**Daimon. Revista Internacional de Filosofía,** en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.
ISSN: 1989-4651 (electrónico) http://dx.doi.org/10.6018/daimon.672081
Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

# Subjetividades (des)alineadas: obstinación y fragilidad en Sara Ahmed[1]

(Dis)Aligned Subjectivities: Willfulness and Fragility in Sara Ahmed

*MARÍA TOCINO RIVAS*[2]

**Resumen:** Sara Ahmed analiza la *obstinación* como un juicio negativo que se cierne sobre quienes se apartan de las narrativas hegemónicas de vida, y propone reapropiarse de él afirmativamente para convertir la disidencia en causa política. Este trabajo examina el modelo de subjetividad que subyace a su defensa de la obstinación como proyecto político: un sujeto *frágil*, vulnerable y, además, expuesto al daño que resulta de desviarse de los senderos bien iluminados de la normatividad social. En último término, se pretende delimitar su propuesta de la obstinación política y de las subjetividades aguafiestas, desestimando cualquier posible interpretación de sus ideas en clave individualista y neoliberal.

**Palabras clave:** Sara Ahmed, obstinación, fragilidad, subjetividad, feminista aguafiestas

**Abstract:** Sara Ahmed analyses *willfulness* as a negative judgement directed at those who deviate from hegemonic life narratives and proposes to affirmatively reclaim it as a means of turning dissent into a political cause. This paper examines the model of subjectivity that underlies her defence of willfulness as a life project: a *fragile*, vulnerable subject, that is exposed to the harm that comes from straying off the brightly lit paths of social normativity. Ultimately, the aim is to delineate the notion of political willfulness and killjoy subjectivities, dismissing any possible interpretation of it in individualistic and neoliberal terms.

**Key words:** Sara Ahmed, willfulness, fragility, subjectivity, feminist killjoy

## 1. Introducción

El término *willful* («obstinado», «voluntarioso») aparece por primera vez en la obra de Sara Ahmed en *La promesa de la felicidad*, publicada en el año 2010. Aunque en esta investigación en torno al carácter normativo de los discursos sobre la felicidad el concepto pasa inadvertido por su presencia anecdótica, en una nota a pie de página la autora registra entonces que durante el proceso de escritura se ha despertado en ella un «interés por pensar el carácter social de la

Recibido: 17/07/2025. Aceptado: 02/09/2025.
[1] 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.
[2] mariatocino@usal.es. Profesora en el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca. Entre sus líneas de investigación principales destacan la crítica de la economía política y del trabajo, los estudios feministas y *queer* y el análisis de la vida afectiva en las sociedades contemporáneas. Recientemente ha publicado la monografía *El capitalismo emocional. De Eva Illouz a los teóricos del biocapitalismo* (Dykinson, 2023) y, también sobre el pensamiento de Sara Ahmed, «Entre lo personal y lo político. El feminismo aguafiestas de Sara Ahmed en el giro hacia la felicidad» (*Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 30/2, 2025).

voluntad y los modos en que se describe a distintas personas como *obstinadas* en la medida en que ambicionan demasiado, o demasiado poco, o "de la manera errónea"» (Ahmed, 2019b: 185). Al mismo tiempo, a principios de esta década ven la luz algunos artículos que indagan en esta idea (Ahmed 2010; 2011) y que, profundizando en lo delineado en *La promesa de la felicidad*, conectan el problema de la obstinación con la figura ahmediana de la «feminista aguafiestas» (Ahmed, 2019b: 144). Ya en el año 2014 todas estas reflexiones cristalizan en la publicación de *Sujetos obstinados*, dedicada por entero al arte político de la obstinación. Desde entonces, la presencia de las subjetividades obstinadas ha sido uno de los elementos vertebradores del pensamiento de Ahmed, y especialmente de sus propuestas sobre el feminismo aguafiestas, la fenomenología *queer* y la crítica de las instituciones.[3]

En su primera parte, este trabajo pretende indagar exhaustivamente en la idea ahmediana de obstinación/voluntariedad, entendida como una acusación que gravita sobre quienes se desvían de las formas convencionales de ser y de vivir, y de la que la autora propone reapropiarse afirmativamente para convertir la disidencia en una causa política. Yendo más allá, la intención de estas páginas es mostrar que este proyecto político de la obstinación no puede entenderse en toda su complejidad sin atender a la teoría de la subjetividad implícita que lo acompaña. Y es que, como se muestra en su segunda parte, quienes existen a contracorriente de las narrativas hegemónicas no son sujetos autosuficientes, intencionales y dueños de sí mismos, sino vulnerables —*frágiles* como señala Ahmed—: se constituyen en relación con los otros y con la normatividad, sufren daño y no disponen del mismo amparo institucional que quienes permanecen en los «caminos bien iluminados» (Ahmed, 14 de junio de 2014). Atender a las reflexiones ahmedianas en torno a la vulnerabilidad permitirá, por un lado, delimitar y contextualizar su propuesta de la obstinación política de los sujetos aguafiestas y, por otro, desestimar cualquier lectura posible de esta figura —y en general de las subjetividades aguafiestas— en clave individualista, voluntarista y, por ello, neoliberal.

## 2. Sujetos obstinados, sujetos voluntariosos

[3] A estos temas están dedicadas las obras que Ahmed ha publicado en la última década, en las que la figura de los sujetos obstinados hace aparición de un modo u otro: *Vivir una vida feminista* (2017) y *Manual de la feminista aguafiestas* (2023), sobre el feminismo aguafiestas; *¿Para qué sirve? Sobre los usos del uso* (2019), a propósito de la fenomenología *queer*; y *¡Denuncia! El activismo de la queja frente a la violencia institucional* (2021), en lo que se refiere a la crítica de las instituciones. Entre paréntesis figuran sus fechas de publicación original, aunque se citen por su versión traducida al castellano.

