



# Entre lo personal y lo político: el feminismo agua-fiestas de Sara Ahmed en el giro hacia la felicidad<sup>1</sup>

## *Between the personal and the political: Sara Ahmed's killjoy feminism in the happiness turn*

MARÍA TOCINO RIVAS (Universidad de Salamanca)<sup>2</sup>

Artículo recibido: 16 de julio de 2024  
Solicitud de revisión: 22 de julio de 2024  
Artículo aceptado: 7 de octubre de 2024

Tocino Rivas, María (2024). Entre lo personal y lo político: el feminismo agua-fiestas de Sara Ahmed en el giro hacia la felicidad. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 30(2), pp. 1-15. doi: [10.6035/recerca.8296](https://doi.org/10.6035/recerca.8296)

### Resumen

El trabajo de Sara Ahmed permite pensar la felicidad como un régimen de gobierno emocional distintivo del contexto del *giro afectivo*. La autora aborda el modo en que los afectos operan como mecanismos disciplinarios de forma intensificada en lo que, precisamente, denomina el «giro hacia la felicidad» contemporáneo. Sin embargo, a partir de la figura ahmediana de la feminista agua-fiestas, también cabe problematizar esta relación entre poder y felicidad como una experiencia de transformación de lo personal en político. La politización feminista por la vía de la infelicidad posibilita imaginar otros mundos y otras formas de vivir que se desvíen de la normatividad de los discursos felicitarios que dominan el presente.

Palabras clave: Sara Ahmed, felicidad, feminista agua-fiestas, afectos, poder.

### Abstract

Sara Ahmed's work allows us to think of happiness as an emotional regime of government that is distinctive of the «affective turn». The author addresses the way in which affects operate as disciplinary mechanisms in an intensified manner in what she precisely calls the contemporary «happiness turn». However, drawing from Ahmed's figure of the feminist

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación «Herramientas conceptuales del futuro inmediato: por una subjetividad sostenible» (PID2020-113413RB-C32), financiado por la Agencia Estatal de Investigación y el Ministerio de Ciencia e Innovación.

<sup>2</sup> [mariatocino@usal.es](mailto:mariatocino@usal.es)

killjoy, this relationship between power and happiness can also be thought of as an experience of transformation of the personal into the political. Feminist politicisation through unhappiness makes it possible to imagine other worlds and other ways of living that deviate from the normativity of the happiness discourses that dominate the present.

Key Words: Sara Ahmed, happiness, feminist killjoy, affects, power.

## INTRODUCCIÓN: PODER, AFECTOS Y FELICIDAD EN SARA AHMED

Al lado de Eve Kosofsky Sedgwick, Lauren Berlant, José Esteban Muñoz y Ann Cvetkovich, entre otros, Sara Ahmed ocupa un lugar de honor en el denominado «giro afectivo» de la filosofía y las ciencias sociales, cuya reivindicación política de las emociones ha cobrado relevancia en las tres últimas décadas.<sup>3</sup> El proyecto intelectual de esta corriente pasa por problematizar el papel de los afectos en la reproducción y la consolidación de las estructuras sociales de poder, al concebirlos no solo como estados psicológicos, sino además, y fundamentalmente, como prácticas culturales (Cuello, 2019). La propuesta de Ahmed, en la intersección entre los feminismos, la teoría *queer*, el antirracismo y el poscolonialismo, es una «teoría política de las emociones» (Pastor García, 2023), que intenta comprender el modo en que lo afectivo constituye una guía de la experiencia de lo existente. Pues las emociones orientan la acción «en una única dirección, la recta (*straight*)» (Del Olmo Campillo, 2023b: 171), es decir, hacia las convenciones sociales acerca de qué significa una *vida buena*.<sup>4</sup>

Este trabajo se propone explorar la relación entre poder y afectos en el pensamiento de Ahmed, con el fin de mostrar, a partir de sus textos, que lo

---

<sup>3</sup> En lo que sigue, los términos *emoción* y *afecto* —e, incluso, *sentimiento*— se utilizarán de forma intercambiable, siguiendo a la propia Ahmed. No obstante, una distinción posible que goza de consenso en la literatura en este campo es la que recoge Arias Maldonado, cuando diferencia entre «el *afecto*, que identifica la dimensión más inconsciente e inmaterial del ser humano, y la *emoción*, un sentimiento consciente y relacionado con los estados mentales que conocen formulación lingüística» (Arias Maldonado, 2016: 55).

