



## Fenomenologías de la vergüenza

Rocío Pichon-Rivière\*

Recibido: 17 de julio de 2018 / Aceptado: 1 de noviembre de 2018

**Resumen.** Este ensayo propone una historia del concepto de vergüenza tal como fue articulado en el campo de la teoría queer y más recientemente en la teoría travesti latinoamericana. Propongo leer algunos textos de estas tradiciones en clave fenomenológica a la luz de fenomenologías de la vergüenza más clásicas que encontraron en esta disposición afectiva una estructura ontológica del sujeto, a saber, su apertura a un otro y a lo social en cuanto tal. Si las condiciones de posibilidad de una experiencia social como tal dependen de la posibilidad de sentir vergüenza y si la vergüenza apunta a veces aunque no siempre a una normal ética o política, esta historia de las fenomenologías de la vergüenza puede ayudar a imaginar las condiciones subjetivas de posibilidad de un cambio político a través de los textos de Lawrence La Fountain-Stokes, Rubén Ríos Ávila, Marlene Wayar, Susy Shock y Clarice Lispector.

**Palabras clave:** fenomenología de la vergüenza; individuación; Lawrence La Fountain-Stokes; Rubén Ríos Ávila; Marlene Wayar; Susy Shock; Clarice Lispector.

### [en] Phenomenologies of Shame

**Abstract.** This essay proposes a history of the concept of shame as it was articulated in the field of queer theory and more recently in Latin American trans theory. I propose phenomenological readings of texts in these traditions in light of classic phenomenologies of shame which found in this affective disposition an ontological structure: the subject's openness to the other and to the social as such. If the conditions of possibility of the social as such depend on the ability of feeling ashamed, and if shame points sometimes though not always at an ethical or political norm, then this history of phenomenologies of shame could help us imagine the conditions of possibility of political change, through the works of Lawrence La Fountain-Stokes, Rubén Ríos Ávila, Marlene Wayar, Susy Shock y Clarice Lispector.

**Keywords:** Phenomenology of Shame; Individuation; Lawrence La Fountain-Stokes; Rubén Ríos Ávila; Marlene Wayar; Susy Shock; Clarice Lispector.

**Sumario:** 1. Sobre el método. 2. Los sinvergüenza. 3. La vergüenza que no es una: un vocabulario. 4. "Buena vida y poca vergüenza".

**Cómo citar:** Pichon-Rivière, R. (2018). Fenomenologías de la vergüenza, en *Res publica* 21.3, 651-670.

\* University of California, Riverside  
rocio.pichon-riviere@ucr.edu

## 1. Sobre el método

En este trabajo propongo leer, como respuestas a los problemas clásicos de la fenomenología de la vergüenza, otros ensayos de géneros diversos algunos de los cuales no serían, en apariencia, filosóficos en sentido restringido y disciplinar, pero que sin embargo hacen —éste es el principio de mi argumento— un trabajo que considero no menos conceptual para indagar acerca de las condiciones de posibilidad de lo social. La vergüenza media entre la imagen de sí que el sujeto construye subjetivamente y la inquietante figura que los otros ven en él y que el sujeto sólo puede intuir opacamente, sin certeza posible<sup>1</sup>. En este sentido, este poder de avergonzarse es una disposición afectiva sin la cual no podría haber autoconciencia propiamente dicha (si se define la autoconciencia como lo han hecho los fenomenólogos, de Hegel a Sartre, como inevitablemente mediada por los otros)<sup>2</sup>. Por este motivo, algunos de los autores más importantes de la tradición fenomenológica han encontrado a través del análisis de la experiencia de la vergüenza una estructura ontológica. Nathan Rotenstreich incluye entre los autores que le han dado una significación ontológica a la vergüenza a Hegel, Scheler, Heidegger y Sartre; a pesar de las marcadas diferencias entre estos autores, puede decirse que la vergüenza ha sido el umbral para salir del solipsismo, ganar autoconciencia y con ello, la posibilidad de una vida ética y política<sup>3</sup>.

Propongo usar el término “fenomenologías” en plural para indicar que la fenomenología no es una, no sólo porque hay diferencias radicales de método dentro de la tradición filosófica (baste mirar la opinión que Husserl podía tener de Hegel y de su lectura de Kant), sino además porque me interesa incluir análisis aún más desviados de dicha tradición. Precisamente porque estos últimos textos no siguen un método precisamente husserliano es que no me interesa reclamar para ellos un lugar que no pretendieron ocupar. Pero en la medida en que estudian la experiencia de la vergüenza en la primera persona de un sujeto arrojado a una escena social y porque magistralmente extraen de estos análisis lo particular de dicha experiencia para pensar cómo el sujeto se relaciona con la mirada de los otros y con la cultura más generalmente, creo que estos textos tienen un valor como trabajos de fenomenología, aunque sean fenomenologías desviadas, *queer*, raras. En esta multiplicidad de aproximaciones al estudio de la experiencia de la vergüenza no conviene ver una única línea metodológica sino que, por el contrario, lo que tienen en común es apenas el tema de la experiencia de la vergüenza así como una urgencia política y luego cada una de estas autoras y autores han entrado a la cuestión desde una multiplicidad de lugares disciplinares, con métodos y bibliotecas dispares y sobre todo, para llegar a conclusiones históricamente situadas y en disputa unas con otras. Pese a ese situarse por fuera de la tradición fenomenológica más reconocible como tal, espero mostrar

<sup>1</sup> Dice Felipe León: “shame is an experience that, somewhat paradoxically, testifies for a certain lack of experience of the self. It points to a certain incompleteness of the self as regarding its possibilities of having a full experience of itself. (...) the kind of hetero-individuation involved in interpersonal shame comes «from outside», so to say, (...) It disregards, in a sense, one’s own self-conception”. F. León, “Shame and Selfhood”, en *Phänomenologische Forschungen*, Hamburg, Felix Meiner Verlag GmbH, (2012), p. 208.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Hamburg, Nikol Verlag, 2016. J.-P. Sartre, *L’Être et le néant*, Paris, Éditions Gallimard, 1943.

<sup>3</sup> N. Rotenstreich, “On Shame”, en *The Review of Metaphysics: A Philosophical Quarterly*, Vol. 19, No. 1, Washington DC, Philosophy of Education Society Inc., (Sep. 1965), p. 66.

que en algunos de estos autores puede reconocerse sin embargo un análisis trascendental de la vergüenza como condición de posibilidad de un pacto social.

Las teorías y fenomenologías más recientes sobre la vergüenza consiguen hacer lugar para intuiciones a veces en tensión, para hacer justicia a una experiencia tan compleja como universal. Si bien la disposición a la vergüenza sería parte inherente a la naturaleza social del sujeto (y sólo en este sentido universal), la frecuencia de esta emoción en la vida cotidiana de cada quien es un problema de otro orden y puede decirse que la distribución de la vergüenza es un problema político. Como veremos, hay autores que han exhortado a sus lectores a la sinvergüenza como forma de resistencia a la dominación y hay otros que han arengado a sus lectores a avergonzarse: en cada caso la pregunta es crucial ¿avergonzarse de qué? Porque la experiencia de la vergüenza puede remitir a normas e ideales y ahí radica el vínculo con la filosofía política. Sin embargo, no toda vergüenza remite a valores, como veremos.<sup>4</sup> Este ensayo traza un recorrido que, de mínima, espera demostrar que la vergüenza no es una.

Lo que propongo aquí es historizar el proceso por el cual algunos conceptos sobre la vergüenza dieron lugar a discusiones que llevaron a la propuesta de otros conceptos que se oponían a los primeros dialécticamente, incluyéndolos como momentos de una indagación, en teorías crecientemente complejas. En particular me interesa cómo la noción de vergüenza estuvo en el centro de los llamados estudios *queer* en Estados Unidos y cómo *otra* vergüenza, esta vez disciplinar, irrumpió en ese campo provocando un cisma que marca el inicio de los estudios queer latinos: si ser *gay* había sido una provocación ante los ojos juzgones de una sociedad heteronormal que buscó avergonzar a la disidencia sexual, el ser latino en una comunidad gay en los Estados Unidos llevó históricamente a una puesta en vergüenza ulterior. Esta vergüenza de segundo orden en la provinciana esfera pública que fueron los estudios *queer* (predominantemente blancos) en los años 1990s, llevó a la producción de un encarnizado debate sobre la vergüenza que le devolvió a este concepto una complejidad que amenazaba con diluirse en el desfile despolitizante del orgullo gay.

