

Máster Interuniversitario en Investigación en Filosofía
Curso 2021-2022

**Corporalidades queer:
Ahmed y Butler**

Alumna: Dácil Ortega Perdomo

Tutora: Elvira Burgos Díaz



Fig. 1.

Myriam Mihindou, *Le Robe Envolée*, 2008, Las Palmas de Gran Canaria

“... mais j’ai beau me poser toutes ces questions...

dans cette idée du corps qui...

Qui n’arrive pas encore à trouver sa place dans le cocon...”¹

Myriam Mihindou (2008), *Le Robe Envolée*, Las Palmas de Gran Canaria.

¹ Pieza audiovisual de la artista gabonesa Myriam Mihindou. Véase en VIMEO: <https://vimeo.com/8622887>

Índice

1. Introducción.....	4
2. De la dualidad corporal al <i>Leib</i> como “cuerpo mundo”: Anotaciones críticas	9
2.1 La corporalidad negativa: de Heidegger a Merleau-Ponty.....	10
2.2 Identidad de género en la estructura fundamental del <i>Leib</i>	13
2.3 ¿ <i>Quién puede?</i>	17
3. El cuerpo mundo desde la disidencia	24
3.1 El problema de la dirección (<i>be straight</i>)	25
3.1.1 Seguir las líneas: heteronormatividad y racialización.....	29
3.2 La potencia de la corporalidad queer: deseos y otrxs.....	34
3.2.1 Seguir otras huellas: posibilidades queer.....	37
4. Conclusiones y vías abiertas.....	41
5. Bibliografía.....	45
6. Obras artísticas citadas.....	48

1. Introducción

Corporalidades queer encuentra su motivación en un panorama que, desde el principio, se presenta emborronado. Como pretexto, el motivo por el que decidí prestar atención a la importancia de seguir pensando la fenomenología queda lejos de parecerse a la vía académica tradicional. En la práctica de las artes vivas, como bailarina de danza contemporánea, he experimentado infinitas formas de acercarme a mi cuerpo y alterar la relación con el espacio y con el tiempo² (o al menos cambiar el horizonte desde donde lo hacía de forma cotidiana). En una sala donde llevábamos a cabo un laboratorio de búsqueda de otras formas de percepción se me introdujo en una técnica de danza contemporánea que pensaba el cuerpo desde su peso y la relación con la gravedad. Independientemente de la particularidad de esta técnica y la corporalidad concreta que elabora, es común trabajar con objetos mediante ejercicios que basan su desarrollo en prestar especial atención a cómo el objeto soporta el peso corporal, y cómo este cuerpo reelabora la relación con el cuerpo inanimado desarrollando nuevas formas de percibir y, en definitiva, de bailar con el entorno. Lo que me pareció impactante es que este objeto, en su nuevo uso, dejaba de ser lo que era cotidianamente para ser otras cosas. Así, al entrar desde mi cuerpo con una mesa esta dejaba de ser mesa para ser otro cuerpo que me soportaba y facilitaba la creación de otros movimientos. En este momento el mundo objetual tal y como lo había conocido era resignificado, sabiendo que la nueva forma de elaborar mi cuerpo tenía bastante que ver en ello. Al intentar sintetizar mis inquietudes prácticas en el pensamiento filosófico encontré cobijo en las tesis fenomenológicas de Merleau-Ponty, evidentemente por el interés que el alumno de Husserl y Heidegger tuvo en poner el cuerpo en el centro de la interpretación. Sin embargo, tras investigar sobre la relación danza, fenomenología y cuerpos comencé a desarrollar la crítica hacia algunas de las interpretaciones de aquel filósofo que ponía al cuerpo en un nivel elevado y, aunque en principio era meramente intuitivo, parecería poner algunas prácticas y formas de desarrollar la percepción sobre otras

² De ser de interés la característica del cuerpo de la danza en relación a la articulación con el espacio y el tiempo véase Mónica Alarcón (2015), “La espacialidad del tiempo: temporalidad y corporalidad en la danza” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, pp. 113- 147. Esta recomendación la sitúo a pie de página porque en principio no tendrá lugar en esta investigación pero sí supone un horizonte precomprensivo desde el que parto para tratar problemas relacionados con el cuerpo y la corporalidad.

disidentes. Esto me llevó a realizar lecturas feministas que abordasen al cuerpo y la corporalidad, hasta dar con la que es la obra central de esta investigación, *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos y otros* (2019) de Sara Ahmed. En una lectura exhaustiva de la propuesta de la autora comencé a entender que, tal y como esta comprende lo *queer*, aquello que me sucedía en la danza se parecería a lo que la filósofa nombra como “queerizar” (llevar a cabo el proceso de mantener la desorientación para comenzar a relacionarnos de otra manera que no sea la ordinaria, la preestablecida). Pero esta lectura de la corporalidad en las artes vivas como un estar dándose que altera la manera cotidiana de relacionarnos, tendría que pasar antes por una investigación que aborde la señalización de las interpretaciones fenomenológicas que violentan realidades “desviadas” y cómo estas corporalidades podrían ejercer el proceso de resignificación.

De esta forma di con el panorama crítico que une puentes entre teorías feministas y fenomenología, un contexto diverso y en absoluto unánime que podría tener como principal referencia los diálogos entre feminismos, existencialismo y fenomenología elaborados por Simone De Beauvoir que, además, compartió época con Merleau-Ponty. Esta labor, inaugurada a mediados del siglo pasado, llega a nuestros días de la mano de feministas que bifurcan el estudio principal planteando enfoques que, entre otras muchas tareas, elaboran el análisis de los modos de encarnación del género (como es el caso de Judith Butler), establecen lecturas fenomenológicas de la diferencia sexual (como realiza Iris Marion Young) o realizan análisis de lo *queer* destacando su papel central para la resignificación (en el caso de Sara Ahmed). Sin embargo, desarrollar este puente y mantenerlo siempre debe partir de una revisión crítica que dilate las premisas y conceptos fundamentales, teniendo claro el panorama crítico desde que el que emerge y hacia el que se dirige³.

Lo realizado aquí toma como diálogo intersticial y primordial la tarea fundamental de resituar los fundamentos teóricos y ampliar la interpretación

³ Un artículo interesante donde poder esclarecer cuáles son los conceptos fundamentales en las teorías feministas para establecer una interpretación fenomenológica de la sexualidad y, además, sacar una imagen clara de las principales autoras, es el elaborado por M^o Carmen López-Sáenz en 2014 con el título “Fenomenología y feminismos”. Véase López-Sáenz (2014) “Fenomenología y feminismos” en *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, n^o 63, pp. 45-63.

fenomenológica para mantener viva la incesante tarea de rearticular el pesado aparato conceptual de la fenomenología dando voz a la diversidad corporal y las diversas formas de desarrollar las vidas. Por consiguiente, esta investigación debe ser tomada desde aquellos albores donde la teoría feminista restablece los lazos con el debate sobre lo *queer* y mantiene abierta la vuelta, revisión y rearticulación de las premisas fenomenológicas que Husserl, Heidegger y, en reunión con ambos, Merleau-Ponty legaron para las teorías contemporáneas. De esta forma, al partir de las lecturas críticas que Sara Ahmed propone en *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos y otros* (2019) ponemos en el centro de la investigación el concepto de “cuerpo”⁴ y las cuestiones acaecidas de, primero, tomarlo sin sacar a la luz las lecturas violentas y rígidas que autores como Merleau-Ponty desarrollaron y, segundo, defender la postura de las feministas que lo entienden como un proceso relacional (corporalidad) que rara vez se muestra como armónico. Al referenciar a las corporalidades queer, el siguiente escrito aborda tanto el problema para desarrollar corporalidades disidentes por seguir arrastrando una visión hegemónica y caucásica como, en un sentido positivo, pretende analizar cómo estas corporalidades disidentes (desviadas) intervienen en el orden que prevalece y pueden “queerizar” (resignificar y transformar) el espacio, las relaciones y la vida. Por ello, no es solo de tremenda relevancia que hayamos vuelto hacia las teorías fenomenológicas del cuerpo desarrolladas durante el siglo XX, sino que lo hagamos desde un horizonte crítico que pretende eliminar la opresión y el dolor ejercido sobre la desviación. La intención no es solo trazar puentes entre fenomenología, hermenéutica y feminismos tratando las revisiones, interpretaciones y debates en torno al cuerpo, la materialidad y los cercos de la corporalidad; sino seguir pensando desde la impresión personal lo que puede un cuerpo (no únicamente desde su actuación, sino por el hecho de aparecer) y dejar abierta la investigación de la corporalidad escénica desde una interpretación feminista y fenomenológica.

⁴ A propósito de tomar el concepto “cuerpo” me gustaría aclarar que tengo especial interés en articular el género de las palabras de otras formas, dado que este trabajo aborda el problema que supone teorizar sobre “el cuerpo” sin señalar la violencia que este concepto general ejerce sobre las disidencias y desviaciones; partiendo, entonces, de la preconcepción que toma al cuerpo como una instancia que tiende a materializarse de unas formas prevalentes sobre otras disidentes. Además, durante todo el escrito usaré la a, e, o y x de manera indistinta para, primero, evitar el masculino genérico y, segundo, causar una sensación de desorientación en la lectora que sigue la propuesta fundamental de desorientación que plantea Sara Ahmed en su *Fenomenología Queer* (2019).

Para realizar esta tarea he decidido restablecer la lectura fenomenológica del cuerpo (que estaba muy marcada por la clasificación que realiza Husserl en el tomo de *Ideas II* cuando diferencia entre el cuerpo vivido (*Leib*) y el cuerpo objeto (*Körper*) como forma estandarizada de comprender la característica corporal), distinguiendo entre tres dimensiones corporales coexistentes comprendidas en la diferenciación entre el llamado “cuerpo propio”, el “cuerpo mundo” y el “cuerpo otros”. Esta distinción es la que sirve de eje a la investigación coordinada por Xolocotzi y Ricardo Gibu en 2014 titulada *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad* y desde la cual me inspiré para empezar la investigación tratando el debate teórico de tomar el paso del *Leib* husserliano a la corporalidad fenomenológica que reformula Heidegger y, posteriormente, recoge Merleau-Ponty en obras póstumas. No obstante, dada la necesidad de realizar una lectura feminista del asunto, seguí revisando las lecturas críticas de las autoras a esta corporalidad (destacando las revisiones de Judith Butler) para dar paso, desde la pregunta de Ahmed de “¿Quién puede?” con la que señala el privilegio de algunos cuerpos para la movilización y realización de la vida, al análisis concreto de corporalidades que en su existir señalan la violencia de la normatividad y no presentan una armonía en la coexistencia ni toman al cuerpo como una dimensión tranquila. Así, en el siguiente punto elaboré cómo la relación entre el cuerpo, el espacio y el entorno (lxs otrxs y objetos) pone la atención en señalar cómo la normativización de conductas crea cuerpos concretos y, por tanto, deja fuera otras posibilidades que se ven agredidas por la no correspondencia con lo que se les presenta como “lo normal”. En todo este análisis es de tremenda relevancia tomar la teoría de Butler como fondo de la interpretación fenomenológica queer de Ahmed porque la teoría de la performatividad de aquella es una matriz tanto para explicar la violencia como para facilitar la potencia de los cuerpos queer. Como una premisa necesaria en esta tarea de repensar la normativización de enfoques teóricos y conductas, abordé la forma en la que este planteamiento (concluido de la lectura que relaciona a Ahmed y a Butler) tiene anclaje cotidiano y práctico desde la referencia a dos desviaciones centrales (siguiendo los intereses de Ahmed): la desviación a la estructura heteronormativa y a la racializada. De esta forma abrí la interpretación a ver cómo un cuerpo puede, desde su búsqueda del “hogar”, restablecer vínculos y comenzar a vivir de formas distintas que resignifican la vida cotidiana preestablecida. Finalmente, en las “conclusiones y vías abiertas” dejo planteado el

contexto del debate que se abre para la interpretación de corporalidades queer en la escena contemporánea. No solo en el sentido de cómo la materialización del problema está reflejada con fuerza en diversas obras de arte contemporáneo sino, en sintonía con mis inquietudes prácticas, intentando plantear cómo la corporalidad desarrollada en las artes vivas puede ser interpretada desde las características de la fenomenología feminista, capacitándola para reorganizar el entorno y, en algunos de los casos, creando otras formas de pensamiento y alianzas con lxs otrxs.

2. De la dualidad corporal al *Leib* como “cuerpo mundo”: Anotaciones críticas

Como ya afirmaba Simone De Beauvoir en *El segundo Sexo* (1949), “El cuerpo no es una cosa, es una situación: es nuestra comprensión del mundo y el bosquejo de nuestro proyecto” (2019, p. 73). El cuerpo sintetiza, de esta forma, los modos de estar en el mundo, ubicándonos siempre en este. Lo que significa que el cuerpo vivido (la personificación del sujeto como autodeterminación del yo) debería ser leído desde su concreta situación relacional; y no como propuso Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* (1945) donde lo anclaba a una exterioridad activa y realizadora. Esta tarea fallida es un punto de su filosofía que ya señalaba el autor en sus obras póstumas como *Lo visible y lo invisible* (1964), donde anotaba que la temprana concepción del cuerpo fenomenológico denotaba una falsa interioridad y exterioridad (manifestada en la dualidad corporal *LeibKörper*⁵) que seguía anclándolo a una filosofía de la conciencia. Parece que, aun dedicando la última parte de la obra de 1945 al “ser-en-el-mundo”, el fenomenólogo del cuerpo no consiguió liberarse de la filosofía dualista⁶ que dotaba al cuerpo de un carácter vivo y consciente en la medida en que aprehende contenidos gracias a la apropiación y encarnación de los objetos y las relaciones desde su actividad en el mundo. Tomar el problema del cuerpo en estos términos es algo que ya señalaba Martin Heidegger en *Seminarios de Zollikon* (1959-1969), pero que autoras posteriores como Judith Butler o Sara Ahmed han sabido puntualizar desde el horizonte del género y sus coacciones.