<sup>4</sup> Aunque Ahmed, en la línea de Lauren Berlant, concibe la *vida buena* como el conjunto de fantasías o formas de vida convencionalmente deseables en el contexto del neoliberalismo vigente (Berlant, 2020), no puede olvidarse que desde el sur global el debate sobre el *buen vivir* o *vivir bien* ha reivindicado en las últimas décadas este concepto como proyecto alternativo al propio orden neoliberal. La propuesta de estas nociones críticas de *vida buena*, que Ahmed no contempla en su obra, han sido recogidas desde ámbitos como la economía feminista como una «alternativa al desarrollo, que no de desarrollo» (Pérez Orozco, 2014: 242), que persigue definir en común nuevas formas de vida que merezcan la pena vivirse, poniendo en entredicho el imperativo del crecimiento económico y todas las desigualdades necesarias para su mantenimiento.

afectivo puede ser mucho más que un mecanismo de dirección de la conducta hacia los lugares *correctos*. Antes bien, en la obra de la autora se puede comprobar que lo emocional —y, más concretamente, su vivencia extrañada— es asimismo el espacio en el que es posible abrir brechas que desnaturalicen las relaciones de poder que gobiernan la vida de los sujetos. Esta tensión que atraviesa lo afectivo, que va de lo político a lo personal y de lo personal a lo político, será abordada a partir de la felicidad, una de las emociones distintivas de eso que Eva Illouz ha llamado «capitalismo emocional», especialmente en su fase neoliberal (Cabanas e Illouz, 2019). Como se verá, el análisis ahmediano de la felicidad encuentra su contrapartida en la figura de la *feminista aguafiestas*, que amenaza las fantasías de vida buena convencionales a partir de su experiencia alienada de la felicidad.

Así las cosas, se comenzará por mostrar que para Ahmed la felicidad constituye una herramienta de normalización disciplinaria de las subjetividades y formas de vida, particularmente representativa del actual «giro hacia la felicidad» (1). No obstante, se argumentará que lo afectivo, y por extensión la felicidad, puede ser entendido además como el espacio en el que se originan los procesos de politización. Son precisamente los mal llamados *malos sentimientos*, como el dolor o la infelicidad, los que permiten tomar conciencia de la contingencia que se oculta tras la aparente obligatoriedad de las fantasías felices de vida buena (2). Es por ello por lo que la figura de la *feminista aguafiestas*, que renuncia afirmativamente a los *objetos felices*, se reivindicará con Ahmed como un proyecto político desde el que pensar otra felicidad posible, alejada de la legitimación de las vidas que merecen la pena ser vividas y de la discriminación de las que se apartan de sus imperativos (3).

## 1. LA FELICIDAD COMO MECANISMO DISCIPLINARIO EN EL ACTUAL «GIRO HACIA LA FELICIDAD»

La felicidad ha sido uno de los principales objetos de estudio de Ahmed desde la década de los 2000 y a él ha dedicado por entero el que seguramente sea su texto con mayor repercusión, *La promesa de la felicidad* (2019a). Para Ahmed, ser feliz consiste en «mirar en la dirección correcta» (Ahmed, 2012: 79):<sup>5</sup> la felicidad opera orientando la conducta hacia aquellos lugares que con-

---

<sup>5</sup> Todas las traducciones de los textos originales en inglés y francés no publicados en castellano son mías.

vencionalmente constituyen fantasías de vida buena. Ser feliz es, por tanto, *alinearse* con el valor emocional que convencionalmente se otorga a ciertos «objetos felices» (Ahmed, 2010a). Ejemplos de estos ideales sociales envueltos de afectos positivos serían la familia tradicional, el éxito profesional o la movilidad social ascendente. Es en este sentido en el que Ahmed identifica la felicidad con un mecanismo de «coerción positiva» (Ahmed, 2010b: 580), en la medida en que coadyuva a la legitimación de normas sociales que se expresan en estos ideales de vida buena. En suma, si bien ella misma no emplea directamente este término, podría decirse con algunas de sus intérpretes que para Ahmed la felicidad actúa como un «mecanismo disciplinario» (Del Olmo Campillo, 2023a: 84; Gioscia, 2017: 64).

Aunque a lo largo de la tradición occidental la felicidad se ha concebido como el *telos* o fin último de la vida, Ahmed trabaja desde unas coordenadas histórico-políticas concretas: el «giro hacia la felicidad» (Ahmed, 2019a: 23 y ss.) que caracteriza a las primeras décadas del siglo XXI. Paradójicamente, este giro es expresión de un malestar más profundo, a saber, de una *crisis de felicidad* que, en vez de resolverse a través del cuestionamiento de las convenciones de vida buena, lo hace justamente por medio del «retorno a estos ideales sociales, como si lo que explicara la crisis de la felicidad no fuera el fracaso de estos, sino nuestra incapacidad para alcanzarlos» (Ahmed, 2008b: 3). Ahmed estudia cómo el surgimiento de la psicología positiva a finales del siglo pasado ha contribuido a la consolidación de la felicidad como mercancía de una industria multimillonaria; una alianza —entre discurso y mercado— que se expresa en fenómenos como el auge de la cultura terapéutica, la promulgación de indicadores nacionales de felicidad, el nacimiento de los *Happiness Studies* o el retorno de concepciones clásicas y orientalistas de la felicidad. La premisa de la psicología positiva o *ciencia de la felicidad* es que la felicidad es buena, objetiva y mensurable:

La confluencia entre medición y predicción resulta muy potente. Podríamos caracterizar 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. Las correlaciones se leen como causalidades, lo que a su vez se convierte en el fundamento de su promoción (Ahmed, 2019a: 29).