En la sección II estudio el movimiento que va de la primera vergüenza a la segunda, para contar la historia de cómo se avanzó del orgullo gay (como respuesta a la vergüenza gay desatada por la homofobia) a la posición del sinvergüenza *queer* latino como respuesta política a las limitaciones conceptuales del orgullo gay (posición reivindicada por los puertorriqueños La Fountain-Stokes y Ríos Ávila). En la sección III hago un repaso de algunas distinciones sobre modos y tipos de vergüenza desde una perspectiva interdisciplinaria que permiten articular un vocabulario y dimensionar el lugar de este afecto en una epistemología del cambio político. En la sección IV describo un tercer movimiento en el campo del pensamiento de la disidencia sexual, más reciente, que responde a los límites del momento de la sinvergüenza con un giro que me aventuro a llamar, con un poco de solemnidad, un retorno a la vergüenza. En otra esfera intelectual de disidencias sexuales que es la teoría travesti latinoamericana representada en las obras de Marlene Wayar y Susy Shock encuentro entre líneas una reivindicación de la vergüenza no ya como una violencia que excluye sino como una

---

<sup>4</sup> Como sugieren estudios recientes de etología evolutiva que equiparan la vergüenza humana con sentimientos de sumisión en otras especies animales, la irrupción de la vergüenza tiene todo que ver con el diferencial de poder que marca grupos dentro del cuerpo social. H. L. Maibom, "The Descent of Shame", en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 80, No. 3, Providence, International Phenomenological Society, (May, 2010).

condición trascendental sin la cual no puede pensarse un pacto social. Felizmente no retorna la vergüenza en todo el peso de la tradición judeo-cristiana sino que se trata de una nueva figura de la vergüenza tanto más risueña y lo que vuelve es apenas *un poco* de vergüenza. “Buena vida y poca vergüenza” es la frase que Susy Shock heredó de su abuela e hizo suya, en la que propongo pensar qué hay en esa “poca” vergüenza que aún queda como resto, en un lema que a primera vista parecería ser un llamado a no avergonzarse. Este ensayo termina así con una lectura de tres autoras, Marlene Wayar y Susy Shock en Argentina y además Clarice Lispector en Brazil, quien en los años sesenta había escrito también en este registro avergonzante una crítica a la filosofía del derecho que exhortaba al lector a sentir una cierta vergüenza. En estas autoras leo pues una exhortación a avergonzarse un poco, a la vez un gesto y un concepto político sin el que no podría discutirse una democracia más inclusiva.

Así pues, si bien este ensayo se enfoca en las fenomenologías de un fenómeno específico, la vergüenza, no se trata de un ejemplo más en una casuística de fenómenos sino que, por la naturaleza misma de la experiencia de la vergüenza, en este fenómeno se revelan las condiciones de posibilidad de la irrupción desagradable pero necesaria de una creciente autoconciencia, que a su vez puede conducir, en algunos casos, a la transformación del horizonte de lo político para el sujeto de tal experiencia. Como se explica en la sección III, hay una vergüenza que de tan violenta puede obliterar al sujeto y también sobre esto propongo aquí pensar, para encontrar el tono y el tipo de vergüenza de la cual se aconseja tener apenas un poco.

## 2. Los sinvergüenza

En su ensayo “Gay Shame, Latina- and Latino-Style: A Critique of White Queer Performativity” (“Vergüenza gay estilo latino: una crítica a la performatividad *queer* blanca”), Lawrence La Fountain-Stokes narra una historia de las ideas del concepto de vergüenza en el campo de los estudios *queer* y la prologa con una anécdota personal que cifra en una escena las dinámicas que están en juego en aquel debate<sup>5</sup>. La anécdota autobiográfica es elocuente: el autor puertorriqueño asistió a un evento gay en Manhattan vestido inocentemente con una camisa de chillones colores corales y amarillos, estridencia que causó una reacción en los asistentes del evento, todos ellos hombres estadounidenses blancos vestidos con tonos apagados. En sus miradas evasivas, en las manos presurosas que las cubrían con gafas de sol, un gesto a la vez furtivo y paradójicamente público, La Fountain supo leer lo insoportable que resultaba su camisa o más precisamente, el origen social que esa elección de colores parecía expresar. Su relato alcanza su climax cuando La Fountain recurre al archivo puertorriqueño y evoca la figura de Bernardo Vega, un trabajador del tabaco y sindicalista que migró de Puerto Rico a Nueva York en 1916 y que, al oír en el barco que el reloj que llevaba en su muñeca era de una moda que en New York sólo llevarían los afeminados, tiró el reloj al agua justo antes de llegar a puerto. La Fountain vuelve a su propia escena de vergüenza y dice con dramatismo camp, él también un puertorriqueño en Nueva York: “yo soy ese reloj denegado hundiéndose en el río

<sup>5</sup> L. La Fountain-Stokes, “Gay Shame, Latina- and Latino-Style: A Critique of White Queer Performativity” en M. Hames-García y E. J. Martínez (eds.), *Gay Latino Studies: A Critical Reader*, Durham, Duke University Press, 2014, pp. 57-80.

Hudson ante la vista de la estatua de la libertad, atascado entre la porquería y los ocasionales peces; yo soy el objeto del miedo de Vega, excepto que mi crimen es ser «colorinche» entre hombres norteamericanos blancos de un rostro pálido bronceado tenuemente en Fire Island (ah, la generalización crasa)...”<sup>6</sup>. Consciente de estar violando una regla hegemónica de la teoría (por no hablar de la fenomenología) al exponerse en una anécdota personal, La Fountain-Stokes invoca el trabajo de Barbara Christian “The Race for Theory” para explicar por qué contar historias es parte constitutiva del pensar teórico y filosófico, especialmente pare ciertos grupos cuyas tradiciones literarias son eminentemente narrativas<sup>7</sup>. Lo que sigue del ensayo, sin embargo, se dedica al análisis conceptual de algunas generaciones de teóricos *queer* que se ocuparon del problema de la vergüenza, para poder definir su propia inflexión en esa genealogía. Sin entrar en todos los detalles bibliográficos del debate, baste decir que este autor no es el único en notar que hay algo que Lisa Duggan llamaría homonormatividad y que amenazaba con producir un quiebre excluyente dentro de la comunidad gay. El ensayo de La Fountain recuerda que tales homo-normas son impuestas precisamente por las miradas de una sociabilidad mantenida a raya con la amenaza de una posible vergüenza.<sup>8</sup> Si ser homosexual ya no era un estigma, el precio a pagar pareció ser la purgación de los elementos desclasados del movimiento, empezando por las travestis afroamericanas y latinas que habían puesto en marcha el histórico *riot* en Stonewall y cuyas maneras resultaban, en el nuevo contexto de asimilación, demasiado vulgares.

La Fountain critica a Michael Warner por sugerir que la práctica de avergonzar (“*shaming*”) sería constitutiva de la vida gay, fenómeno que según este autor implicaría al fin de cuentas un gesto de reconocimiento y camaradería<sup>9</sup>. Acaso porque su propia experiencia fue de exclusión nítida, es que La Fountain propone una fenomenología alternativa de la vergüenza, pintando una escena en la que no encuentra ni camaradería ni reconocimiento sino tan sólo expulsión y humillación. En este punto creo importante introducir una distinción que será crucial para mi argumento: el tipo de vergüenza que La Fountain describe y critica aquí es lo que yo llamaría una puesta en vergüenza, para traducir el verbo inglés “*shaming*”: es una vergüenza inducida por un grupo y cuya nota principal suele ser la expulsión.

La discusión sobre la vergüenza gay se había vuelto central en la formación de ese campo intelectual que se dio el nombre de teoría *queer* en los años noventa y que era aún un campo principalmente conformado por gente blanca, como señala La Fountain-Stokes parentéticamente con insistencia a lo largo de su ensayo. Una de las fundadoras de la teoría *queer*, Eve Sedwick, en su ensayo de 1993 “Queer Performativity: Henry James and *The Art of the Novel*”, había articulado el problema, luego retomado por Judith Butler, entre otros teóricos. La cuestión además trascendía los confines de la academia y hubo una celebración global en contra del orgullo gay, que comenzó en Nueva York en 1998 y luego se contagió a San Francisco, Toron-

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 56. La traducción es mía.

<sup>7</sup> B. Christian, “The Race for Theory”, en *Cultural Critique*, No. 6, The Nature and Context of Minority Discourse (Spring, 1987), pp. 51-63.

<sup>8</sup> L. Duggan, “The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism”, en R. Castronovo y D. D. Nelson (eds.), *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, Durham, Duke University Press, 2002.