Es por ello que en este apartado del trabajo, inaugurando la investigación, intentaremos evidenciar no solo el fracaso de la primera obra de Merleau-Ponty (en

⁵ En la compleja terminología de la fenomenología de Husserl el cuerpo se entiende, principalmente, como cuerpo vivido (*Leib*) y cuerpo objeto (*Körper*). Según plantea Antonio Ziri6n Q. en la “Presentaci6n” de *Ideas II* (pp. 5-18), cuando leemos los dos t6rminos unificados la expresi6n hace referencia a un cuerpo material (a una masa que ocupa un espacio, animada o no) que desarrolla su “car6cter corporal” (que es capaz de reunir ambos sentidos y ser, no solo una materia f6sica, sino vivir o desarrollar la vida). El problema parece evidente cuando una fenomenolog6a “del cuerpo” como la de Merleau-Ponty centra sus esfuerzos (al menos los llevados a cabo en la primera obra) en analizar el proceder perceptivo de un cuerpo desde esta terminolog6a; elaborando, como veremos, una fenomenolog6a basada en la jerarquizaci6n de vivencias.

⁶ Interpretamos que esto es resultado de la lectura que el autor realiza de Husserl, puesto que, tal y como se6al6 Heidegger en *Seminarios de Z6hringen* (1973) la fenomenolog6a de Husserl part6a de las lecturas psicol6gicas de Brentano, lo que no le permiti6 (entre otros aspectos) atender verdaderamente al sentido (*Sinn*) del proceder fenomenol6gico.

los términos que hemos planteado), sino además dilatar la concepción de corporalidad e invertirla. Para ello, abordaremos las anotaciones críticas de Butler y Ahmed, donde se vuelve visible la rigidez de las estructuras de género en las teorías fenomenológicas. Este mismo apunte crítico será el que nos lleve a plantear la pregunta que funciona como motivación del trabajo: ¿quién puede?; para dar paso a una corporalidad que se desarrolla siempre en un mundo concreto, con unas configuraciones determinadas y unos “fondos funcionales”⁷ fijados que marcan una manera concreta de desarrollar la actividad, violentando aquellas vidas que no se adecúen con estos estándares.

2.1 La corporalidad negativa: de Heidegger a Merleau-Ponty

(...) los límites del cuerpo (*Körper*), pensado ópticamente como mera extensión, no coinciden con los límites del cuerpo pensado óptico-ontológicamente de manera extática (*Leib*) porque «estamos siempre más allá del cuerpo [*Körper*]»

Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, p. 134; citado en Xolocotzi, 2014, p. 138

En los *Seminario de Zollikon* (Suiza), sucedidos entre 1959 y 1969, Heidegger aborda la cuestión de la corporalidad partiendo de la crítica a la categorización del cuerpo material. Para ello, aborda la cuestión desde la clásica determinación fenomenológica del *Leib*, como el cuerpo vivo (encarnado), y el *Körper* como cuerpo material (objeto); puntualizando que el entendimiento del cuerpo que promueva esta doble dimensión corporal sigue estando anclado a la determinación óptica y que, por su inquietante tarea de retomar el olvido del ser como el sentido real de los fenómenos, habría que preguntarse por los límites del cuerpo (antes que por su potencia afirmativa) para evidenciar el error de tal interpretación (aquella que toma al cuerpo como una interioridad y exterioridad que parece elegir cuándo y dónde desarrollar la apropiación y movilidad). De esta forma, anima a las oyentes a repensar si los límites corporales se corresponden con su

⁷ Sara Ahmed en su *Fenomenología queer* (2019) hace referencia a la inmanencia de los objetos familiares. En base al horizonte de los objetos de Husserl, donde la atención fija objetos en primer plano siempre que existan otros de fondo, la autora enfatiza la funcionalidad que estos últimos poseen al encontrarse en una situación de inmanencia. Por ello, hablar de “fondos funcionales” está completamente marcado por la influencia de la filósofa en nuestra interpretación dado que tomar como familiar algo o alguien que se encuentra siempre en el fondo (esto es, que no sale a primer plano con el papel activo de la atención para la conciencia) podría encerrar una inmanencia que lo objetualiza y lo pone en una situación de útil. Para ella un ejemplo sería la mesa de Husserl.

extensión material (si mi cuerpo, por estar sentado en una silla, no abarca más allá de la ocupación espacial) o si, por el contrario, el cuerpo está siempre siendo en otro lugar que no es el de su presencia. Este es el motivo por el que el cuerpo, como corporalidad desarrollada en un contexto existencial concreto, está ausente y es interpretada como negativa (por suponer la contrapartida teórica a la concepción afirmativa que tomaba al cuerpo centrando el análisis en su vitalidad y conciencia como características esenciales)⁸.

Esta concepción negativa de la corporalidad, que Xolocotzi recoge claramente en el escrito titulado *Dasein, cuerpo y diferencia ontológica* (2014), propone analizar la corporalidad como un proceso inconcluso que permite el despliegue en el mundo, determinado por las posibilidades de su entorno. Por ende, anima a repensar el cuerpo vivido (*Leib*) como estando siempre fuera de sí y nunca como presencia y autodeterminación consciente. Para aclarar la cuestión, Heidegger explicaba que “oír y hablar, esto es, el lenguaje, en general, es siempre también un fenómeno corporal” (Heidegger, 2007, p. 147); ejemplo que Xolocotzi toma al abordar el momento de estar en una ponencia. A través de este caso, determina que el “corporar” del ponente (es decir, el proceso de encarnar la existencia desde el cuerpo) tiene una de sus principales características en estar alejado del cuerpo material:

Mi hablar y escuchar como el escuchar y hablar de los asistentes se da como diálogo que muestra el *corporar* del ser-en-el-mundo. Lo fuera de sí de tal *corporar* se deja ver en el hecho de que yo me dirijo a los asistentes y de que ellos me hablan al preguntar. (Xolocotzi, 2014, p. 139)

⁸ Cabría explicar mejor por qué atribuimos a la interpretación heideggeriana el adjetivo de “negativa”. Si tomamos de base que la corporalidad hasta el momento había sido analizada desde la famosa distinción que Husserl propuso en su tomo de *Ideas*, en la cual el proceso de aprehender los contenidos del mundo desde el cuerpo estaba ligada a una dimensión positiva de este, conocida como cuerpo vivido (*Leib*), acompañado siempre de la característica intrínseca del cuerpo material de suponer un objeto físico (*Körper*); la interpretación de la corporalidad que propone Heidegger sería negativa porque en su proceso de habitar el mundo no es imprescindible la conciencia, sino la posibilidad de estar en un contexto concreto y de tener “a la mano” objetos con los que mantenemos una relación directa y familiar. Este aspecto negativo de la corporalidad no necesita, en absoluto, de una conciencia, y mucho menos de saberse a sí mismo para desarrollar su vida. Que sea negativa es porque no es positiva, en el sentido de un positivismo que piensa que el cuerpo estaría desarrollándose siempre como una autoafirmación en medio de infinidad de posibilidades.

El enfoque que aportaba la interpretación hermenéutica-fenomenológica de Heidegger fue el centro de la tarea inconclusa de Merleau-Ponty en su obra póstuma *Lo visible y lo invisible* (1964), donde el autor reflexiona sobre la ontologización de la carne (*chair*). El fenomenólogo francés acude a la carne como bisagra para el desarrollo de la experiencia, donde el mundo deja de ser aprehendido por la conciencia para volverse encarnado (apropiado por el cuerpo que lo vive). La influencia de la negativa heideggeriana, tal y como lo propone López-Sáenz (2014), se hace evidente en el momento en el que Merleau-Ponty desarrolla el “yo” como “(...) una presencia de sí que es ausencia para sí” (Merleau-Ponty, 1964, p. 303, citado en López-Sáenz, 2014, p. 58). El carácter ausente de la determinación del cuerpo en este movimiento de la carne en el mundo se da en lo que el autor llama el “hueco” (*creux*), existente en el espacio entre las cosas. Según el ejemplo clásico de Husserl, donde la mano izquierda toca a la derecha, Merleau-Ponty defiende que la experiencia no trata de que una mano se desarrolle como objeto (*Körper*) y la otra como sintiente y viviente (*Leib*), sino que ambas manos son centros intencionales que, coexistiendo en un mismo cuerpo material, son capaces de desarrollar posiciones chocantes que crean esa experiencia concreta⁹. Por esto, lo “invisible”, definido como este espacio intocable entre las dos manos que explicita la experiencia discrepante, no puede volverse a entender como un contenido de la conciencia sino como un sentido. Así, “no hay, para él, un cuerpo constituyente y constituido por la conciencia, sino un cuerpo instituyente e instituido por la historia que vamos haciendo en común” (López-Sáenz, 2014, p. 59)

Tanto la propuesta heideggeriana como la inconclusa del fenomenólogo francés, si bien no hablan de la dirección hacia el propio cuerpo como una estancia incómoda (como puede materializarse en la disforia de género donde el cuerpo es territorio conflictivo), sí que dilatan la concepción del *Leib* como propiamente siendo en el mundo, dando importancia al desarrollo concreto del cuerpo y las resonancias del en-torno, tal y como hemos recogido del ejemplo de la ponencia. De esta forma, la corporalidad como un proceso que está constantemente dándose en los quehaceres cotidianos se abre a una dimensión intercorporal y, aunque parecería que el desarrollo de la intercorporalidad fenomenológica ya estaba presente en tesis

⁹ López Sáenz insiste en que la tarea del fenomenólogo en esta obra póstuma fue la de reflexionar sobre la “no-coincidencia consigo mismo” (2014, p. 56)

como las de Edith Stein (presentada en 1917) con sus reflexiones sobre la empatía, se torna de tremenda relevancia poner la atención en las críticas de las feministas que, desde la manifestación de las opresiones interseccionales, toman al cuerpo siempre como una relación conflictiva y plural.

2.2 Identidad de género en la estructura fundamental del *Leib*

No se nace mujer: se llega a serlo.

Simone De Beauvoir, *El segundo sexo*, p. 341

Si bien hemos aclarado que la reformulación del *Leib* en su expansión hacia lo propiamente siendo en un mundo concreto es interesante por el carácter intercorporal que conlleva, la estructura del cuerpo vivido (*Leib*) sigue siendo controvertida desde algunos horizontes. Desde luego que la articulación heideggeriana abre la interpretación a casos de desarrollos corporales concretos pero, tirando del hilo de Merleau-Ponty por ser un autor central en las teorías del cuerpo en la actualidad, seguimos encontrando puntos de discusión. Autoras como Sara Ahmed o Judith Butler han sabido señalar que las corporalidades que estaban siendo sometidas por estructuras sólidas no eran del todo amparadas por la fenomenología del francés (aunque en algún momento intentase llevar a cabo esta tarea¹⁰). Por lo que es de tremendo interés ver en qué puntos la teoría sigue manteniéndose rígida y privilegiada.

Como punto sólido de apoyo, dado que desarrolló su pensamiento inserta en el panorama fenomenológico-existencial francés junto a Merleau-Ponty, encontramos la propuesta feminista de Simone De Beauvoir. En su tesis fundamental, desarrollada en 1949 en la obra *El segundo sexo*, la autora defiende que la categoría de “mujer” está siempre gestionada por medios concretos de coacción mediante los que se consigue la posición inferior a la de “el hombre”. Hay, claramente, una postura anti naturalista de lo que, en un examen exhaustivo de los

¹⁰ Por ejemplo, en la *Fenomenología de la percepción* (1945), Merleau-Ponty referenciaba formas disidentes de percepción para reflexionar sobre el carácter sustancial de un cuerpo que no se adecúa al esquema corporal “normativo”. En el capítulo sobre el espacio el autor referencia el desarrollo del equilibrio y la orientación de un invidente para intentar determinar lo que salía fuera del panorama clínico como norma y desarrollar una especie de constructivismo existencial. Sin embargo no concluía la tarea y volvía a defender tesis muy parecidas a las de los científicos del momento. Véase “El arriba y el abajo” en el capítulo segundo de la segunda parte, “El espacio” en *Fenomenología de la percepción*, 1994, pp. 259-269

medios de control, se muestra como un constructo histórico. Judith Butler ya escribía en 1990¹¹ sobre los “actos constitutivos” de la identidad de género a partir de la postura de la filósofa francesa; defendiendo que tanto en las tesis de su antecesora como en las suyas hay siempre un estudio de la temporalización social concreta, así como de los modos de “actuación” del género en lxs cuerpos materiales. De Simone De Beauvoir, Butler deduce que cualquier género, y no solo la mujer, siempre es el resultado de una situación histórica concreta y no un hecho natural. La defensa de las filósofas por demostrar la construcción de la identidad de género se torna como una postura conflictiva en el desarrollo de la corporalidad fenomenológica, puesto que Merleau-Ponty referenció, tanto en sus obras tempranas como en las póstumas, la colaboración del *Leib* en su dimensión histórica¹².

En *Fenomenología de la percepción* (1945) el filósofo dedica el final de la primera parte del libro al “ser sexual” (pp. 171- 190) y defiende, en resumidas cuentas, que la sexualidad es de carácter histórico. Sin embargo, en la lectura detallada de sus argumentos y ejemplos podemos sacar a la luz una estructura que Butler llama misógina¹³ en la percepción naturalizada del autor. A pesar de abrirle una guerra incesante a la naturalización de las categorías, incluso a la de la sexualidad, Merleau-Ponty no parece salvarse de la categorización del género en el desarrollo de la sexualidad. Al denominar que “la sexualidad es coextensiva con la existencia” (Merleau-Ponty, 1993, p. 185) el autor intenta tomarla como un modo de

¹¹ El escrito al que hacemos referencia es la participación de Judith Butler en *Feminist Critical Theory and Theatre* (ed. Sue- Ellen Case) de 1990 bajo el título “Actos performativos y constitución del género: Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, pp. 270-282.

