

Espacio del género, movimiento de la orientación: reflexiones fenomenológicas en torno a lo *queer*

Jorge Nicolás Lucero / Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Universidad Nacional de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

> Resumen

El trabajo se propone analizar la interpretación fenomenológica que Sara Ahmed otorga al concepto de *queer*. La descripción fenomenológica de la espacialidad ofrecida en los trabajos de Merleau-Ponty le permite a Ahmed identificar el carácter de lo *queer* como una forma de habitar el espacio vivido. La fenomenología de la orientación sexual articulada con el espacio vivido obtiene tres resultados: 1) elimina el sustancialismo inherente a la sexualidad, como entienden las teorías psicológicas más clásicas; 2) destituye la diferencia diádica entre hombre y mujer como origen del deseo sexual, reemplazándola por los vínculos situacionales; 3) coloca al espacio *queer* como la “desorientación” originaria de la sexualidad, de la cual la heterosexualidad y la homosexualidad son sólo dos de sus cristalizaciones producto de la sedimentación de actos. Sin embargo, Ahmed sólo indica lo *queer* como originario sin tematizar su naturaleza. Por ello, el trabajo intenta asimismo iniciar esa descripción mediante los conceptos de movimiento fenomenal, también proveniente de la filosofía merleau-pontiana y el concepto de responsividad de Waldenfelds.

» *Corporalidad, Espacialidad, Heteronormatividad, Orientación, Queer.*

> Abstract

This work proposes to analyse the phenomenological interpretation of *queer* concept given by Sara Ahmed. Spatiality's phenomenological description offered in the works of Merleau-Ponty allows Ahmed to identify queer's nature as a way of inhabiting lived space. This phenomenology of sexual orientation, articulated with lived space, has three consequences: 1) it removes substantialism inherent to sexuality, as well as the classical psychological theories understand; 2) it dismisses diadical difference between men and women as the origin of sexual desire, replacing it with situationals nexus; 3) it places queer space as an originating “disorientation” of sexuality, of which heterosexuality and homosexuality are just two of their crystallisations result of act's sedimentation. Nevertheless, Ahmed only points out queer's originality without deepening its nature. Therefore, this work also tries to begin that description through the concept of phenomenal movement, from merleau-pontian philosophy, and Waldenfels's concept of responsivity.

» *Embodiment, Heteronormativity, Orientation, Queer, Spatiality.*

Recibido el 15 de mayo de 2015. Aceptado el 25 julio de 2015.

Los lazos históricos y teóricos existentes entre la filosofía de género y la fenomenología son bien conocidos. En una de sus autobiografías, Simone de Beauvoir confesaba que, entusiasmada con la lectura de Husserl, tenía la sensación de “nunca haber estado tan cerca de la verdad” (Beauvoir, 1960: 231). Asimismo, parte del andamio conceptual de *El segundo sexo* resignifica la ontología fenomenológica en pos de responder a la pregunta por la mujer: la situacionalidad de la existencia, su no-sustancialismo, la exigencia de autosignificarse bajo el colectivo “nosotras”, la temporalidad específica de lo femenino en cuanto temporalidad vivida, junto con la no-subsunción a lo biológico, son nociones que se inspiran y a la vez polemizan con las teorías de Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty (Beauvoir, 1999). Para dar otro ejemplo igual de célebre, la obra de Judith Butler tiene como punto de partida la perspectiva fenomenológica, la cual fue una condición necesaria para esbozar su teoría de la performatividad: “el interés fenomenológico por los varios actos con que se va constituyendo y asumiendo la identidad cultural ofrece un punto de partida para el esfuerzo feminista por entender el modo mundano en que los cuerpos se insertan en géneros” (Butler, 1998: 305).

Por supuesto, esta fundamentación no es históricamente unánime. Muchos fenomenólogos no han avizorado en sus resultados teóricos la posibilidad de establecer una crítica a las concepciones científicas y culturales en torno a las diferencias de género y sexo. De hecho, a pesar de la potencia crítica que posee la fenomenología para exponer la vacuidad metafísica que subtiende esas concepciones, algunos autores reafirman, dentro de sus propios esquemas, el carácter subsidiario, dependiente y derivado de lo femenino, así como cierto lugar privilegiado de lo masculino. En la Cuarta Parte de *El ser y la nada*, Sartre parece ubicar el proyecto sexual femenino en el En-sí masculino.¹ En *El tiempo y el otro* de Emmanuel Lévinas, obra que es blanco de numerosas críticas en *El segundo sexo*, se caracteriza lo femenino como lo absolutamente Otro, lo opuesto a la conciencia, y se acaba por asignar a éste caracteres esenciales de pudor y pasividad.²

A pesar de los presupuestos presentes en dichos autores, la teoría de género continúa haciendo un llamamiento a las teorías fenomenológicas. Además de Butler, autoras como Sandra Bartky (1990), Elizabeht Grosz (1995), Gail Weiss (1999), Rosalyn Diprose (2003) e Iris Marion Young (2005), han dedicado trabajos a la cuestión del feminismo y la fenomenología. Entre estas propuestas, quizá la más novedosa ha surgido dentro de la llamada teoría *queer*, en particular bajo la obra de Sara Ahmed *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros* (2006). El trabajo de Ahmed retoma la concepción fenomenológica de la corporalidad, principalmente las de los trabajos de Husserl y Merleau-Ponty. Tomando como inicio una reflexión sobre la noción de orientación, la autora propone mostrar, mediante análisis y descripciones de la experiencia vivida, cómo la sexualidad, el género y hasta la raza tienen un carácter instituido e instituyente que, a su vez, son profundamente dinámicos e inestables, y su continuidad en el tiempo y su

1 “La obscenidad de las partes sexuales femeninas es la de toda cosa que se abre: es un llamado de ser, como, por otra parte, lo son todos los agujeros; en sí, la mujer llama a una carne extraña que debe transformarla en plenitud de ser por penetración y dilución. E, inversamente, la mujer siente su condición como una llamada, precisamente porque está ‘agujereada’” (Sartre, 1996: 635, traducción modificada).