<sup>9</sup> M. Warner, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, New York, The Free Press, 1999.

to, Suecia y otros lugares. Los activistas argumentaban que el Orgullo Gay había sido cooptado por intereses conservadores, normalizadores, consumistas y por ello pro-capitalistas. Sara Jaffe declaró: “Un número creciente de *queers* nos sentimos desilusionados, alienados y aburridos por los eventos del Orgullo Gay”<sup>10</sup> y en esta línea argumental es que estos grupos se autoidentificaron como *queer* precisamente por oposición a la categoría más rígida e identitaria LGB que estaba siendo ya traducida a una lógica de mercado, despojada de las tensiones y escándalos que otrora el movimiento había sabido poner en escena. Con nostalgia de los tiempos en que tener una sexualidad disidente era sinónimo de tener una política disidente, defendieron la celebración de la vergüenza gay como una alternativa más radical que el orgullo. Lawrence La Fountain compartía esta crítica pero en vez de afirmar la vergüenza como alternativa al orgullo, propuso en cambio la categoría de la sinvergüenza, pues por lo dicho anteriormente la vergüenza era para él tan indeseable como el orgullo.

La escena de su puesta en vergüenza, además, es utilizada por La Fountain para evocar socarronamente un escándalo específico en el campo de los estudios queer. En 2003, en Ann Arbor, hubo una conferencia titulada *Queer Shame* en la Universidad de Michigan y fue motivo de controversias, entre otras razones porque sólo habían invitado casi enteramente a académicos blancos. La Fountain menciona que el ensayo que Jack Halberstam publicaría a propósito de este escándalo con el título de “Shame and White Gay Masculinity” se titulaba originalmente: “The Real Shame: White Gay Men!”, revelando así el trabajo de censura y ulterior elaboración teórica que se hizo en una escena de apasionada vergüenza ajena. Quizás esta es una de las marcas de este debate histórico que explica su riqueza y es que la vergüenza fue a la vez un problema teórico y las condiciones de producción de su teorización.

En este contexto, la intervención de La Fountain al ponerse en escena a sí mismo en el centro de las miradas evasivas de una masa de hombres gay blancos vestidos en tonos de caqui temblando ante su mal gusto tiene el objetivo de producir un análisis fenomenológico para concluir que la vergüenza no es un afecto que a él le interese en general, por tratarse de un sentimiento irreductiblemente expulsivo y de mecanismos racistas. Así criticaba, por otro lado, la visión de que el juicio cruel sobre la moda fuera parte de la identidad gay, un estereotipo que el mercado estaba convirtiendo en mercancía rápidamente. En vez de la vergüenza, entonces, La Fountain propuso la sinvergüenza, como un gesto que se proteja a la vez del dolor de la vergüenza y del aburrimiento de un orgullo gay gesticulando amor propio ante las miradas de la sociedad de consumo. La Fountain señala además cómo el buen gusto es, desde Bourdieu, una conocida estrategia de reificación de diferencias sociales.

En su artículo “A Bite of Visibility” (que traduzco como “Un puñado de visibilidad” para preservar la sinestesia) Rubén Ríos Ávila ofrece una lectura psicoanalítica del concepto de sinvergüencería que había acuñado La Fountain y en él, la mirada anónima y omnipresente del mercado toma un protagonismo fantasmático<sup>11</sup>. El ensayo se ríe de que tanto la vergüenza como el orgullo gay estarían demasiado sujetos a la mirada del otro, un elusivo Otro con mayúscula que peligrosamente parecería identificarse con el orden simbólico de una sociedad de consumo. Ríos Ávila detiene su foco sobre el programa de televisión “*A Queer Eye for the Straight Guy*” cuyo

<sup>10</sup> L. La Fountain, *op. cit.* p. 61. La traducción es mía.

<sup>11</sup> R. Ríos Ávila, “A Bite of Visibility: On Queer-Latino Shame” <http://www.uvm.edu/~jwaldron/articles/Abite-ofvisi.pdf> Accedido el 3 de Marzo de 2017.



propósito es ofrecer consejos de moda a hombres heterosexuales desde la autoridad de una mirada *queer* y por tanto, portadora de una pedagogía del buen gusto, para convertir al paciente pero también al espectador en un sujeto de consumismo. Esta apropiación de la identidad *queer* por parte del mercado es tan preocupante como ubicua, dice Rubén Ríos: “El duro trabajo de la identidad personal, más trabajoso para aquellos cuyas identidades son objeto de persecución, odio y miedo, no es en última instancia el producto de un trabajo individual sino una tarea del Otro con mayúscula, en tanto estructura simbólica desde donde la identidad procede como un modelo prefabricado”<sup>12</sup>. Si el orgullo no es mejor que la vergüenza es porque son dos caras de una misma sumisión hacia la mirada y el deseo del Otro cuya autoridad sigue afirmándose en la búsqueda de validación. Así, las llamadas políticas de reconocimiento pecarían de esta misma importancia excesiva conferida al Otro como fuente de aprobación y ocasión de visibilidad, condenándose desde un primer momento al proceso de normalización y homogeneidad. Si el reconocimiento lleva el eco de un concepto hegeliano, éste ya había sido depurado de toda aquella radicalidad que podía encontrarse al leer los pasajes sobre la dialéctica entre el amo y el esclavo. Más bien, de lo que se trata aquí es de una reproducción de mismidad, es decir, el reconocimiento en los Estados Unidos llegó a ser entendido como redundancia (precisamente después de los tiempos de las panteras negras y debido en parte a su borramiento del mapa político).

En la lectura de Rubén Ríos Ávila, la sinvergüencería de Larry La Fountain sería una alternativa a la falsa dicotomía vergüenza/orgullo porque opera la denegación de la mirada ante la cual el orgullo gesticulaba su disimulada esperanza de aprobación. Significativamente, Ríos Ávila prefiere llamar a esta aparente falta de vergüenza una “vergüenza radical” y lo hace precisamente por recurso a una noción de vergüenza que podría considerarse ontológica y que despega aún más el análisis fenomenológico de la anécdota. La vergüenza radical no es ya la vergüenza ante un grupo específico sino ante la estructura misma de la otredad en general que, en su trascendencia vacía, vaciaría de significado todo intento de gesticulación. Siguiendo un análisis lacaniano (lo que Lacan llamó su *hontologie*) la vergüenza pone en evidencia la estructura de la subjetividad por la cual ésta está siempre ya expuesta a un Otro con O mayúscula: la trascendencia misma de un otro, sin ser una persona particular, no obstante consigue sujetar al sujeto por el lenguaje en tanto que orden simbólico. Con Rubén Ríos, pues, la vergüenza en la discusión *queer* latina adquiere una significación (h)ontológica.

En tanto experiencia, la vergüenza radical lleva pues la promesa epistémica de exponer al sujeto a su propia estructura existencial que, una vez develada, ya no puede envolverlo en las ilusiones de un reconocimiento contingente, anecdótico y normalizador. El precio de tal libertad es grande: la identidad se diluye al ponerse en cuestión el orden simbólico del cual depende para articularse. Éste es precisamente un tropo definitorio (valga la paradoja) del pensamiento *queer*. Se buscaban identidades más fluidas en un momento de fuerte reificación y mercantilización de la disidencia sexual en los años 1990, cuando empezaba a perderse con ello aquel potencial de disidencia que, en tanto potencia, trascendía la cuestión de las sexualidades y podría haber llevado a re-pensar los vínculos sociales más radicalmente. La asimilación de la disidencia sexual en la cultura hegemónica y el aparente fin de esa primera ver-

<sup>12</sup> R. Ríos Ávila, *op. cit.*, p. 7.

güenza dejó un vacío en el movimiento que otrora había organizado sus fuerzas en torno a lo que Ríos Ávila llama el teatro de la victimización: “La vergüenza radical consigue ir más allá de las trampas de la victimización. Convirtiéndose simplemente en víctima, el sujeto de la vergüenza reafirma la supuesta consistencia del Otro como el origen de nuestro deseo. *Es* la vergüenza de la víctima la que crea el fantasma del victimario. La vergüenza radical, en cambio, apunta a la sinvergüenza, el momento en el que la nulidad del Otro es aprehendida sin remordimiento”<sup>13</sup>. En este punto la solución de Rubén Ríos muestra algunos de los presupuestos de la discusión: que la experiencia de la vergüenza procede siempre de una mirada que viene de arriba, es decir, de una posición de poder o autoridad y que sólo se puede combatir entonces la vergüenza desautorizando toda autoridad.

