

A propósito de Butler: una fenomenología del cuerpo vivido, narrado y representado

On Judith Butler: A Phenomenology of Lived, Narrated and Represented Embodiment

OLGA BELMONTE GARCÍA*
IVÁN ORTEGA RODRÍGUEZ**

Universidad Pontificia Comillas, Madrid

RESUMEN. En este artículo partimos del pensamiento de Butler para adentrarnos en las propuestas de tres autoras que consideramos que complementan su proyecto de ayudar a las personas excluidas en su lucha por una vida más digna, una vida “vivable”, así como la estrategia de lograrlo mediante resignificaciones performativas de discursos y prácticas. Por un lado, presentamos los trabajos de Sarah Ahmed y Lanei Rodemeyer, para atender a la espacialidad y temporalidad del cuerpo vivido (Ahmed), y a la relación entre el cuerpo y el discurso (Rodemeyer). En ambos casos se aplica la fenomenología pura, no hermenéutica, a la cuestión de la diversidad sexual. Por otro lado, nos adentraremos en las obras de Luise Bourgeois, para quien la creación artística es un modo de exorcizar el dolor y de liberarse de las cárceles socialmente construidas.

Partiendo de la línea que recorren y abren estas autoras, creemos que se puede elaborar una

fenomenología en la que quepa lo que se suele quedar en los márgenes. Esta fenomenología permitiría, por un lado, visibilizar a quienes no encajan en los conceptos y categorías establecidas, y por otro, contribuir a una reformulación de los discursos que les permita habitar en ellos. La fenomenología de las cosas mismas no naturaliza las opresiones, como podría sospecharse, creemos que más bien es una aliada para reconocerlas, denunciarlas y repararlas.

Palabras clave: Fenomenología; teoría *queer*; estudios de género.

ABSTRACT. In this paper we take Judith Butler’s thinking as a basis from which to consider the ideas of three authors. In our view, these authors complement Butler’s project of helping excluded people to fight for a dignified life, a “liveable life”; and specifically to the idea of

* olgabg2001@yahoo.es ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-9868-6351>

** ivan.ortega79@gmail.com ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-9776-5197>

using performative resignifications of discourses and practices. On one hand, we present the writings of Sarah Ahmed and Lanei Rodemeyer; they consider the spatiality and temporality of the lived body (Ahmed) and the relationship between the lived body and discourse (Rodemeyer). In both cases, “pure phenomenology” (and not hermeneutics) is applied to the question of sexual diversity. On the other hand, we delve into the works of Louise Bourgeois, for whom artistic creation is a way of exorcising pain and becoming free of socially constructed prisons.

Starting from the paths opened by these authors, we believe that a phenomenology is pos-

sible in which there is place for what does not fit into the norm. This phenomenology would make it possible, on one side, to rend visibility to those who do not fit into the established norms and categories and, on another side, to contribute to a reformulation of discourse, such a transformation that allows the excluded to inhabit them. “Pure” phenomenology, that aims at going to “the things themselves” do not naturalise oppressions, but it is rather an ally to recognise, denounce and provide a reparation for them.

Key words: Phenomenology; Queer Theory; Gender Studies.

1. Introducción

Judith Butler se ha ganado un lugar destacado en el pensamiento contemporáneo a pesar de sus numerosos críticos o quizá, en parte, gracias a ellos. Su desvelamiento del carácter construido de conceptos que parecían indicar realidades “naturales” ha supuesto un socavamiento de saberes establecidos y la apertura de posibilidades emancipadoras para colectivos discriminados (mujeres, personas lgtbi, personas no blancas, etc.).

Su principal recurso es el análisis de los conceptos con los que nos referimos a asuntos como el género o la raza. Analiza cómo son utilizados en obras literarias o en diversas teorizaciones, especialmente psicoanalíticas (Freud, Lacan, Kristeva...). Ciertamente, Butler no cree que “todo sean conceptos”, pues descarta esa interpretación en *Cuerpos que importan*¹; sin embargo, a nuestro juicio, el método que emplea sí se queda en el plano de los conceptos expresados en lenguaje. En este sentido, cabe decir que Butler se mueve

dentro de la interpretación hermenéutica de la fenomenología, ésa que considera que no puede haber acceso directo al fenómeno, sino que debe darse el “rodeo por las interpretaciones”.

No obstante, aunque pueda caracterizarse como fenomenología hermenéutica, la obra de Butler pretende incardinarse en los cuerpos concretos y lo vivido en ellos. Esta peculiaridad de Butler estimula nuestro trabajo suscitando preguntas como: ¿es realizable la pretensión de Butler? ¿Hasta qué punto? ¿Se complementa con otros intentos?

Para abordarlas recorreremos dos caminos. Por una parte, exploramos la posibilidad de la fenomenología “pura” (atenida “al fenómeno”) para llegar a los cuerpos y alcanzar fines como los de Butler; por otra parte, presentamos las obras artísticas de Louise Bourgeois como una auténtica fenomenología pura en acto, realizada en primera persona. En todo ello, buscaremos determinar también qué margen hay para una performatividad, esto es, para una acción transformadora a partir de la disrup-

ción de los símbolos mediante prácticas análogas a las planteadas por Butler.