2 “La profanación no es una negación del misterio, sino una de las relaciones posibles con él. Lo que me parece importante en esta noción de lo femenino no es únicamente lo incognoscible, sino cierto modo de ser que consiste en hurtarse a la luz. Lo femenino es, en la existencia, un acontecimiento diferente de la trascendencia espacial o de la expresión que se dirige hacia la luz. Es una fuga ante la luz. La forma de existir de lo femenino consiste en ocultarse, y el hecho mismo de esta ocultación es precisamente el pudor. De modo que esta alteridad de lo femenino no consiste en una simple exterioridad como la de un objeto [...] Lo femenino no se realiza como ente en una trascendencia hacia la luz, sino en el pudor. De modo que, en este caso, el movimiento es inverso. La trascendencia de lo femenino consiste en retirarse a otro lugar, es un movimiento opuesto al de la conciencia. Pero no por ello es inconsciente o subconsciente, y no veo otra posibilidad que llamarlo misterio” (Lévinas, 1993: 130-131). No obstante, debe aclararse que existen exégesis que desligan pasajes de esta índole del proyecto filosófico lévinasiano, de las cuales no nos ocuparemos en este trabajo (Cf. Chanter, 2001).

posibilidad de acción pueden verse afectadas por elementos que tienen un olvidado asidero en lo propiamente vivido –el mandato heteronormativo social y familiar de los blancos–. La argumentación de Ahmed ataca los ideales de la heterosexualidad obligatoria al elucidar que todas las orientaciones del comportamiento corporal, tanto las que responden a los objetos en el mundo como las que responden a otras personas, tienen nacimiento y fin en momentos de desorientación, careciendo, así, de cualquier determinismo.

Para alcanzar estas tesis, la autora recurre a la noción de espacialidad, presupuesta en todo el andamiaje conceptual. Esta espacialidad no significa meramente que todo objeto, incluyendo el cuerpo, posee un lugar. La espacialidad que define a lo vivido no se define por la localización, sino por la posibilidad de acción; es decir, el cuerpo propio, así como la intercorporeidad, se despliega bajo la paradoja de ser condicionado y a la vez condicionante: nuestro comportamiento se va estilizando por el hábito y las relaciones con los otros, formando un modo de ligarse al mundo. Si bien esta ligadura se sedimenta de modo eminente, Ahmed entiende que existen “momentos” donde el comportamiento quiebra su estructura, lo que se propone con el concepto de desorientación. Esta desorientación es caracterizada como un “momento” en cuanto, a partir de ella, se inicia una nueva organización del comportamiento.

Sin embargo, ¿es este presupuesto del espacio, pensado fenomenológicamente, suficiente para tematizar la *Erleibnis* de lo *queer*? Lo que proponemos en lo siguiente será indagar sobre de qué modo esa desorientación se despliega en las problemáticas de sexualidad y de género, como propone Ahmed, a la hora de hablar de los “momentos *queer*”. Asimismo, intentaremos profundizar las implicancias fenomenológicas de la propuesta ahmediana considerando no sólo el concepto de espacio, sino también el de movimiento. Al preocuparnos por el concepto de movimiento desde la perspectiva fenomenológica, sostendremos que es el movimiento de la orientación *per se* el que puede yuxtaponerse a esos momentos *queer*. El movimiento, como fenómeno, no posee al espacio como condición lógica; por el contrario, el movimiento, y en nuestro caso el movimiento del deseo, implicará el propio nacimiento del sentido de lo espacial.

> El género [re]espacializado

Ahmed se propone “poner los estudios *queer* en un diálogo más cercano con la fenomenología” (Ahmed, 2006: 1). Para comprender esta propuesta, es menester precisar aquello que se entenderá por *queer*. En un sentido general, la teoría *queer* buscaba resignificar este término injurioso para ofrecer un ámbito crítico a la esfera de la normalidad y la identidad sexual, crítica que incluso alcanza tanto al feminismo clásico como a las identidades “gay” y “lesbiana”, consideradas no lo suficientemente abiertas. De este modo, el término procura remitir a toda orientación, vida y práctica sexual que no se ajuste a la heteronormatividad occidental. Sin embargo, esta denominación de la disidencia sexual para un grupo tan heterogéneo, así como para sus problemáticas, ha sido blanco de críticas por filósofos y filósofas preocupados por dichas cuestiones. Butler no sólo reniega en la necesidad de revisar el papel del término, pues, “¿[h]asta qué punto el término *queer* opera a su vez como una deformación del “Yo os declaro...”

de la ceremonia matrimonial?” (Butler, 2002: 318); a su vez, la filósofa reclama una genealogía necesaria de dicho término para mostrar que su nacimiento surge de aquello a lo que se quiere oponer (las identidades gay y lesbiana), y que su función, como una identidad de “error necesario”, ha de ubicarse en una “posibilidad de transformarse en un sitio discursivo cuyos usos no pueden delimitarse de antemano” (Ibíd.: 323). En una dirección similar, Didier Eribon observa una actitud reaccionaria en la teoría *queer*, pues, en sus palabras, “se transformó en un catecismo internacional que por todas partes se contenta de repetir ideas simples, transformadas en slogans”, con lo cual acaba por denunciar radicalmente a cualquier movimiento identitario que luche por su reconocimiento (Eribon y Lepori, 2010: 4).