Pero esta salida tiene los problemas de todo libertarismo y el vacío que Ríos Ávila encuentra con goce triunfal acaso no sea una salida sino apenas la aprehensión más fenomenológicamente sofisticada de una misma redundancia, en esta tierra donde la palabra libertad llegó a significarlo todo y nada. En un pasaje intraduciblemente evocativo, Ríos Ávila confirma esta sospecha: “If we use the theological vocabulary of free will to characterize the nature of desire as desire of the Other, of what the Other supposedly desires, then identity could never be the outcome of a freely willed volition, but the enactment of a preordained state of Grace, ordained by the Other for the subject. In the age-old theological conflict between Will and Grace, identity can only aspire to will the grace of the other”<sup>14</sup>. La referencia a *Will and Grace* no necesita aclaración cuando la cultura de masas ha llegado a permearlo todo y en ese juego, la gracia divina se asume como inscrita ya en el guión televisivo que opera como modelo predeterminado de comportamiento para los fieles de esta nueva etapa neoliberal.

A diferencia de la vergüenza expulsiva, que yo prefiero llamar una puesta en vergüenza para traducir el verbo en inglés *shaming* (en la cual el propio cuerpo está bajo ataque) y de la vergüenza radical u ontológica como apertura del sujeto a un Otro como campo simbólico, me interesa pensar una vergüenza que no viene de un otro más poderoso sino de un inquietante afuera del poder. Además de la vergüenza dolorosa que padecen quienes son expulsados y de la sinvergüencería emancipadora de quienes consiguen desarticular el poder vinculante de esa mirada expulsiva al poner en suspenso radicalmente toda la estructura simbólica sin la cual ya no queda en pie la ilusión de un significado, quiero hablar de otra forma de vergüenza que algunas autoras sudamericanas han enarbolado como un gesto político. Entre el sentido del poder constituido y el sinsentido de la perspectiva ontológica que trasciende toda formación contingente de significación, hay un resto en el cual es posible pensar un nuevo sentido para una política diferente y por venir.

### 3. La vergüenza que no es una: un vocabulario

Antes de continuar el análisis, se vuelve necesario recurrir a un vocabulario para contener la multiplicidad de intuiciones sobre la vergüenza en el cerco de algunas distinciones. La primera y más célebre es la distinción entre vergüenza y culpa. En un libro titulado *The Arab Mind* que llegaría a inspirar un método de tortura a prisioneros

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 16. La traducción es mía.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 7.



neros árabes en manos del ejército de Estados Unidos, se defendía la tesis de que hay culturas de la culpa y culturas de la vergüenza<sup>15</sup>. En este tipo de análisis tan simplista como racista, las culturas de la culpa serían más sofisticadas porque sus sujetos llevarían las normas sociales “dentro de sí”: interiorizadas de forma tal que no habría necesidad de la presión de las miradas de los otros para una orientación a actuar bien. Por oposición, las culturas de la vergüenza serían aquellas en las que las normas morales se imponen a la fuerza, a través del temor a apedreamientos y otros actos de humillación pública. Como señala Jean Copjec en su ensayo “El descenso a la vergüenza”, esta distinción entre culpa y vergüenza realmente no diferencia culturas sino la relación de un sujeto con su cultura<sup>16</sup>. Ante cualquier norma cultural el sujeto puede tener una creencia correlativa y por tanto, seguir esa norma por convicción, o simplemente reconocer que es una norma que otros esperan que él siga sin por ello adherir moralmente a su contenido.

Hay otra distinción entre culpa y vergüenza que goza de bastante difusión y que sigue líneas semejantes pero depuradas de la jerarquización entre culturas. La culpa y la vergüenza se diferenciarían por su objeto: la culpa implica un juicio negativo sobre una acción mientras que la vergüenza implica un juicio sobre la persona entera. Más dramática, en la vergüenza lo que está mal no es sólo aquella acción sino el sujeto que la llevó a cabo en su integridad. Esta distinción coincide con el análisis fenomenológico de la vergüenza que, según varios autores, es la experiencia de una fuerte y súbita individuación, es decir, un retorno de la atención sobre el propio ser. Para Max Scheler todas las experiencias de vergüenza incluían lo que él llamaba un retorno sobre el sí mismo (*Rückwendung auf das Selbst*) al punto de que llegó a definir la vergüenza como ese oscilar (*schwankt*) en la dirección de la intencionalidad que se mueve de algo que es generalmente compartido por todos hacia algo puramente individual que por tanto no se comparte con nadie<sup>17</sup>. Darwin explica el sonrojarse también por recurso a esta atención sobre sí, llegando a decir que la irrigación sanguínea aumenta allí donde la conciencia deposita su atención y que en el caso de la vergüenza la atención se dirige precisamente a la propia superficie en tanto que es objeto de la mirada de los otros<sup>18</sup>.

Otras distinciones no han envejecido tan bien; a propósito de Scheler y Darwin pueden mencionarse dos en las que resuenan las intuiciones de un viejo humanismo (marcando el camino que habría que seguir para evitarlo): Scheler, por ejemplo, diferenciaba la vergüenza corporal de la vergüenza espiritual y escribió que la primera era más común en la mujer y la segunda más frecuente en el hombre<sup>19</sup>. Esta

<sup>15</sup> “Este tipo de especulación fue responsable de la consolidación de la idea de que la vergüenza sería el mejor mecanismo para doblegar psicológicamente a los prisioneros iraquíes”. J. Copjec, “El descenso a la vergüenza”, en *El sexo y la eutanasia de la razón: Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 136.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>17</sup> P. Emad, “Max Scheler’s Phenomenology of Shame”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 32, No. 3, Providence, International Phenomenological Society, (Mar., 1972), p. 363.

<sup>18</sup> Ch. Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, p. 345: “As blushing, according to this hypothesis, is an indirect result of attention, originally directed to our personal appearance, that is to the surface of the body, and more especially to the face, we can understand the meaning of the gestures which accompany blushing throughout the world. These consist in hiding the face, or turning it toward the ground, or to one side. The eyes are generally averted or are restless, for to look at the man who causes us to feel shame or shyness, immediately brings home in an intolerable manner the consciousness that his gaze is directed on us”.

<sup>19</sup> P. Emad, “Max Scheler’s Phenomenology of Shame”, p. 364.

tesis es sintomática de la enorme potencia proyectiva que se abre en el espacio de la vergüenza por su propia naturaleza como mediadora entre el yo y el otro. En cuanto a Darwin, considera el sonrojarse como la más humana de las expresiones de una emoción y creía improbable que otro animal fuera capaz de sentir vergüenza. Hoy la etología estudia el sentimiento de vergüenza en animales no humanos y muchas conclusiones interesantes han venido de esa comparación. Pero antes de avanzar sobre ellas, nótese que la vergüenza apunta a los problemas de la relación entre cuerpo y espíritu por el origen moral de un sonrojarse del cuerpo. Si los fundamentos del derecho penal tienen una relación con la vergüenza, como señalaría Clarice Lispector en 1941, en parte es debido a esta liminaridad que tiene a la vergüenza oscilando entre la moralidad de un sujeto y la corporalidad que ha de ser sujeta en él por la ley (o por el monopolio de la violencia legítima).

Heidi L. Maibom en “The Descent of Shame” ofrece un estudio de etología comparada que retrotrae la vergüenza a la hipótesis de un antecedente evolutivo que puede ser rastreado en la emoción que está asociada a la sumisión en animales no humanos y que comparte muchos rasgos con la vergüenza aunque no todos. Su ensayo abre con una puesta en cuestión de la idea de que haya culturas de la culpa y culturas de la vergüenza. Sin entrar en una discusión histórica o antropológica, se limita a decir que en la cultura occidental la vergüenza sí cumple un rol importante<sup>20</sup>. Y para introducir su tesis, señala una discusión acerca de si la vergüenza es una emoción autónoma o heterónoma. Si bien hay un acuerdo en que la opinión de los otros parece ser un elemento casi definitorio de la vergüenza, quienes creen que la vergüenza es autónoma sostienen que el avergonzarse sólo se da en casos donde el sujeto mismo está de acuerdo con aquella norma según la cual su conducta es reprochable a los ojos de los otros. En cambio, para quienes creen que la vergüenza puede ocasionarse meramente por la opinión de los otros sin la adhesión moral del sujeto, se trataría de una emoción heterónoma<sup>21</sup>.