2.1 De la voluntad (*will*) a la voluntariedad *(willfulness*): una arqueología de la obstinación

En *Sujetos obstinados* (*Willful Subjects* en su edición original) Ahmed indaga en la etimología de la palabra anglosajona *willful*, que los traductores e intérpretes de su obra han vertido al castellano como «obstinado», «voluntarioso» e, incluso, «obcecado».[4] En las primeras páginas de este texto, Ahmed explora el campo semántico del término, que en inglés acoge a otros como *willfulness* («obstinación», «voluntariedad»), *willing* («dispuesto»), *good will* («buena voluntad») o *ill will* («rencor»). Todos ellos comparten la raíz *will*, «voluntad», que en el caso de la palabra que estudia se hace más patente en la grafía del inglés estadounidense (*willful*) que en la británica (*wilful*). Ahmed constata que esta vinculación semántica entre la obstinación y la voluntad, difícil de encontrar en otros idiomas, ofrece una perspectiva privilegiada para estudiar la figura de las subjetividades que son juzgadas como *obstinadas*.

La obstinación es, por tanto, un juicio que se cierne sobre ciertos sujetos. Para la autora, que sean percibidos como obstinados responde a su «persistencia» (Del Olmo Campillo, 2023a: 78-79), esto es, a su determinación de seguir hacia adelante a contracorriente de lo que se espera de ellos. Este carácter insistente no se recibe de forma neutral, sino que suele asociarse con otros adjetivos como «terco», «testarudo» y «desobediente».[5] Es aquí donde el análisis etimológico de Ahmed resulta iluminador: ser obstinado no significa únicamente ser persistente en un sentido negativo; más aún, si esto es así, es porque implica antes que nada poseer lo que la autora denomina una «voluntad excesiva» (Ahmed, 2018c: 98). En definitiva, cuando alguien es visto como obstinado, en realidad está siendo juzgado por el egoísmo con el que se interpreta su decisión de sostener su voluntad ante los demás. La obstinación es, así, «una manera de seguir un camino propio, una manera de ir por mal camino» (Ahmed, 2018c: 98): la determinación de estos sujetos, así como su oposición afirmativa a cuanto les rodea, son leídos como fruto de una «fuerte voluntad de poder» o como una «voluntad de gobernar otras voluntades» (Ahmed, 2018c: 105).

[4] Javier Sáez del Álamo, traductor de varias de las obras de Ahmed, emplea el término «obstinado» en la edición de *Sujetos obstinados* publicada recientemente por Bellaterra (Ahmed, 2024). Por su parte, María Enguix utiliza «voluntarioso» en la versión en castellano de *Vivir una vida feminista* (Ahmed, 2018c), al igual que hace Patricia Scott en su traducción de *Manual de la feminista aguafiestas* (Ahmed, 2023). Este término, si bien es más inusual en nuestra lengua, conserva el sentido etimológico originario de *willful*, vinculado a la «voluntad». Gemma del Olmo Campillo sigue esta misma línea en sus trabajos sobre el tema (Del Olmo Campillo, 2023a; 2023b). Por su parte, Mayte Cantero Sánchez interpreta estos *willful subjects* como «sujetos obcecados» (Cantero Sánchez, 2018).
[5] Ahmed escribe en los textos originales *stubborn*, *contrary* (Ahmed, 2017: 66) y *disobedient* (Ahmed, 2014: 71 y ss.).

Ahmed analiza esta vinculación entre la voluntad y la obstinación desde una de las figuras voluntariosas por excelencia: la «criatura obstinada» (*willful child*), que protagoniza el cuento de los hermanos Grimm con el que se inicia *Sujetos obstinados*[6] y que recorre la filosofía de la educación y la filosofía moral occidentales desde John Locke en adelante.[7] Esta «pedagogía venenosa» moderna, como la denomina Alice Miller, parte del supuesto de que la voluntad de las niñas y niños debe ser quebrada desde su nacimiento a través de la crueldad y el castigo «por su propio bien» (Miller, 2002). Y es que la infancia ocupa un lugar privilegiado en el «archivo de obstinación» (Ahmed, 2024: 32) que elabora Ahmed, en tanto que la herencia de los usos familiares depende en buena medida de que la voluntad de la descendencia no disienta de las expectativas de los progenitores. La criatura obstinada es, de este modo, aquella cuyo exceso de voluntad debe ser reconducido y reajustado con la voluntad de sus padres. La importancia histórica de esta figura en los tratados morales y educativos de la modernidad permite comprender bien la línea de continuidad existente entre la voluntad y la obstinación:

> Los relatos sobre la criatura obstinada o consentida parecen basarse en una distinción moral básica entre la voluntad y la obstinación, como si la obstinación fuera una perversión de la promesa de la voluntad. Sin embargo, yo argumentaría que la distinción entre voluntad y obstinación es inestable: una genealogía de la voluntad nos enseña que la voluntad se presenta como potencialmente obstinada, o incluso que ya es obstinada. En otras palabras, el problema de la obstinación se relaciona directamente con el problema de la voluntad. (Ahmed, 2011: 241).[8]

Si ser obstinado es un *problema* derivado de poseer una voluntad o una subjetividad excesivas, entonces los sujetos voluntariosos se caracterizan por no tener suficientemente en cuenta las voluntades ajenas. Como sucede con la criatura obstinada, el sujeto voluntarioso es aquel que no está tan volcado en los otros como debería. La acusación de obstinación obtura así toda posibilidad de comprender las motivaciones detrás de la conducta de estos sujetos, al reducirlas a una pura cuestión de «interés personal» (Ahmed, 2018c: 105). En este sentido, si se entiende la obediencia como «la voluntad de no tener voluntad propia» (Ahmed 2018c: 101), se explica bien por qué los sujetos obstinados son asimismo percibidos como «desobedientes». En palabras de Ahmed, «[l]a obstinación como mala voluntad se entiende a menudo como una voluntad que solo está de acuerdo consigo misma»; «los sujetos obstinados no quieren estar de

[6] El relato se llama precisamente «Das eigensinnige Kind», «La criatura obstinada». Ahmed hace un juego de palabras con el apellido de los autores y la palabra anglosajona *grim*, «sombrío», pero también «macabro», pues el cuento describe a una niña desobediente que es castigada por Dios con la enfermedad y la muerte. Cuando es enterrada, su brazo sobresale de la tumba —como muestra última de su obstinación—, de tal forma que su madre se ve obligada a golpearlo y doblegarlo con una vara hasta sepultarlo completamente, como no había podido hacer con la voluntad de su hija en vida (Ahmed, 2024:13-15).