¹² Tratar la dimensión histórica del *Leib* es un punto principal en las lecturas feministas de la fenomenología de Merleau-Ponty porque, en su esfuerzo por determinar el proceso perceptivo del *Leib* (1945) o la forma que tiene el cuerpo de desarrollarse en el mundo y afrontar la discrepancia (1964), el cuerpo vivido siempre formaba parte de una dimensión histórica (tanto como tradición como inserto en unos márgenes contextuales). Entonces, al asumir el carácter histórico en el desarrollo de la corporalidad, Merleau-Ponty usaba la cuestión en dos sentidos muy distintos (tal y como las lecturas feministas han anotado). Por un lado usaba el carácter histórico como una justificación y naturalización de la dominación masculina, mientras que por otro lado aceptaba el carácter histórico como una contextualización compartida por los cuerpos que coincidían en el mismo mundo. De ahí que suponga un punto controvertido para las feministas y abra un debate amplio.

¹³ En 1989, Butler ya se preocupaba por anotar los puntos rígidos de la fenomenología por lo que escribe *Ideología sexual y descripción fenomenológica. Una crítica feminista a la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty*; donde se esfuerza por analizar la propuesta de la sexualidad en la fenomenología de Merleau-Ponty, sacando a relucir sus puntos más rígidos.

apropiación de distintas formas de actuación. Sin embargo, determina que hay “flujos naturales” que funcionan como formas concretas de actuar. A pesar de esta contradicción, lo más controvertido es cómo justifica el ejemplo de la asexualidad de Schneider, porque reflexiona sobre las formas normativizadas de estímulos sexuales abarcando ejemplos que, como veremos, arrastran consigo estructuras heteronormativas. Por otro lado, en *Lo visible y lo invisible* (1964) (obra donde hemos aclarado que el autor refuta gran parte de su filosofía previa) parece dilatar esta estructura al elaborar una ontología de la carne y pensar los esfuerzos de los cuerpos (que comparten un mundo concreto) por luchar contra la categorización entre sujeto y objeto. No obstante, la descripción de este nuevo sujeto (el yo que veíamos que era ausente para sí) parece también criticable.

Estas críticas son abordadas por Butler en dos obras dedicadas exclusivamente a pensar en la categorización y naturalización de los cuerpos en la fenomenología del autor¹⁴. No es que simplemente defienda que sigue habiendo una estructura que Merleau-Ponty ignora, como es el caso del sujeto en *Lo visible y lo invisible* (1964) al desarrollarse como sujeto anónimo, sino que Butler dedica toda una investigación a articular la forma en la que debería entenderse la sexualidad y, por tanto, la conformación de los roles de género en esta. Cuando referenciábamos el caso de asexualidad de Schneider (en *Fenomenología*) es interesante ver que, para Butler, el autor estaría naturalizando, o al menos normalizando, objetualizar el cuerpo femenino durante las prácticas sexuales. Así, la filósofa destaca dos aspectos controvertidos en la concepción de la sexualidad del francés; por un lado, anota cómo el grado en el que la sexualidad se construye históricamente es erróneo en Merleau-Ponty porque en sus argumentos podemos ver cómo explica que la sexualidad al estar siempre como un modo de encarnar la existencia recae en una especie de instancia previa a las características y factores culturales, naturalizando la actitud canónica heterosexual; por otro lado, es también conflictiva su descripción de las características de la sexualidad porque, para Butler, siguen reproduciendo las construcciones de la “normalidad sexual”. En lo que repercute a su obra póstuma Butler anota que, si bien es un gran paso para las fenomenologías feministas que el autor catalogase el cuerpo como una modalidad de la carne por abrir la

¹⁴ Citadas en dos notas al pie anteriores.

interpretación a la afección interrelacionada entre el exterior (espacio, objetos y otros) y el cuerpo propio, el sujeto sigue siendo conflictivo porque no repara en materializar la realidad de género concreta sino que, más bien, se desarrolla desde una dimensión inmaterial (*disembodied*) que sigue pareciéndose a la erótica de la visión en la que centra sus prácticas sexuales en la primera obra¹⁵.

Sara Ahmed también ha sabido analizar los puntos rígidos de la corporalidad del *Leib* en su *Fenomenología queer* (2019). Al partir de la problemática del género, Ahmed busca puntualizar cómo, tanto en la fenomenología de Husserl como en la de Merleau-Ponty (al menos en la obra de 1945), hay una estructura sedimentada que toma al cuerpo como punto cero para la orientación¹⁶. Al recoger un ejemplo planteado por Husserl en *Ideas II*, donde expone su campo perceptivo y da por hecho estar escribiendo sobre una mesa, la autora hace especial énfasis en que ese objeto soporte, que se materializa como funcional desde la perspectiva de Husserl, es ya un privilegio resultante de su dirección y constitución en el mundo¹⁷. Sin embargo, en las ampliaciones del cuerpo hacia la dimensión intercorporal elaboradas por Merleau-Ponty, la filósofa encuentra el lugar para desarrollar lo que supone la vindicación de la desorientación. En la *Fenomenología de la percepción* hay momentos que parecen queer¹⁸, pero que no terminan de concluir o mantenerse en la disidencia. Es al atender a su refutación tardía cuando Ahmed señala que sigue

¹⁵ Butler referencia que, según los ejemplos de estímulos sexuales que Merleau-Ponty toma para tratar el caso de Schneider como “anormal”, las prácticas erotizadas que explicita el autor están finamente ligadas a una erótica de la mirada. Cuando referencia la presencia de un cuerpo erotizado delante del paciente y su ausencia de respuesta sexual, el fenomenólogo está arrastrando estructuras heteronormativas del sexo que cosifican el cuerpo erotizado y lo toman como fuente de placer. Véase Butler, *Ideología sexual y descripción fenomenológica...*, 1989.

¹⁶ Es interesante cómo la autora aborda el principio de intencionalidad de la fenomenología como una cuestión de género porque, si mi conciencia está siempre direccionada hacia el mundo, no se hace referencia alguna al porqué tengo una dirección y por qué resulta ser una dirección recta, fijada, que da por hecho los problemas de no encontrar una orientación concreta.

¹⁷ Ahmed expone que Husserl señala como objetos de fondo, estos son aquellos a los que no presta atención, a la mesa como soporte funcional y a sus hijos a través de la ventana. Esta situación del autor, que obviamente explicita una situación privilegiada debido a poder estar sentado dedicándose a su obra, es fundamental para la realización del cuerpo queer en *Fenomenología queer* (2019).

¹⁸ Sara Ahmed explica que en la constitución de los niveles espaciales de la *Fenomenología de la percepción* hay un momento queer al determinar que “la orientación es siempre ausencia de la desorientación” (Ahmed, 2019, p. 18)

existiendo privilegio en el *Leib* como “corporalidad institutiva”¹⁹. Al señalar que la carne (*chair*) es fundamento para el desarrollo de la vida, Merleau-Ponty no repara en atender lo que supone vivir en un mundo con objetos permeables, que actúan sobre esta carne de tal manera que organicen cuerpos concretos. No es un punto que el autor terminase de abordar concretamente pero ¿qué sucede a consecuencia de la repetición de direcciones al mundo y su respectiva materialización de corporalidades concretas?, ¿qué supone que un cuerpo no pueda si quiera acceder a una ponencia, ni como público? Un ejemplo elocuente que Ahmed señala a mitad de la obra es la extrañeza del público (en una conferencia donde colaboraba) cuando entraron cuatro mujeres negras (2019, p. 185). Al puntualizar que incluso a ella le fue significativo que cuatro cuerpo negros entrasen en una sala institucionalizada por cuerpos blancos (o cuerpos no-blancos acostumbrados a las estructuras blancas), la autora señala que la dilatación del *Leib* en las estructuras del cuerpo mundo debería señalarse como en-tornos (lugares) donde la carne se ve también afectada por la distribución espacial y temporal. De ahí que proponga, frente a la premisa de actuación merleau-pontyana del “yo puedo”, realizar la pregunta que fue vértice de su obra y lo será del siguiente escrito: “¿Quién puede?”

2.3 ¿Quién puede?

La pregunta de Ahmed demuestra, una vez más, la astucia de la autora al señalar el problema de tomar la corporalidad ignorando estructuras que funcionan activamente como opresivas. Desde esta perspectiva, el eje interseccional se abre al articular la posibilidad de acción desde cuerpos desorientados y lo hace como contrapartida a la iniciativa de acción que Merleau-Ponty sigue defendiendo en sus obras póstumas. En el siguiente punto intentaremos ver cómo señalar la imposibilidad de “habitar familiarmente” el mundo y lxs cuerpxs conlleva una lectura reivindicativa de las corporalidades queer como intercorporales y

¹⁹ Cuando Ahmed señala que sigue existiendo privilegio en el *Leib* póstumo del francés lo hace explicando que el cuerpo de su fenomenología de 1964 no deja de tener el privilegio de movilidad y, a consecuencia de ello, sigue teniendo la posibilidad de ser un punto cero en la colaboración del mundo (lo que entendemos por “corporalidad institutiva”). Veremos, con las anotaciones de lecturas de su obra como las de López-Sáenz, que el cuerpo expandido hacia el mundo sigue teniendo la armonía necesaria con este y otros como para desarrollar la movilidad y mantener el “yo puedo” como premisa de actuación. Por eso, aun siendo muy interesante la nueva formulación del cuerpo fenomenológico de Merleau-Ponty, para Ahmed su cuerpo vivido sigue teniendo el privilegio de ser una corporalidad instituyente y falsamente originaria.

conflictivas. Este apartado dará conclusión a la dilatación del cuerpo hacia la concepción del cuerpo mundo y, además, será un puente para analizar desde este panorama crítico lo que suponen las corporalidades queer como cuerpos disidentes para el desarrollo del mundo y las estructuras que lo conforman.

Como hemos adelantado, Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* (1964) vuelve sobre sus tempranas palabras reformulando lo que había sido su perspectiva central. De las influencias heideggerianas toma la formulación del “yo” como “ausencia para sí” que posibilita la explicación de los acontecimientos discrepantes y plurales en el desarrollo de la percepción. Sin embargo, este cuerpo vivido sigue encarnando el mundo en base a una propuesta de motricidad que el autor mantiene de sus primeras obras. El “yo puedo” es articulado en la obra de 1945 como una propuesta de actuación desde la que todos los cuerpos consiguen desplegar su conciencia en el mundo, habitándolo. En la reformulación de 1964 intenta romper con esta filosofía cartesiana, que mantiene la dualidad conciencia-objeto, al determinar que el cuerpo es siempre un campo de batalla donde las intenciones se solapan entre sí. Pero, al desarrollar la afección del mundo y otras intenciones sobre el “yo”, la cuestión se vuelve problemática. Como señala López-Sáenz (2014), la ontologización de la carne²⁰ es la herramienta para distanciarse del cartesianismo y su movimiento, donde se posibilita la afección “hacia” y “desde” el mundo, es el modo en que se desarrolla su ontologización. El desplazamiento apropiador se articula desde un “yo puedo” que reconoce la influencia de otras intenciones sobre la suya y las incorpora (*embodied*) en su constitución como *Leib*. La cuestión del reconocimiento de otras intencionalidades que me afectan en el desarrollo del mundo se muestra como un problema porque parece arrastrar un hegelianismo que genera la inmanencia de cuerpos no reconocidos²¹ al “prevalecer un eje de

²⁰ Cuando la autora nombra el proceso de “ontologizar la carne (*chair*)” de Merleau-Ponty intenta evidenciar la labor que el francés realizó en su obra póstuma al dar cuenta de la mala interpretación de su concepto de cuerpo en obras anteriores. Cuando habla de ontologizar la carne trata, en resumidas cuentas y de manera muy reducida, de pensar la carne como una frontera necesaria entre el mundo y la conciencia, que permeabiliza la interpretación y posibilita el constante proceso de constitución del propio cuerpo siempre en una interrelación.

²¹ Esta anotación se corresponde con una de las críticas que le hace Butler a Merleau-Ponty en su escrito de 1989. En la penúltima parte del escrito, titulada “La ideología sexual del amo y el esclavo”, la autora determina que la defensa del ser-sexual que realiza el fenomenólogo puede leerse desde la dialéctica del amo y el esclavo. La interpretación del francés sobre los estímulos sexuales se puede analizar desde el papel del reconocimiento en esta tesis de Hegel, donde el

equivalencias que mantiene una armonía”²² (López-Sáenz, 2014, p. 62). Además, la forma que tiene este *Leib*, dilatado hacia el cuerpo mundo, de realizar la apropiación es habitando esos huecos, esas intencionalidades chocantes. Lo que parece que todavía posee la capacidad de decidir desde dónde y cómo hacerlo, a pesar de aceptar la indeterminación de la confluencia de intenciones (dado su carácter personal, sociocultural e histórico).

No obstante, para Butler y Ahmed sigue sin ser suficiente la propuesta de movilidad y génesis de Merleau-Ponty (el “yo puedo”), precisamente porque no todas podemos. Esto no supone que la propuesta del fenomenólogo no sirva en absoluto para el análisis desde horizontes disidentes, sino que al hacer la pregunta “¿quién puede?” se abren cuestiones que tal vez, como hemos ido adelantando, a Merleau-Ponty no le interesasen. “¿Quién puede?” supone un paréntesis, una pausa, en las tesis de realización desde el cuerpo vivido y, además, la necesidad de invertir (o al menos posibilitar) que otras corporalidades se adentren en ese “flujo natural” y lo alteren. Por eso, no es solo central la pregunta de Sara Ahmed en la obra de 2019 que da esqueleto a este trabajo, sino que además se enreda con tesis como las de Butler con las que busca explicitar la violencia de las estructuras. Seguir defendiendo que la corporalidad, entendida siempre como ausente y desplegada en el mundo, tiene la capacidad de autogestionar un yo que posibilita el desplazamiento del cuerpo (y por tanto la creación de sentido) supone no atender a las disidencias que quedan inmanentes o, al menos, invisibilizadas.