El argumento de Maibom comienza precisamente con una tesis fuerte sobre la heteronomía de la vergüenza y basa su afirmación en casos de vergüenza muy particulares: la vergüenza de personas que fueron torturadas o sobrevivieron a genocidios étnicos. En estos casos está claro que las víctimas exhiben la vergüenza con todos los síntomas reconocibles pero carecen de la intencionalidad moral que se espera en las teorías autonomistas. El resto de su argumento será explicar ciertos rasgos de la vergüenza que habían sido pobremente explicados por otras teorías heteronomistas y que se explican por recurso a su tesis de biología evolutiva acerca de la gestualidad de la sumisión en varias especies animales. Antes de avanzar sobre aquella parte de su argumento, que es la más sugerente, quisiera señalar una distinción que considero relevante para poner en duda la claridad apresurada de

<sup>20</sup> H. L. Maibom, “The Descent of Shame”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 80, No. 3, Providence, International Phenomenological Society, (May, 2010), p. 567.

<sup>21</sup> Entre los defensores de la heteronomía de la vergüenza se cuentan Williams, Calhoun e Isenberg; entre los defensores de la autonomía, Rawls, Taylor y Kekes. B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press, 1993. C. Calhoun, “An Apology for Moral Shame”, *The Journal of Political Philosophy*, 12, pp. 127-146. A. Isenberg, “Natural Pride and Natural Shame”, A. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 355-383. J. Rawls, *A Theory of Justice*, New York, Oxford University Press, 1973. G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, Oxford, Clarendon Press, 1985. J. Kekes, “Shame and Moral Progress”, en P. French, T. Uehling y H. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XIII, Ethical Theory: Character and Virtue, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, pp. 282-296.

esta primera parte del argumento de Maibom. Se trata del concepto de vergüenza traumática acuñado por una crítica literaria, Kathleen Woodward, inspirada en la obra de Toni Morrison *The Bluest Eye*. Woodward pone atención a lo que llama la promesa epistemológica de la vergüenza: la idea de que puede educarse a un niño, por ejemplo, a través de una pequeña puesta en vergüenza hasta que, en parte gracias a esa breve experiencia de humillación pública, él pueda interiorizar la ley moral que señala su delito como tal. A este modelo pedagógico, la autora le opone otro ejemplo, de tragedia iterativa, en el que un hombre es humillado y en vez de aprender a no humillar, el peso traumático de esa primera escena de humillación es tan devastador que, lejos de aprender ese personaje repite la humillación esta vez como victimario. Se trata además de una humillación fuertemente racista que, como otras injusticias cotidianas, parece ser otro elemento iterativo que opera como fondo de su personal iteración de otra injusticia. La novela de Morrison es el relato de estas dos humillaciones y su repetición que sin tregua mina cualquier promesa de resolución. Lo que demuestra el ejemplo en primer lugar es que puede humillarse a un hombre sin su consentimiento moral. Trágicamente el sujeto de esta vergüenza traumática va a repetir la escena de su humillación pero sin repetir por ello una ley ya que no parece haber un principio moral que explique o justifique aquella escena que en parte es traumática porque no tiene sentido y porque oblitera la posibilidad misma de un sentido.

Volviendo entonces al argumento de Heidi Maibom, baste señalar que la existencia de ejemplos de vergüenza heterónoma no necesariamente implica que toda vergüenza lo sea. Como sugiere Woodward, la vergüenza traumática es un exceso y un extremo de una emoción que, en su uso tierno y moderado, no sólo tiene efectos de autonomía sino que parece ser una práctica establecida para provocar esos efectos. Es en la tensión entre estos dos ejemplos donde me gustaría incomodar al lector por algún tiempo sin apresurar una conclusión o una distinción que disuelva la incomodidad.

La promesa epistemológica de la vergüenza merece también un poco más de atención. Hay una formulación de esta promesa que explicita por qué es un asunto importante si lo que uno teoriza es el cambio político: “one can perceive through the shame resulting from the disapproval of others whom one respects (...) not that one is failing to meet one’s own current ideals, but rather that one should adopt new ones”<sup>22</sup>. Esta frase es a la vez una defensa de la tesis de la heteronomía de la vergüenza y una articulación de su utilidad social que además parece explicar por qué tanto debate se organiza en torno a la pregunta por la cuestión de la autonomía. Si esta frase es correcta, la vergüenza, siendo una emoción heterónoma, inmediatamente puede provocar una producción de autonomía por la interiorización de la norma, al punto de ser casi indistinguible de dicha interiorización. Si esto fuera así, uno sólo podría avergonzarse una vez por cada tipo de falta. Y aquí la cláusula parece explicar además las condiciones de su eficacia: “la vergüenza resultante de la desaprobación de otros *que uno respeta*” (la cursiva es mía).

La relación entre el llamado grupo de honor y el sujeto que lo respeta como tal amenaza con una circularidad que podría permitir la ilusión de una autonomía pero

<sup>22</sup> Anthony O’Hear, 1977, 79. Citado por Maibom, *op.cit.* La siguiente traducción es mía: “uno puede percibir a través de la vergüenza resultante de la desaprobación de los otros a quienes uno respeta (...) no que uno esté incumpliendo los propios ideales que actualmente sostiene sino que uno debería adoptar otros ideales”.

autores que defienden la heteronomía de la vergüenza señalan en este punto que uno no elige el grupo de pertenencia en muchos casos y especialmente en casos formativos. Esta discusión puede resultar académica, como todo caso del huevo o la gallina, especialmente si se agrega el componente de que las miradas de los otros no siempre remiten a personas reales en una escena de puesta en vergüenza sino que hay casos de vergüenza anticipatoria o solitaria en la cual el sujeto puede sentir vergüenza por imaginar la desaprobación de otro o incluso abstenerse de actuar por la anticipada desaprobación posible de un otro. Aquí es donde la fenomenología ha pensado estas dificultades en términos de la aperccepción: incluso en el caso en que los otros estén presentes no es accesible a la experiencia el contenido de sus pensamientos ni la intencionalidad con la cual habrían de justificar una puesta en vergüenza. En esta imposibilidad de percepción que es la aperccepción empieza a vislumbrarse un argumento fenomenológico para la imposibilidad de la autonomía: está en el sujeto la tarea de inventarse leyes morales capaces de explicar una experiencia de otra manera brutal, dolorosa y opaca. Es un acto intencional el que tiene que traducir una escena de humillación en una escena de aprendizaje.

Quiero sugerir, en lo que sigue de este ensayo que no toda vergüenza viene de afuera porque la pregunta misma por un adentro o un afuera es imposible de formular en términos fenomenológicos porque todo afuera es la construcción desde un no lugar que abre un afuera y produce esa otra ilusión de un adentro. La pregunta por la autonomía u heteronomía justamente abrió el espacio circular en el cual la vergüenza parece venir de afuera y se completa en el gesto de interiorización de la norma. La vergüenza acaso sea esa flecha que trae un sentido desde un más allá o que, dicho de forma más formal, produce un acontecimiento en el cual se da el tránsito de un sentido noemático (y una manera de leer la experiencia) a otro sentido (u otra manera de leer). Esta fisura por la cual parece entrar una manera nueva de juzgar una acción puede convertirse en una grieta cuando el sentido nuevo nunca llega. Esto último es lo que ocurre acaso en la vergüenza traumática, mientras que el caso de la fisura que deja entrar nueva luz sobre una acción habla de una vergüenza cuya promesa epistémica se cumple.

La cuestión del grupo frente al cual se siente vergüenza amerita una última distinción: ese grupo puede ser real o imaginario. En cierto sentido la realidad está a mitad de camino entre lo real y lo imaginario, entre la aperccepción de unos estímulos materiales (*hyle*) y la intencionalidad con la cual el sujeto le da sentido a la bruta materia vibrando su inefable música cósmica. Así y todo, al decir que los otros pueden ser reales o imaginarios quiero decir algo más simple: la vergüenza puede ser desatada por un encuentro con otros en el espacio objetivo y fenoménico, por una puesta en vergüenza en la cual el sujeto siente esa desaprobación, o puede ser una vergüenza ejercida al calor de una chimenea en soledad, en una escena si se quiere cartesiana y anónima. En este último caso no hay una violencia en el plano de la materia ante la cual el sujeto tenga que dar sentido urgentemente. O al menos, no se trata de una violencia sobre su propio cuerpo.

#### 4. “Buena vida y poca vergüenza”

En *Travesti: una teoría lo suficientemente buena*, Marlene Wayar inicia su primer libro con el momento anterior a la individuación (y con un robo).