La propuesta de Ahmed, por el contrario, está lejos de expresar esa radicalidad inoperante en la noción de *queer* que critican Butler y Eribon. Ahmed piensa lo *queer* desde un lugar que, erróneamente, podría ser considerado neutral: el espacio. Lo *queer* se va a referir a lo espacialmente torcido, al vector desviado, a la trayectoria perdida, al vértigo posicional del cuerpo sexuado en el mundo. Son constantes los usos y juegos del término *queer* en un sentido geométrico o espacial, así como su uso verbal por encima del sustantivo.³ De hecho, el primer paso para acercar la fenomenología a esta noción parte una cita de Merleau-Ponty en donde el filósofo describe algunos experimentos perceptuales de las psicologías de Stratton y Wertheimer:

Si nos las arreglamos para que un sujeto sólo vea la habitación donde se encuentra por intermedio de un espejo que la refleje inclinándola 45° respecto de la vertical, el sujeto ve de entrada el cuarto “oblicuo”. Un hombre que se desplaza por allí parece caminar inclinado hacia un lado. Un trozo de cartón que cae a lo largo del marco de la puerta, parece caer en dirección oblicua. El conjunto es “extraño” (*étrange* [*queer*]). Después de algunos minutos, interviene un cambio brusco: los muros, el hombre que se desplaza en el cuarto, la dirección de la caída del cartón, se vuelven verticales. [...] Decimos que la percepción admitiría, antes de la experiencia, cierto nivel espacial con respecto al cual el espectáculo experimental aparecía primeramente oblicuo, y que, en el curso de la experiencia, este espectáculo induce otro nivel con relación al cual el conjunto del campo visual puede aparecer derecho de nuevo. Todo ocurre como si ciertos objetos (las paredes, las puertas y el cuerpo del hombre en la habitación), determinados como oblicuos respecto a un nivel dado, pretendiesen proporcionar de suyo las direcciones privilegiadas, atrajesen hacia ellos la vertical, interpretasen el rol de “puntos de anclaje” (Merleau-Ponty, 1993: 263-264, trad. modificada; Cit. en Ahmed, 2006: 65)

El propósito del capítulo donde se encuentra este fragmento, a saber, “El espacio”, es señalar a la corporalidad vivida como el “punto de anclaje” de la percepción y la fuente de sus condiciones espaciales –el arriba y el abajo, la profundidad, la traslación– negando un papel trascendental al espacio objetivo. De este modo, la propuesta fenomenológica consiste en abandonar la idea del espacio como el recipiente de los entes y sostenerlo como “el poder universal de sus conexiones” (Merleau-Ponty, 1993: 258). El experimento mencionado pone de manifiesto la capacidad del percipiente para inmiscuirse en lo percibido. En el cuarto el percipiente no sabría de suyo cómo desplazarse. Sin embargo, el vínculo existencial entre el cuerpo propio y el mundo logra ajustar ese mundo oblicuo a sus capacidades.

³ Existen múltiples usos de *queer* como verbo asociados a defraudar, obstaculizar, ponerse en una situación difícil o desventajosa, desviar. A nuestro entender, Ahmed hace un uso del verbo *to queer* principalmente en estas dos últimas acepciones.

⁴ *Queer* es el adjetivo utilizado en la primera traducción inglesa de Colin Smith (Merleau-Ponty, 1962:248), citada por Ahmed. En la versión inglesa más actual de Donald Landes, el término francés *étrange* es traducido como *strange* (Merleau-Ponty, 2012: 258).

Mediante esta capacidad de adecuación del cuerpo, Ahmed considerará la orientación. De acuerdo con la autora, existen dos motivos por los cuales es relevante analizar la orientación. En primer lugar, la orientación determina el sentido que damos a las cosas. Una lapicera no posee el mismo sentido e importancia que un utensilio de cocina, sólo por su función, sino por el peso que ocupa dentro de un estado de cosas –ciertamente, a la hora de cenar, la lapicera no tiene la misma relevancia que un cuchillo–. Del mismo modo, hay una distribución, no sólo de las cosas, sino también de los otros de acuerdo con nuestras orientaciones –no hay una misma focalización en un amigo que en un desconocido, no se presta la misma atención a alguien atractivo que a alguien que nos disgusta–. En segundo lugar, la operación de la orientación tiene impacto sobre los cuerpos. Es decir, las distintas orientaciones dan forma a nuestros cuerpos, creando y a la vez circunscribiendo nuestro campo de acción (Ahmed, 2010: 235).

De algún modo, esta doble importancia de la orientación ya estaba presente en la obra de Merleau-Ponty bajo la figura del estilo. Si seguimos al filósofo, el cuerpo es un estilo de percibir así como un ser que percibe estilos de ser, puesto que éste es “una cierta manera de tratar las situaciones que identifico o comprendo en un individuo o en un escritor al reasumirlo por mi cuenta en una especie de mimetismo, aun si estoy incapacitado para definirlo” (Merleau-Ponty, 1993: 341, trad. modificada). Ante el caso de la habitación inclinada a 45°, el cuerpo propio comienza su percepción desorientado, es decir, su estilo no encaja con el estilo de la habitación. Pero la continuidad temporal de la percepción en dicha habitación permite que el cuerpo se reoriente, se adecúe a ese espacio para habitarlo.