[7] Ahmed sitúa como punto de partida de esta tradición pedagógica y moral la obra *Some thoughts concerning education* de Locke (1693).

[8] Todas las traducciones de los textos de Ahmed que no disponen de edición en castellano son mías.

acuerdo con los demás» (Ahmed, 2024: 149). Ser obstinado se asocia, por tanto, con poseer una *mala voluntad*, entendiendo por tal una que no está en armonía con las demás y, más importante aún, que no pretende estarlo.

Es por esto por lo que, para Ahmed, la obstinación tiene una clara marca de género: mientras que los varones tienden a ser animados desde la infancia a adquirir una voluntad propia, la voluntad de las mujeres es moldeada como una «voluntad de *ser para*» (Ahmed, 2018c: 109). No por casualidad, al narrar el relato de los hermanos Grimm, Ahmed interpreta que la criatura obstinada es una niña, si bien la palabra utilizada en el original alemán —*das Kind*— no especifica su género. En este sentido, dirá que «la historia feminista implica una historia de volverse consciente de cómo atribuciones preocupantes como la obstinación recaen, de manera desigual, sobre los sujetos» (Ahmed, 2024: 143): la acusación de voluntariedad opera como un dispositivo de redirección de la conducta de las mujeres cada vez que llevan demasiado lejos su voluntad, es decir, cada vez que su conducta no se conforma al comportamiento complaciente socialmente reservado para ellas.

### 2.2 El sujeto obstinado como *feminista aguafiestas*: convertir el juicio en «estilo político»

A partir de esta observación sobre el género de la subjetividad obstinada se pueden entender mejor las evidentes analogías entre esta y la otra gran figura a la que Ahmed ha dedicado buena parte de su obra: la «feminista aguafiestas», que aparece en su obra en la década de los dosmil (Ahmed, 2015). «Si a las feministas nos llaman voluntariosas con frecuencia —escribe—, entonces es que el feminismo es entendido como un problema de la voluntad: una manera de seguir un camino propio, una manera de ir por mal camino» (Ahmed, 2018c: 98). Y es que, si de las mujeres se espera que su voluntad se desarrolle a expensas de los demás, convertirse en feminista consiste justamente en rechazar este mandato social de asimilación a las expectativas ajenas. En concreto, las feministas aguafiestas «comparten un horizonte afectivo» (Ahmed, 2024: 235) con los sujetos obstinados, pues la voluntariedad feminista está estrechamente relacionada con la infelicidad: las feministas *aguan la fiesta* a los demás en la medida en que se enfrentan a los relatos de felicidad convencionales y, en particular, a aquellos que están dirigidos a las mujeres.[9] Si para Ahmed la felicidad es un afecto especialmente

[9] «El feminismo está lleno de historias así: de mujeres que no son felices con lo que debería hacerlas felices» (Ahmed, 2018c: 88), escribe Ahmed en *Vivir una vida feminista*. Entre estos relatos se podrían citar la romantización de los cuidados, la atención constante al propio aspecto físico, o la obligatoriedad social del matrimonio y la maternidad. Todas estas expectativas volcadas sobre las mujeres, que supuestamente deberían hacerlas felices, pasan, en términos generales, por dirigir su voluntad hacia los demás. En este sentido, en *La promesa de la felicidad* Ahmed relata cómo la felicidad se ha constituido como uno de los pilares de la división sexual del trabajo y de los roles de género en general, como ejemplifica bien la difusión, a mediados del siglo

saturado de normatividad y, en cuanto tal, un dispositivo privilegiado de orientación de la conducta hacia modelos convencionales y estandarizados de vida, las aguafiestas son aquellas que están dispuestas (*willing*) a renunciar a los lugares comunes de la felicidad:

> Feministas aguafiestas: mujeres obstinadas [*willful*], que no están dispuestas [*unwilling*] a caer bien, que no están dispuestas [*unwilling*] a preservar una línea de felicidad. Me pareció interesante ver que aquellas personas que se interponen en el camino de la felicidad, y que llamamos aguafiestas, también son a menudo consideradas como obstinadas [*willful*]. (Ahmed, 2024: 15-16).

De este modo, el carácter obstinado de la feminista aguafiestas reside en que su voluntad estorba o entorpece la felicidad ajena, esto es, «va a contracorriente» (Ahmed, 2012: 186) de los caminos trazados por los imaginarios sociales de la felicidad. Además de las feministas, Ahmed analiza otras figuras aguafiestas como los «*queer* infelices» y los «migrantes melancólicos», cuya renuncia a los relatos neoliberales, heterocentrados y vinculados a la blanquitud que se asocian a una «vida buena» los aleja de la «promesa de la felicidad» (Ahmed, 2019b). Si los sujetos aguafiestas son vistos como sujetos infelices, cuya supuesta desdicha les convierte en causantes de la infelicidad ajena, los sujetos obstinados no solamente habitan una incomodidad permanente —en la medida en que «llevar una vida distinta suele requerir más trabajo, demasiadas preguntas y extensas explicaciones»—, sino que además «no pueden evitar generar incomodidad en otras personas» (Del Olmo Campillo, 2023a: 79). Es por esto por lo que Ahmed dirá que la obstinación suele ser leída como un «problema de carácter» (Ahmed, 2018c: 98).[10] Vivir renunciando a la «promesa de la felicidad» aparejada a la normatividad que rige las vidas no solo sucede en detrimento de la propia comodidad, sino que representa una amenaza constante para la de las vidas instaladas en estas narrativas hegemónicas y para todas las desigualdades sobre las que se sostienen.

Al igual que las feministas aguafiestas, los obstinados son sujetos «alienados de los afectos» (*affect aliens*) (Ahmed, 2015: 332), pues no experimentan felicidad o alegría allí donde deberían hallarla. Dicho de otro modo, si estos sujetos están *alienados* en términos afectivos es porque su voluntad no está *alineada* con el valor emocional que socialmente se atribuye a

pasado, de la figura del «ama de casa feliz» como dispositivo de neutralización del malestar que se ocultaba tras la mística de la feminidad descrita por Betty Friedan en su obra homónima (Ahmed, 2019b: 122 y ss.).