Cabría preguntarse entonces por esos *lugares* que los actuales discursos sobre la felicidad sancionan *performativamente*. Refiriéndose al presente, Ahmed habla del «mito de la felicidad del neoliberalismo» (Ahmed, 2023: 230)

para aludir al modo en que, en el capitalismo posfordista, los sujetos son responsabilizados de su propia dicha y culpados de su miseria. A pesar de que «el rostro de la felicidad [de acuerdo con la psicología positiva] se parece bastante al de una persona privilegiada» (Ahmed, 2019a: 35), la visión dominante de la ciencia de la felicidad, que la entiende como una meta objetiva y al alcance de cualquiera, sitúa sobre los hombros de los sujetos el deber de alcanzarla. En definitiva, la felicidad es distintiva del paisaje emocional neoliberal, pues su concepción como afecto individualizado y obligado permite desdibujar las condiciones estructurales que determinan los malestares propios del presente.

Por añadidura, si se entiende con Ahmed que la felicidad es un mecanismo de reproducción y normalización de las convenciones y los privilegios, resulta que no solo sirve para legitimar una determinada estructura socioeconómica. Más precisamente, la promesa de la felicidad descrita por la autora se asocia asimismo a otras posiciones de sujeto, como la masculinidad, la heterosexualidad y la blanquitud. De este modo, se erige como un dispositivo que «fortalece la comodidad de las vidas conservadoras y limita la libertad tanto de las mujeres como de las disidencias sexuales» (Del Olmo Campillo, 2023a: 79). Ahmed subraya que los discursos hegemónicos sobre la felicidad se arrojan un valor universal al tiempo que representan únicamente a ciertas subjetividades que se adaptan mejor a las estructuras de reconocimiento o que, en palabras de la autora, están menos expuestas a la «vulnerabilidad» (Ahmed, 25 de agosto de 2015).<sup>6</sup> En este sentido, quienes se apartan de los relatos compartidos sobre la felicidad son desestimados tanto por *infelices* como por causantes de la miseria ajena, toda vez que «desafiar la norma es [...] siempre considerado una restricción a la libertad de otras personas» (Ahmed, 2023: 158).

Es por ello por lo que, aunque se ha mostrado que el carácter disciplinario de la felicidad reside en que promueve la adhesión afirmativa hacia formas de vida convencionales, debe añadirse que esta normalización opera asimismo como una forma de «coerción negativa» (Tocino Rivas, 2023: 241), que discri-

---

<sup>6</sup> Nótese la deuda que este binomio *reconocimiento-vulnerabilidad* alberga con el pensamiento de Judith Butler, interlocutora privilegiada de Ahmed (Ahmed, 2016). Si bien para Butler la vulnerabilidad es un rasgo constitutivo de todas las vidas humanas (y no humanas), existe no obstante una distribución desigual de la vulnerabilidad ligada a las estructuras sociales que rigen la legibilidad de los sujetos. Como señala en *Vida precaria*, «la vulnerabilidad tiene que ver con el trabajo diferencial de normas específicas de reconocimiento» (Butler, 2006: 63); un reparto que depende del género, la edad, el país de origen y de residencia, la raza y otros muchos factores. Las *vidas precarias*, que, de acuerdo con Butler, se consideran menos dignas de ser vividas, son interpretadas desde la perspectiva ahmediana del giro afectivo como aquellas excluidas del retrato normalizador de la felicidad.

mina a los sujetos cuya mera existencia pone en entredicho los ideales sociales a los que va ligada. Como estudia ampliamente en *La promesa de la felicidad*, la presencia y la persistencia cultural en Occidente de estereotipos como los «*queer* infelices», los «inmigrantes melancólicos» y, por descontado, las «feministas aguafiestas» (Ahmed, 2019a) revela que, ante todo, la felicidad sirve al propósito de delimitar qué formas de vida merecen la pena ser vividas y cuáles se consideran abocadas a la desgracia. En términos de Judith Butler, podría decirse entonces que los discursos en torno a la felicidad son productores de subjetividad al distinguir «qué cuenta como una vida» (Burgos, 2008).