¿Por qué una teoría lo suficientemente buena? Está robado de Donald W. Winnicott; es uno de sus aportes al psicoanálisis: “Una mamá lo suficientemente buena”, aquella capaz de ilusionar a los infantes de ser unidades con la madre (...) para ir desilusionándolos paulatinamente. Los infantes, así, toman dimensión de su dependencia extrema con el mundo, de la realidad y de su propia subjetividad<sup>23</sup>.

En estas líneas que son las primeras en un sentido tanto de progresión como de órdenes, Marlene Wayar, que es psicóloga social, activista travesti y una de las pensadoras vivas más interesantes de América Latina, sitúa al lector en el campo de lo social para tiernamente conducirnos por una producción de diferencia que nos llevará a la individuación. Si la individuación en manos de la mirada del otro es, para Scheler, la definición misma de la vergüenza, esta teoría lo suficientemente buena de Wayar conseguirá pasearnos por la experiencia de una vergüenza sin expulsarnos de ningún grupo. Creo que su pensamiento a la vez pone en práctica y teoriza las condiciones de una vergüenza no expulsiva. Tengo que decir que ella no habla explícitamente de vergüenza pero no es aventurado leer este concepto entre líneas en su tesis sobre la identidad negativa y el gerundio, como espero mostrar.

Wayar es probablemente la voz más visible del pensamiento travesti latinoamericano y su teoría de la identidad se caracteriza ante todo por una trayectoria. Luego de algunos años de teorizar la “T” de lo travesti/transsexual y de pensar una identidad fluida que podría llamarse *queer*, no cree necesario ni políticamente urgente volver sobre esos conceptos. La distancia teórica no es algo que le interese cuando precisamente se trata de acortar distancias. “Mi estrategia manifiesta era: No les voy a explicar qué es «travesti/transsexual» y la larga nomenclatura «T» y/o «lo queer». (...) Yo quiero que puedan abordar lo Trans en ustedes y lo comprendan desde un acercamiento implicado”<sup>24</sup>. En sus talleres aplica una pedagogía que pasa por recuperar esa experiencia de infancia, de alguna manera anterior a la individuación o en proceso de individuación.

Wayar define la niñez no sólo como un pasado que todo adulto lleva consigo sino precisamente como una zona del adulto a la que se puede recurrir. Precisamente es un lugar útil para aprehender la violencia expulsiva con la que las sociedades producen diferencia porque “la niñez es el tiempo y la cartografía donde podemos encontrar la empatía mutua que se genera a partir de la identificación, donde a pesar de las diferencias la potencia del encuentro aún no ha sido severamente cercenada por lo adulto”<sup>25</sup>. En su activismo Wayar piensa la niñez también como un campo de lucha política, por la cuestión de las niñas y niños trans que pueden nacer en familias heteronormales y corren un riesgo estadísticamente muy alto de ser expulsadas/os de su casa. Pero además de esa preocupación política por la infancia como grupo de riesgo, su trabajo es el de teorizar la infancia como un tiempo y una cartografía a los que un adulto puede acceder, deshaciendo de alguna manera la sedimentación de un espacio-tiempo objetivos y adultos medidos en días, metros y propiedades. Fenomenológicamente, se trata de deshacer las líneas más rígidas del tiempo y el espacio para recuperar ese pasado así como esa zona de contacto con el otro que se tenía allí, a partir de una potencia de identificación y de empatía que, por decirlo heidegge-

<sup>23</sup> M. Wayar, *Travesti: Una teoría lo suficientemente buena*, Buenos Aires, Editorial Muchas Nueces, 2018, p. 17.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 23.

rianamente, “des-aleja” las distancias proyectadas fóbicamente por lo adulto. Esas distancias y diferencias además parecen ser la huella de una historia de violencias:

Nos observamos en nuestras infancias y vemos las violencias que cada quién padeció por el régimen heterosexista y adultocéntrico, aquello anhelado y aplastado, le prestamos voz y oídos a nuestra propia niña/o y todo aquello que vivió como falta, como pactos rotos entre el mundo adulto y esa infancia. Luego nos preguntamos: ¿qué hay de común entre cómo yo me soñé y un hombre o una mujer?<sup>26</sup>

Para terminar con la exposición de lo que yo creo que es su teoría implícita de una vergüenza no expulsiva (podría decirse, una vergüenza lo suficientemente buena) quiero mencionar su elaboración de la identidad negativa y en tránsito. Wayar dice que ante la pregunta por lo travesti a ella no le interesa dar una respuesta y cerrar la cuestión; más bien, dice, “voy siendo” un gerundio permanente, voy siendo esto o aquello. Pero lo que sí interesa es lo que “NO SOY” (las mayúsculas son suyas). Y explica en un largo paréntesis: “(no soy Adolf Hitler, George W. Bush, Donald Trump, Jorge Rafael Videla, Papa Benedicto, Franciszo Pizarro, ni Tomás de Torquemada, perfectos hombres todos ellos; tampoco soy la Reina María I de Inglaterra, Irma Grese, Condoleezza Rice, Isabel Perón, ni Patricia Bullrich, perfectas mujeres todas ellas). En una mesa micro o macro política dejamos en claro: no es tan necesario afirmar si soy travesti, transgénero, transexual o género no binario; sí interesa qué NO SOY: no soy fundamentalista religioso/a, genocida, ladrón/a, asesina/o, violento/a, torturador/a, cruel, terrorista, etc.”. Creo que esta es una escena de puesta en vergüenza, en la que los nombres propios precisamente producen la individuación de algunos sujetos cuya ejemplaridad tiene el propósito de señalar ideales o normas morales que tales sujetos violaron. Creo que se trata precisamente de una estrategia contra la vergüenza transfóbica que busca expulsar a las travestis de las sociedad y de la vida: en vez de llamar a la sinvergüenza, como pudieron hacer en los años 1990s los teóricos *queer* puertorriqueños, a fines de los 2010s, con veinte años más de neoliberalismo encima y unas políticas públicas que parecen definirse precisamente por su sinvergüenza, la estrategia es la de invertir la dirección del vector de la vergüenza.

Susy Shock, una de las mejores amigas de Marlene Wayar, repite una frase que le dijo su abuela tucumana: “Buena vida y poca vergüenza”, frase que se convertiría en axioma para Susy Shock y para su comunidad, en la cual se gestó también el pensamiento de Marlene Wayar. Creo que la frase, sin ser de ninguna de ellas dos, es parte de una herencia compartida por esa familia elegida y que se hace presente en este argumento. Buena vida: es el gerundio, ir haciendo esto y aquello, sin preocuparse del qué dirán, es decir, poca vergüenza. Pero a la vez, en esa “poca” vergüenza hay un resto que pone una contención a lo que sino podría ser una libertad completamente ilimitada: lo que “NO SOY”, es decir, el pacto social.

Es más importante en un contrato social qué no somos para que el otro sepa a qué atenerse. Yo no te voy a violar, yo no voy a secuestrar a tus hijos, yo no voy a dejar que te mueras de hambre, yo no te voy a matar ni por acción ni por omisión, yo no voy a violentarte. Esto es necesario para mí y para cualquier persona saberlo

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 24.



en un contrato social, en una mesa, en un contexto, en el que vamos a hacer lazos fraternos. Qué voy siendo, eso no importa. Si voy a acostarme con ella, ella y yo sabremos a qué atenernos [risas].<sup>27</sup>

Hay aquí la posibilidad de una vergüenza (aunque Wayar no le da ese nombre, acaso porque la puesta en vergüenza es la escena de interlocución transfóbica que su pensamiento tiene que interrumpir para poder empezar a decir en la esfera pública) y esta poca vergüenza posible apunta a un contrato social. En vez de abogar como la sinvergüenza por una libertad radical, sin subsumirse al deseo del otro ni a ley alguna, esta forma de vergüenza política consigue hacer un pliegue en el devenir de una fluida identidad cambiante y sin ataduras, para que se preserve como límite de esa libertad una responsabilidad por los otros. A diferencia de la puesta en vergüenza expulsiva de las risas homofóbicas y transfóbicas, esta vergüenza precisamente se opone a la expulsión como tal y trata de suponer lo inimaginable, una sociedad donde por principio la expulsión misma sea evitable, indeseable.

Uno de los ejemplos con los que abre su teoría política lo suficientemente buena es la criminalización de la pobreza. Y en su lenguaje puede verse que hay allí una vergüenza a la que su pensamiento quiere confrontar:

Es esta una teoría en construcción, lo suficientemente buena como para despertar conciencias que se sumen a la acción reproductiva de subjetividades capaces de empatizar con la otredad, capaces de la creatividad necesaria que Oscar Wilde reclama para observar ante quien roba no un problema jurídico con ánimo punitivo sino un problema de equidad social de alguien que roba para dar de comer a su prole. (...) Detrás de un Estado que criminaliza, hay necesariamente una sociedad que lo hace. Somos cómplices, por acción u omisión. Yo soy con mi Estado y sociedad ejecutor/a de racismo, xenofobia, misoginia, transodio. Un Estado que discrimina<sup>28</sup>.