[10] Ahmed muestra cómo cuando las feministas y, en general, los sujetos obstinados señalan injusticias la atención es redirigida de su discurso hacia su carácter supuestamente obcecado e inflexible. «Es como si estos problemas no existieran hasta que tú los señalas; como si por señalarlos los estuvieras creando» (Ahmed, 2018c: 63): cuando esto sucede, el problema deja de ser la situación denunciada para pasar a serlo la forma de ser persistente, egoísta y poco razonable —es decir, *problemática*— de quien denuncia. Así, «llamar la atención sobre un problema te convierte en un problema» (Ahmed, 2022: 262).

ciertos ideales de vida (Tocino Rivas, 2025: 7).[11] Como dirá Ahmed, «[u]na buena voluntad es aquella que está alineada "afectivamente"» (Ahmed, 2024: 112). En contrapartida, las vidas vividas a contracorriente son fruto de una voluntad desalineada, *obstinada*, que se aparta de los caminos que definen cómo vivir y que se constituyen «performativamente» a base de ser transitados una y otra vez (Ahmed, 2019a: 32). Es por ello por lo que la autora se refiere a estos sujetos desalineados como «cuerpos chocantes» (en inglés, *striking*, que también significa «en huelga») (Ahmed, 2024: 248 y ss.): *ir en la dirección equivocada* no solo implica interponerse en el camino de los demás, sino atravesar con mayores dificultades el espacio público, venciendo el rozamiento generado por las inercias de la corriente:

> Todos conocemos la experiencia de «ir en sentido contrario» [*going the wrong way*] en una multitud. Parece que todo el mundo va en la dirección opuesta a la tuya. Nadie tiene que empujar o dar un codazo para que sientas el impulso colectivo de la multitud como si te estuviera empujando y dando codazos. Para seguir adelante, tienes que empujar con más fuerza que cualquiera de esos individuos que van por el camino correcto. El cuerpo que está «yendo por el camino equivocado» [*going the wrong way*] es el que se experimenta como un estorbo «en el camino» de una voluntad que se adquiere como impulso. Para algunos, la mera persistencia, «continuar firmemente», requiere un gran esfuerzo, un esfuerzo que puede parecer a otros como terquedad [*stubborness*], obstinación [*willfulness*] o tozudez [*obstinacy*]. (Ahmed, 2012: 186).

Este esfuerzo *voluntario* de continuar por el propio camino, en sentido contrario, forma parte de la propuesta de Ahmed: como ya hiciera con la figura de la feminista aguafiestas (Ahmed, 2019d: 417), la autora defiende reapropiarse de la acusación de obstinación, transformando la voluntariedad en un «estilo político» (Ahmed, 2024: 205 y ss.). Esto es, la obstinación no es solo una acusación que planea sobre quienes circulan a contracorriente, sino también «una manera de convertir ese juicio en un proyecto» (Ahmed, 2018c: 99). Así, dirá que «[l]as historias feministas, *queer* y antirracistas pueden considerarse historias de aquellas personas que tienen la voluntad de ser obstinadas, que tienen la voluntad de convertir un diagnóstico en un acto de autodescripción» (Ahmed, 2024: 206). No está de más apuntar que aceptar la carga de la obstinación no supone asentir al prejuicio negativo que hay detrás, sino «tener la voluntad de aceptar su tarea» (Ahmed, 2024: 207). Decidir afirmativamente ser un sujeto obstinado entraña llevar hacia adelante la propia voluntad frente a las expectativas ajenas, las convenciones sociales y los usos normalizados en las relaciones de poder y de dominación. Implica, por tanto, asumir la incomodidad derivada de no transitar por los caminos ya trillados y transformarla en una apuesta de vida.

[11] La autora juega con los términos *straight*, «recto», «alineado», pero también «heterosexual», y *queer*, que además de designar las identidades y orientaciones sexuales disidentes, significa originariamente «torcido», «desviado» y «raro».

Con todo, Ahmed advierte de las consecuencias de llevar demasiado lejos la crítica aguafiestas, obviando la «fragilidad» (*fragility*) que subyace a cada acción obstinada (Ahmed, 2018c: 238 y ss.). Es posible que tomarse tan en serio la causa voluntariosa impida percibir las propias limitaciones —los comportamientos que reproducen las desigualdades y discriminaciones— y, en consecuencia, asumir cualquier autocrítica por parte de quien voluntariamente ya ha hecho suyo el proyecto de la obstinación, como les sucede a las feministas que asumen prejuicios transexcluyentes.[12] La voluntariedad entendida como un estilo político debería, por tanto, tener presente la propia falibilidad, pues «si presuponemos que las aguafiestas somos nosotras, no constataremos que otras nos aguan la fiesta a su vez, que hay otras aguafiestas que truncan nuestra felicidad como escollos en el camino al futuro que queremos» (Ahmed, 2018c: 239). En definitiva, no es posible analizar la obstinación sin reconocer la fragilidad que se encuentra latente bajo la voluntad de permanecer en el camino de la propia voluntad. Como dirá Ahmed, el proyecto de la obstinación no debe cometer el error de tomarse demasiado en serio a sí mismo: «es bueno que la vida siempre esté potencialmente en crisis, seguir formulando la pregunta: ¿cómo vivir?» (Ahmed, 2018c: 256).