## 2. «LO PERSONAL ES TEÓRICO»: LA POLITIZACIÓN FEMINISTA A TRAVÉS DE LO AFECTIVO

Precisamente la crítica que Ahmed dirige a la felicidad resulta indisociable de sus reflexiones en torno a esta figura de la feminista aguafiestas, que, como aquella, también aparece en su obra en la década de los 2000, en *La política cultural de las emociones* (2015). Aunque sobre ella se volverá más adelante, basta por el momento subrayar que esta vinculación entre su teoría política de la felicidad y los estudios feministas arraiga en la propia subjetividad de la autora. Ahmed reflexiona fundamentalmente sobre el sexismo, que junto al racismo y a la homofobia constituyen las formas de discriminación que ha vivido en su propia piel.<sup>7</sup> Y es que para la autora «lo personal es teórico» (Ahmed, 2018b: 25). La teoría feminista no puede reducirse a un ejercicio académico; antes bien, se trata de un quehacer vital que parte de la experiencia cotidiana:

Podríamos pensar, de entrada, que la teoría feminista es eso que producen las feministas que trabajan en el ámbito académico. Yo quiero sugerir que la teoría feminista es algo que hacemos en casa. [...] [A] hacernos feministas, estamos desarrollando un quehacer tanto intelectual como emocional; comenzamos a experimentar el género como una restricción de la posibilidad, y descubriremos mundos mientras circulamos por estas intersecciones.

---

<sup>7</sup> Como señala del Olmo Campillo, Ahmed no deja de aludir en su obra a otros ejes de discriminación, como el capacitismo o la transfobia, «pero los menciona sin profundizar en ellos porque no es parte de su cotidianidad, de su cuerpo, de sus emociones» (Del Olmo Campillo, 2024: 9). Que no les dedique una atención primordial sin duda se debe a esta idea de que la teoría debe partir siempre de lo personal y de que, por tanto, hablar por estos sujetos sería apropiarse de sus vivencias.

Las experiencias de ser feminista, pongamos a la mesa familiar o una mesa de reunión, fueron para mí lecciones de vida, y al mismo tiempo también fueron filosóficas. Aprender a ser feminista es aprender sobre el mundo (Ahmed, 2018b: 22).

La propia escritura ahmediana constituye una permanente puesta en práctica de esta tesis, al articularse a partir de vivencias personales —propias, pero también ajenas— que le permiten construir una teoría encarnada en cuerpos concretos, que no por ello dejan de ser colectivos. Al defender que la tarea feminista consiste en convertir lo cotidiano en objeto de cuestionamiento, la autora se reconoce dentro de la tradición fenomenológica (Ahmed, 2023: 150), pues el proceder de la teoría feminista, que ella misma equipara aquí con el trabajo filosófico, estriba en traer a la conciencia aquello que no aparece, precisamente por formar parte de esa normatividad que rige las subjetividades y que se hace pasar por natural y neutral. Es en este sentido en el que la autora se refiere a su proyecto intelectual como una «fenomenología *queer*» (Ahmed, 2006), pues persigue desnaturalizar la mirada acostumbrada a dirigirse «sobre las cosas correctas del modo correcto» (Ahmed, 2011: 161).

Lo más relevante de esta perspectiva *queer* o extrañada es que tiene lugar, como apunta Ahmed en la cita anterior, en el ámbito de lo afectivo, pues esta *alienación* acontece precisamente cuando fracasa la *alineación* del sujeto con el valor emocional que socialmente inviste a los objetos felices. Ahmed cita repetidas veces el caso de la novia que no experimenta el día de su boda como el más feliz de su vida, pero que se ve obligada a aparentarlo para no arruinar la felicidad de los demás (Ahmed, 2010b: 581; Ahmed, 2012: 80; Ahmed, 2019a: 72 y ss.). «El feminismo está lleno de historias así —escribe—: de mujeres que no son felices con lo que debería hacerlas felices» (Ahmed, 2018b: 88). Convertirse en feminista tiene que ver, por tanto, con la vivencia de afectos *inapropiados*, que abren una brecha entre los lugares convencionalmente considerados felices y la experiencia que se tiene de ellos.

Si alienarse de los afectos favorece el cuestionamiento de la normatividad asociada a los objetos felices, a su vez esa experiencia emocional extrañada se deriva del hecho de no habitar, o al menos no del todo, las normas sociales. Para Ahmed, apartarse de lo normativo es «ser una pregunta» (Ahmed, 2023: 17), toda vez que se traduce en vivir permanentemente en cuestión: mientras que el espacio social posibilita que ciertos cuerpos lo transiten sin apenas rozamiento, otros conocen sobradamente la experiencia de «chocarse contra un muro» (Ahmed, 2023) una vez tras otra. La autora define el privilegio como esta alineación de los cuerpos con el mundo; un «dispositivo de ahorro de

energía» (Ahmed, 2018b: 249) del que carecen aquellos sujetos que viven cotidianamente en la incomodidad de ir a contracorriente de las normas. Habitar esta «vulnerabilidad» o ausencia de privilegio (Ahmed, 25 de agosto de 2015) tiene que ver, por tanto, con ser menos legible para las estructuras de reconocimiento. Y, cerrando el círculo, «quienes están en la mejor posición para hacer la tarea son los cuerpos y las vidas disidentes, porque experimentan una constante interpelación en su cotidianeidad que es preciso revertir» (Del Olmo Campillo, 2024: 11).