En esta cita se revela una escena de vergüenza en primera persona: los líderes de Estado y ejecutores de políticas señaladas en el otro pasaje citado, aquí son evocados como los ejecutores del deseo de una sociedad de la cual ese sujeto enunciador se afirma como parte. Yo creo que hay aquí una exhortación a avergonzarse que me interesa precisamente porque no es expulsiva. En *La gesta del nombre propio*, Lohana Berkins y las cientos de personas trans y travestis que respondieron a las entrevistas de ese libro que fue el primer estudio sociológico cuantitativo sobre la situación de las travestis en Argentina, llegaron a la conclusión de que la sociedad tenía, con respecto a lo travesti, una relación de expulsión<sup>29</sup>. Las escuelas, los hospitales y el propio hogar materno eran lugares donde las entrevistadas registraban escenas de violencia física o verbal cuyo propósito era, en última instancia, expulsarlas de esos espacios para invisibilizarlas fenoménicamente del campo visual de los grupos expulsivos. No es casualidad que el pensamiento travesti se esté dando a la tarea de pensar un contrato social no expulsivo. Y si se recurre a la vergüenza, es de una for-

<sup>27</sup> M. Wayar, entrevista con R. Pichon-Rivière, 2012 (documental en construcción; título tentativo: *Conceptos en el corpiño*).

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>29</sup> L. Berkins y J. Fernández (eds.), *La gesta del nombre propio: Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*, Buenos Aires, Madres de Plaza de Mayo, 2005.

ma tierna, como lo haría una figura maternal (ya sea masculina o femenina: Wayar la llama “lo materno-paternal”).

Esta exhortación a la vergüenza puede hallarse también en otros pensadores y me parece relevante mencionar el caso de Clarice Lispector en Brasil, unas décadas antes, porque precisamente su exhortación traía consigo una detallada fenomenología de la vergüenza en su doble faz: una violencia expulsiva, como fuerza violenta de individuación proyectiva que se opera por ejemplo contra el ladrón al ver en él no un problema social sino solamente su “robo” y una vergüenza en primera persona del plural que, por recurso a en ese “nosotros”, busca recomponer un cuerpo social inclusivo. Para terminar, entonces, quiero contar la historia de su fenomenología de la vergüenza.

El 1ro de Mayo de 1962 los diarios brasileños anunciaron la muerte de Mineirinho en manos de la policía. Mineirinho era un delincuente famoso por sus numerosos robos, condenado por asesinato y que había escapado del psiquiátrico penal donde estaba preso. Mineirinho era célebre en Rio de Janeiro, no tanto por sus homicidios, sino porque tenía la reputación de ser el Robin Hood carioca. Los pobladores de la favela lo querían y fueron a ver su cuerpo muerto componiendo una humilde ceremonia espontánea que la policía trataba de mantener dispersa y lejos del cadáver. Los periódicos subrayaban el hecho de que Mineirinho había recibido trece tiros a quemarropa de un grupo de policías. La enumeración de los lugares de su cuerpo donde se había disparado evidenciaban una escena de fusilamiento y multiplicaba en los periódicos el eco de los trece disparos. Los policías habían querido desembarazarse de esta acción inconstitucional arrojando el cuerpo a otra parte pero la verdad mal disimulada por la falsa escena del crimen fue evidente para los peritos forenses.

Un mes más tarde, Lispector publicó en la revista *Senhor* un texto sobre Mineirinho. En este texto, posiblemente por primera vez, Lispector se expone como sujeto de enunciación, en una crónica donde la autofiguración está en el centro del relato:

Está, supongo que está, en mí, como uno de los representantes de nosotros, el deber de encontrar por qué está doliendo la muerte de un criminal. Y por qué es que me urge más contar los trece tiros que mataron a Mineirinho que los de sus crímenes. [...] no matarás [...] Ésta es la ley. Pero hay alguna cosa que, si me hace oír el primer y el segundo tiro con un alivio de seguridad, en el tercero me deja alerta, en el cuarto desasosegada, el quinto y el sexto me cubren de vergüenza, el séptimo y el octavo los escucho con el corazón latiendo de horror; en el noveno y el décimo mi boca tiembla, en el décimo primero digo con espanto el nombre de Dios, en el décimo segundo llamo a mi hermano. El décimo tercer tiro me asesina —porque yo soy el otro. Porque yo quiero ser el otro<sup>30</sup>.

La enumeración marca el ritmo con el que avanza una experiencia hecha de estallidos de conciencia, a la vez que narra en cámara lenta el fusilamiento del cual ella tiene noticia. Esta duplicidad caracteriza muchas narraciones fenomenológicas en la obra de Lispector, donde el proceso subjetivo e interior, sigue el ritmo de un proceso externo que el sujeto no controla. Pensar —pensar en sentido estricto— no es para Lispector una actividad del yo sino una forma de “sensibilidad inteligente”

<sup>30</sup> C. Lispector, “Mineirinho” (1962), en *Clarice na cabeceira. Jornalismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2012, p. 112. La traducción es mía.

que comprende/siente con el pulso de un encuentro que confunde la frontera entre adentro y afuera. La vergüenza en este caso es la irrupción de un afuera desde donde el sujeto puede verse a sí mismo fuera de su normalizado orden simbólico. Pero a diferencia de la sinvergüenza, en este caso hay un nuevo sentido emergente aunque inquietantemente incalculable.

El primer tiro la tranquiliza, dice. La tranquiliza con un alivio de seguridad. Y aquí ya hay una primera auto-figuración que hace de Lispector un caso interesante, porque ella no tiene nunca el gesto de borrar su lugar de clase y en ello radica el poder de su retórica, dice “esa justicia que vela mi sueño, yo la repudio, humillada por precisar de ella”. Sylvia Molloy escribió que “la autobiografía es una forma de exhibición que necesita ser comprendida, más aún, perdonada”<sup>31</sup>. Y esto es lo primero que tenemos que perdonarle o perdonarnos también a nosotros mismos, porque en ese apóstrofe con el que se abre el texto (“*como um dos representantes de nósotros*”) se escucha con ella en cada momento de su escena de pensamiento el eco de un *nósotros* al cual estamos invitados a unirnos.

Con cada nueva bala Lispector narra el pulso de afectos que sucesivamente se suman a los anteriores sin reemplazarlos, en una *fuga* de ideas sin síntesis. Y la intensidad de una alerta, que luego se hace miedo, se troca finalmente en vergüenza. Lo que sigue de esa breve crónica-ensayo se ocupa del sujeto colectivo en primera persona, el nosotros que en la primera línea intriga como una anáfora sin antecedente. En su sentido más lato, el *nós* se refiere a los lectores de la revista *Senhor*, que fue una de las revistas más importantes de la historia cultural de Brasil y que estaba dirigida a un público de elite. Pero también funciona *en el texto* como una anáfora cuyo antecedente no podrá revelarse hasta que no se disparen los trece tiros y ese nosotros despierte de su sueño. Luego de la enumeración epifánica el *nósotros* se identificará con un epíteto elocuente: “*os sonsos essenciais*” (los sonsos esenciales), el sujeto plural de aquella vergüenza.

Esa justicia que vela mi sueño, yo la repudio, humillada por precisar de ella. Mientras tanto duermo y falsamente me salvo. Nosotros, los tontos esenciales. Para que mi casa funcione, exijo de mí misma como primer deber que yo sea tonta, que yo no ejerza mi rebeldía y mi amor, guardados. Si yo no fuera tonta, mi casa estremecería. Debo haber olvidado que debajo de la casa está la tierra, el suelo donde una nueva casa podría ser erguida. Mientras tanto dormimos y falsamente nos salvamos. Hasta que trece tiros nos despiertan [...] En Mineirinho se reventó mi modo de vivir. Cómo no amarlo, si él vivió hasta el décimo tercer tiro en el que yo dormía<sup>32</sup>.