## 3. Fragilidad y vulnerabilidad: los límites del sujeto obstinado

Como se ha podido entrever, a las reflexiones ahmedianas sobre la obstinación, así como a su propuesta de transformarla en un proyecto político, subyace una conciencia de las limitaciones del sujeto voluntarioso. Y es que en la obra de Ahmed puede rastrearse una permanente conciencia de la *fragilidad* del sujeto y de la necesidad de atenderla. Poner de relieve la teoría sobre la subjetividad que acompaña a las consideraciones anteriores constituye un contrapunto imprescindible si se quiere evitar lecturas simplificadoras de sus teorizaciones sobre la obstinación. Ahmed se anticipa en su obra a algunas de estas posibles interpretaciones, que se podrían agrupar en dos direcciones. Por un lado se encontraría la reducción de la voluntariedad a mero voluntarismo, sostenida por la creencia de que detrás de la obstinación hay un sujeto autosuficiente, autotransparente y dueño de su propio destino, cuya voluntad se encuentra libre de cualquier condicionamiento. Y, por otro, la desestimación o la negación de

[12] Para Ahmed, esta falibilidad del proyecto obstinado procede de pasar por alto el hecho de que ser sujetos *desalineados* en ciertos sentidos no supone serlo en otros ni, en consecuencia, en todos los posibles, toda vez que las opresiones operan de forma interseccional (Ahmed, 2019a: 190). A propósito del feminismo transexcluyente dirá: «Cuando asumes tu combatividad demasiado deprisa, puedes inflar una minoría en una mayoría, oír un lobby en una injuria; interpretar una lucha por la supervivencia como la formación de una industria. […] Lo que se presume como voluntarioso feminismo es, por el contrario, voluntariosa transfobia» (Ahmed, 2018c: 239).

la vulnerabilidad de los cuerpos *chocantes*, cuya persistencia en su propia voluntad podría entenderse como impermeabilidad ante la violencia que se desencadena sobre quienes se apartan de los senderos despejados de la normatividad. Estas posibles malinterpretaciones, dicho sea de paso, comparten una comprensión del sujeto con claras connotaciones neoliberales; un sujeto soberano, infalible e invulnerable que emprende el camino solitario de la obstinación y que niega la experiencia del daño que las estructuras de reconocimiento infligen sobre sus desvíos de la norma.

### 3.1 Contra el voluntarismo del sujeto voluntarioso

«Uno de mis compromisos al escribir este libro ha sido no dar por sentado que haya un sujeto detrás de la voluntad» (Ahmed, 2024: 282), escribe Ahmed en la conclusión de *Sujetos obstinados*. Para entender el modelo de subjetividad que está en juego en el pensamiento ahmediano, y que subyace a su defensa de la obstinación, es preciso acudir a su teoría política de las emociones: para la autora el modo en que estas, en tanto que «prácticas culturales y sociales» (Ahmed, 2015: 32), operan permite romper con la idea de un sujeto soberano y autosuficiente, entendido como sustancia que se halla debajo (*sub-stare*) de la voluntad. Como ella misma señala, «centrarse en la volición política o la elección obstinada puede ser problemático, si se supone […] un sujeto que sabe cómo se siente, qué quiere e incluso quién es» (Ahmed, 2024: 268). A tal respecto, como se argumentará, su comprensión de las emociones tiene como correlato a un sujeto vulnerable, inacabado y afectable. De acuerdo con esta teoría de los afectos, que Ahmed desarrolla profusamente en *La política cultural de las emociones*,

> las emociones no son simplemente algo que «yo» o «nosotros» tenemos, más bien, a través de ellas, o de la manera en que respondemos a los objetos y a los otros, se crean las superficies o límites: el «yo» y el «nosotros» se ven moldeados por —incluso toman la forma de— el contacto con los otros. […] En otras palabra, las emociones no están ni «en» lo individual ni «en» lo social, sino que producen las mismas superficies y límites que permiten que lo individual y lo social sean delineados como si fueran objetos. (Ahmed, 2015: 34-35).

En este sentido, las emociones no se encuentran ni en el sujeto (que las proyectaría sobre el mundo) ni en los objetos (que las detonarían en el sujeto), sino que circulan con la interacción entre los cuerpos y los objetos. Ahmed denomina a esto la «pegajosidad» o la «socialidad» de los afectos (Ahmed, 2015: 143 y ss.). Las emociones no son, por lo tanto, meros estados psicológicos aislables de los signos y relatos culturales, sino que se constituyen como prácticas relacionales, que se adhieren a ciertos sujetos y objetos y, a su vez, resbalan por otros. Como explica Almudena Pastor, «no *poseo* mi emoción, sino que la emoción *se pega* a los objetos, a

los otros y a mi propio cuerpo, sabiendo que ninguno de estos elementos tiene cerrados sus contornos» (Pastor García, 2023: 200). Ahmed se detiene en el caso del miedo, que «funciona a través y sobre los cuerpos de quienes se ven transformados en sus sujetos, así como en sus objetos» (Ahmed, 2015: 105): el miedo no es una proyección del sujeto sobre los objetos o sobre otros cuerpos, ni algo que estos provoquen en él; más bien, opera distribuyendo los objetos en el espacio, haciendo que algunos parezcan más *temibles* que otros y también que ciertos sujetos se vuelvan más *temerosos*. Dicho brevemente, al adherirse sobre determinados objetos y cuerpos, dibuja los contornos del espacio social, delimitando entre quienes «amenazan» y quienes «están amenazados» (Ahmed, 2015: 120).[13]

Esto implica que las emociones funcionan como lo que Ahmed denomina una «política cultural», esto es, como una forma de «construcción del mundo» (Ahmed, 2015: 38). En tanto que los afectos definen los contornos de lo social y lo corporal, determinan la «orientación» que los sujetos adoptan hacia la realidad, a saber, dibujan una cartografía que organiza los cuerpos en el espacio y su relación con los otros y con los objetos. Más aún, estas orientaciones no son neutrales, sino que responden a una distribución *política*: la política cultural de las emociones que analiza Ahmed opera jerarquizando los cuerpos determinando, como sucede con el miedo, a quiénes conviene aproximarse y de quiénes hay que alejarse. Dicho brevemente, la teoría ahmediana de las emociones permite entender el modo en que los afectos y las narrativas hegemónicas de poder se dan la mano. Como afirma Fiorella Mancini, «[p]osiblemente ahí radique la preocupación nodal y el gran hallazgo sociológico de la obra de Sara Ahmed: cómo la emoción diferencia; en definitiva, cómo las emociones son utilizadas socialmente para generar, legitimar y aceptar la desigualdad social» (Mancini, 2016: 89).