En definitiva, desde su conocimiento del mundo mediado por la experiencia de la vulnerabilidad, las subjetividades no normativas tienen una perspectiva favorecida sobre la resistencia que el espacio social les opone (Ahmed, 2023: 81 y ss.).<sup>8</sup> Esto quiere decir que, para Ahmed, lo afectivo —y, concretamente, las grietas que se abren en su interior— se constituye también como un lugar de politización, más allá de como un emplazamiento de subjetivación disciplinaria. Su propio trabajo es el mejor ejemplo de cómo la experiencia personal puede transformarse en una teoría sobre lo colectivo. Esta toma de conciencia política acontece fundamentalmente a través del «dolor» (Ahmed, 2018b) que generan las estructuras sociales de reconocimiento. Como ella misma argumenta, «necesitamos atender a los malos sentimientos», no para caer en la tentación de extirparlos rápidamente, sino para asumirlos «tanto como recurso político como vital», pues «quienes han sido asolados por el sufrimiento pueden convertirse en agentes de transformación política» (Ahmed, 2018a: 65). Para Ahmed esta politización del dolor no debe confundirse con una defensa del victimismo o de la «política de la herida», ni tampoco con una estrategia neoliberal que privilegie el narcisismo al que incita la cultura terapéutica por encima del análisis sistémico de la opresión.<sup>9</sup> Sin duda, este

---

<sup>8</sup> Dicho brevemente, para Ahmed los sujetos más subordinados deben marcar el camino de la lucha contra las diferentes formas de opresión. La autora utiliza este argumento para defender que el feminismo debe ser transinclusivo e interseccional, en la medida en que «solo puede sobrevivir como movimiento si es liderado por aquellas para quienes la supervivencia no es una habilidad académica, sino una lucha para sobrevivir en sus propios términos» (Ahmed, 2023: 81). A propósito de la figura de la feminista aguafiestas, dirá que nunca debe darse por sentado que somos la *auténtica* aguafiestas, pues siempre cabe la posibilidad de que otras nos agüen la fiesta al señalarnos nuestros propios prejuicios o comportamientos opresivos. La aguafiestas no debe, por consiguiente, dar demasiada importancia a cómo piensa o vive individualmente, sino que debe ser ante todo «una aguafiestas en crisis» (Ahmed, 2023: 266).

<sup>9</sup> Por un lado, Ahmed rehúye el victimismo en tanto que considera que su normalización acaba beneficiando a los sujetos más privilegiados, que se ven amenazados por quienes, desde una posición de subordinación, tan solo reclaman los derechos de los que están desposeídos (Ahmed, 2015: 67). Por otro, subraya que

carácter colectivo de los afectos puede entenderse mejor a partir de su descripción de la figura de la feminista aguafiestas.

### 3. ALIENARSE DE LA FELICIDAD, REAPROPIARSE DE LOS AFECTOS: LA FEMINISTA AGUAFIESTAS

Ahmed remarca que ser una feminista aguafiestas es, primero de todo, un juicio negativo procedente de un estereotipo: «[l]as feministas arruinan la fiesta sencillamente porque los objetos que prometen felicidad no les resultan tan promisorios» (Ahmed, 2019a: 144). Ser feminista es constatar que las promesas de felicidad que socialmente reciben las mujeres, como el matrimonio, la maternidad o la heterosexualidad, en realidad pueden generar dolor. Pero las aguafiestas no lo son únicamente por su renuncia a los ideales de felicidad patriarcal: no transigir ante estos objetos felices destinados a las mujeres supone, ante todo, poner en peligro la felicidad ajena. «Gracias a esta acusación, las feministas nos convertimos en la causa del problema que causamos» (Ahmed, 2018b: 109), pues quien hace notar el dolor que genera una norma es automáticamente leída como la causa de la violencia que denuncia. «Exponer un problema es generar un problema» (Ahmed, 2023: 231): el problema se pierde de vista y pasa a serlo quien se ha visibilizado al señalarlo. La aguafiestas es quien, con su perspectiva extrañada sobre el mundo, lo violenta, y violenta a quienes la rodean, amenazando de este modo su felicidad.