2. *El pensamiento de Butler como fenomenología hermenéutica*

Como es sabido, la fenomenología surgió con voluntad de ser una ciencia estricta, pero esta pretensión quedó pronto cuestionada desde dentro del movimiento fenomenológico. Esto originó la distinción entre la fenomenología pura y la hermenéutica. La fenomenología pura considera que puede hacerse un análisis más o menos directo de lo que para ella es el dato primero: la donación o el mostrarse. Desde ahí, posteriormente cabría edificar otras filosofías particulares. De esta manera, podría renovarse el proyecto de la filosofía como “ciencia rigurosa”². En todo ello hay una convicción fundamental: puede accederse intelectualmente al aparecer y estudiarlo.

La orientación hermenéutica rechaza precisamente esta convicción. No se admite el acceso al “fenómeno puro”: es imposible desprenderse de las interpretaciones y comprensiones previas, y sólo a través del rodeo por las interpretaciones puede hablarse de las realidades referidas en dichas comprensiones. Como estas interpretaciones además se hacen por medio del lenguaje, entonces el rodeo pasa por el estudio del uso del lenguaje, especialmente en el análisis de los discursos.

Éste es el enfoque que emplea en gran medida Butler, y es el sentido en el que puede hablarse de una fenomenología presente en su obra. En su pensamiento no hay un análisis “directo” de los “objetos” referidos. Hay más bien una descripción del uso de los conceptos en el lenguaje, desde

la que se determina qué implicaciones tienen estos usos en la vida de las personas y en la configuración de sus identidades.

El método que utiliza Butler es el estudio de los conceptos relevantes tal y como se presentan en diferentes discursos. Por una parte, analiza el papel que juegan esos conceptos, su sentido y el lugar estructural que ocupan en el conjunto del discurso. Por otra parte, repiensa los conceptos y discursos, y plantea nuevas formas de articularlos.

Esto no significa que Butler piense que “todo” es una construcción simbólica. La pensadora comprende que las implicaciones de usar un discurso u otro son bien concretas en las vidas de las personas y van más allá de lo “conceptual”, “simbólico” y “lingüístico”, penetrando hasta la vida concreta y —sobre todo— en la *carne* y los *cuerpos* concretos. Es decir, que los procesos descritos actúan directamente en lo corporal y carnal.

El argumento que sostiene es que propiamente no cabe distinción entre discurso y cuerpo; que el proceder discursivo está ya él inmediatamente presente en la materialidad del cuerpo, en los procesos que lo atraviesan; y al revés: que la materialidad del cuerpo está ya entreverada de discurso. Todo ello además no de una manera “armónica”, sino intrínsecamente tensa; pues el cuerpo siempre escapa al lenguaje, que quiere aprehenderlo y el discurso sobre el cuerpo está siempre interpenetrado de materialidad³. Merece la pena citar estas palabras de Butler al respecto:

“Las categorías lingüísticas que “denotan” la materialidad del cuerpo están ellas mismas perturbadas por un refe-

rente que no queda nunca contenido completa o permanentemente por ningún significado que venga dado. De hecho, ese referente persiste sólo como una especie de ausencia o pérdida: aquello que el lenguaje no captura sino que, en su lugar, impulsa al lenguaje a intentar repetidamente esta captura, esta circunscripción, y lo lleva a fracasar. Esta pérdida toma su lugar en el lenguaje como una llamada o demanda que, estando *en* el lenguaje, nunca está hecho completamente *de* lenguaje (...). Poner una materialidad fuera del lenguaje, donde esa materialidad es considerada ontológicamente distinta del lenguaje, es socavar la posibilidad de que el lenguaje pueda ser capaz de indicar o corresponderse con ese ámbito de alteridad radical. Por consiguiente, la distinción absoluta entre lenguaje y materialidad, que había de asegurar la función referencial del lenguaje, socava radicalmente esta función”.

Con esta idea de hablar del cuerpo entrando en su materialidad, mientras se habla de lo que se dice en torno a él, Butler emprende diversos análisis de piezas discursivas. Así, por ejemplo, si atendemos a dos de sus obras principales, *El género en disputa*⁴ y *Cuerpos que importan*, veremos que en ellas se repite un método similar. En primer lugar, se toma un desarrollo discursivo y se localizan los conceptos sobre género o raza, así como su articulación. Estas nociones y su operatividad interna conciernen a los cuerpos, les afectan en su materialidad. A partir de ahí, se hace un trabajo de crítica y deconstrucción interna, mostrando las jun-

turas de estos conceptos y haciendo ver el carácter construido del discurso.