Ahmed expone que la carne, en su desplazamiento, se ve en una relación bidireccional con los horizontes objetuales y la misma constitución de los cuerpos. Si tomamos esta tesis clásica de la fenomenología desde la disidencia, podríamos

cuerpo sexualizado (el femenino) se objetualiza por el deseo del sujeto de conciencia (en este caso el sujeto que Schneider debió ser ante estímulos sexuales). Esto produce que “el esclavo” quede fuera del reconocimiento, por ser el cuerpo-objeto deseado, viéndose también carente de deseo, porque eso lo convertiría en un sujeto activo.

²² López-Sáenz hace referencia al eje de equivalencias cuando aborda el desplazamiento de la carne y la incorporación de otras intenciones. Según la autora, Merleau-Ponty aceptaría las experiencias discrepantes en el mismo cuerpo porque interpreta la posibilidad de multitud de intenciones contenidas en el mismo cuerpo. Sin embargo, para el fenomenólogo sigue habiendo cierta armonía en esas experiencias porque hay un eje de equivalencia (que interpretaremos aquí que refiere o bien a la equivalencia de pertenecer al mismo cuerpo o, de ser intenciones externas, que intenta defender una lectura del entorno como una cápsula hermética y determinista). Esta cuestión quedaría abierta.

atender al problema que la filósofa pretende señalar: la violencia entre la dirección (hacia dónde y cómo tomamos los objetos) y la constitución del mismo cuerpo. Estar dirigido significaría estar alineado, lo mismo que podemos interpretar de defender las equivalencias al reconocer la actividad en otros sujetos intencionales. Sin embargo, un cuerpo disidente no estaría alineado hacia la estructura del mundo; como sucede, muy en la línea del pensamiento de Ahmed, en los ejemplos de la vivencia de la migración o las críticas a la academia que la misma realiza²³. En la base de la orientación sucede que cuando un cuerpo pierde el hábito, se desorienta. Habitar y estar habituada conlleva siempre estar en un camino y direcciones concretas que organizan lo visible y lo invisible porque, al elegir un sendero, estás eligiendo también aquello que ignorarás por no salirte de tu dirección. Por lo que abrir la mirada hacia otros caminos no funciona de no estar en una situación de desorientación; la misma que facilita la creación de nuevos sentidos y direcciones. Ahmed entiende estar dirigido como seguir/estar recto (*be straight*), que significa también “ser heterosexual”; lo que supone que la estructura heteronormativa opaque las posibilidades que se mantienen en lo invisible, incluso las corporalidades que no posean (por la carencia de suelo) una línea donde ejercer el proceso de habitar. Esto es porque, como esta misma señala, habitar conlleva “dispositivos de orientación” (2019, p. 25) de los que una corporalidad queer carece intentando adecuarse a una estructura que no le es correspondida, imposibilitando la familiaridad. La autora expone que “alguna vez nos hemos sentido que no estamos en casa” porque, a partir de la tesis heideggeriana que interpreta el habitar como un proceso de “hacer sitio” (Heidegger, 1973, p. 146; citado en Ahmed, 2019, p. 37), en Ahmed la familiaridad se desarrolla en la vivencia (es un efecto de la actividad en el mundo). Al partir de esta interpretación, donde el despliegue de corporalidades hacia unas direcciones u otras conllevan articulaciones espaciales y temporales concretas que facilitan la familiaridad, la feminista defiende que las direcciones conllevan sus propios dispositivos de orientación y, gracias a la repetición y rigidez de estas direcciones,

²³ En sus reflexiones sobre el hábito de *Fenomenología queer* (2019, pp. 180-215), Sara Ahmed analiza cómo las instituciones castran corporalidades y elaboran, desde la materialización, cuerpos y realidades concretas. Además de conllevar un funcionamiento racializado de los espacios por el mismo resultado de normalizar unos cuerpos sobre otros (un ejemplo fue el de su propia vivencia en una conferencia). Esto es gracias a que previamente la autora puntualiza que la corporalidad es siempre desbordamiento y está siendo desde su manera de habitar (2019, p. 25)

organizan cuerpos concretos. Lo que pretende señalar es que la incapacidad de hacerse sitio de algunos cuerpos tiene más que ver con la rigidez de algunos “caminos” que con sus capacidades.²⁴

La imposibilidad de “llegar a residir” de algunas corporalidades por la solidificación de las estructuras parece tener cercanías con la noción de “vulnerabilidad” de Judith Butler. En su texto “Repensar la vulnerabilidad y la resistencia” contenido en el volumen *Resistencias* (2018), la autora determina que al entender que lxs cuerpos están dentro de unas posibilidades de ser, hacer y desarrollarse, la vulnerabilidad debe considerarse tanto como una condición constitutiva como también el resultado opresivo de las “direcciones” en el desarrollo de corporalidades.²⁵ Su propuesta defiende que el cuerpo²⁶, entendido desde la variabilidad que tienen las relaciones entre la norma y la materia de llegar a adoptar formas concretas, es vulnerable principalmente por la constitución performativa, la cual plantea todas sus posibilidades en la interdependencia (desde donde emergen lxs cuerpos y son). Dentro de su carácter performativo, la vulnerabilidad puede ser comprendida desde la relación con la norma (la que posibilita la agencia pero que, en ocasiones, pone impedimentos en la realización de la agencia de algunas corporalidades). Esta última acepción de la vulnerabilidad es denominada por la

²⁴ Este interés en evidenciar que no es problema de los cuerpos concretos y de las materializaciones, sino del funcionamiento de las estructuras, se ve íntimamente ligado a una de las frases más mediáticas de Judith Butler. Al igual que Ahmed, Butler en una entrevista realizada por Daniel Gamper Sachse en Barcelona el febrero de 2008 explicó que “las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos” (cita que le da título a la entrevista), lo que incide de nuevo en poner la atención en cómo los cuerpos son organizados y sus motivos, en vez de señalar el desarrollo concreto del mismo cuerpo. Véase Gamper Sachse; Butler, J. (ed.), “Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los mismos cuerpos” (entrevista a Judith Butler), 2011, pp. 47-81.

²⁵ En este punto es tremendamente importante anotar que para Butler la corporalidad está siempre siendo, de modo que se desarrolla en su dimensión relacional y nunca como “entidad”. Véase “Entrevista a Judith Butler” por Leticia Glocer Fiorini y Águeda Giménez de Vainer (trad. Leandro Wolfson), en *El cuerpo: lenguajes y silencios* (2008) Buenos Aires: APA Editorial, pp. 83- 91.

²⁶ Butler toma la materialización del cuerpo como un intermedio fundado en una relación colectiva, pero también individual. El cuerpo no es un cuerpo amorfo y social, sino que es una individualidad porque cada cual tiene una relación con la norma y la categorización que se hace de ella. Así, nos conformamos desde la afección social e interacción con el mundo y los estándares normativos, pero el proceso se consolida desde una afección individual. Que no quiere decir que haya una primacía de lo individual, pues esto solo es posible con la mediación colectiva, dado que es el conjunto (el en-torno) desde donde podemos actuar, ser, devenir, etc. (Butler, 2018, p. 32)

autora como “vulnerabilidad inducida”, dado que son los dispositivos políticos usados por las estructuras normativas los que generan cuerpos más vulnerables que otros. Cuando la autora determina que la corporalidad depende “de estructuras institucionales y mundos sociales más amplios” (2018, p. 37) intenta evidenciar que la relacionalidad de la corporalidad, que está siempre “siendo” como un proceso incluso de relaciones que toman formas concretas, afecta a todas las formas de materialización de los cuerpos. Esta comprensión de la vulnerabilidad, que en principio parece tener dos acepciones que se articulan entre sí, está inserta en su teoría de la performatividad, por lo que se es vulnerable a la norma en tanto que corporalidades y, de manera más drástica, la vulnerabilidad es inducida políticamente cuando se toman medidas que quitan la posibilidad o elaboran un entramado paternalista que los acoge como no-válidos para la acción. Esta última es la acepción discutida por Butler precisamente porque manifiesta el poder de la resistencia, explicitando el vínculo entre la vulnerabilidad y la resistencia. Al hacer referencia a la “regulación de la ciudadanía” (2018, p. 39) como medida institucional que organiza la entrada y la salida de algunos cuerpos en los espacios públicos, la filósofa pretende evidenciar que existen mecanismos de opresión (que podrían verse relacionados con los mecanismos de orientación institucionalizados de Ahmed) que controlarían qué contenidos y qué cuerpos pueden mostrarse públicamente.²⁷ Si entendemos que la vulnerabilidad debe ser entendida como “una relación con un campo de objetos, fuerzas y pasiones que induce o nos afecta de alguna manera” (2018, p. 49), podríamos evidenciar que la corporalidad dotada de un alto nivel de vulnerabilidad es el resultado de todo un entramado que violenta realidades.

Sin embargo, aceptar el papel fundamental de la vulnerabilidad (tanto la constitutiva como la inducida) en las relaciones corporales es una actitud central en la teoría de Butler para dotar a las corporalidades de agencia. Precisamente porque toda vulnerabilidad es coextensiva con la resistencia, y no como algunas posturas

²⁷ Un ejemplo de estos casos puede ser la restricción de la movilidad de cuerpos migrantes al impedir el paso al otro lado de las fronteras. De este caso concreto y sus múltiples manifestaciones podemos atender a la relación entre Ahmed y Butler respecto al funcionamiento de las direcciones y los mecanismos que estas toman para gestionar el espacio e impedir la movilización de algunos cuerpos (aspecto que veremos en el siguiente punto del escrito, pp. 23-39)

pretenden contradecir, podemos actuar. Esto sucede porque al estar inserta en su marco interpretativo donde la performatividad funciona como el mecanismo que nos permite aparecer, describiendo tanto los procesos de representación como las condiciones de actuación, Butler intenta evidenciar que el carácter de ser-vulnerables de las corporalidades está ligada, de manera simultánea, a la agencia y pasividad de la performatividad que me permite actuar dentro de las normas que me afectan y articula el desarrollo de la corporalidad desde una receptividad y susceptibilidad propia de la interpelación de los otros. Así, la vulnerabilidad no debe ser tomada como contrapartida a la resistencia y, por tanto, como un modo de inmanencia, sino como un carácter de ser que varía en las distintas relaciones con la norma y dota a las corporalidades de resistencia (constitutiva desde el momento en que nos desarrollamos como cuerpos en una relación que suele tener discrepancias con las normas fijadas, o adquirida como fuerza política que se enfrenta a las restricciones y penalizaciones de algunos marcos institucionalizados)

En Ahmed la desorientación mantenida, que debería tomarse como propuesta política para la elaboración de espacios queer, funciona de forma similar a la propuesta de Butler porque ambas autoras intentan evidenciar que las corporalidades siempre son relacionales y que, dependiendo de tu relación con el mundo (objetos, personas y normas), el desarrollo de tu actividad puede señalar la rigidez de la estructura normativa. Su acción funciona siguiendo el mismo propósito que la pregunta “¿quién puede?”, dado que evidencia la rigidez de la motricidad y constitución de sentido desde un “yo puedo” que asfixia algunas vidas.

3. El cuerpo mundo desde la disidencia

Somos vulnerables no solo entre nosotros —un rasgo invariable de las relaciones sociales— sino que esta misma vulnerabilidad indica una condición más amplia de dependencia e interdependencia que cambia la manera dominante de entender ontológicamente al sujeto corporizado.

Judith Butler, *Resistencias*, p. 42

Hemos visto cómo dilatar la estructura del *Leib* hacia una corporalidad expandida en el mundo ha sido un punto esencial para el desarrollo de teorías interseccionales, puesto que la importancia recae en la interrelación del cuerpo, su movilidad y el mundo del que son partícipes (otres y objetxs). Sin embargo, no es suficiente conceptualizar estos modos de desarrollo de corporalidades como intercorporales y relacionales sin señalar la rigidez de las estructuras. Al igual que lo han hecho las autoras feministas en los últimos años, también se vuelve necesario establecer la relación conflictiva que estas corporalidades poseen con el entorno para su desarrollo corporal. Porque si añadíamos en la introducción a este escrito que el cuerpo debe ser tomado como una interrelación entre el yo, el mundo y las otras, tratar la cuestión del cuerpo disidente siempre va a suponer abordar la teoría desde un conflicto asambleario entre los demás y el intento de realización personal. Pausar las lecturas abstractas y atender a los casos concretos de realización y movilización hace que, antes de presumir del problema de la percepción del cuerpo propio, haya siempre la necesidad de señalar cuáles son los modos principales de organización de esxs cuerpos, incluso de sus percepciones (o lo que Butler llama su relación con el soporte). Motivada por esta premisa intentaré, en este punto, hacer una lectura del cuerpo mundo desde la disidencia porque si entendemos que las corporalidades pueden verse interrumpidas en sus procesos de movilidad y familiaridad por la forma en la que se constituyen las estructuras (y los cuerpos que las forman), podríamos abrir la interpretación del desarrollo crítico de la corporalidad hacia otros lugares que no se adecúen con la norma y que, por tanto, manifiesten complicaciones a la hora de vivir su vida (algunas explicitadas como la desorientación que disminuye las posibilidades para encontrar “su sitio”, otras como el proceso de inducción activa que “elimina” las posibilidades de algunos cuerpos de mostrarse y realizarse).