Lejos de intentar contraargumentar las creencias que se encuentran detrás del estereotipo, Ahmed propone reivindicar la tarea de la feminista aguafiestas. «Reapropiarse de la figura es reconocer lo que hay de verdadera en ella» (Ahmed, 2023: 28): transformar a la feminista aguafiestas en un «proyecto político» (Ahmed, 2019b: 417) no supone asentir ante el prejuicio negativo que se encuentra detrás, sino justamente buscar lo que pueda haber de verdad en él. En este sentido, la infelicidad de la aguafiestas —que es, en realidad, una alienación de la felicidad convencional— se descubre como lo que amenaza todo aquello «que es considerado tan necesario (para la felicidad) [:] una creencia,

---

nombrar el dolor individual no implica necesariamente obviar lo sistémico, sino que, más bien al contrario, «no abordar ciertas historias que duelen, historias que llegan al hueso, cómo nos afecta lo que nos encontramos, es una forma de desviar la atención de las estructuras» (Ahmed, 25 de agosto de 2015). Precisamente, dirá, no tener necesidad de poner en palabras el propio dolor solo puede ser expresión de una existencia que no se encuentra permanentemente amenazada por lo estructural.

una práctica, un estilo de vida, una convención social» (Ahmed, 2023: 28). Quien asume afirmativamente la tarea de la feminista aguafiestas está dispuesta a causar infelicidad cuestionando esos objetos que prometen felicidad. De esta manera, reapropiarse del estereotipo se traduce en negarse a asentir ante los objetos promisorios de felicidad:

Podemos, en un primer momento, articular nuestros objetivos y aspiraciones de manera inapropiada, por la negativa: *no* queremos estar incluidas en las instituciones que reproducen la violencia; *no* vamos a suavizar nuestra apariencia o nuestras palabras para que puedan sentirse más cómodos; *no* vamos a sonreír para crear la ilusión de felicidad familiar o de feliz diversidad; *no* vamos a sonreír para encajar en tu aviso de empleo, sonriendo al servicio de otros. Al reivindicar *no sonreír* como acción política, nos apoyamos en una larga historia feminista (Ahmed, 2023: 241).

Convertirse en aguafiestas es, por tanto, hacer de la infelicidad la propia causa. En este sentido, el sufrimiento que desencadena ir a contracorriente de las normas sociales puede desembocar, paradójicamente, en una voluntad afirmativa de permanecer en esa misma infelicidad. Es por ello por lo que el rasgo esencial que define a la figura aguafiestas es su «obstinación» (Ahmed, 2024): la persistencia *voluntariosa* en un propósito sin dejarse doblegar por la oposición que ejerce la realidad. Dicho de otro modo, politizar el sufrimiento consiste en transformarlo activamente en una forma de resistencia frente a la violencia que ocasionan las instituciones sociales (Ahmed, 2022). Alienarse de los afectos puede entenderse así como «poner en cuestión la mera distinción entre “buenos” y “malos sentimientos”, como si estos últimos fuesen políticamente ineficaces, por ser conservadores y estar anclados en el pasado» (Ahmed, 2010a: 50). En definitiva, experimentar un extrañamiento de los afectos abre la puerta a reapropiarse de ellos, transformando el valor que convencionalmente les es asignado.

En el caso de la feminista aguafiestas, esta tarea pasa por «suspender la creencia de que la felicidad es aquello que queremos, o que la felicidad es lo bueno» (Ahmed, 2008a: 7).<sup>10</sup> La enseñanza que ofrecen los sujetos aguafiestas

---

<sup>10</sup> Cabría preguntarse entonces si la felicidad, así como otros afectos o estados de ánimo alegres, como el entusiasmo o la esperanza, desempeñan algún papel en la politización de los sujetos, o si solo lo hace la ausencia de ellos. No puede dejarse de lado que, en el interior del giro afectivo, Ahmed escribe contra autores como Brian Massumi y lo que ella misma denomina el «giro afirmativo» de la filosofía, que, al hacer de la alegría un sentimiento políticamente transformador, identifican las pasiones *negativas* como algo que debe ser superado, por regresivas y ancladas en el pasado (Ahmed, 2019a: 431 y ss.). Dicho brevemente, Ahmed

—incluidos los *queer* infelices y los inmigrantes melancólicos— es que la felicidad puede desacoplarse tanto de los ideales sociales de vida buena como de su carácter obligado. Ahmed recurre a la etimología de la palabra *happiness* para mostrar que en otros momentos históricos la felicidad ha estado vinculada al azar y a la fortuna (*hap* en el inglés medieval). De esta manera, al reivindicar a la aguafiestas «le devolvemos el *hap* a la *happiness*, asumimos el riesgo» (Ahmed, 2023: 236). En lugar de ser un signo estable y permanente de una vida lograda, Ahmed defiende que la felicidad puede ser entendida mejor como algo frágil, sometido a los vaivenes de la fortuna. Desde la perspectiva de los sujetos considerados infelices, «[l]a lucha contra la obligatoriedad de la felicidad es también una lucha librada en nombre de la felicidad como posibilidad» (Ahmed, 2019a: 444). No se trata de entender la infelicidad como un punto de llegada, sino, a partir de sus narrativas extrañadas, de concebirla desprovista de su imperatividad.

