamos diferenciando³¹. Este adelanto divide la categoría de "ajeno" para quienes son más fácilmente asimilables que otros, pero también para quienes pueden rechazar a ser asimilados en esos términos. El rechazo a reconciliarse uno mismo con la "diversidad de colores de la nación multicultural" evidencia la misma limitación de la "hospitalidad multicultural"³².

Lo que el multiculturalismo asume es que "[n]osotros sólo podemos recibir a aquellos otros que nos permiten ser nosotros mismos y ser diferentes, en uno y al mismo tiempo"³³. Esta idea de hospitalidad y recibimiento puede parecer un acto positivo que nos podría permitir vivir a todos juntos, pero en estas palabras se oculta una inherente relación desigual de poder. Algunos miembros de la comunidad están recibiendo a otros dentro de "sus" casas, "sus" hogares, "su" espacio nacional. Por supuesto, los sujetos recibidos pueden hacer de este espacio el suyo, pero se continúa asumiendo que el espacio pertenece o pertenecía a los miembros de la comunidad "original". Esto aparece como la condición de su aceptación, haciendo de su ciudadanía una condicional.

Así que esto exige la pregunta: ¿hacia dónde vamos desde aquí? Ahmed sugiere que tal vez hacia una revolución particular; una que "requiera un desahucio; que no requiera la legitimación de las relaciones, más casas, incluso más mesas, pero deslegitimar el mundo que "encasa" algunos cuerpos y otros no"³⁴. En este

²⁹ AHMED, Sara, *Strange Encounters: Embodied...*, p. 112.

³⁰ *Ibid.*, p. 113.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ AHMED, Sara, *The Promise of...*, p. 106.

acto de desahuciar debemos posicionarnos u orientarnos a nosotros mismos no sólo de otra manera, sino tal vez imaginarnos una multiplicidad de orientaciones y espacios que podríamos posiblemente ocupar, y aproximarnos con cierta fluidez a aquellos que podemos encontrar allí. Esto puede significar adoptar cosas que nunca pensamos que podríamos asumir, como por ejemplo, admitir que somos libres de ser infelices con el mundo en el que vivimos y utilizar esto como una fuerza conductora. Esta libertad de ser infeliz no disuelve el ser feliz sino que, por el contrario, establece un espacio de lucha en el que podemos reflexionar sobre las posibilidades de cómo nos gustaría ser felices³⁵. Ahmed hace un llamamiento para una interpretación diferente de los movimientos políticos, no como movimientos que harán felices a los sujetos infelices, sino como aquellos que van más allá de esa dicotomía que ella formula como la "política de la suerte"³⁶. Sugiere:

"[e]star lleno de suerte es hacer que las cosas ocurran. Una política de la suerte trata de abrir las posibilidades de ser de otras maneras, de ser, quizás. Si abrir las posibilidades causa infelicidad, entonces la política de la suerte será pensada como una infeliz. Pero no es sólo esto. Una política de la suerte abarca lo que ocurre, pero también trabaja hacia un mundo en el cual las cosas pueden ocurrir de formas alternativas. El hacer suerte es hacer un mundo"³⁷.

**** Amy FECHTMANN** es licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad de París VIII Vincennes Saint-Denis en 2010. Descubrió los estudios de la mujer y los estudios de género y sexualidad durante un periodo de estudios en la City University of New York Brooklyn College (2009/2010). Actualmente cursa el Máster en Estudios de Género en la School of Oriental and African Studies de la University of London.

* Traductora: **Melody FONSECA**, es miembro del comité de traducción de Relaciones Internacionales.

³⁵ *Ibid.*, p. 222.

³⁶ *Ibid.*, p. 223.

³⁷ *Ibid.*

R E L A C I O N E S I N T E R N A C I O N A L E S



Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)
Universidad Autónoma de Madrid, España
www.relacionesinternacionales.info
ISSN 1699 - 3950