Dado este paso, a continuación se busca el potencial liberador de este discurso para las minorías oprimidas. Esto se hace o bien explorando el potencial de los discursos para, desde sí mismos, desestabilizar construcciones opresoras; o bien señalando articulaciones alternativas de estos conceptos. En todo ello, de nuevo, se asume que las articulaciones conceptuales, ya presentes o sugeridas por Butler, pueden incidir en la materialidad del cuerpo.

De este modo se analiza, por ejemplo, lo afirmado por Michel Foucault en su obra sobre Pierre Rivière o se estudia la teoría del lenguaje de Julia Kristeva. También en esta línea se estudia el psicoanálisis de Freud y Lacan. En el caso de Lacan, muestra cómo el concepto de falo —clave en sus desarrollos psicoanalíticos y que ha despertado comprensibles recelos en el feminismo, como Butler reconoce— puede reelaborarse de modo que sirva para empoderar a las mujeres, al realizarse en otra parte del cuerpo por “erotogenización” del mismo⁵; esto conllevaría la desestabilización del discurso que había pretendido fijar la diferencia sexual en torno a esta noción. Igualmente, también encontramos este manejo de los conceptos dentro de discursos al estudiar la obra literaria de Willa Cather⁶ o Nella Larsen⁷, mostrando cómo en sus narrativas se pueden poner en crisis los conceptos relativos a género y raza.

En todos estos estudios Butler centra su interés sobre todo en las nociones de “género” y “sexo”, y posteriormente, en categorías como la de “raza”. Ofrece así un análisis de los conceptos con los que se

categoriza a la gente, asignándole “esencias”: conceptos que prescriben en lugar de describir y que dejan a mucha gente en situaciones invivibles. El objetivo es subvertir estos conceptos para abrir espacio y que las personas hasta ahora oprimidas encuentren nuevas posibilidades de encarnar “vidas vivibles”.

3. Dos interlocuciones a la fenomenología “hermenéutica” de Judith Butler: S. Ahmed y L. Rodemeyer

Partiendo de estas líneas fundamentales de la fenomenología hermenéutica butleriana, nos planteamos si es posible una fenomenología de las cosas mismas en este ámbito. Queremos mostrar que esta fenomenología está muy lejos de naturalizar opresiones y que, al contrario, puede ser una potente aliada para elaborar propuestas teóricas que, en el nivel práctico, contribuyan a que más personas vivan “una vida vivible”.

Para explorar la posibilidad de una fenomenología pura “alternativa” o “complementaria” a la fenomenología hermenéutica de Butler, presentamos el libro de Sarah Ahmed, *Queer Phenomenology*⁸, y un texto breve, pero muy importante de Lanei Rodemeyer: *An Application of Husserlian Phenomenology to Questions of Discourse and Gender*⁹.

Ambos trabajos realizan un estudio fenomenológico de la diversidad sexual desde dos aproximaciones diferentes, que no son excluyentes sino complementarias. Así, Ahmed va desde los estudios *queer* a la fenomenología, mientras que Rodemeyer emprende el camino inverso, intentando mostrar qué puede aportar la fe-

menología al estudio de las cuestiones de género. Los dos enfoques reflejan la formación de las autoras: Ahmed es una teórica *queer* interesada por la fenomenología, y Rodemeyer es una fenomenóloga que analiza temas de género y sexualidad.

3.1. Sarah Ahmed y el proyecto de una fenomenología “queer”

El libro de Ahmed¹⁰ se propone mostrar lo que la reflexión sobre el género puede aportar a la fenomenología, introduciendo en ella una perspectiva *queer*. El libro tiene los defectos de un trabajo de alguien que no es especialista en fenomenología, pero tiene la virtud de abrir un campo de estudio en ella. La diversidad sexual se ha abordado normalmente desde el prisma heterosexual, afirmando además que el hombre y la mujer aportan dos perspectivas diferentes sobre el mundo. En cambio, esta diferencia sexual se ha analizado poco en lo que toca a las orientaciones e identidades sexuales “minoritarias”.

Sí es cierto que en algunos casos hubo reconsideraciones muy interesantes que, sin embargo, no tuvieron continuación. Baste señalar, por ejemplo, a Levinas. Es sabido que en un primer momento defendió unas nociones de feminidad y masculinidad asociadas al hombre y la mujer que han sido y serían hoy muy criticadas. Sin embargo, al final de su vida retomó este asunto y, manteniendo sus consideraciones sobre la feminidad y la masculinidad, no las asoció sin más a un sexo u otro, sino que los tomó como “polos ontológicos” que se dan allí donde hay humanidad¹¹. Con todo, creemos que sigue ha-

biendo mucho por estudiar en cuestiones de género y sexo fuera de los cauces mayoritarios.

Por todo ello, tiene valor en sí mismo que Ahmed aborde este campo. Lo hace empleando el término *queer*, siguiendo el uso de la polisemia de este término que se hace en la “teoría *queer*”. En efecto, *queer* tiene el significado original de “torcido” o “desviado”¹² respecto de una línea u orientación correctas, que son “rectas” o “derechas”—cuyo término en inglés, *straight*, también significa “heterosexual”—. Por otra parte, *queer* se refiere a personas raras, “retorcidas”, a gente poco clara y más bien sospechosa. Entre ellas, destacaron como receptoras de este apelativo quienes tenían relaciones homosexuales o eran transexuales; personas que tenían una sexualidad “desviada”, apartada de la norma, frente a quienes tenían una sexualidad normal, “correcta” o “derecha”.