Este es el *quid* ahmediano en torno a la orientación sexual. Para utilizar un término freudiano, el deseo sexual y su objeto se conectan por una soldadura, no por un innatismo: “parafraseando a Simone de Beauvoir: ‘Una no nace heterosexual, se hace’” (Ahmed, 2006: 79). Esta soldadura es trabajo de la orientación que el cuerpo ejerce y al unísono padece. Así, Ahmed analogará la heterosexualidad obligatoria con el eje vertical de la habitación descrita por Merleau-Ponty, jugando con el sentido del término inglés *straight*: al hablar de líneas o direcciones, *straight* significa “recto”; cuando hablamos de un espacio específico, como una habitación o una oficina, *straight* implica “ordenado”; y respecto de la orientación sexual, *straight* es el término para referirse a la heterosexualidad.

La heterosexualidad deviene una norma a causa de la repetición de comportamientos corporales que tienen continuidad en el tiempo. Esta norma no es un corpus moral abstracto, sino que “produce lo que podemos llamar el horizonte corporal, un espacio para la acción, *el cual pone unos objetos a nuestro alcance y a otros no*” (Ibíd.: 66). Ahmed advierte que esta concepción puede hacernos pensar en la heterosexualidad como una construcción social. No obstante, ella rechaza completamente la idea de construcción, pues, “no explica cómo las orientaciones pueden sentirse ‘como si’ vinieran desde adentro y nos movilizaran hacia los objetos y los otros” (Ibíd.: 80). Aunque la autora no lo aclare ni lo tematice, el argumento va en una clara línea metodológica de la fenomenología, a saber, la necesidad de distinguir entre explicación y descripción. La explicación corresponde a un análisis reflexivo donde se escinde al sujeto de su experiencia, dejando a ésta última como un resultado absoluto de la síntesis del primero. La explicación supone la primacía del sujeto. Por el contrario, la descripción fenomenológica procura indagar

en esa inmanencia, simultaneidad y circulación que existe entre el sujeto y el mundo, la cual es condición de posibilidad para afirmar que la sexualidad es una construcción social. Merleau-Ponty se refería a esto de la siguiente manera:

Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido, y si queremos pensar la ciencia rigurosamente, apreciar exactamente su sentido y su alcance, tenemos antes que nada que despertar esta experiencia del mundo de la que ella es su expresión segunda (Merleau-Ponty, 1993: 8, trad. modificada).

Así, Ahmed se propone realizar un análisis no-reflexivo para elucidar cómo las orientaciones sexuales son a la vez causa y efecto del comportamiento corporal. Para ello, recurre a vivencias propias. Una de ellas ocurre en un alojamiento turístico con su pareja. Al entrar al comedor del alojamiento y ocupar una mesa redonda, Ahmed observa todas las mesas tienen un patrón: al lado de un hombre, hay una mujer, y esa mujer no es sino la pareja del hombre. Esta fuerte regularidad que presenta la situación pone en evidencia la forma de socialidad de la pareja heterosexual (Ahmed, 2006: 82-83). Anécdotas como ésta le permiten a Ahmed esbozar una linealidad en la orientación heterosexual. Así como existe una línea vertical en la relación familiar, es decir, cómo los hijos e hijas se reapropian de los estilos de ser del padre y la madre y demás congéneres, hay una línea horizontal que direcciona el comportamiento entre hombres y mujeres. Lo esperado en esta relación espacio-temporal es que la línea vertical continúe generando líneas horizontales, a saber, parejas heterosexuales dispuestas a reproducirse. La situación en el comedor del alojamiento es una cristalización de toda la historicidad presente en esas líneas, es una manifestación de cómo el volverse heterosexual se transformó en norma sedimentada en el comportamiento corporal, ocurra éste en la esfera privada o en la pública. En este sentido, la heterosexualidad es tanto obligatoria como compulsiva (*compulsory*), no en cuanto ser heterosexual tenga un rasgo patológico, sino en cuanto el modo de ser heterosexual fue intersubjetivamente instituido e integra existencialmente el núcleo de la corporalidad al punto de ser inevitable, porque es la manera en la que los cuerpos se despliegan en el mundo.

Por supuesto, que sea inevitable no implica que sea ontológicamente necesario ser heterosexual, pues, como ya hemos mencionado, existen momentos *queer* o de desorientación. Empero, estos momentos *queer*, al salirse de la direccionalidad de la heterosexualidad, se vuelven algo que no está al alcance de la orientación. Un objeto de deseo *queer* no aparece en el horizonte sexual de la heteronormatividad. El caso más rico que usa Ahmed para exponer el lugar de los momentos *queer* dentro de la heteronormatividad es el de las lesbianas contingentes. La lesbiana contingente alude a una de las categorías freudianas que aparece en *Tres ensayos de teoría sexual*. Junto con lo que hoy llamamos pedofilia y zoofilia, la inversión sexual constituye en este ensayo una de las tres formas de desviación con respecto al objeto sexual. Freud distingue dentro de la inversión a los invertidos absolutos (su objeto de deseo está circunscripto a su mismo sexo), los invertidos anógenos (cuyo deseo se orienta indistintamente a varones y mujeres) y los invertidos contingentes u ocasionales, para quienes “bajo ciertas condiciones exteriores, entre las que descuellan la inaccesibilidad del objeto sexual normal y la imitación, pueden tomar como objeto sexual a una persona del mismo sexo y sentir satisfacción en el acto sexual con ella” (Freud, 1978: 124; Cit. Ahmed, 2006: 93). Ahmed se apropia de esta categoría y el objetivo de esta postulación –a saber, cuál sería la génesis de la inversión, algo que el propio Freud admite no haber logrado

responder dentro el ensayo— para deconstruirla, en cuanto no hay por detrás del deseo lésbico algo más real que es reprimido, no hay una inversión propiamente dicha, porque no hay algo que se haya invertido. En el mismo sentido, Ahmed resignifica las palabras de Haverlock Ellis, quien analiza como Freud la inversión sexual a principios del siglo pasado en su *Estudios sobre la psicología del sexo* (Ellis, 1977). Con la propia teoría de Ellis, Ahmed propone que la inversión sexual es producto del medio ambiente: “deseo sugerir que hay algo de “verdad” en esta idea [de Ellis]: deberíamos volvernos lesbianas a causa del contacto que tenemos con otros del mismo modo que con los objetos” (Ahmed, 2006: 94). Entonces, el lesbianismo conforma su orientación sexual como una “sexualidad de contacto”.