En la segunda línea, una oración breve da el salto del yo al nosotros, con una elipsis del verbo que hace de esa coma un espejo en donde el lector puede ver al fin su propio rostro: *Nosotros, los tontos esenciales*. Aquí se revela al fin aquella anáfora. Y esta forma de idiotismo es comparada con un sueño, metáfora que es casi un cliché en la que resuena el orden de la fantasía, de la ideología, o de lo imaginario que Lacan definía por su desconexión con respecto a lo real. Lo que es más infrecuente,

<sup>31</sup> S. Molloy, *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>32</sup> C. Lispector, *op. cit.*, p. 112.

sin embargo, es que se haga esta acusación en primera persona y que el autor se exponga al alcance de la vergüenza. Creo que hay aquí algo que podría llamarse una vergüenza de clase (aunque no está claro cómo se define esa clase o ese nosotros y su eficacia radica en esa vaguedad que es apenas una invitación) y que busca recuperar un nosotros, en primera persona, como necesaria para el buen funcionamiento de una sociedad posible, mejor que la actual. Si la sinvergüenza buscó desarmar la interpe-lación de una deuda moral dudosa, en este caso se trata de traer a la luz una deuda social que hasta hace un momento no se reconocía como tal o se disimulaba. Una deuda que el orden de la sociedad de consumo no reconoce como tal precisamente porque se practica una ignorancia deliberada.

Como señala Rosenbaum, la palabra *sonso* en portugués señala sobre todo la apariencia de ingenuidad o candidez que deliberadamente se exhibe para esconder una lucidez mayor pero inconveniente, es decir, se trata de un tipo de pose o *performance* que ordinariamente se expresa así: “hacerse el tonto” o “No te hagas la tonta.” Un *sonso* es alguien que sabe algo y finge no saberlo. Una habilidad animal que sería perfeccionada en las altas esferas de la burguesía internacional que Lispector conocía de primera mano, luego de dieciséis años como esposa de un diplomático brasileño en Europa y en los Estados Unidos. Como si el ensueño de los tontos esenciales fuera el producto de la meticulosa labor colectiva de *hacerse el tonto* ante determinados hechos. Y qué significa ese adjetivo: *esenciales*. No está claro cuál es la sustancia y cuál el accidente en el caso de esta esencia: podría pensarse que esos tontos son tontos *por naturaleza*, que su lugar de clase les depara el destino irrevocable de ser un poco tontos. Y también podría pensarse que son los tontos *imprescindibles* para que la sustancia de una república exista, como el *Leviatán* de Hobbes cuya materia era también una suma de hombres. En este punto Lispector está criticando a Hobbes y sobre todo a la filosofía del derecho moderna que se construyó bajo su sombra. *Sonsos essenciais* sugiere que posiblemente haya más gente *sonsa*, pero que son accidentales, superfluos, desechables; ellos son quizás los tontos prescindibles. Lispector sugiere que la república como tal no es incluyente de todos los llamados ciudadanos sino sólo de los esenciales: un subgrupo que tiene el control de la “forma” y el “orden” de esa materia que es el territorio nacional y sus habitantes. Son esenciales en el sentido clásico, aristotélico, que Hobbes retoma: como principio de orden y principio de movimiento<sup>33</sup>.

Si hay una línea que este ensayo traza con precisión, aunque más no sea que para desdibujarla luego, es la diferencia entre el nosotros y los otros. Y Mineirinho, ese Robin Hood de las favelas de Rio, era no sólo uno de los otros sino alguien que también visibilizaba esa línea en su obra marginal —que puso en abismo el concepto de crimen, al hacer de sus crímenes un ejercicio de justicia redistributiva.

Hay una frase expresamente fenomenológica en el pasaje antes citado: “En Mineirinho se reventó mi modo de vivir”, que alude a lo que Husserl llama la explosión de un objeto, cuando el esfuerzo del sujeto por dar sentido a una experiencia es vano, ante una materia que consigue refutar todas las hipótesis de su intencionalidad y ya no queda sentido capaz de dar forma al objeto que, en ese punto, estalla. Y en esto recuerda a la vergüenza traumática pero con una diferencia. Si hay aquí todavía una puesta en vergüenza es una en la cual el cuerpo cuya integridad está en juego no es el cuerpo que experimenta la vergüenza. Para retomar los términos que usa Rubén

<sup>33</sup> T. Hobbes, *Leviathan* (1651), London, Penguin Classics, 1985, p. 81.

Ríos al hablar del teatro de la victimización, ésta ya no es una vergüenza que venga “de arriba” sino que los otros ante los cuales se siente vergüenza, si los hay, no tienen sobre el propio cuerpo poder alguno.

Hay una correlación estadística entre vergüenza y rango y Heidi Maibom señalaba en su artículo esta correlación como un dato que las teorías de la heteronomía de la vergüenza típicamente fallaban en explicar y que ella buscó dilucidar por recurso a la etología comparada<sup>34</sup>. Identificadas las expresiones de la vergüenza que trascienden diferencias culturales (miradas evasivas, miradas que se mueven hacia abajo, cabeza que se agacha, sonrojamiento, cubrirse la cara con las manos, así como posturas corporales evasivas), Maibom propone imaginar ancestros comunes a nosotros y a otros animales que también muestran comportamientos similares. Monos rhesus y macacos pero también conejos, ratas, lobos y una variedad de pájaros exhiben estas mismas conductas en contextos significativos. Todas esas expresiones están correlacionadas con una retirada del contacto social, como si el animal en cuestión asumiera su propia expulsión del grupo, luego de alguna clase de negociación. Hay además paralelos en el tipo de hormonas secretadas en tales contextos evidentemente estresantes. Y para resumir su largo y brillante artículo, lo que todas estas conductas parecen producir es la expresión de una sumisión a miembros del grupo con los cuales se disputan los recursos. Sin llamar a esta emoción vergüenza sino vergüenza\*, como se nombra una lengua que se presupone en un ejercicio de lingüística especulativa como hipótesis de algo ocurrido miles de años atrás, la vergüenza\* atávica que su artículo postula sería una gestualidad del reconocimiento de una sumisión ante quienes se han de quedar pues con los recursos, evitando con ello una guerra ulterior (lo cual explica por qué los alfa en tanto tales no manifiestan vergüenza).

Creo que en esa primera persona del plural avergonzada, en los textos de Marlene Wayar y de Clarice Lispector, se interpela a una clase que de alguna manera se beneficia con el sistema y que sin embargo tiene que reconocer, a través de ese ejercicio de vergüenza, la posible autoridad de una ley por encima de la ley del más fuerte. Pero esa ley no les es impuesta por la fuerza (sería un oxímoron) y por eso se trata aquí de una vergüenza que no surge de una puesta en vergüenza. Más bien es una ley que se sugiere desde una mirada que viene no “de arriba”, porque quizás sea anterior a la constitución del arriba/abajo de un espacio organizado. Significativamente en los casos que ellas mencionan sí hay una puesta en vergüenza pero la violencia está operada sobre otro cuerpo, en la figura del ladrón que roba para comer y que es castigado. Su crimen es un crimen por referencia al derecho penal y no por referencia al ideal que despierta esa otra vergüenza en la autora. El crimen social, del cual se nos invita a sentirnos cómplices, en cambio, viene intuido en la apercepción de una vergüenza de otro tipo, que se siente ante la ley, ante esa primera ley cuya crueldad abre una fisura donde otra ley se vislumbra.

La promesa epistemológica de la vergüenza se cumple en estos casos, acaso porque la puesta en vergüenza traumática se opera sobre otro cuerpo, no el cuerpo que tiene que dar sentido. La vergüenza es un afecto en el sentido técnico que le da Deleuze, es decir, el de un empirismo trascendental: el afecto es la condición trascendental de posibilidad de un pensamiento nuevo, aunque se trata de una condición histórica y por ello, contingente. El pensamiento puede pensar algo nuevo, salirse de su propia redundancia, precisamente por la irrupción de un afuera que, carente aún de

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 575.

un sentido claro y definido, demanda una nueva intencionalidad capaz de dar sentido a esa irrupción de una intensidad aún caótica pero que se siente urgente<sup>35</sup>. En la descripción fenomenológica de Lispector, el estallido epifánico de su “modo de vivir” no impide que ella consiga articular un nuevo sentido, al articular una vergüenza. De la misma manera, en la teoría lo suficientemente buena de Wayar, una voz algo maternal invita al lector a imaginar una norma a partir de esa vergüenza porque el nihilismo del sinsentido sería el triunfo de la devastación que se busca combatir. Una vergüenza sin expulsión, tal es el desafío. Marlene Wayar inicia su primer libro con el momento anterior a la individuación y con un robo, acaso porque sin individuación no puede aún pensarse el robo y ante esa paradoja su pensamiento se demora.

---

<sup>35</sup> G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, 1968, cap. 3, §17. F. Zourabichvili, *Deleuze, une philosophie de l'événement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.