Aprovechando esta polisemia, la autora desarrolla su propuesta en tres ejes, que se corresponden con los tres capítulos del libro¹³: primero introduce la perspectiva de lo desviado, de lo que no sigue la norma; después, la desviación de los sujetos en el sentido específicamente sexual; y finalmente, la desviación respecto de la raza. Además, el punto de partida del análisis es un dato atestable fenomenológicamente: la “orientación”, un aspecto imprescindible de la experiencia elemental humana de vivir en el mundo.

Ahmed parte de la constatación de que en todo momento vivimos de manera orientada, esto es, remitida a unos referentes. Se conforma así el mundo en cada momento como un paisaje ordenado en el que los sujetos viven siguiendo unas líneas

que les vienen marcadas y que están estrechamente vinculadas a la corporalidad. De esta manera, los objetos se sitúan respecto de mi cuerpo, que es en cada momento el centro de orientación.

A este respecto, Ahmed introduce una descripción fenomenológica de la experiencia de estar orientado que aparece en *Ideas I*, la obra de Husserl más representativa de la fenomenología trascendental. Dicho texto se encuentra al comienzo de la descripción del mundo dado en la “actitud natural”, al inicio de la “Meditación fenomenológica fundamental”, en el párrafo 27. Allí, Husserl describe el mundo tal y como nos viene inmediatamente dado en la experiencia, para después “desconectar” la tesis de su existencia y describirlo en la esfera trascendental.

En esta primera descripción, Husserl parte de la situación en la que se encuentra: sentado frente al escritorio en su cuarto de trabajo. Desde esa mesa queda referido a otras partes de la habitación: otras estancias de la casa, “el balcón, el jardín, los niños que juegan en el cenador, etc., hasta todos los objetos de los cuales justamente ‘sé’ que están acá o allá en el contorno inmediato que entra en mi campo de conciencia”¹⁴. Y las remisiones no cesan en el “círculo de esta copresencia intuitivamente clara u oscura, distinta o indistinta, que constituye un constante halo del campo de percepción actual”¹⁵. Desde él, el mundo se va extendiendo indefinidamente, hacia un “horizonte oscuremente consciente de realidad indeterminada”¹⁶.

Aunque parece una descripción neutra sobre cómo nos viene dado el mundo, Ahmed considera que tiene unos presupues-

tos y unas consecuencias no declaradas, pues para poder situarme viendo la mesa, es necesaria una organización de la casa, un “trabajo” previo, que incluye a la mujer y los niños, separados del ámbito de trabajo. Esta preparación previa queda oculta, según ella, en la descripción inicial. Aquí resulta decisiva para la autora la aportación de Merleau-Ponty¹⁷, que describe el modo en que nuestro estar en el mundo viene marcado por unas líneas que tenemos que seguir para orientarnos. Lo que es más importante para Ahmed: estas líneas vienen referidas inexcusablemente al cuerpo, de modo que nuestros cuerpos tienen que moverse siguiéndolas; mientras que, a su vez, estas líneas abren caminos a los cuerpos, los “extienden” en cierta medida, facilitando el transitar por el mundo.

De nuevo, esto parece ser una descripción neutra, pero Ahmed cree que hay una normativización de unas orientaciones y “líneas” respecto de otras. Hay una orientación que es dada por obvia y “natural”. Con esta fijación, quienes sigan las líneas ven facilitado su movimiento, pues el espacio resulta transitable. Por el contrario, quienes no encajen en ellas, serán tenidos por “anormales” o *queers*, en el sentido de “torcidos”.

De esta manera, entiende Ahmed que el análisis fenomenológico ha contribuido a la exclusión de quienes no encajan en una mostración del mundo supuestamente “connatural” y “obvia”. Pero este mismo análisis permite desvelar las dimensiones ocultas y desestabilizar las orientaciones normativas. No en vano, el trabajo de Ahmed tiene este objetivo. Desde la descripción elemental de la orientación da dos pa-

sos más, aplicándola tanto a la orientación espacial, como a la dimensión temporal del mundo actualmente presente.

En primer lugar, aborda la orientación sexual desde el punto de vista de la *orientación espacial*. Para ello, avanza desde la orientación espacial en el mundo entorno (*Umwelt*) a una orientación en sentido amplio, que se extiende al “mundo de la vida”¹⁸ y que abarca todo lo referido a la sociedad. Al igual que en el mundo inmediatamente dado nos movemos siguiendo unas líneas que nos “orientan”, también en el mundo social dirigimos nuestra vida siguiendo unas líneas que marcan los caminos transitables. Éstas se expresan en la organización física de los espacios en las casas y en las ciudades, así como en los ámbitos en los que hay interacción social: en reuniones familiares, en restaurantes o al pasear por la calle. En todo ello, las líneas que nos orientan —referidas a nuestra corporalidad— nos abren un mundo organizado de tal manera que, si encajamos, nuestro vivir se ve facilitado. Sin embargo, si nuestra vida no se ajusta a estas líneas, se ve obstaculizada casi a cada paso, también en lo que toca a las interacciones con otros.