Ahora bien, la orientación heterosexual no es de la misma naturaleza a la orientación lésbica, pero la heterosexualidad obligatoria irrumpe en las relaciones intersubjetivas de tal manera que el comportamiento y el deseo lesbiano se ven reinterpretados con el fin de ajustar su trayectoria al esquema heterosexual. Desde este esquema, dos mujeres viviendo juntas no pueden ser una pareja de mujeres: o bien son hermanas, o bien son amigas, o bien son “marido” y “mujer”. Esta interpretación del espacio y el vínculo entre dos mujeres busca, incluso en la manera liminar de marido y mujer, “*sobrepasar’ los signos de diferencia*” (Ibíd.: 95), es decir, enderezar, volver recto lo que está inclinado, haciendo de la pareja la hermana, o incluso haciendo que la pareja ocupe el lugar que tiene que ocupar el varón en una relación heterosexual.

Esta última interpretación es más profunda que el hecho de concebir que dos mujeres no pueden atraerse. Más bien, determina cómo es el aparecer de la sexualidad de manera unívoca. Si hay atracción, no importa la anatomía, y hasta no importa el género que se asigne: una de las personas debe cumplir el rol de hombre y la otra el rol de mujer. El deseo nace en la diferencia sexual, es deseo de lo absolutamente opuesto. Ellis parte de este presupuesto para sostener la figura del marimacho como objeto de deseo de las mujeres lesbianas, así como para sostener que las relaciones entre mujeres son preponderantemente interraciales en las cárceles a causa de esta necesidad de oposición (Ellis, 1977: 200). No obstante, el problema para Ahmed no es en sí misma la idea de diferencia, pues, es en contacto con los otros, con los diferentes puntos de partidas, con las diferentes corporalidades, y en suma, con las diferentes maneras de habitar el mundo, que el deseo va haciendo su rumbo. En cambio, se va contra la idea según la cual la diferencia toma una carga o aspecto “morfológico (sexo/raza)” que está dado antes de la existencia misma, como una hipóstasis ordenadora (Ahmed, 2006: 99). Por supuesto, el deseo lésbico surge en el contexto del deseo heterosexual, pero no bajo la estructura de una semejanza (encontrar cuerpos similares al mío), así como tampoco bajo la estructura de la diferencia estandarizada (encontrar cuerpos con mi sexo que se comporten como cuerpos del sexo opuesto); el fenómeno lésbico es el fenómeno de una trayectoria nueva que se fuga del riel heterosexual. La diferencia sexual surge, en realidad, de la sexualidad de contacto, es inherente al comportamiento corporal que desplegamos en el mundo. En este sentido, la diferencia sexual parte de la noción fenomenológica de intencionalidad, en tanto la intencionalidad constituye el contacto inaugural que tiene la conciencia con el mundo para ser tal (algo que es sintetizado por Husserl con la fórmula “toda conciencia es conciencia de algo”). Empero, esta intencionalidad sexual no debe confundirse con la intencionalidad de acto, es decir, con la potestad de sentido que la conciencia propone al mundo. La orientación sexual debe asociarse a lo que Merleau-Ponty llamó al final de su vida

una “intencionalidad interior al ser”, a saber, un “torbellino *espacializante-temporalizante* (que es carne y no conciencia de cara a un nóema)” (Merleau-Ponty, 2010: 216, trad. modificada). Es decir, la mismidad y la orientación no se conforman sino en el encuentro con lo extraño, con el mundo y los otros.⁵

Naturalmente, aun habiendo mostrado la ausencia de determinismo, Ahmed no va a negar la primacía cultural y social de la heterosexualidad. Más aún, gracias a la heteronormatividad, los deseos marginales, como el lésbico, tienen sus posibilidades coartadas. En primer lugar, porque el volverse lesbiana, así como el volverse heterosexual, requiere una reconfiguración de la espacialidad vivida. Es por ello que Ahmed contraría la identidad entre orientación y objeto de deseo, ya que la modificación de la orientación consiste no en un reemplazo del objeto de deseo, sino en reestructuración del ritmo de la existencia, algo que requiere tiempo, repetición y apertura:

Movilizar la orientación sexual propia de heterosexual a lésbica requiere, por ejemplo, re-habitar el cuerpo propio, puesto que el cuerpo propio ya no se extiende en el espacio, o ni siquiera en la trama de lo social. Dicho esto, el sexo de la elección de objeto no es simplemente acerca del objeto, aun cuando el deseo se ‘dirija’ directamente hacia ese objeto: afecta lo que podemos hacer, afecta cómo podemos percibir, etcétera. Estas diferencias en el cómo de la dirección del deseo, en la medida en cómo uno es enfrentado por otros, puede “movernos” y, por ende, afectar los patrones más profundamente arraigados de nuestras relaciones con los otros (Ahmed, 2006: 101).