Para ello intentaremos tomar la propuesta de acción de los cuerpos queer que la lectura fenomenológica de Ahmed defiende, tomando en un primer momento las complicaciones de estas corporalidades para desarrollar la familiaridad por no corresponderse con la norma, señalando las estructuras hegemónicas para realizar una lectura de la cuestión desde matizaciones concretas. Sin embargo, será en el siguiente subapartado donde veremos cómo esta situación crítica podrá ser abordada como una propuesta motivadora para la resignificación y el desarrollo de vidas queer, gracias a las teorías feministas de Butler y Ahmed, que toman el diálogo abierto con las tesis clásicas de la corporalidad (en especial la fenomenológica) para teorizar sobre las posibilidades de desarrollar otras vías que sirvan como señalización de las violencias y análisis de los momentos de apropiación del cuerpo queer como propuesta filosófico-política. Además, seguiremos tirando del hilo de las estructuras hegemónicas que nos interesan para analizar cómo sus disidencias elaboran la resignificación y comienzan el proceso de habitar que se propone como forma principal de elaborar una vida queer.

Toda esta tarea será llevada a cabo estableciendo una interrelación entre las posibilidades queer de Sara Ahmed y la teoría de la performatividad de Judith Butler. Antes cabría añadir que, en base al análisis de la estructura dominante que hace Ahmed cuando toma la metáfora de los caminos para explicar la perpetuación de algunas líneas y su predominio frente a otras, tomaremos la performatividad butleriana a la base de este análisis, pero según las características que están señaladas en la interpretación de la primera autora; de tal forma que, aclarando que en la dinámica performativa de Butler la dimensión opresiva (que analizaremos desde la repetición y el olvido) y la potenciadora y afirmativa (abordada desde el extrañamiento) están siempre entrelazadas, haya decidido establecer el análisis desde la interrelación entre las autoras viendo aquellas características que, estando en la base de la explicación de Ahmed, tenían referencias (algunas implícitas y otras directas) a la propuesta de Butler (aunque destaquemos en todo momento algunas de sus diferencias principales).

3.1 El problema de la dirección (*be straight*)

(la dirección) depende de la repetición de las normas y convenciones (...)
pero también se crean como un efecto de esta repetición.

Sara Ahmed, *Fenomenología queer*, p. 32

Cuando la fenomenología defendió que tener conciencia siempre es “tener conciencia de algo” no reparó en determinar que esa conciencia de algo es siempre fruto de una orientación concreta. Incluso en la dilatación de la corporalidad hacia su carácter intercorporal siguen existiendo formas concretas, socioculturales e históricas, de dirigirnos para realizar la movilización (tal y como hemos visto en la defensa de Merleau-Ponty en su obra póstuma) dado que la corporalidad nunca está predeterminada sin la vivencia.²⁸ Cuando nos ubicamos en un mundo concreto estamos siempre realizándonos conforme a unos objetos, personas, espacios y fondos funcionales que nos ayudan a seguir en esa dirección. De esta matización entendemos que la orientación, como forma de estar dirigidas hacia unos lugares y no a otros, “trata de cómo se articulan la corporalidad, lo espacial y lo social”²⁹. La cuestión ahora está en tomar esta dirección como línea estructural rígida que organiza vidas y cuerpos concretos, a la vez que organiza también sus disidencias. Al tomar la doble significación que usa Ahmed en su *Fenomenología* cuando toma la palabra *straight* (recto) en sentido espacial (seguir hacia adelante) y sexual (ser heterosexual), entendemos que estar en una dirección vertical supone seguir una linealidad heterosexual que opaca las diversidades sexuales. De aquí que tomemos este punto con el título de “el problema de la dirección” porque si “estar dirigidxs hacia” significa tener una orientación que nos pone en la vertical³⁰ para desarrollar la movilidad, tomar otras direcciones se vuelve la cuestión fundamental para la realización de corporalidades queer —entendiendo queer como raro y como disidencia, fuera de la normatividad— (2019, p. 95)

Para explicar lo que supone salirse de las direcciones preestablecidas antes habría que elucidar cómo se generan y en qué consiste la necesidad de seguir unas

²⁸ Nótese la influencia del pensamiento de Heidegger por las posibilidades que su interpretación de la corporalidad ofrece para el desarrollo de corporalidades queer.

²⁹ Esta cita es una anotación a pie de página de Ahmed en *Fenomenología queer*, 2019, p. 12. La autora desde los inicios de la obra deja constancia de que su tarea no es realizar una fenomenología, sino señalar los puntos rígidos y obtener una lectura queer de la concepción clásica de la dirección y la corporalidad. De ahí que estar orientadas sea el resultado de la interrelación de las posibilidades espaciales, corporales y sociales de los sujetos en acción.

³⁰ Cuando Ahmed trata sobre la orientación sexual hace especial énfasis en explicar que ya en Merleau-Ponty la verticalidad (lo recto, lo heterosexual) había pasado de ser la base originaria de la experiencia a una necesidad para la movilidad. Por lo tanto, la cuestión no trata sobre que estas estructuras sean originarias, sino que se han constituido como necesidades para la realización. Véase “La orientación sexual” en *Fenomenología queer* (2019), pp. 95-153.

líneas antes que otras.³¹ Ahmed, al abordar la dirección hace referencia a lo que llama “la paradoja de la huella” (2019, p. 32), con la que explica cómo las estructuras funcionan como los caminos reales. Al adentrarnos en un sendero elegimos seguir adelante en un camino (línea) u otrx. Sin embargo, a pesar de existir varios senderos tendemos a interpretar que los que se hallan más despejados son los más viables y cómodos. La causa de esto es que el suelo ha sido erosionado por el paso de otros, concretamente por la repetición de la acción a lo largo del tiempo sobre ese sendero. Lo que significa que las líneas se vuelven más firmes y opaquen otras posibilidades por la pisada de otros pies que no logramos reconocer como participantes de ese camino. Al igual que las otras huellas desaparecen, la nuestra también lo hace porque, al caminar por el sendero, vamos perdiendo nuestro rastro complicándonos la tarea de reconocer que hemos estado allí y que colaboramos con la perpetuación de esa línea. Respecto a esta paradoja Ahmed expone que estas “líneas nos dirigen, tanto las líneas de pensamiento como las líneas de movimiento [siendo] por tanto performativas: dependen de la repetición de normas y convenciones” (ibid.) Asimismo, seguir una dirección “podría significar una «toma» específica con el mundo (...)” (2019, p. 33), al igual que supone que la elección de un camino en un sendero nos ofrezca únicamente una parte del bosque.

A la base de esta metáfora que usa Ahmed como explicación del problema de las direcciones hegemónicas interpretamos que se encuentra la performatividad de Butler³². Aceptando la complicación que conlleva sacar una lectura clara de la misma (puesto que se funda en un amplio abanico de pensadorxs y teorías que

³¹ Cabe añadir que este punto de la *Fenomenología queer* (2019) tiene una fuerza aliada con las teorías de la performatividad de Butler y, por ende, con la iterabilidad derridiana. No es solo que Sara Ahmed haga referencia a Butler al hablar de “los caminos”, sino que es esencial tomar de base la estructura posibilitante que defiende la teoría de la performatividad para entender lo que será la salida de los caminos contingentes.

³² Como hemos señalado anteriormente, la teoría de la performatividad de Butler será tomada en este escrito como la base para la realización de vidas queer de Ahmed. A pesar de que esta última intente tomar las tesis de la fenomenología para la realización de la actividad disidente, creemos que es un punto interesante desde el que ver la relación entre ambas autoras. De ahí que no abordemos completamente lo que supone la teoría de Butler sino que, habiendo aclarado el complejo entramado en el que se funda, intentaremos dar pie a dos aspectos interrelacionados pero claros en las lecturas de las autoras: la violencia de la estructura y la capacidad de acción de cuerpos fronterizos (al margen o disidentes). En ambas partes del escrito trataremos la performatividad de Butler como base teórica que sustenta la potencia de Ahmed, pero centrándonos en las características que esta última acoge en su análisis.

complejizan su análisis³³) intentaremos narrar en esta parte cómo la estructura normativa consigue su prioridad por dos de las características que ya Butler señalaba en el funcionamiento performativo de la norma: la repetición y el olvido. No es que pretendamos diseccionar lo complejo de la teoría performativa, sino que tomando como punto de partida a Ahmed en la relación que pretende establecer entre lxs cuerpxs y la acción, creemos que en su explicación de la violencia de las direcciones hay un especial interés en la repetición butleriana (aspecto que ligaremos con una influencia derridiana en la performatividad, que toma la “iterabilidad” de Derrida como contrapartida a las tesis de los “actos de habla” de Austin³⁴) y en el olvido de la actividad normativizada y del recorrido en ella (aspecto que inspira a Butler de la filosofía de Nietzsche). Al igual que no pretendemos sacar lecturas separadas de la performatividad, aunque aparezcan características distintas a lo largo de este punto, tampoco pretendemos sacra una lectura separada de la repetición y el olvido. Tanto en Ahmed como en Butler estos aspectos están siempre interrelacionados y funcionan a la par. De tal manera que en la organización de las estructuras y su problemático carácter de prioridad, el olvido es resultado de la repetición y la repetición se perpetúa gracias al olvido (entendido también como ausencia en el sentido más derridiano³⁵). En su primera característica (dirigida directamente al vacío de la experiencia como conciencia de sí misma) interpretamos que al transitar por caminos que se encuentran más “a la mano” por la erosión de otros pasos podríamos olvidar que existen otras posibilidades que no se encuentran tan construidas, pero que podrían ofrecernos vistas con las que nos sintamos más familiarizadas. Al igual que olvidamos que existen opciones también olvidamos cómo hemos llegado al final de este camino, puesto que la repetición sobre el mismo

³³ La performatividad de Butler tiene su principal abordaje en *El género en disputa* (1990) (aunque en obras anteriores ya era citada) pero no desaparece con su publicación. Podemos leer sobre performatividad y antecedentes en un sinfín de obras, lo que complejiza su análisis. Algunas de las bases teóricas en las que la filósofa funda esta teoría las encontramos en Derrida y Austin (con la iterabilidad y los actos de habla), pero también en De Beauvoir, en feministas diversas dentro del feminismo negro, chicano... de Lorde, Anzaldúa, Spivack, Sedgwick, en Foucault, en Althusser, en Nietzsche o en el psicoanálisis.

³⁴ De ser de interés el debate en torno a la performatividad véase Facundo Boccardi (2010), “La performatividad en disputa: acerca de detractores y precursores del performativo butleriano” en *Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*, vol. 5(2), pp. 24-30 <https://www.aesthetika.org/La-performatividad-en-disputa>

³⁵ Respecto al papel de la ausencia en la iterabilidad que propone Derrida véase “Firma, acontecimiento y contexto” en *Márgenes de la filosofía* (1994), Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 347-372.

suelo ha hecho que nuestras huellas desaparezcan con el tiempo. La paradoja, que ya está referenciada en la cita inicial a este punto (página 25 de este escrito), explica que las huellas son las que crean el camino y, a su vez, lo mantienen y articulan su línea como necesidad por “despejar[lo]” (Ahmed, 2019, p. 32). De ahí que la repetición normativa y el olvido de esa ejecución sean los puntos primordiales para hablar de la jerarquización de unas líneas sobre otras. El olvido es una característica fundamental de la perpetuación de la norma y, por tanto, de la vida de la estructura como necesaria. Por lo que participa también en la repetición (iterabilidad), creando dinámicas de actuación repetitivas que se encargan tanto de hacer desaparecer la connotación convencional de los comportamientos, normas y cuerpos, como de posibilitar la repetición impersonal.

Plantear la dirección en el sentido de repetición y formación de vivencias concretas desvela que la problemática de seguir defendiendo que la dirección se da como aprehensión de contenidos del mundo a la conciencia no es la única problemática. También es conflictiva que algunas líneas se conformen como necesarias frente a otras posibilidades, porque si veíamos que la dirección organiza la vivencia y las corporalidades (desarrolladas en la misma vivencia) estamos dejando fuera otras formas de vida que se articulan como disidentes desde la rigidez de estas líneas.

3.1.1 Seguir las líneas: heteronormatividad y racialización

Como el doble significado de *straight* ya pretende señalar, en Ahmed hay un adelanto de lo que supone tomar las líneas como organizadoras de materializaciones concretas. No es solo que sea criticable que la reorientación se dé como necesaria, sino que, con la doble acepción al término, se pretende señalar una extrañeza respecto de la forma correcta de seguir la línea y, por tanto, dirige la atención hacia formas incorrectas de movilizarse por salirse del modelo normativo. Siguiendo la crítica de la autora, con la que pretende concretar las formas de disidencia y la violencia que ejercen estas estructuras, en este punto intentaremos abordar cómo seguir las líneas predeterminadas puede suponer perpetuar las normas, imposibilitando la libertad de movimiento de otras corporalidades que no encuentren familiaridad con los senderos comunes. Para ello, abordaremos las que

consideramos que son las líneas más relevantes y, por ende, los desvíos principales: el de la sexualidad, el género y la racialización³⁶.

Cabe referenciar previamente que el primer análisis aborda tanto la disidencia sexual como la del género por la interrelación que la estructura heteronormativa ejerce entre ambos. Por heteronormatividad entendemos la forma estandarizada de organización del deseo donde el binarismo masculino y femenino se ve necesariamente vinculado a una reciprocidad sexual y a la organización dual del género y del sexo. Defender que las estructuras, las líneas predeterminadas, son heteronormativas significa que vinculan la realización vital a una forma determinada de conductas, cuerpos y deseos. Ahora bien, en la necesidad de seguir las líneas heteronormativas encontramos un sinnúmero de argumentos que intentan redirigir la disidencia. Siguiendo la introducción al problema que realiza Ahmed (2019, pp. 114-132), un ejemplo de este intento de reorientación es el análisis de la homosexualidad freudiano donde el autor explicita la necesidad de invertir el desvío ocasionado por dirigir el deseo hacia el mismo sexo. De esta forma, el sujeto homosexual se vería interpretado como un “desviado” por salirse de la línea que marca la dirección hacia el otro sexo, lo que señala también una especie de constructivismo que se enfrenta a las tesis esencialistas (tanto de la heterosexualidad como de la homosexualidad). Si recordamos ahora que la construcción de direcciones está vinculada a una forma de relación y, por tanto, de movilización, entenderíamos por qué seguir las líneas castra la diversidad de manifestaciones. Seguir las líneas heteronormativas no supondrá ni una forma de elección autoconsciente ni tampoco una manera de automatismo, dado que ese constructivismo³⁷ de las relaciones se ve vinculado con la interrelación entre el

³⁶ La riqueza del planteamiento de Ahmed y de Butler reside en recoger infinidad de lecturas respecto a la materialización del problema. Me gustaría aclarar que no pretendo desvalorizar otras teorías igual de importantes sobre corporalidades disidentes desde estos bastidores filosóficos, dado que la elección de las líneas se basa, principalmente, en las influencias de la postura de Ahmed en este trabajo.