También en el plano del deseo y de las relaciones sexuales hay orientaciones. Al referirnos a otros en lo erótico y sexual nos movemos en el mundo de la vida y seguimos unas líneas que nos llevan a unas personas o a otras, a unos cuerpos u otros. También aquí hay líneas que vienen dadas como normativas, como caminos que debemos seguir al desear y relacionarnos íntimamente. Hay así una orientación sexual ortodoxa¹⁹ y “desvíos” de la misma. En todo ello, la orientación normativa por excelencia ha sido la heterosexualidad,

por la que en nuestro deseo nos vemos orientados hacia otros marcados como de “otro sexo”:

“La naturalización de la heterosexualidad conlleva la presunción de que hay una línea correcta y derecha [*straight*] que lleva a cada sexo hacia el otro, y que esta ‘línea de deseo’ está ‘alineada’ con el sexo que se tiene. La alineación del sexo con la orientación sigue este camino: ser un hombre significaría desear a una mujer y ser una mujer significaría desear a un hombre”²⁰.

Ahmed también aplica este concepto de orientación normativa a la cuestión de la raza, a propósito del privilegio de la raza “blanca”. Los espacios del mundo social vienen organizados de tal manera que le facilitan la vida y el movimiento a los cuerpos de una raza privilegiada y se lo dificultan a quienes no son de la raza tenida por normativa. Estos caminos marcados no son inmediatamente visibles para quienes ven su vida facilitada, pues tienden a dar por supuesto el mundo que les resulta tan accesible y que consideran incluso una extensión de sus cuerpos. Son los otros, los que no encajan, los que están “torcidos” (*queer*), quienes hacen explícitas estas líneas de orientación²¹.

El planteamiento de Ahmed en torno a las líneas seguidas en la orientación espacial tiene un indudable interés. Además, entronca con análisis clásicos sobre la espacialidad y el cuerpo vivido en fenomenología. Es el caso de Merleau-Ponty²², pero también del mismo Husserl, en el segundo volumen de *Ideas II*²³. Allí, para hablar de cómo se constituye la “naturaleza”,

esto es, el mundo existente “ahí fuera”, en tanto constituido por cosas “reales”, explica cómo es necesario un estrato constitutivo previo donde entran en juego las vivencias corporales y, especialmente, la constitución elemental de la espacialidad en relación con el cuerpo propio como “punto cero” de orientación y diversas líneas conformadas de acuerdo a las posibilidades sentidas de movimientos corporales.

En este punto, los desarrollos de Ahmed podrían llevar a una fructífera interlocución con Husserl. La autora interpela a la posición husserliana, al hacer ver que estas posibilidades sentidas de movimiento que indican líneas espaciales están influidas por ciertas convenciones relativas al género y la sexualidad. En efecto, bien puede pensarse que desde nuestra corporalidad vivida se plantea un “elenco” de líneas posibles, pero que a continuación sólo algunas son señaladas como válidas. Más aún, puede que para ciertas vivencias corporales las líneas que se les presentan como posibles no sean las posteriormente prescritas (o que éstas no estén desde luego entre las más apropiadas para esta corporalidad en particular), lo que llevaría a una disminución de las posibilidades vitales, o en términos más cercanos a Butler, a una vida menos vivible.

En un segundo momento, Ahmed aborda la orientación sexual desde la consideración de la *temporalidad*: hay una orientación respecto del pasado y el futuro. Las genealogías y “líneas” familiares dan cuenta de los caminos seguidos hasta nuestra llegada al mundo y de los caminos que vienen trazados para proseguir estas “líneas”. Las personas venimos al mundo desde una historia pasada en la que somos

hijos de nuestros padres, nietos de nuestros abuelos, etc. De nosotros se espera que nos casemos y generemos la descendencia que prolongue hacia el futuro estas líneas familiares, que se vinculan a otras generando vínculos de raza, pueblo, etc.

Estas líneas tienen un carácter normativo: quienes encajan encuentran su lugar en el paso de generaciones del pasado al futuro, quienes se desvían o “tuercen” desestabilizan el sistema. Por ejemplo, la mujer lesbiana, en la medida en que no se casa con un hombre, deja de inscribirse en las pautas normativas de inserción en el tiempo a través de la sucesión de generaciones²⁴.

La desestabilización de las líneas normativas —tanto en el plano espacial como temporal— no es el último paso de los “desviados”. Al desestabilizar, abren nuevas “líneas” y, con ello, nuevas orientaciones²⁵, que no tienen por qué desembocar en una nueva normatividad (porque únicamente se hubiera ampliado el círculo de la normalidad), sino que pueden ser dinámicas y estar abiertas a modificaciones.