Asumir esta noción de felicidad en términos de posibilidad parece una tarea particularmente acuciante en un contexto que Ahmed describe en términos de «giro hacia la felicidad». Pues si la felicidad constituye el horizonte último de las vidas en el neoliberalismo, su propuesta abre una vía para tomar distancia de los relatos que hacen de ella «el fin de la vida y el fin de la buena vida» (Ahmed, 2019a: 409). Así, las experiencias *queer* de la felicidad permiten aliviar el peso que genera la obligatoriedad y la responsabilidad de alcanzarla, así como la subsiguiente frustración que ocasionan estos mandatos. Pero, además, asumir su carácter contingente es condición de posibilidad para imaginar y construir realidades que puedan ser habitadas por otros sujetos y de otras maneras. En este sentido, «si abrir posibilidades causa infelicidad, entonces es preciso pensar una política de la fortuna en términos de infelicidad» (Ahmed, 2019a: 445). Perseverar en la infelicidad que ocasionan las actuales

---

sospecha de las teorías políticas que sitúan los afectos *positivos* en el centro desde el momento en que impugna directamente la distinción entre emociones *positivas* y *negativas*. No obstante, esto no quiere decir que para la autora la politización feminista solo pase por la vivencia de la infelicidad, pues también habla, por ejemplo, de la esperanza «que guía todos los momentos de negación, y estructura el deseo de cambio con el temblor que lo acompaña cuando el futuro se abre» y de la alegría «que sentía cuando comencé a hacer diferentes tipos de conexiones con otros y me di cuenta de que el mundo estaba vivo y podía adoptar nuevas formas» (Ahmed, 2015: 259). Con todo, Ahmed entiende la tarea de la aguafiestas desde la vulnerabilidad que atraviesa todas las vidas: dado que la experiencia de aguar la fiesta puede ser agotadora e, incluso a veces, traumática, el límite ha de marcarlo el «autocuidado» (Ahmed, 2023: 87 y ss.) que implica saber reconocer cuándo es prioritario parar, como ella misma hizo al dejar su puesto docente en la Universidad de Goldsmiths tras años de lucha contra el acoso sexual en la institución.

estructuras de reconocimiento es una forma de luchar por otra *promesa*: que el espacio social acomode a la diversidad de cuerpos que lo atraviesan.

#### 4. CONCLUSIONES

Este trabajo ha pretendido mostrar la vinculación entre el poder y los afectos en la obra de Sara Ahmed a partir de su análisis feminista de la felicidad. Y es que su teoría política de las emociones descubre la felicidad como un dispositivo de construcción de realidades, «como una forma de traer a la existencia “felizmente” un cierto mundo, en la que la línea entre lo bueno y lo malo está clara» (Ahmed, 2008a: 11). Los discursos felicitarios operan, de acuerdo con Ahmed, sancionando qué sujetos y formas de vida merecen la pena vivir(se) y cuáles resultan ilegibles para las estructuras de reconocimiento. En definitiva, la felicidad se constituye como un mecanismo disciplinario, al servicio de la producción de subjetividades ajustadas a la normatividad social. *Hacen mundo* en la medida en que «los conceptos de felicidad apoyan ideas de vida buena que toman la forma de ciertas vidas y no de otras» (Ahmed, 2008a: 11).

Sin embargo, aquí se ha defendido, de la mano de Ahmed, que lo afectivo es asimismo el lugar donde los sujetos pueden abrir grietas en el propio corazón de los procesos disciplinarios. El caso de la felicidad es claro: la alienación de las fantasías convencionales de vida buena genera infelicidad y, en consecuencia, también una visión extrañada de aquellos lugares en los que socialmente se depositan los anhelos de felicidad. Y si, como argumenta Ahmed, «todas las feministas son aguafiestas» (Ahmed, 2023: 26), la mirada feminista es una de estas perspectivas que desnaturalizan los vínculos entre la felicidad y los ideales convencionales de vida buena. Las feministas aguafiestas transforman su infelicidad en un proyecto político, dado que, «al declararse feministas, ya son interpretadas como destructoras de algo que los demás consideran no solo bueno, sino la causa de la felicidad» (Ahmed, 2010b: 580).

En definitiva, los desarrollos ahmedianos en torno a la promesa de la felicidad y la feminista aguafiestas como su figura antitética permiten entender el modo en que poder y felicidad se articulan. No obstante, si bien es cierto que el giro hacia la felicidad de las sociedades neoliberales supone que las prácticas que gobiernan afectivamente a los sujetos se hayan intensificado, la concomitancia entre lo personal y lo político planteada por Ahmed ofrece también motivos de esperanza. Desde el momento en que reconoce que la politización

acontece cuando las fantasías de felicidad colisionan contra la realidad, un momento histórico al que subyace una crisis de felicidad constituye una ventana de oportunidad para tomar distancia de los bienes sociales a los que se presenta aparejada. Se trata de alienarse de la felicidad para poder imaginar otros modos de vivir, atravesados por el azar y alejados de la obligatoriedad, pues, como concluye *La promesa de la felicidad*, «[h]acer fortuna es hacer un mundo» (Ahmed, 2023: 445).

## BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sara (2006). *Queer phenomenology. Orientations, objects, others*. Durham: Duke University Press.
- Ahmed, Sara (2008a). Editorial: the happiness turn. *New Formations*, 63, 7-14.
- Ahmed, Sara (2008b). The politics of good feeling. *Australasian Journal of Critical Race and Whiteness Studies*, 4(1), 1-18.
- Ahmed, Sara (2010a). Happy objects. En Gregg, Melissa y Seiworth, Gregory J. (eds.). *The affect theory reader* (29-51). Durham: Duke University Press.
- Ahmed, Sara (2010b). Killing joy. Feminism and the history of happiness. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 35(3), 571-594. doi: <https://doi.org/10.1086/648513>.
- Ahmed, Sara (2011). Happy futures, perhaps. En McCallum, E. L. y Tuhkanen, Mikko (eds.). *Queer times, queer becomings* (159-182). New York: State University of New York.
- Ahmed, Sara (2012). Les rabat-joie féministes (et autres sujets obstinés). *Cahiers du Genre*, 53(2), 77-98. doi: <https://doi.org/10.3917/cdge.053.0077>.
- Ahmed, Sara (25 de agosto de 2015). Selfcare as warfare. [Feministkilljoys. Blog personal de Sara Ahmed]. Recuperado de: <https://feministkilljoys.com/2014/08/25/selfcare-as-warfare/> [Consultado el 10 de junio de 2024].
- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México D.F.: UNAM.

- Ahmed, Sara (2016). Interview with Judith Butler. *Sexualities*, 19(4), 482-492. doi: <https://doi.org/10.1177/1363460716629607>.
- Ahmed, Sara (2018a). Feminist hurt/feminism hurts. En Koivunen, Anu, Kyrölä, Katariina y Ryberg, Ingrid (eds.). *The power of vulnerability Mobilising affect in feminist, queer and anti-racist media cultures* (59-67). Manchester: Manchester University Press. doi: <https://doi.org/10.7765/9781526133113.00001>.
- Ahmed, Sara (2018b). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- Ahmed, Sara (2019a). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Ahmed, Sara (2019b). Una armada feminista. *Lectora*, 25, 417-425. doi: <https://doi.org/10.1344/Lectora2019.25.36>.
- Ahmed, Sara (2022). *¡Denuncia! El activismo de la queja frente a la violencia institucional*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Ahmed, Sara (2023). *Manual de la feminista aguafiestas*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Ahmed, Sara (2024). *Sujetos obstinados*. Barcelona: Bellaterra.
- Arias Maldonado, Manuel (2016). *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página Indómita.
- Berlant, Lauren (2020). *El optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Burgos, Elvira (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: Antonio Machado.
- Butler, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Cabanas, Edgar y Illouz, Eva (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Planeta.
- Cuello, Nicolás (2019). El futuro es desilusión. En Ahmed, Sara. *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (11-21). Buenos Aires: Caja Negra.
- Del Olmo Campillo, Gemma (2023a). Cuerpos incómodos. Política «queer» de Sara Ahmed. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, 23, 76-90. doi: <https://doi.org/10.1344/oxmora.23.2023.42811>

- Del Olmo Campillo, Gemma (2023b). Vidas «queer» y conceptos sudorosos. El feminismo aguafiestas de Sara Ahmed. En Bermúdez Vázquez, Manuel y Rojano Simón, Marta (coords.). *Estudios sociales, estética, arte y género. Nuevos enfoques* (170-181). Madrid: Dykinson.
- Del Olmo Campillo, Gemma (2024). Feminismos incómodos. La figura de la aguafiestas de Sara Ahmed. *Asparkía. Investigación Feminista*, 44, 1-18. doi: <https://doi.org/10.6035/asparkia.7079>.
- Gioscia, Laura (2017). Convivencia y afectos precarios. Dos miradas feministas desde el giro afectivo. *Cuadernos del CLAEH*, 106(2), 57-74. doi: <https://doi.org/10.29192/CLAEH.36.2.4>.
- Pastor García, Almudena (2023). Fenomenología *queer* y literatura. Emociones, orientaciones y narrativas en Sara Ahmed. *Eikasía. Revista de Filosofía*, 114 (mayo-junio), 193-212. doi: <https://doi.org/10.57027/eikasia.114.588>.
- Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Tocino Rivas, María (2023). Dos apuntes a propósito del «giro hacia la felicidad». De la crítica del neoliberalismo al «giro afectivo». *Endoxa. Series Filosóficas*, 51, 225-246. doi: <https://doi.org/10.5944/endoxa.51.2023.28944>.