³⁷El término constructivismo es problemático dado que suele remitir al voluntarismo o al determinismo. Muy al contrario, ni en Ahmed ni en Butler existe nada parecido al voluntario ni al determinismo. Sin embargo, Ahmed hace referencia al término completamente consciente del debate y la provocación que supone referirse a la construcción de la dirección como constructo. Así, la autora usa el término de una forma provocativa para señalar que no se trata en absoluto de un intento por determinar la realización diversa de los cuerpos, ni de insinuar que hay decisión voluntaria en la realización de las conductas normativas. Lo que la autora pretende insinuar es que la dirección normativa no se encuentra ahí desde el principio, sino que al ser

cuerpo, el espacio y las demás. Esto implica que en la estructura heteronormativa ser heterosexual se articule como un “llegar a ser” resultado del trabajo en y desde las normas que componen este camino.

Tal y como señala Butler tanto en *El género en disputa* (1990) como en *Cuerpos que importan* (1993), manifestar que “llegamos a ser” conforme a una normatividad de género o de orientaciones sexuales antes de “llegar a ser” otras posibilidades no tiene del todo que ver con la libre elección o la aprehensión durante el desarrollo de la vida. Más bien es gracias al carácter performativo de la norma con la que se pretende señalar la existencia de orientaciones que se imponen a las vidas, incluso antes de nacer (aunque esa imposición no sea nunca completa precisamente por la agencia y la resistencia que son siempre posibles en la teoría performativa, de lo contrario hablaríamos de un determinismo). De ahí que Ahmed defienda la interrelación entre la corporalidad, la materialización de cuerpos, las posibilidades de movilización y el espacio intersubjetivo como la base desde la que se elaboran las adecuaciones con las estructuras como la heteronormativa o, en su aspecto potencializado, la desviación mantenida. Es en base al trabajo de la norma, que se asienta en la performatividad, que podemos hablar de vulnerabilidad a la misma (aunque en ella siempre exista una resistencia por la interrelación entre actividad y pasividad), antes incluso de participar en ella (como puede ser el caso del género que predetermina nuestra constitución), lo que descarta que sea cuestión de una voluntad de elección que selecciona dónde y cómo hacerlo.³⁸

Monique Wittig en “El pensamiento heterosexual” (publicado por primera vez en 1980) intenta poner de manifiesto la fuerza de las estructuras heteronormativas incluso en la denominación de la disidencia. Una prueba de ello es

performativa está constantemente elaborándose conforme elabora realidades y cuerpos concretos. Este carácter de “trabajar” en la norma es lo que la motiva a referirse a cierto constructivismo pero que, en absoluto, es determinante ni voluntario. Véase Ahmed (2019), p. 114.

³⁸ En *Cuerpos que importan* (1993), Butler aclara el común error interpretativo acerca de su performatividad de género planteada en la obra anterior (1990). En las primeras páginas del “Prefacio” leemos: “Porque si yo hubiera sostenido que los géneros son performativos, eso significaría que yo pensaba que uno se despertaba a la mañana, examinaba el guardarropas o algún espacio más amplio en busca del género que quería elegir y se lo asignaba durante el día para volver a colocarlo en su lugar a la noche. Semejante sujeto voluntario e instrumental, que decide sobre su género, claramente no pertenece a ese género desde el comienzo y no se da cuenta de que su existencia ya está decidida *por* el género.” (pp. 12-13)

su clásica cita que defiende que “las lesbianas no son mujeres” (1981, p. 57), donde la feminista abre una lucha a los arquetipos del pensamiento heteronormativo donde la mujer es tomada como un ideal construido por y para el consumo masculino. Contraria a desarrollar una teoría política que siga perpetuando los ideales heterosexuales, la autora expone que no es que simplemente no se nazca mujer (algo que ya había manifestado De Beauvoir) sino que “la mujer” existe solo en el conjunto de relaciones heterosexuales donde esta se constituye como mito y las mujeres como un grupo natural. En el funcionamiento de las estructuras, tanto la mitificación de los roles como la naturalización del binomio hombre-mujer, respaldado por “fundamentos” biologicistas, elaboran una argumentación palpable que (como sucede con la racialización) convierte las diferencias en datos inmediatos (Wittig, 1981, p. 34). De este contexto surge la propuesta de la autora de reformular los conceptos heterosexuales y desarrollar, desde una postura de resistencia teórica-práctica, una ruptura con la normatividad que se encarna en lxs cuerpos lésbicos.

Como sucede con las líneas heteronormativas, la estructura racializada es fundamental para el análisis de las corporalidades queer. Siguiendo los planteamientos de Audre Lorde en *Edad, raza, clase y sexo: las mujeres redefinen la diferencia* (1980)³⁹ el mundo europeo-occidental organiza la vida conforme a cánones racializados en los que les cuerpos disidentes, que para ella se reúnen en la edad (edadismo), la raza (racismo), la clase (clacismo), el sexo (sexismo) y la orientación sexual (lesbofobia, homofobia), encuentran brechas para la realización de la vida, incluso pierden la orientación. Que la autora reúna en la crítica a los dualismos occidentales todas estas formas opresivas la posiciona como un punto tremendamente relevante para analizar la vivencia en estructuras normativas desde la disidencia queer interseccional. Lorde plantea que existe una “norma mítica” (2003, p. 123) con la que se instauran reglas de conductas que, a pesar de no corresponder con lxs cuerpos oprimidos, se perpetúa en ellos y gana historia y tradición desde su repetición. Cuando se aceptan estos arquetipos normativos la estructura y el ideal se vuelven homogéneos, permitiendo la familiaridad únicamente

³⁹ Esta ponencia presentada en el Coloquio Copeland, Amherst College, en abril de 1980 está recogida en el compendio *La hermana, la extranjera* (publicado como *Sister Outsider* en 1984), donde se contienen diversos ensayos, conferencias, fragmentos del diario personal y entrevistas que abarcan las tesis y propuestas de Lorde desde 1976 hasta 1983. Véase Audre Lorde, 2003, pp. 121- 135.

a quienes conforman la norma o creen conformarla. Además, para la autora esto no permite realizar análisis completos que aborden las opresiones en distintos cuerpos, homogeneizando el movimiento feminista y convirtiéndolo en un proceso reaccionario de mitificación de “la mujer”. Al igual que en el pensamiento de Audre Lorde, en Ahmed la vinculación del género, sexo, racismo y sexualidad es otro punto fuerte para el análisis de las corporalidades en la fenomenología queer, puesto que dedica gran parte del libro a referenciar los inconvenientes de la vivencia desde un cuerpo negro, o mestizo, en estructuras blancas.⁴⁰ Su principal alianza con la fenomenología desde esta perspectiva viene de la influencia merleau-pontyana en los escritos de Frantz Fanon⁴¹, principalmente su primer escrito de 1952 *Piel negra, máscaras blancas* donde el autor dedica el capítulo quinto a desarrollar “la experiencia vivida del negro” (2009, pp. 111-132). La relevancia de tomar la experiencia del cuerpo negro como disidente se topa no solo con la necesidad de explicar teóricamente lo que supone que un cuerpo tenga que pasar por la impresión normativa, en este caso blanca, sino con los casos prácticos que hacen de esta una cuestión vinculante con la fenomenología queer. Es interesante anotar cómo ya para Fanon narrar la experiencia de cuerpos negros y su desarrollo en el mundo debe pasar por la “mirada blanca” para que suponga una teoría significativa y coherente con la realidad. No es solo que tanto Ahmed como Fanon se hayan conformado como sujetos migrantes, sino que los mismos señalan que la autopercepción del cuerpo negro siempre está vinculada primero a su negritud y luego a sus quehaceres. Esta cuestión es resultado de la impronta de las estructuras normativas al señalar una jerarquización de las diferencias corporales, con lo que esto conlleva; un aspecto totalmente central para las teorías y prácticas que dirigen sus críticas hacia la racialización. Fanon explica desde una introspectiva de sus vivencias en Francia que “el mundo blanco, el único honrado, [le] negaba toda participación” (2009, p. 114), de tal manera que no es solo la señalización y la fijación que supone que estas corporalidades deban pasar primero por su origen

⁴⁰ Debido a su constitución como migrante y a la conciencia del problema racial que la autora manifiesta en muchas de sus obras sigue considerando la necesidad de seguir teorizando sobre las posibilidades de habitar estructuras blancas y resignificarlas.

⁴¹ Es relevante hacer referencia a la influencia que Ahmed reconoce de otras teorías fenomenológicas y existencialistas como las de David Macey (1999), Linda Martín Alcoff (1999) o Lewis R. Gordon (1995, 1999), dedicadas a interpretar el acontecimiento de la racialización y la vivencia de corporalidades negras o mestizas.

étnico, sino las imposibilidades que las estructuras imponen sobre la disidencia. Tal y como recogerá Ahmed, en Fanon hay una crítica a la fenomenología del cuerpo vivido por no tomar en consideración la estructura histórico-racial que subyace a ciertos cuerpos y que, por esto mismo, posibilita sus acciones y articula sus limitaciones (2019, p. 156). Para Ahmed, la teoría de Fanon explica claramente cómo para cuerpos negros que pretenden vivir el mundo blanco es imposible desarrollar la vida desde la presuposición de la familiaridad, porque nunca va a completarse el proceso de habitar en un mundo donde, dice ella, la “mirada blanca hostil” (ibid.) fija lxs cuerpos étnicos como otrxs objetos. Esto convierte la desorientación de los cuerpos racializados en imposibilidad de acción⁴² dado que habitar sería siempre habitar un mundo blanco.

3.2 La potencia de la corporalidad queer: deseos y otrxs

La desviación deja sus propias marcas en el suelo, lo que incluso puede ayudar a generar líneas alternativas, que cruzan el suelo de forma inesperada.

Tales líneas son, de hecho, huellas de deseo (...)

Sara Ahmed, *Fenomenología queer*, p. 36

Del punto anterior es fácil deducir que el desarrollo de corporalidades queer se teje en una situación problemática con la estructura desde la que se intenta vivir (en múltiples grados y de diversas formas), así como con el reconocimiento del entorno; pues las formas normativas de habitar el mundo no se adecúan con los cuerpos, sus relaciones y sus deseos. Este es un tema bastante controvertido, sobre todo cuando partimos de una necesaria coexistencia entre tres estadios de la corporalidad que en una parte de la historia de la filosofía se han intentado unificar en un yo consciente. Por otro lado, la violencia que los cuerpos disidentes evidencian al tomar conciencia de su concepción y autopercepción (como es el caso del cuerpo negro de Fanon) hace que la cuestión se vea necesariamente ligada a un análisis del proceso de transformación de la inmanencia que lxs otrxs imponen sobre les oprimides. De ahí que, siguiendo las teorías de Butler y Ahmed, intentemos ver en las corporalidades queer una potencia de resignificación de los estándares normativos.

⁴² Aquí muestro el vínculo con la referencia al pie de la página veintidós cuando hablábamos de la movilización de los cuerpos migrantes. La tesis de Fanon analiza en detalle las consecuencias personales de vivir en mundos racistas, que quisimos referenciar con la manifestación de casos dramáticos como el cierre y la muerte en las fronteras de tantos cuerpos imposibilitados y violentados.

Si recordamos la metáfora de los caminos, donde veíamos la jerarquización de los senderos por la repetición y su estrecha relación con la teoría de la performatividad de Butler, podemos ver aquí el aspecto potencializador que en cierta manera ya adelantábamos en esa primera parte. La estructura performativa funcionaba como una repetición que configuraba lo que era “normal” y sus disidencias, pero no se desarrollaba como una vía originaria sino que adquiría la prioridad al ser la “más despejada”. Esto suponía, tal y como explicábamos, que las otras vías existían a la par que las normativas pero caían en el olvido por la fuerza que los caminos “centrales”, rectos y heterosexuales, ejercían sobre lxs cuerpos (entendiendo cuerpos en el sentido social). Ahora bien, la mera existencia de otras vías disidentes supone el punto de partida desde el que Ahmed se precipita para proponer su desarrollo de vidas queer. No es que los sujetos disidentes se vean en la necesidad de crear otras vías, sino que basta con mantener la desorientación, la cual manifiesta la contingencia del cuerpo que no mantiene la vertical⁴³, para empezar a crear espacios queer como opciones viables para vivir. Este planteamiento, desde el que la filósofa intenta defender la vindicación de las vidas disidentes como abyectas con la normatividad, se sigue fundamentando en la performatividad butleriana⁴⁴. En el volumen de *Resistencias* (2018) Butler referencia la investigación realizada con Eve Sedgwick sobre el vínculo entre la actuación y la performatividad para matizar la posibilidad de actuación y resistencia contenida en su teoría performativa. En su aspecto opresivo, donde la repetición es usada en pos de la violencia estructural, veíamos cómo las disidencias eran fijadas e incapacitadas para la actuación (aunque

⁴³ Siguiendo la *Fenomenología de la percepción* (1945) de Merleau-Ponty, Ahmed (2019) introduce la idea de mantener la desorientación para restablecer otras líneas. Cuando el fenomenólogo explicaba la construcción de los niveles espaciales trataba la desorientación principal como la explicitación de la contingencia corporal y la náusea. Para Ahmed los cuerpos queer se mantienen en esta situación al no reconocerse en las pautas normativizadas, lo que las llevaría a reelaborar otras líneas. Véase “Conclusión: desorientación y cuerpos queer” en *Fenomenología queer*, 2019, pp. 217-244.