El trabajo de Ahmed presenta, creemos, algunas insuficiencias. Dados los límites de este trabajo, no podemos señalarlas con detalle. Puede indicarse, por ejemplo, una falta de justificación en el paso del plano espacial al plano social al considerar la orientación. Parece verosímil que, del mismo modo que estamos espacialmente orientados, también lo estemos en otros ámbitos del mundo de la vida, pero este salto hay que justificarlo. No está claro que el concepto de “orientación” espacial pueda aplicarse análogamente a la temporalidad, pero aun así, es un acierto atender a las “líneas familiares”. Por otro lado, la autora maneja un con-

cepto incorrecto de *epojé*, al considerar que la desconexión se ejerce respecto de ámbitos “no normativos” cuando propiamente, como es sabido, se trata de una desconexión universal de la tesis de existencia del mundo y sus objetos. Este tipo de limitaciones se deben, quizá en parte, a que se trata del trabajo de una teórica *queer* que se acerca a la fenomenología, pero sin ahondar en todas las cuestiones implícitas en sus análisis (como la atención a la conciencia interna del tiempo en Husserl, que sería muy pertinente en este momento del libro).

En cualquier caso, y a pesar de sus limitaciones, cabe afirmar que esta propuesta de Ahmed sobre la apertura de nuevas líneas de orientación abre la posibilidad de generar un mundo y una inscripción en el tiempo habitables para personas hasta el momento violentadas. En definitiva, una fenomenología *queer* ayuda a visibilizar la realidad de quienes no encajan en las pautas “naturalizadas” y puede acercar a la meta señalada por Butler de contribuir a que las personas excluidas puedan vivir una “vida vivible”. En efecto, esta fenomenología permite imaginar acciones performativas que sigan estas nuevas líneas y las afiancen, unas líneas por las que podrían alumbrar otras vidas, que con ello se verían facilitadas en su transitar por el mundo y, finalmente, en su ser-en-el-mundo.

3.2. Lanei Rodemeyer y la voz del cuerpo

Otro modo de acercarse a la diversidad sexual en la fenomenología es el análisis del cuerpo vivido. Es lo que emprende Lanei Rodemeyer²⁶, que toma ciertos des-

arrollos de Husserl como marco desde el que iniciar sus propias investigaciones. En concreto, parte de los análisis de la conciencia interna del tiempo en las lecciones de 1905 y del estudio de la corporalidad en *Ideas II*. Su propósito es mostrar cómo las cuestiones de sexo y género pueden recibir una aportación sustancial desde los planteamientos de Husserl, en particular de *Ideas II*.

El punto de partida de Rodemeyer es el predominio de los discursos. En los debates académicos sobre el género y el cuerpo domina la tesis de que el cuerpo queda constituido por el discurso. El cuerpo, como cuerpo vivido, está siempre mediado por las prácticas discursivas: si puedo experimentar en mi cuerpo nuevas vivencias es porque nuevos discursos me han permitido tener una red conceptual modificada, por la que puedo captar nuevos matices.

A Rodemeyer le parece innegable que nuestras vivencias pueden verse modificadas por otras formas de describir la realidad en los discursos. Ella misma aporta un ejemplo personal para mostrarlo. Durante un tiempo trabajó como *sommelier*. Al principio era incapaz de captar los diferentes matices que sus compañeros percibían en el sabor del vino (un “trasfondo de cereza”, un “aroma a canela”, un sabor “terroso”...). Ella captaba “el mismo vino. Sencillamente, vino tinto y nada más”²⁷. No obstante, pasado el tiempo, gracias al discurso de sus compañeros fue captando estos matices: “Dicho sencillamente: *el discurso sobre el vino me hizo posible constituir objetos en relación con el vino que antes había sido incapaz de referir intencionalmente*. El discurso me dio obje-

tos. Más importante: dio objetos a mi conciencia sintiente corporal”²⁸.

Es más, el mismo Husserl, en *Ideas II*, aporta ejemplos de este tipo²⁹. Ahora bien, la postura dominante no se queda ahí, sino que afirma la *exclusividad* del plano discursivo a la hora de suscitar nuevas vivencias que modifiquen la conformación del cuerpo vivido, sobre todo en lo referido al género y la sexualidad. El ejemplo empleado a este respecto es el de vivencias mías que posteriormente son calificadas por otros como “patológicas”, lo que puede provocar que yo mismo cambie mi percepción de lo que vivo, incluyendo la dimensión corporal vivida.

Ahora bien, ¿es así siempre? Las modificaciones en la experiencia de nuestro cuerpo, ¿vienen siempre dadas por la intervención de los discursos? La respuesta de Rodemeyer es negativa: junto a las experiencias que hablan de una acción de los discursos sobre la vivencia corporal hay otras que apuntan a lo contrario. Hay fenómenos donde es la corporalidad la que *interviene* y hace modificar los discursos, y lo hace *primeramente, desde sí, a partir de su misma vivencia*. Es cuestión de localizarlos y describirlos. En palabras suyas: “Lo que buscamos es un ejemplo donde veamos *el fluir del significado yendo en la otra dirección, esto es, desde la experiencia corporal hacia las relaciones discursivas*”³⁰.