Pensando ya en la cuestión de la subjetividad, en el trasfondo de esta política cultural de las emociones aparece entonces un sujeto inacabado, de contornos lábiles y móviles, toda vez que «[l]os cuerpos adoptan justo la forma del contacto que tienen con los objetos y con los otros» (Ahmed, 2015: 32). Lejos de pensar en el sujeto como autosuficiente e invulnerable, Ahmed dibuja un sujeto abierto y afectable, que se constituye en la interacción con la

[13] Uno de los ejemplos con los que Ahmed explica cómo el miedo opera distribuyendo socialmente los cuerpos y objetos lo constituyen las narrativas que establecen que las mujeres, *debido a su vulnerabilidad*, deben sentir temor al transitar ciertos espacios, y muy especialmente a determinadas horas del día. En último término, estos relatos legitiman qué entornos son apropiados y seguros para las mujeres (el espacio doméstico) y cuáles deberían resultarles temibles y amenazantes (el espacio público), como modo de ordenación espacial y temporal de sus cuerpos. Esta distribución desigual de las narrativas sobre el miedo (que no solo tiene como vector el género, sino otros muchos como la racialización o la orientación sexual) implica que «el miedo funciona para alinear el espacio corporal y social: permite que algunos cuerpos habiten y se muevan en el espacio público, restringiendo la movilidad de otros cuerpos a espacios que están acotados o contenidos» (Ahmed, 2015: 117).

normatividad social y con los otros cuerpos, pues «la pegajosidad […] nos sitúa en el espacio viscoso del contacto, donde los afectos están sometidos a los vaivenes y los riesgos de la contingencia porque se asume que el yo es inacabado y vulnerable al otro» (Pastor García, 2023: 201). El sujeto ahmediano es así un sujeto «impresionable», que se rehace continuamente en el encuentro con el mundo. Su piel constituye una frontera y, a la vez, el lugar en el que los objetos y las normas imprimen su huella: «[e]sta función contradictoria de la piel comienza a tener sentido si desaprendemos la suposición de que la piel está simplemente ya ahí, y comenzamos a pensar en ella como una superficie que se siente solo cuando está siendo "impresionada", en los encuentros que tenemos con otros» (Ahmed, 2015: 54).

Antes de pasar al segundo sentido en que cabe entender la fragilidad en Ahmed —no ya como una condición estructural del sujeto, sino como un estado de vulnerabilidad específico—, resta añadir que si bien la obstinación implica que «se quiere seguir un camino distinto al establecido, […] eso no significa que sea solitario ni individualista» (Del Olmo Campillo, 2023b: 176). Precisamente, la amenaza de la soledad y la acusación de individualismo que gravitan sobre quienes se desvían de las formas convencionales de vivir es otro modo más de despreciar la voluntariedad y de intentar reconducir su voluntad hacia estos modelos. Para Ahmed la realidad de la obstinación como estilo político es otra: «[r]eclamar la voluntariedad es cómo un *nosotras* cobra existencia por la voluntad de no seguir el camino marcado» (Ahmed, 2018c: 120). El camino de la obstinación es una travesía compartida, en la que, de nuevo, se desdibujan las fronteras de la piel. Ahmed se refiere a esta lucha colectiva en términos de una «armada feminista» (del inglés *army*, «ejército», pero también relativo al «brazo») (Ahmed, 2019d): «[l]a voluntariedad es el conjunto de brazos levantados de sujetos que viven a contracorriente, con marcos de inteligibilidad diferentes, que describen experiencias de resistencia, y que muestran la dignidad de las formas de vida señaladas como inadecuadas» (Del Olmo Campillo, 2023b: 176). Frente al sujeto autosuficiente e invulnerable, liberal y neoliberal, el sujeto ahmediano necesita de los otros —de las *otras*— para persistir voluntariosamente en sus desvíos de la norma y, aún más importante, para sostenerse ante las consecuencias que se derivan de su desobediencia.

### 3.2 Los límites de la obstinación: cuerpos chocantes pero frágiles

Si hasta aquí se ha indagado en la vulnerabilidad como condición constitutiva del sujeto, conviene ahora aludir a su reparto diferencial, derivado de las jerarquías y desigualdades sociales. Al igual que Judith Butler distingue la «precaridad» (*precarity*) que atraviesa a ciertos

cuerpos de la «precariedad» (*precariousness*) propia del ser humano en general (Butler, 2010), Ahmed también alude a la vulnerabilidad específica de ciertos sujetos, que equipara a la «ausencia de privilegios» (Ahmed, 25 de agosto de 2015) y a la que se refiere específicamente con el término «fragilidad» (Ahmed, 2018c: 225 y ss.). Así, los sujetos desalineados, en tanto que viven de forma más presente su propia fragilidad, son aquellos que resultan menos inteligibles para las estructuras de reconocimiento y que, además, transitan por el espacio público experimentando permanentemente la realidad de «chocarse contra un muro» (Ahmed, 2012). Como indica Nuria Sánchez Madrid, la filosofía de Ahmed «pone de relieve que el derecho al confort es un valor social que no se encuentra distribuido paritariamente» (Sánchez Madrid, 2021: 388).

Si más arriba se ha aludido a la fragilidad como la condición falible del ser humano, aquí ha de entenderse como una exposición maximizada al daño que resulta de apartarse de los senderos de la normatividad. Y es que, de acuerdo con Ahmed, «[l]a violencia flota alrededor de la persona desviada» (Ahmed, 2019c: 180). Separarse de la norma, especialmente de forma *voluntaria*, tiene consecuencias que solo pueden conocer quienes las viven en su propia piel, y que pasan desapercibidas para quienes no ven en estos sujetos más que una actitud de terquedad insubordinable e injustificada. Estas violencias, que tienen por objetivo disciplinar la voluntad obstinada, implican que estas vidas son vividas en condiciones de vulnerabilidad aumentada, sin acceso a las redes de sostenimiento y de seguridad que amparan a los sujetos más privilegiados:

> Abandonar los caminos sociales aceptados puede significar dejar atrás sistemas de apoyo, esas formas institucionales de sostener, proteger y nutrir. Dejar un sistema de apoyo puede significar volverse más frágil, menos protegido de los golpes de la vida cotidiana. Y aunque la fragilidad podría ser una consecuencia, puede ser tomada como causa: como si uno hubiera causado deliberadamente su propio daño al abandonar la seguridad de un camino brillantemente iluminado. No es de extrañar que buena parte del ingenio *queer* y feminista provenga de la creación de nuestros propios sistemas de apoyo. Ser culpada por tu propio daño: volvemos a la figura de la feminista aguafiestas. (Ahmed, 14 de junio de 2014).