⁴⁴ Como ya anotábamos en la introducción de este punto la teoría de la performatividad de Butler será tomada como base de la propuesta de acción de los cuerpos queer en Ahmed. Para analizar la interrelación entre ambas autoras tomamos como eje la explicación de Ahmed, señalando los aspectos que esta destaca de la amplia performatividad butleriana. De ahí que en este apartado, donde intentamos describir cómo elaborar una vida queer y sus posibilidades, volvamos sobre la teoría de la performatividad haciendo especial énfasis en el aspecto potencializador de la misma. La separación de características es puramente explicativo, pues en la teoría de la autora tanto la jerarquización de las estructuras como la potencia de actuación disruptiva con la norma son aspectos interdependientes, rechazando teorías de la inmanencia o determinismos.

la realidad sea que estas no pierden capacidad de actuación, por lo que podríamos tratarlo en términos de “incapacidad capacitada”⁴⁵). Muy en la línea de Ahmed, para Butler la realización de la vida queer está fundada en un vínculo entre la corporalidad, la movilidad y el espacio (privado y público) que tiene su potencia en su constitución disidente, dado que la corporalidad siempre se desarrolla en la norma. Como anotaba de las reflexiones con Sedgwick, la misma centró su análisis en entender cómo la designación y articulación del mundo social podrían verse alteradas porque los actos de habla “se desviaban de sus objetivos y a veces producían consecuencias que eran totalmente involuntarias y las más de las veces muy afortunadas.” (Butler, 2018, p. 33) De esta forma, ya en la teoría de la performatividad la disidencia y opresión permiten que los sujetos sigan actuando y alteren el orden establecido⁴⁶.

Pero ¿cómo llevar a cabo esta resignificación del orden estructural desde la actuación de los cuerpos disidentes? Entender que en la teoría de la performatividad existe la posibilidad de apropiarse de la situación de opresión y usarla como un modo de resistencia es lo que le permite a Butler no desacreditar la acción disidente. Este aspecto también está en Ahmed cuando referencia las denominadas “líneas de deseo” (2019, p. 36) con las que se denominan las rutas no oficiales en la arquitectura del paisaje, insinuando las posibilidades de usar la disidencia para dar cabida a otros senderos que elaboren vidas queer⁴⁷. Además, esta intenta poner sobre la mesa que con el reconocimiento de la situación de disidencia y opresión, ejercido

⁴⁵ Cabría referenciar que Butler en *Cuerpos aliados y lucha política* (2017) hace especial énfasis en cómo los cuerpos situados fuera de la esfera de agencia normativa no quedan relegados a la inmovilidad e invisibilidad. Partiendo de la premisa que acepta a la norma como estándar posibilitante de actuación, la filósofa explica que “quienes se encuentran expuestos a la violencia (...) no están por ello fuera de lo político o desprovisto de toda forma de acción” (2017, p. 84). De esta forma intenta asegurar la interrelación entre la normatividad y sus disidencias, por lo que las corporalidades queer parten (desde la fundamentación en su teoría de la performatividad) de una agencia que irrumpe en el orden establecido.

⁴⁶ Un ejemplo muy recurrente es el caso de la palabra *queer*. Como ya sabemos esta palabra fue usada en sus principios como insulto para dirigirse a disidencias corporales y sexuales, determinándolas como raras. La potencia está en que la palabra fue acogida como un impulso reivindicativo que defendía llevar a cabo vidas no heteronormativas, lo que generó que el término ejerciese una resignificación y permitiese la actuación desde la apropiación de la disidencia.

⁴⁷ Esta es una interpretación personal, dado que no considero aleatoria la alusión que hace Ahmed a la terminología del paisajismo. Por el mismo motivo hemos tomado su metáfora como eje para el desarrollo de la corporalidad disidente.

a través de un “girarse” que también recoge de Butler⁴⁸, se inicia el momento de apropiación y el principio de la resignificación (que puede ponerse en marcha como un proceso no advertido, sin necesidad de una toma de conciencia). Sin embargo, al igual que la norma se solidifica a través de un trabajo, las posibilidades queer deben mantenerse (trabajarse, elaborarse) como una toma con el mundo. El papel del deseo supone otro punto de anclaje entre ambas autoras dado que, tal y como insinúa Ahmed al abordar el principio de extrañamiento con la normatividad, explicitar otros deseos (como puede ser en el caso de Wittig mantener el deseo hacia el mismo sexo) hará que las relaciones se mantengan extra normativamente y den fuerza a esas posibilidades que ya estaban latentes pero que eran olvidadas. Romper con la inmanencia que producen las conductas normativizadas sobre otras posibilidades de actuación ya estaba en Butler (1989) como una necesidad de romper con la primera parte de la dialectización hegeliana (donde el amo reconoce como esclavo al sujeto inmanente y no es posible el reconocimiento mutuo) que, para la autora, Merleau-Ponty defendía implícitamente en su “ser-sexuado” (1945). La manifestación de otros deseos podría verse como el motor del cambio cuando los cuerpos oprimidos eran vistos y comprendidos siempre desde el opresor y nunca desde sí mismos⁴⁹, lo que los anulaba como sujetos. Así, el trabajo de reconocerse como sujetxs de “otros deseos” supone ya potenciar nuevas relaciones y restablecer otros mundos.

3.2.1 Seguir otras huellas: posibilidades queer

Planteada la posibilidad de resignificación y creación desde la actuación de lxs cuerpos queer habría que anotar cómo seguir otras huellas y qué supone mantener ese trabajo. Para Ahmed, crear mundos queer significa comenzar a habitar

⁴⁸ En la página 31 de la obra de Ahmed (2019) leemos: “Podríamos recordar aquí que Judith Butler, siguiendo a Louis Althusser, considera que «girarse» es crucial para la formación del sujeto. Uno se convierte en un sujeto a través de ese darse la vuelta cuando le llama la policía. Para Butler, este «giro» toma la forma de escucharse a uno mismo como el sujeto de una dirección: es un giro que en realidad no tiene que ver con aspecto físico del movimiento (1997c, p. 33)”.

⁴⁹ Habría que recordar la fuerte influencia de Hegel en el pensamiento de Butler, dado que la misma elabora su tesis sobre el “deseo” en este y en los llamados “hegelianos”. En 1987 publica el resultado de su tesis doctoral, que llega en su traducción castellana en 2012 como *Sujetos del deseo: Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, donde desarrolla un análisis exhaustivo del deseo en la recepción de las tesis hegelianas en Francia. Añadimos esto porque es una problemática que se podría deducir de sacar el deseo como vector del cambio, reconociendo la influencia hegeliana incluso en las lecturas queer. Sin embargo, dada la extensión del trabajo, no podrá ser abordado con más detalle en este escrito.

el mundo desde la disidencia, rompiendo con formas de habitar normativas e interrumpiendo el orden. La autora explica que la desorientación que les cuerpos queer sienten por no adecuarse con lo establecido debe funcionar como una herramienta para crear otras posibilidades. Al rechazar volver a la rectitud, a la orientación preestablecida, la corporalidad disidente se mantiene en una desorientación que le permite extrañarse y abrir la atención hacia otras formas de vivir y actuar. En la base de su propuesta fenomenológica está la aceptación de la agencia de Judith Butler. Cuando esta manifiesta en la obra de 2017 que los cuerpos disidentes no pierden capacidad de actuación (criticando principalmente la postura de Giorgio Agamben con su concepto de “nuda vida”) pretende establecer un marco de inteligibilidad que deseche el funcionamiento inclusión-rechazo para lograr pensar en la potencia de la disidencia. Para ella, seguir pensando la capacidad de cuerpos oprimidos y violentados desde el marco de inclusión supone que se preestablezcan marcos de actuación que deberían de ser los llevados a cabo para conseguir formar parte de la “sociedad”. Seguir su postura crítica aporta a la teoría queer e, incluso, a la fenomenología queer, un horizonte desde el que defender la actuación sin necesidad de aceptar la inmanencia de los cuerpos queer. Todx cuerpo posee la capacidad de acción y, al tratarse de cuerpos oprimidos, violentados o marginados, su actuación posee una carga significativa relevante. De ahí que veamos de tremenda relevancia que seguir otras huellas suponga aceptar, primero, que las corporalidades queer poseen una actuación relevante que resiste a la violencia ejercida por la estructura, manteniendo la capacidad de mantener la desorientación y crear otras vías.

Ahora bien, al mantener la desorientación y seguir huellas disidentes (motivadas por la aceptación de otros deseos) podremos comenzar a habitar otras líneas que conforman vidas queer. Esto supone que en las disidencias que nos interesan (la de la heteronormatividad y la de la racialización) la fuerza para la resignificación permite que las relaciones deseadas se elaboren como formas disidentes de habitar el mundo y, por tanto, una forma de movilidad que construye la posibilidad de otros mundos. Al abordar el desvío de la heteronormatividad, Ahmed trata la figura de la lesbiana como un compromiso político y, a su vez, la plantea como una fisura en la teoría fenomenológica clásica. Si establecer relaciones lésbicas es encarnar dinámicas disidentes que irrumpen contra los estándares

normativizados (heteronormatividad), la figura de la lesbiana de Ahmed está estrechamente vinculada con la de Wittig (1980). Como veíamos en esta, la lesbiana se oponía al mito heteronormativo de la mujer por desarrollar dinámicas que se situaban fuera de las relaciones heterosexuales. Perseguir y perpetuar el deseo lésbico supone, tanto en la figura de Wittig como en la de Ahmed, el comienzo para la resignificación por explicitar la imposibilidad de habitar la estructura opresiva⁵⁰. De aquí que la concepción fenomenológica y política estén vinculadas, porque las lesbianas desarrollarían un cuerpo que no se adecúa con la norma heterosexual, señalando otras posibilidades y empezando un camino que crea otras impresiones no normativizadas. En ambas autoras esta figura funciona como abanderamiento y propuesta de actuación para el desarrollo de otras relaciones y creación de otros mundos, puesto que habitar un cuerpo lésbico siempre supondrá desarrollar otras formas de familiarizarse con el mundo desde los márgenes de la norma. Este camino vuelve a poner de manifiesto no solo que la desorientación y el mantenimiento del deseo sean ejes en el desarrollo de estas corporalidades, sino que la actuación de estas irrumpe en el orden preestablecido y elabora otros horizontes. Además, la misma teoría de actuación serviría para restablecer relaciones fuera del orden racializado⁵¹. La cuestión es ampliamente diversa, dado que la cuestión de la estructura racializada se aborda desde múltiples ejes y horizontes. Sin embargo, cabe recordar el caso de Ahmed y la asamblea en la que participó para anotar cómo los cuerpos negros pueden resignificar el espacio y comenzar a desestabilizar el régimen

⁵⁰ Debido a la orientación sexual de Ahmed, la figura de la lesbiana está enlazada con su vivencia personal. De ahí que podamos leer: “Convertirme en lesbiana me enseñó acerca de ese punto, cómo se dirige la vida y cómo ese «punto» a menudo se oculta a la vista. La orientación que implica la desorientación de encontrarse con el mundo de forma diferente me hizo reflexionar sobre la orientación o sobre que «sentirme en casa», o saber hacia dónde nos dirigimos, tiene mucho que ver con la creación de mundos.” (2019, pp. 36-37)

⁵¹ Si bien tanto la intervención del cuerpo negro como del cuerpo lésbico pueden entrar en el filtro de la teoría de la acción de Ahmed en su fenomenología, cabe destacar algo que ella tiene muy presente. La diferenciación de los casos es esencial para el desarrollo detallado de la potencialización porque no supone lo mismo que una mujer cis lesbiana entre en una sala, a que lo haga una persona negra. No es solo la imagen arquetípica (marcada siempre por el pensamiento heterosexual o racializado) que puede colaborar como opresión en cada caso (que es muy diferente y tiene distintos grados de influencia), sino que en el caso de la persona negra la otredad está materializada y se explicita desde su entrada en el espacio. Mientras que la orientación sexual puede tener el beneficio de la duda, la diferencia encarnada en cuerpos se ve directamente señalada y violentada.

racial⁵². Que un cuerpo permanezca en un espacio que, a priori, se le había negado, es ya una cuestión de resistencia y resignificación. En este caso que comentamos es de tremenda relevancia recordar que se trata de un espacio institucionalizado (universidad y otras), por lo que el valor de la acción tiene mayor carga. Cuando estos entornos se habitan por cuerpos blancos o por cuerpos no blancos acostumbrados a la organización racial (como la discriminación por ser negro, el cierre de espacios o, incluso, la desvalorización del trabajo realizado); actuar evidencia la violencia ejercida, pudiendo rearticular el espacio y la concepción que se tiene de él (siempre que se mantenga en el tiempo). De la misma forma sucede con las revueltas sociales donde cuerpos no acostumbrados a habitar ciertos espacios públicos (como puede ser una plaza central) ejercen su actuación cambiando la forma de habitar ese espacio (como puede ser el caso de los manifestantes que duermen en la calle) o simplemente apareciendo en este.