Rodemeyer busca en primer lugar un ejemplo de vivencia elemental y lo encuentra en la experiencia de un sentimiento o estado de ánimo difuso que se vive corporalmente. Las sensaciones corporales me vienen dadas con inmediatez, puedo apuntar a ellas en su venirme da-

das³¹. Sin embargo, soy incapaz de ponerles nombre. Se inicia así un proceso por el que voy ensayando denominaciones. Algunas “encajan” mejor que otras y este “encajar” se refiere a lo sentido, que en cada caso va sirviendo de criterio. Así, lo que primeramente es sentido como una cierta excitación, o subida de tono vital, es luego calificado de “buen humor”, un término que encaja pero no del todo, pues hay algo en esa sensación que es más que sólo “buen humor”. Se intentan entonces otros términos, como “euforia”, pero sigue habiendo inadecuación entre el término y la vivencia. Se puede entonces discutir con otros sobre la denominación de ese tipo de vivencias. Pero el referente sigue siendo lo vivido corporalmente:

“...esta experiencia me motivó para introducirla en el discurso y, en último término, provocar un cambio en el discurso. De hecho, era con claridad un objeto mientras proseguía el proceso de intentar nombrarla”³².

Ahora bien, este tipo de vivencias no se dan sólo en este nivel de los sentimientos elementales. También las encontramos en vivencias más complejas y prolongadas en el tiempo como son las que contribuyen a constituir la identidad, en particular la identidad sexual. En este sentido, para Rodemeyer hay claramente ejemplos que hablan de vivencias corporales que obligan a modificar las representaciones referidas al sexo y el género —y aunque no lo mencione, también podemos añadir la orientación sexual—.

Es el caso de las vivencias de algunas personas transexuales³³. Así, la autora cita el ejemplo de un hombre transexual, “Joe”,

que narra cómo en un primer momento se le catalogó como “lesbiana”. Sin embargo, esta catalogación generaba rechazo desde lo más íntimo de su corporalidad *a pesar* de una notable presión del entorno a favor de su denominación como lesbiana; una presión que, al menos en parte, venía apoyada por discursos³⁴. Esto es, frente a una influencia persistente encaminada a constituir su vivencia corporal como la de una mujer lesbiana, “Joe” siente un rechazo visceral, en el sentido riguroso de vivido corporalmente “desde dentro”. Este rechazo le lleva a protestar, señalando que “él”, y no “ella”, es un hombre. Esto, a su vez, hace que el narrador constituya la categoría de “transexual”. Frente a una acción al menos en parte discursiva —y que, según el paradigma dominante, debería haber constituido la vivencia corporal de la persona concernida— la vivencia corporal obliga, *desde sí misma*, a alterar las categorías y a introducir una nueva³⁵.

Respecto de Butler, Rodemeyer complementa en cierto modo su tesis de que los actos corporales “teatralizados” y estilizados conforman el género. Para Butler, en efecto, el género se inscribe en los cuerpos a través de actos corporales³⁶, que no son sin más actos de un “yo” que actúa con su cuerpo, sino que el mismo yo se va conformando en su corporalidad en el transcurso de los mismos actos, en un proceso constitutivo que recuerda a las síntesis pasivas del yo en la fenomenología husserliana. Además, estos actos, aunque realizados en cada caso en primera persona, son prescritos de antemano, al modo de un guion teatral en el que son efectuados por sujetos que propiamente son actores. Cada uno efectúa los actos prescri-

tos para encarnar tal o cual género o, más bien, para hacerse cuerpo encarnado de tal o cual género. En esta situación, Butler propone asumir este carácter construido del género —o podríamos decir: “constituido”, por usar una terminología más afín a la fenomenología—; pero se ha de asumir mediante nuevos actos que den lugar a nuevas identidades de género o nuevas elaboraciones del género. Se trata de generar otras “prescripciones” que reescriban las identidades, haciéndolas más viables para quienes se veían excluidos³⁷.

Sin negar esta posición, Rodemeyer indica que ciertas vivencias pre-predicativas impulsarían desde ellas mismas otro tipo de actos destinados a recrear identidades de género. La búsqueda de nuevos actos que recreen el género propuesta por Butler vendría, según Rodemeyer, sugerida por un ámbito de vivencias previo. Con ello, ciertamente, Rodemeyer parece apuntar a una cierta subjetividad que “pediría” este nuevo tipo de actos, pero no creemos que se trate de un “yo” en sentido fuerte, sino del ámbito de conciencia en que se va constituyendo la subjetividad. Estaríamos en un plano más elemental que el de los gestos (y más aún que el de los discursos), un plano que influiría “hacia arriba”, si se permite la metáfora.