Romper con las convenciones hegemónicas de ser y de vivir se interpreta como buscar deliberadamente exponerse al daño y a la violencia. «Para algunxs la fragilidad es concebida como algo causado por nuestras propias acciones, como una consecuencia de un acto de desviación» (Ahmed, 2018b: 203). La fragilidad deja entonces de percibirse como resultado de un reparto desigual del acceso a las estructuras de apoyo sociales e institucionales, para pasar a ser vista como una responsabilidad imputable a los propios sujetos desalineados, en un acto de revictimización y de redoble de la violencia ejercida sobre ellos. Esto es especialmente notorio en el caso de las mujeres: «[s]e presupone que el daño te lo has causado tú misma por haber

abandonado la seguridad de un camino que está muy bien iluminado» —señala Ahmed—, pues «cuando la feminidad se entiende como fragilidad, cuando esta fragilidad sirve para explicar lo que le ha pasado a ella, o qué no puede hacer ella, una consecuencia del poder es aducida como causa» (Ahmed, 2018c: 233). No por casualidad las mujeres son, a la vez, los sujetos obstinados y frágiles por excelencia; el daño producido por la violencia patriarcal que se desencadena cada vez que renuncian a hacer lo que se espera de ellas es interpretado como consecuencia natural de su desobediencia y, asimismo, como fruto de la supuesta debilidad e hipersensibilidad que se les atribuye.

«Si seguimos chocando contra muros sentimos que podemos rompernos en millones de pedazos» (Ahmed, 2028c: 246). Para Ahmed la obstinación entendida como proyecto político ha de tener un límite, que viene dado por el grado de daño que los sujetos son capaces de sostener o, mejor dicho, que están dispuestos a soportar a cada momento. Los sujetos obstinados son, a su vez, frágiles, y esta fragilidad aumenta a medida que lo hace su obstinación: cuanto más se desvían de las narrativas hegemónicas, mayores son las violencias a las que se ven expuestos. Así, persistir en la propia voluntad puede ser desgastante, extenuante e, incluso, traumático. Por eso Ahmed afirma que «a veces somos demasiado frágiles para hacer ese trabajo; puede ser demasiado arriesgado exponerse a ser destrozadas cuando no estamos listas para recomponernos» (Ahmed, 26 de enero de 2016). La protección del sujeto frágil ha de estar por encima de cualquier causa, por legítima y justa que sea: para Ahmed hay ocasiones en las que lo mejor no es insistir de forma insobornable hasta romperse, sino renunciar a la voluntariedad en beneficio de la propia seguridad. A propósito de la figura obstinada de la aguafiestas, dirá:

> No siempre quieres que aparezca, ni siquiera cuando te ves a ti misma en esa aparición. Puede que le digas: aquí no, ahora no. Puede que no quieras ver que algo es problemático porque no quieres ver que alguien es problemático. Incluso si sabes que el problema de exponer un problema es suponer un problema, aun así puedes sentir que exponer un problema está siendo un problema para ti. Es posible que pienses, es posible que sientas: no puedo permitirme ser ella ahora mismo. Es posible que pienses, es posible que sientas: me costaría demasiado ahora mismo. (Ahmed, 2018c: 236).

El límite de la obstinación lo ha de marcar entonces el «autocuidado», término con el que la autora no alude a una búsqueda autorreferencial de la propia felicidad, sino que «[t]iene que ver con encontrar maneras de existir en un mundo que dificulta la existencia» (Ahmed, 2018c: 325). Recurriendo a Audre Lorde, Ahmed se opone a quienes consideran el autocuidado como una práctica neoliberal que privilegiaría una suerte de bienestar narcisista descuidando las luchas en colectivo: mientras que algunos sujetos no necesitan ocuparse de sí mismos porque el mundo

ya lo hace por ellos, para otros protegerse y cuidarse es una cuestión de pura supervivencia. El autocuidado es revolucionario, un «acto de guerra» (*warfare*), para aquellos cuya existencia no está garantizada porque no disponen de suficientes redes de apoyo y resultan ilegibles para las estructuras de reconocimiento. Lejos de tratarse de una práctica autocomplaciente e individual, para Ahmed «el autocuidado tiene que ver con la creación de comunidades, comunidades frágiles, creadas a partir de la experiencia de ser destrozadas» (Ahmed, 25 de agosto de 2015).

Todo lo anterior permite entender que a la obstinación como tarea política subyace un modelo de sujeto que se aleja del solipsismo y la autosuficiencia del *homo oeconomicus* neoliberal. Como indica Ahmed, hablar del daño subjetivo y de la importancia de protegerse (como, por ejemplo, a través del uso de *trigger warnings*, una medida sobre la que planea la sospecha de connivencia con las dinámicas narcisistas e individualistas del neoliberalismo) no tiene por qué ser una forma de desviar la atención de lo estructural, sino de ocuparse de la fragilidad que atraviesa aquellas vidas cuya materialidad no está suficientemente sostenida y garantizada. Poner la experiencia del daño en el centro no significa desatender lo sistémico; al contrario «no abordar ciertas historias que duelen, historias que llegan al hueso, cómo nos afecta lo que nos encontramos, sí es una forma de desviar la atención de las estructuras» (Ahmed, 25 de agosto de 2015).

## 4. Consideraciones finales

En estas páginas se ha mostrado la importancia de leer la defensa ahmediana de la obstinación de la mano de su concepción de la subjetividad, que atiende a la vulnerabilidad constitutiva del ser humano y a la fragilidad específica que caracteriza a los cuerpos *desalineados*. Obstinación y vulnerabilidad se revelan así como dos dimensiones inseparables de una misma experiencia que no pueden pensarse la una sin la otra.