En definitiva, por el hecho de actuar y existir en sociedad las corporalidades queer señalan la violencia que las estructuras ejercen sobre ellas y poseen la capacidad de crear otros mundos queer desde donde resistir y ampliar los horizontes. Cuando el desvío, la desorientación, es tomado en su forma potencializadora la interpretación del cuerpo necesariamente adopta otras formas y algunas interpretaciones de su actuación se ven necesariamente reformuladas. No es solo que supongan un paréntesis en las tesis clásicas, sino que encarnan una disruptiva que dilata la normatividad y plantea otros horizontes. Les mismos crean otras formas de habitar que rearticulan los espacios y ofrecen posibilidades al familiarizarse con lo “girado” (lo que está boca abajo, virado, volcado). Así, la fisura consigue empapar el presente de posibilidad al mantenerse en un proceso de habitar que altera lo recto, porque tal y como define Ahmed en el “Manifiesto Aguafiestas”⁵³:

“Queer: el momento en que comprendes lo que no tenías que ser”

(Sara Ahmed, p. 357)

⁵² Recordamos el caso personal de Ahmed que citábamos en la página dieciocho donde el hábito había hecho desaparecer a lxs cuerpos negrxs como posibles espectadores en una asamblea.

⁵³ Este manifiesto podemos encontrarlo como la segunda conclusión del libro *Vivir una vida feminista* de Sara Ahmed, 2018, pp. 339-3361.

4. Conclusiones y vías abiertas

Acercarse al problema de cuerpos y corporalidades desde la necesidad de señalar la violencia que la generalización y estandarización produce sobre las disidencias es algo que nos ha llevado, como hemos ido viendo a lo largo de la investigación, a revisar los presupuestos desde los que partíamos para realizar una filosofía del cuerpo, así como a proponer lecturas del papel fundamental y de resignificación que la corporalidad abyecta, disidente y desviada, tiene. Así, elaborar un análisis de las teorías feministas de Ahmed y Butler que, primero, señalan el privilegio que algunos cuerpos poseen sobre otros por el hecho de adecuarse con lo normativo y, segundo, abordan el potencial que tiene un cuerpo queer al aparecer (alterando el orden preestablecido), ha supuesto una tarea necesaria para abrir el enfoque hacia una teoría que vincule fenomenología, corporalidades escénicas y feminismos. Las conclusiones que podamos sacar de la investigación en absoluto deberían tomarse como tesis fijas pero sí deberían entenderse como presupuestos primordiales para pensar los cuerpos y sus posibilidades. De esta forma, si algo pudiésemos cerrar de esta investigación es que hablar de cuerpos siempre va a remitir a formas concretas de materializarlos y procesos concretos de desarrollar las corporalidades y subjetividades, por lo que el trabajo de cuestionar la normativización de materialidades y formas de pensamiento se vuelve una necesidad. Por ello, continuar la tarea de crear otros subjetividades y ligarla con una teoría de la acción es de tremenda importancia para seguir pensando sobre cómo abordar los problemas fundamentales de un cuerpo que aparece y se desarrolla en mundos concretos. En consecuencia, para proponer una lectura sobre corporalidades podríamos concluir que, en esta investigación, ha sido tremendamente importante trazar puentes entre fenomenología y las teorías feministas por las constantes de, primero, ampliar la crítica hacia la subjetividad violenta de algunos autores clásicos y, segundo, seguir pensando los procesos de las corporalidades desde otros lugares no hegemónicos.

Pero sin duda este panorama deja abiertas cuestiones teóricas que podrían afinar la interpretación, como abrir el debate sobre el constructivismo de Ahmed (una problemática que la autora misma referencia y hacia la que incita), o seguir el hilo del debate sobre el concepto *queer*. En este último caso es relevante concretar que la postura de Butler y Ahmed es un tema que daría para otro trabajo, ya que ninguna de las dos define de modo cerrado y único el concepto y, en varios puntos

de sus posturas podríamos establecer otro enlace entre ambas autoras que se extendería demasiado⁵⁴. Además, los presupuestos fenomenológicos de los que partimos podrían ser otros, por lo que queda abierta también la tarea de trazar diálogos con posturas como las de Edith Stein, reconocida principalmente por elaborar una característica lectura de la intersubjetividad husserliana y de la que podríamos obtener interesantes conclusiones.

No obstante, en la línea de las inquietudes prácticas que me han llevado a realizar esta investigación, las vías abiertas principales por las que pretendo continuar este escrito estarán vinculadas a la interpretación y el desarrollo de las corporalidades escénicas. No es un tema que no se haya tratado con anterioridad, al menos como problemática inspiradora de muchas obras y procesos artísticos. Precisamente por ser un tema recurrente en las artes, la relación entre el pensamiento feminista, la teoría queer y las artes vivas ha estado a la base de múltiples trabajos. Con el arte como formato de expresión y vindicación, muchos artistas hicieron de su orientación sexual y constitución como queer la base para sus carreras, de tal forma que mostraban su cuerpo para materializar la violencia que la normatividad ejercía sobre ellxs. De entre los infinitos ejemplos podríamos referenciar la obra completa del chileno Pedro Lemebel⁵⁵ (1952-2015), quien amplió su obra literaria para acercarse a las artes vivas y poner su cuerpo como base de la reivindicación. También a Valie Export (1940) quien protagonizó una performance en Múnich en 1968 donde se mostraba sentada con un pantalón recortado en la entrepierna, apuntando a lxs espectadorxs con un arma mientras caminaba con los genitales al aire de manera intimidante. Su puesta en escena fue una reivindicación de la agencia y agresividad de las que las mujeres en la escena cinematográfica eran víctimas,

⁵⁴ Siendo un tema central que hemos tenido que dejar sin concretar me gustaría dejar la referencia de un escrito muy aclarador donde se reflexiona sobre el concepto queer, haciendo referencia a los debates y el vínculo con la fenomenología. Véase Nicolás Lucero (2015) “Espacio del género, movimiento de la orientación: reflexiones fenomenológicas en torno a lo queer” en *Dossier. Filosofía de Género*, n° 3, pp. 171-184.

⁵⁵ La elección de citar a Lemebel no es aleatoria. Le artista chileno desarrolló su obra fundamentalmente en formato escritura y, sin embargo, aquí le destacamos por usar su cuerpo y su constitución queer como vindicación en los trabajos realizados en formato performance. No es únicamente que su obra esté cargada de experiencias queer, traumas y violencias, sino que Lemebel decidía a conciencia presentarse en galas públicas y entregas de premios abanderando la disidencia. Un ejemplo es la conocida performance que realizó junto con Francisco Casas en 1987 con motivo de la violencia de la dictadura de Pinochet hacia la diversidad sexual, en un panorama marcado por el sida y las persecuciones, titulada *Las yeguas del apocalipsis*.

anuladas de agencia, mostrándolas únicamente como objetos pasivos y delicados (véase fig. 2).



Fig 2.

Valie Export, *Genital Panic*, 1968-1969, fotografía de performance.

A pesar de poder continuar la tarea de visibilizar lxs cuerpos queer en el arte y sus reivindicaciones, creemos que la teoría del arte problematiza todavía más la cuestión cuando no solo rescata estas manifestaciones artísticas sino que elabora todo un aparataje conceptual que cruza enlaces entre fenomenología, teoría queer y artes vivas o de lxs cuerpxs. Un ejemplo de ello es la interpretación de la película documental *París is Burnning* (1991) que realizó Butler en un capítulo de *Cuerpos que importan* (1993) titulado “Gender is burnning” (pp. 121- 140). La filósofa dedicó unas páginas a pensar sobre cómo la determinación del género se ve alterada en las prácticas subversiva de las Drag Queens y los Drag Kings, las cuales no solo manifiestan que no existe una relación intrínseca entre el género y el cuerpo

orgánico sino que, además, suponen un debate en abierto que la misma autora retoma en obras posteriores.⁵⁶ Otra teoría podría ser la defendida por la teórica de arte Amelia Jones (1961) la cual, a pesar de tener influencia directa de la teoría butleriana, propone una teoría de la identificación desde la relación de la corporalidad, la fenomenología y los feminismos mucho más centrada en reformular la teoría de las artes vivas. Esta dedica una obra centro de su investigación a pensar en el recorrido histórico de la visualidad en las artes escénicas y cómo tomar el proceso de identificación de los cuerpos en la escena puede significar un punto de anclaje para unir teoría y práctica. La autora parte en *Seeing Differently* (2017) de la experiencia de visualizar una obra escénica (teatro, danzas, performance) y plantea el problema de intentar identificar al completo lo que los cuerpos desarrollan en el momento de la obra. Desde la incapacidad de percibir la identidad del personaje escénico Jones, influenciada por las lecturas feministas y queer de la escena artística, propone que el proceso de identificación en artes vivas debería ser tomado como “un proceso de identificaciones múltiples” (Jones, 2017, pp. 6-7). Esta postura se enfrenta directamente a la postulada tradicionalmente donde se buscaba una identidad que, para Jones, estaba estrechamente ligada con el binarismo y una mirada masculina. Contrariamente, pretende señalar que la desorientación experimentada en obras escénicas tiene que ver con la aceptación de identificaciones en vez de identidades rígidas, lo que nos abre un sendero para seguir trazando puentes entre teoría y práctica, cuerpos y corporalidades.

Como he aclarado en esta última parte, la investigación en absoluto concluye. Más bien deja abierta la vía para reelaborar preguntas sobre corporalidad en las artes vivas, tanto desde el lugar del espectador como del artista, pensando el cuerpo en acción y el estático, su característica y la forma en la que “queeriza” la escena. Así, la futura tarea pretende ser el desarrollo de un proyecto teórico-práctico que pone en el centro de la investigación la forma en la que el cuerpo queer supone una alteración del entorno; algo así como una puesta en práctica que intenta elaborar otras formas de relacionarnos y, en definitiva, crear otras vías para el pensamiento.

⁵⁶ Una lectura del travestismo en la obra de Butler que aborda tanto los posicionamientos tempranos como la vuelta al tema de la autora podríamos recibirla del artículo de Mariela Nahir Solana, “El papel del travestismo en el pensamiento político de Judith Butler”, publicado en *Revista de Filosofía y Teoría Política* en 2014.

5. Bibliografía

AHMED, Sara (2015) *La política cultural de las emociones* (trad. Cecilia Oliveras Mansuy) México: Universidad Autónoma de México. Programa Universitaria de Estudios de Género.

_____ (2018) *Vivir una vida feminista* (trad. María Enguix) Barcelona: Ediciones Bellaterra.

_____ (2019) *Fenomenología Queer* (trad. Javier Sáez Álamo) Barcelona: Ediciones Bellaterra.

ALARCÓN, Mónica (2015) “La espacialidad del tiempo: temporalidad y corporalidad en la danza” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXVII, n.º.106, pp. 113- 147.

BOCCARDI, F. “La performatividad en disputa: acerca de detractores y precursores del performativo butleriano” en *Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte*, vol. 5, n.º 2, abril 2010, pp. 24-30. <https://www.aesthetika.org/La-performatividad-en-disputa> [última visita el 2 de julio de 2022]

BUTLER, Judith (1989) “Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty’s *Phenomenology of Perception*” en *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy* (ed. Jeffner Allen e Iris Marion Young)

_____ (1990) “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista” en *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre* (ed. Sue-Ellen Case), John Hopkins University Press, pp. 270-282.

_____ (2002) *Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Argentina: Paidós.

_____ (2011) *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*. Barcelona: Editorial Katz.

_____ “Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los mismos cuerpos” (entrevista a Judith Butler) en *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*, Barcelona, 2011, 1º ed., pp. 47-81.

_____ (2012) *Sujetos de deseo: Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

_____ (2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.

_____ (2018) *Resistencias. Repensar la vulnerabilidad y repetición*. México: Paradiso Editores.

DE BEAUVOIR, Simone (2019) *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra.

DERRIDA, Jaques (1994) *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra.

FANON, Frantz (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal ediciones.

HEIDEGGER, Martin (1973) “Seminario de Zähringen” en *A parte Rei: Revista de Filosofía* (trad. Oscar Lorca), octubre de 2004.

_____ (2007) *Seminarios de Zollikon* (trad. Ángel Xolocotzi Yáñez) México: Jitanjáfora Mº Relia Ediciones.

HUSSERL, Edmund (2014) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (trad. Antonio Zirión Q.) México: Fondo de Cultura Económica.

JONES, Amelia (2017) *Seeing Differently. A history and theory of identification and the visual arts*. Londres y Nueva York: Routledge, Tylor and Francis Group.

LÓPEZ SÁENZ, Mº Carmen (2014) “Fenomenología y feminismos” en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 63, pp. 45- 63. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/197001> [última visita el 01 de julio de 2022]

LORDE, Audre (2003) *La hermana, la extranjera*. Madrid: Ediciones Horas y Horas.

LUCERO, J. N (2015) “Espacio del género, movimiento de la orientación: reflexiones fenomenológicas en torno a lo *queer*” en *Dossier. Filosofía de Género*, nº 3, pp. 171-184.

MERALEU-PONTY, Maurice (1994) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.

_____ (2010). *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión.

NAHIR SOLANA, M (2014) “El papel del travestismo en el pensamiento político de Judith Butler” en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, vol. 45. Recuperado de: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfyTPn44a03>

SIMMONS, Ruví (2017) “To See You, To Be You, To Become You: I Miss You, phenomenology, performing bodies and other thing”. Documento en línea: http://www.franko-b.com/To_See_You_To_Be_You_To_Become_You.html
[última visita el 29 de agosto de 2022]

STEIN, Edith (2004) *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Editorial Trotta.

WITTIG, Monique (1981) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Editorial Egales.

XOLOCOTZI, Ángel; GIBU, Ricardo (2014) *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*. México: Plaza y Valdes Editores.

6. Obras artísticas citadas

EXPORT, Valie (1968-1969) *Action pants: Genital Panic*. Múnich: colección virtual del MOMA: <https://www.moma.org/collection/works/133675>

LEMEBEL, Pedro; FRANCISCO CASAS, Francisco (1987) *La yeguas del Apocalipsis*. Chile: Archivo visual en línea: <http://www.yeguasdelapocalipsis.cl/inicio/>

LIVINGSTON, Jenie (1991) *Paris is burnning*. Estados Unidos: Miramax Films.

MIHINDOU, Myriam (2008) *Le Robe Envolée*. Las Palmas de Gran Canaria: visitada en VIMEO <https://vimeo.com/8622887>