Al afectar nuestras maneras más sedimentadas de relacionarnos con los otros, el devenir de la orientación se encuentra con una posibilidad de proyección reducida. Ciertamente, la heteronormatividad instituye y propone un espacio de posibilidades motrices, sean prácticas, éticas, políticas o estéticas, que no dejan un margen de proyectabilidad para el comportamiento *queer*. El “buen uso” del espacio intercorporal no permite proyectar los comportamientos afectivos de las parejas no-heterosexuales. Besarse, abrazarse, tomarse de las manos no es algo que el espacio público posibilite. El afecto *queer* no sólo resulta intelectualmente incomprensible, sino también incapaz de aparecer: “si la heterosexualidad es obligatoria (*compulsory*), entonces incluso el movimiento positivo del deseo lésbico permanece formado por esta obligatoriedad (*compulsión*)” (Ibíd.: 102). Esta incapacidad de expresión del deseo no-heterosexual está representada en la figura del armario como el modo exclusivo de habitar el mundo (Sedgwick, 1998). A pesar de su carácter represivo, Ahmed observa en el armario un dispositivo de orientación, i. e., el punto de partida para que las personas de orientación *queer* puedan disfrutar de la misma, para hacerse espacio, o incluso para torcer el propio closet (Ahmed, 2006: 175-176).

> *Queer* como movimiento

Nos hemos referido a la constitución fenomenológica de la orientación. La trayectoria marcada y seguida por la orientación, sea heterosexual, sea lésbica, sea de cualquiera de los múltiples modos sexuales que existen, es contingente, es decir, es resultado de una relación con los otros

⁵ Una concepción de la diferencia sexual similar, al menos sobre la distinción fenomenológica entre el ser del varón y el ser de la mujer, puede leerse en *El segundo sexo*, como ha interpretado Heinämaa (2003).

—de hecho, Ahmed recuerda la relación entre “contingente” y “contacto”, cuya raíz etimológica es *tangere*, verbo latino para “tocar” (Ibíd.: 103). Devenir heterosexual, devenir lesbiana, es un devenir siempre dirigido hacia otros, y como tal, no absoluto. Sin embargo, aún no recurrimos al punto de la direccionalidad de la orientación: la suposición de una desorientación originaria que lleva a un sujeto sexual a trasladarse de una orientación a otra. En todas las orientaciones, sostiene Ahmed, existen momentos *queer*, análogos a lo que acontece en el experimento de la habitación descrito por Merleau-Ponty, pues esta experiencia explica “cómo ‘lo correcto’ (*the straight*) depende de las ‘inclinaciones *queer*’ para aparecer como tal” (Ibíd.: 106).

Los momentos *queer*, así, constituyen una forma muy particular de orientación, y por ende, de espacialización. La orientación *queer*, o la desorientación, consiste en ver el mundo de modo oblicuo, lo que implica un desfondamiento de los estándares orientativos que determinan qué es lo sexualmente alcanzable y posible, y qué no lo es, con el fin de presentar nuevas posibilidades. Este desfondamiento que observa Ahmed no debe tomarse ni como una doctrina, ni como una posición elitista, sea para las lesbianas, sea para cualquier otra forma de disidencia sexual; más bien, debe considerarse como el lugar de lucha contra el enderezamiento constante y violento de las sociedades heteronormativas. En esta línea, Rebekka Leitlein ha interpretado a la post-pornografía como la expresión estética por excelencia de esta desorientación diagramada por Ahmed (Leitlein, 2012). Mientras que la pornografía tradicional se erige como una expresión audiovisual que, allende del rechazo moral de la que suele ser víctima, propone formas en las que los cuerpos actúan conforme a la heteronormatividad —el objetivo eyaculatorio en el hombre, la cosificación del cuerpo femenino, la forma del amor lesbiano, la celebración de la virilidad masculina, entre otras—, la post-pornografía contrapropone prácticas más allá de los estereotipos y de la genitalización del sexo, las cuales no se reducen a la búsqueda de satisfacción sexual, sino que también conllevan un empoderamiento de los cuerpos que han sido marginados por la pornografía tradicional. Así, Leitlein sostiene que las performances post-pornográficas “invitan a la acción y a la apertura de posibilidades que conducen al espectador a su propia creación (artística) de la subjetividad sexual” (Ibíd.: 83).

Ahmed propuso para la fenomenología lo que Leitlein ha observado en la post-pornografía. Al encontrar esta relación vital entre desorientación y orientación, no sólo es necesario llevar la fenomenología a la teoría *queer*, sino también volver *queer*, torcer, a la fenomenología misma, buscando redefinir el concepto mismo de orientación (Ahmed, 2006: 4). Más aún, Ahmed enuncia una pregunta liminar: “¿Qué hacemos si la misma desorientación se asienta en el mundo o se vuelve lo que nos es dado?” (Ibíd.: 159). La fenomenología ya no sólo debe funcionar como un estudio clarificador del aparecer de la orientación; también debe operar como un dispositivo de desorientación:

Si nos sentimos oblicuos, ¿dónde encontraremos un apoyo? Una fenomenología *queer* podría implicar una orientación a través de lo *queer*, una manera de habitar el mundo dando “apoyo” a aquellos cuyas vidas y amores les aparecen como oblicuos, extraños, fuera de lugar (Ibíd.: 179)