Lejos de entender la voluntariedad como un camino individual y solitario, la obra de Ahmed nos recuerda que la piel no constituye una línea de cierre y de separación frente al mundo, sino un lugar de encuentro, poroso, abierto a la afectabilidad. Si los sujetos desalineados son aquellos que no disponen del respaldo de las estructuras institucionales, esa fragilidad puede ser sostenida por un ejército de brazos, por esa *armada* feminista que arroja luz sobre los senderos menos iluminados y que amortigua los golpes cuando ir a contracorriente se convierte en una experiencia abrumadora. Volviendo a traer sus palabras citadas más arriba, «no es de extrañar

que buena parte del ingenio *queer* y feminista provenga de la creación de nuestros propios sistemas de apoyo» (Ahmed, 14 de junio de 2014).

Con todo, la fragilidad marca también los límites de la obstinación: cuando continuar a contracorriente chocando contra los mismos muros amenaza con romper al sujeto en mil pedazos, la protección de esa vulnerabilidad se convierte en lo prioritario. Al igual que la obstinación no es, frente a los prejuicios misóginos, expresión de egoísmo, irracionalidad e insensatez, hablar del daño y de los límites de lo tolerable tampoco supone caer en eso que Wendy Brown denomina el «fetichismo de la herida» (Brown, 2019) ni en la negación de las estructuras sociales que hieren. Politizar el daño implica comprender que el dolor también es político; implica reconocer con Ahmed que el feminismo —al igual que la lucha contra la LGTBIfobia o el antirracismo— parte de una experiencia de daño, y que volverse feminista también duele (Ahmed, 2018a). Hacerse cargo de ese dolor es la verdadera tarea del proyecto político de la obstinación.

**Referencias**


Ahmed, S. (2010). Feminist killjoys (and other willful subjects). *The Scholar and Feminist Online*, 8 (3). https://sfonline.barnard.edu/feminist-killjoys-and-other-willful-subjects/.

Ahmed, S. (2011). Willful parts. Problem characters or the problem of character. *New Literary History*, 42(2), 231-253.

Ahmed, S. (2012). *On being included. Racism and diversity in institutional life.* Durham: Duke University Press.

Ahmed, S. (14 de junio de 2014). Fragility. [Feministkilljoys. Blog personal de Sara Ahmed]. Recuperado de: https://feministkilljoys.com/2014/06/14/fragility/.

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones.* México D.F.: UNAM.

Ahmed, S. (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/.

Ahmed, S. (26 de enero de 2016). Feminism and fragility. [Feministkilljoys. Blog personal de Sara Ahmed]. Recuperado de: https://feministkilljoys.com/2016/01/26/feminism-and-fragility/.

Ahmed, S. (2017). *Living a feminist life.* Durham/Londres: Duke University Press.

Ahmed, S. (2018a). Feminist hurt/feminism hurts. En Koivunen, A., Kyrölä, K. y Ryberg, I. (Eds.). *The power of vulnerability Mobilising affect in feminist, queer and anti-racist media cultures* (59-67). Manchester: Manchester University Press. https://doi.org/10.7765/9781526133113.00001.

Ahmed, S. (2018b). Fragilidad queer. *452ºF: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 18, 196-208.

Ahmed, S. (2018c). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.

Ahmed, S. (2019a). *Fenomenología queer*. Barcelona: Bellaterra.

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

Ahmed, S. (2019c). Notas sobre la supervivencia feminista. En Vila Núñez, F. y Sáez del Álamo, J. (Eds.). *El libro del buen amor. Sexualidades raras y políticas extrañas* (178-185). Madrid: Ayuntamiento de Madrid.

Ahmed, S. (2019d). Una armada feminista. *Lectora*, 25, 417-425. https://doi.org/10.1344/Lectora2019.25.36.

Ahmed, S. (2022). *¡Denuncia! El activismo de la queja frente a la violencia institucional*. Buenos Aires: Caja Negra.

Ahmed, S. (2023). *Manual de la feminista aguafiestas*. Buenos Aires: Caja Negra.

Ahmed, S. (2024). *Sujetos obstinados*. Barcelona: Bellaterra.

Brown, W. (2019). *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*. Madrid: Lengua de Trapo.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas.* Barcelona: Paidós.

Cantero Sánchez, M. (2018). Introducción. Sara Ahmed: feminismo sensible, abstracto y cotidiano. En Ahmed, S. Universalismo melancólico (1-3). *Altre Modernità: Rivista di Studi Letterari e Culturali*, 20, 1-11.

Del Olmo Campillo, G. (2023a). Cuerpos incómodos. Política «queer» de Sara Ahmed. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, 23, 76-90. https://doi.org/10.1344/oxmora.23.2023.42811.

Del Olmo Campillo, G. (2023b). Vidas «queer» y conceptos sudorosos. El feminismo aguafiestas de Sara Ahmed. En Bermúdez Vázquez, M. y Rojano Simón, M. (Coords.). *Estudios sociales, estética, arte y género. Nuevos enfoques* (170-181). Madrid: Dykinson.

Mancini, F. (2016). Lo emocional como político. Reseña de *La política cultural de las emociones*. *Debate Feminista*, 51, 88-91. https://doi.org/10.1016/j.df.2016.04.004.

Miller, A. (2002). *For your own good. Hidden cruelty in child-rearing and the roots of violence*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.

Pastor García, A. (2023). Fenomenología queer y literatura. Emociones, orientaciones y narrativas en Sara Ahmed. *Eikasía. Revista de Filosofía*,114 (mayo-junio), 193-212. https://doi.org/10.57027/eikasia.114.588.

Sánchez Madrid, N. (2021). Emociones impuestas, cuerpos vulnerables. Exclusión de la disidencia sexual y fenomenología «queer» en Sarah Ahmed. En Carmine Fasolino, R., Sánchez Santiago, A. y López Álvarez, P. (Coords.). *Pertenencias/exclusiones: estudios sobre la comunidad y sus límites* (375-399). Buenos Aires: La Cebra.

Tocino Rivas, M. (2025). Entre lo personal y lo político. El feminismo aguafiestas de Sara Ahmed en el giro hacia la felicidad. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 30(2), 1-15. https://doi.org/10.6035/recerca.8296.