En sentido estricto, la fenomenología no conforma una teoría filosófica dogmática que precise de una desviación o una transformación *queer*. Merleau-Ponty ya observaba, como lo ha señalado

también Husserl, Fink, y muchos otros fenomenólogos, que el propio método fenomenológico consiste en estar siempre al acecho de lo nuevo, pues, el sentido de lo real nunca se agota (Cf. Merleau-Ponty, 1993: 13). Podríamos de este modo considerar que la exigencia de Ahmed sólo es original respecto de su aplicación y al respecto de su propuesta conceptual. Ahora bien, a pesar de utilizar de manera central el concepto de espacio, la autora no profundiza sobre la noción de espacio *queer*. Si seguimos la argumentación, ser *queer* es percibir el mundo de modo oblicuo; pero a su vez, este espacio es momentáneo. Por lo tanto, ¿su naturaleza consiste solamente en ser otro espacio, a la manera del espacio heterosexual, el espacio gay, o el espacio lésbico? ¿Los momentos *queer* serían una manera de identificar, para la sexualidad, lo que Carl Stumpf llamaba lugar-entre (*Zwischenorte*)? Este lugar-entre es inaprehensible en la captación de dos espacios diferentes, pero su aprehensión sí es necesaria para medir la magnitud de la distancia entre dos espacios (Stumpf, 1965: 16-18). Si seguimos esta interpretación, los momentos *queer* son indispensables para medir (y para generar) la distancia entre dos orientaciones, las características por las cuales una se desvía de la otra. Empero, al no constituir un orden, los momentos *queer* no constituirían en sentido estricto un lugar. Por eso, a la propuesta ahmediana le es indispensable una aproximación a la noción de movimiento.

Como hemos mencionado, el espacio no es el recipiente de las cosas según la perspectiva fenomenológica, sino el campo de posibilidad. Lo que da origen a esa posibilidad –no desde un punto de vista cronológico o lógico, sino fenomenal– es el movimiento. Ya en *Cosa y Espacio*, curso de verano de 1907, Husserl afirmaba el carácter indispensable de las kinestias (sensaciones de movimiento) en la conformación de los objetos como sensaciones que no se presentan por sí mismas como contenido a la conciencia (en tanto no son un contenido del objeto), pero posibilitan la presentación del contenido que constituye el aparecer de los objetos (Husserl, 1973: 160). Es a partir del movimiento de mi cabeza, de mis manos y de mis ojos, por ejemplo, que yo puedo percibir la forma, la textura y el tamaño de un objeto. Merleau-Ponty radicaliza esta cuestión al darle al cuerpo un papel fundamental en la conexión con el mundo, y no sólo una función de colaborador.⁶ Esta concepción puede ayudarnos a comprender el modo de ser de lo *queer*. Si bien esta problemática es abordada en *Fenomenología de la percepción* al definirlo como una “modulación de un medio contextual ya familiar” (Merleau-Ponty, 1993: 291), es durante el primer curso dictado por el filósofo en el Collège de France que dicho concepto se torna central.

Este curso, que versa sobre el mundo sensible y el mundo de la expresión, utilizará el movimiento como clave de bóveda para elucidar la esencia de la expresión. Allí, se logra afirmar que el movimiento, más allá de considerarse objetivamente como una serie de posiciones o el pasaje de un lugar a otro, es también la forma fundamental de la relación entre el cuerpo y el mundo, es pensado como una “tensión al interior de mi nivel” (Merleau-Ponty, 2011: 99). Este nivel corresponde al espacio familiar que es vivido, al cuadro de posibilidades más inmediato de lo que el cuerpo puede vivir. La tensión del movimiento, dice el filósofo, se comporta de manera figurada: así como una figura toma presencia en relación a un fondo, el movimiento realiza una “segregación espaciotemporal” (Ibíd.: 95), es el devenir de una figura en cuanto pone al alcance una dimensión del mundo que antes no era alcanzable porque pertenecía al fondo; y a su vez,

⁶ Una posición tan radical como la merleau-pontiana sobre el problema del movimiento, pero con una perspectiva donde la sexualidad no está considerada, se encuentra en los trabajos de Jan Patočka (Patočka, 2004).

el sentido del movimiento no es un resultado que proviene de la donación de sentido por parte de la conciencia, sino que es un proceso de “organización endógena” (Ibíd.: 97). El movimiento es ontológicamente irreductible al sujeto y el objeto, pues es la manera mediante la cual esas categorías nacen. Por ende, lo resultante de estas características del movimiento fenomenal, que lo hermanan a la expresión, es la determinación de una posibilidad de modificación siempre inminente, una posibilidad de ir más allá de lo fundado para volver a plegar al existente humano con el mundo.

Podría pensarse lo *queer* como movimiento en este sentido del devenir de una apertura, aunque lo sería de manera radical. Lauren Berlant y Michael Warner sugerían que el “mundo *queer* es un espacio de entradas, salidas, trayectorias asistemáticas de relaciones, proyección de horizontes, tipificación de ejemplos, rutas alternas, bloqueos, geografías inconmensurables” (Berlant y Warner, 1998: 558). El momento *queer* comienza con ese paso por el cual algunos objetos, algunas personas, algunos comportamientos, modifican su valor para nosotros, pasan de ser protagonistas a estar en un trasfondo invisible, y otros objetos, otros comportamientos, otras personas pasan a devenir figurales en nuestra percepción, resaltan en nuestro campo de deseo. El movimiento no ocurre dentro del espacio como una propiedad exterior, sino que es el inicio de su organización. Esta es una razón por la cual lo *queer* genera violencia: si el espacio vivido no es solipsista, sino comunal, la aparición de una nueva forma de ver, desear y pensar, genera una irrupción que busca modificar la espacialidad intersubjetiva.

Si los momentos *queer* aparecen ante nosotros del mismo modo que el movimiento, entonces ellos ponen en evidencia el carácter siempre abierto de la identidad y la orientación. Esta apertura, por supuesto, no está en evidencia por un carácter omnipotente de quien está orientado; la orientación no es una elección ni una manifestación del libre albedrío, sino el resultado de relaciones, vínculos, distancias y proximidades cuya lógica puede modificarse por su mismo proceder. Los momentos *queer* son momentos y no espacios porque son condicionantes, no condicionados. De algún modo, lo *queer* corresponde a la línea de fuga del deseo.

> Conclusión: responder a lo extraño

Analizamos la propuesta de una fenomenología *queer*. Observamos que el concepto de orientación supone los de desorientación y espacialidad. Sostuvimos que la desorientación se hermana a la noción de movimiento, en cuanto una especie de rebelión contra lo establecido en el espacio vivido (propio e intersubjetivo). Es necesario reiterar que, a pesar que Ahmed llame a “torcer la fenomenología” (*to queer phenomenology*), esta idea ya está anticipada en su repertorio teórico. La búsqueda fenomenológica por volver a las cosas mismas puede también funcionar como un dispositivo crítico a las concepciones heteronormativas sobre la orientación sexual, dado que éstas tienen su sostén no sólo en estándares culturales, sino también en cánones científicos de la medicina, la biología y la psicología.

Aun así, la propuesta ahmediana dona una posibilidad a la fenomenología. Bernhard Waldenfels, uno de los teóricos de la corriente fenomenológica más importantes de la actualidad, sostiene la necesidad de elaborar una fenomenología responsiva que reconozca que “siempre estamos en deuda con lo extraño” (Waldenfels, 1997: 18). Lo extraño, en palabras de Waldenfels, es un hiperfenómeno por excelencia, en cuanto siempre muestra algo más que es, en cuanto fenómeno, inaccesible, y para responder a él, es necesario “una forma de fenomenología responsiva que *empieza más allá del sentido y de las reglas*, allí donde algo nos desafía y pone en cuestión nuestras propias posibilidades” (Ibíd.: 22). Tal como la hemos descrito, la propuesta ahmediana nos permite pensar que las vivencias *queer* pueden ser funcionales a esta fenomenología responsiva, pues son el llamamiento de lo extraño que nos obliga a comprenderlo bajo sus términos. Con ello, consideramos que la fenomenología continúa siendo un terreno teórico fructífero para que el feminismo y los estudios de género sigan encontrando perspectivas y respuestas a las viejas y nuevas problemáticas que las interpelan, porque encontramos en la fenomenología esa posibilidad que Butler reclamaba para la teoría *queer*: un sitio cuyos usos no pueden delimitarse de antemano.

> Bibliografía

- » Ahmed, S. (2010). «Orientations matter», en Coole, D. y Frost, S. (eds.) *New Materials: Ontology, Agency and Politics*, London: Duke University Press, pp. 234-257.
- » Ahmed, S. (2006). *Queer phenomenology: orientations, objects, others*, London: Duke University Press.
- » Bartky, S. (1990). *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York: Routledge.
- » Beauvoir, S. (1999). *El segundo sexo*, trad. De Juan G. Puente, Buenos Aires: Sudamericana.
- » Beauvoir, S. (1960). *La force de l'âge*, Paris: Gallimard.
- » Berlant, L. y Warner, M. (1998). "Sex in public", *Critical Inquiry*, Vol. 24, No. 2, Intimacy, pp. 547-566.
- » Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires: Paidós.
- » Butler, J. (1998). "Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", *Debate feminista*, nº 18, pp. 296-314.
- » Chanter, T. (ed.) (2001). *Feminist interpretations of Emmanuel Lévinas*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- » Diprose, R. (2003). *Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Levinas*, Albany: State University of New York Press.
- » Ellis, H. (1977). *Studies in psychology of sex (1897-1928)*, 6 volumes, London: Pluto Press.
- » Eribon, D. y Lepori, P. (Octubre 19, 2010). "Réactiver le queer", *Journal Le Courier*, p. 4.
- » Grosz, E. (1995). *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*, New York: Routledge.
- » Heinämaa, S. (2003) *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, New York: Rowman and Littlefield.
- » Husserl, E. (1973). *Ding und Raum, Vorlesungen 1907* (Husserliana, XVI), herausg. von Ulrich Claesges, La Haye, Martinus Nijhoff.
- » Leitlein, R. (2012). *Disorientation: a queer phenomenological approach to matter of sexuality*, Thesis for the degree of Master of Arts, Central European University, Budapest. Disponible en www.etd.ceu.hu/2012/leitlein_rebeka-ruth.pdf (última consulta: 12/01/15).
- » Lévinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*, trad. José Luis Pardo, Barcelona: Paidós.
- » Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes, Planeta: Barcelona.
- » Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France, Notes 1953*, Genève: Metis Presses.
- » Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*, trad. Estela Consigli y Bernardo Capdevielle, Buenos Aires: Nueva Visión.
- » Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception*, transl. by Colin Smith, London: Routledge and Kegan Paul.
- » Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception*, transl. by Donald A. Landes, New York: Routledge.

- » Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*, trad. Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Madrid: Encuentro.
- » Sartre, J.-P. (1996). *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Barcelona: Altaya.
- » Sedgwick, E. K. (1998). *Epistemología del armario*, trad. Teresa Bladé Costa, Barcelona: Eds. de la Tempestad.
- » Stumpf, C. (1965). *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Amsterdam: E.J. Bonset.
- » Waldenfels, B. (1997). "Respuesta a lo extraño: rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva", *Dáimon. Revista de Filosofía*, nº. 14, pp. 17-26.
- » Weiss, G. (1999). *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*, New York: Routledge.
- » Young, I. M. (2005). *On Female Body Experience*, Oxford: Oxford University Press.