Por último, si lo señalado aquí es correcto, y retomando la distinción entre fenomenología hermenéutica y pura, puede pensarse que es precisamente la fenomenología pura, que busca acudir al fenómeno mismo, la que puede ir hacia estas dimensiones prediscursivas de la corporalidad vivida. Ella es la que, con el cuidado pertinente, puede determinar qué ocurre en estos estratos de la conciencia corporal,

mostrar de qué modo “el cuerpo” está pidiendo nuevos discursos y determinar qué discursos pueden encajar mejor. En ello, combinará la pretensión de saber riguroso con el sumo respeto a la experiencia en primera persona, a la que se le da valor epistemológico de primer orden: ella es fuente de conocimiento.

4. Louise Bourgeois: hablando desde el cuerpo doliente.

Finalmente y tomando como referencia los conceptos fundamentales de las dos aportaciones anteriores (orientación espacial y temporal y vivencia del cuerpo en relación con los discursos), mostramos en qué medida, mediante el arte de Louise Bourgeois, pueden ser recorridos, expresados y traducidos en una vivencia. Presentamos para ello los discursos escultóricos y pictóricos de la artista, para quien la creación es un modo de exorcizar el dolor y de liberarse de las cárceles socialmente construidas. Sus obras nos tocan porque, entrando en ellas, nos invitan a entrar en nosotros; porque contemplando sus heridas, nos recuerda las nuestras. En un instante de empatía inevitable, el espectador se ve obligado a enfrentarse a sí mismo, a sus propios miedos y fantasmas, mientras contempla los ajenos.

En la serie escultórica *Celdas* todo es visible como significativo pero no como significado: llegamos a los objetos con la mirada o el tacto, pero no alcanzamos su sentido. En ellas, la autora transforma en arte los desechos de una vida: los despojos del alma, el dolor enterrado en la memoria; moldea y recrea las huellas de la existencia. Las *Celdas* son un microcosmos emocional

con el que teje un hilo de Ariadna que remite a los dolores del pasado, al sufrimiento anclado en la memoria.

En las *Celdas* están presentes los grandes temas que recorren su obra, y que evocan llamativamente temas vistos antes: la casa (lo cotidiano), el papel de la mujer, el recurso a la memoria (como método de liberación) y la vivencia del dolor (como esencia de la existencia humana). Todos estos temas se representan mediante polos de tensión: entre la secreta intimidad y la exhibición pública; entre la memoria y el instante presente; lo familiar y lo extraño; lo femenino y lo masculino; la protección y la amenaza; el dolor y la indolencia; la abstracción y el realismo; las experiencias personales y la condición humana universal.

El dolor que representa Bourgeois tiene su origen en experiencias de abandono e incomprensión que sufrió en la infancia; es fruto del sufrimiento que le generaba sentirse fuera de las líneas que socialmente orientan y prefiguran la existencia de una niña: lo que se supone que debía cumplir como hija, como esposa, como madre... En 1970 y 1980 hubo dos movimientos feministas con los que se le vinculó, relacionando su obra con la noción de género y las reflexiones en torno a la sexualidad propias del momento. Lynne Cooke considera en este sentido interesante relacionar su obra con las creaciones de Mike Kelley o Ilya Kabakov³⁸.

4.1. Espacialidad y temporalidad en las obras de Bourgeois

En la serie *Celdas*, hay una continua referencia a la vivencia del cuerpo y a la orien-

tación espacial. Afirma Bourgeois que “el espacio no existe; es sólo una metáfora de la estructura de nuestra existencia”³⁹. ¿Es la celda un refugio o una cárcel? Esto mismo podemos preguntar respecto del lugar que habitamos cotidianamente: ¿es para nosotros una prisión o un hogar? El rol que jugamos normalmente ¿nos condena o nos libera? Nuestros discursos ¿abren horizontes o cierran puertas, haciendo que nuestra vida sea menos vivible? ¿Cómo definimos? ¿Qué discursos elaboramos o consentimos? Los conceptos o los discursos pueden ser una cárcel, pero si atendemos a la realidad que nombran o describen, y al modo en que ésta se retruece y se desgarran tras ellos, quizá seamos capaces de definir de nuevo, de nombrar de nuevo, de tal modo que el lenguaje no sea una cárcel. Esto es lo que podemos hacer, por ejemplo, en los discursos referidos a la mujer.

En todas las obras de Bourgeois hay referencias a la mujer; más explícitas en la serie de dibujos *Mujer casa* y en sus arañas, a las que llama *Mamá*. Pero también en las *Celdas* está presente la figura de la mujer. En un dibujo sin título (1943) aparece la cabeza de una mujer dentro de una campana de cristal. A pesar de estar aislada del mundo, encarcelada, la mujer sonríe. El dibujo expresa la tensión entre la realidad externa y las emociones internas, la separación entre la cabeza y el cuerpo, la protección y la fragilidad que ofrece la campana de cristal, la presencia y la ausencia. Mediante estas tensiones expresa la realidad de la mujer, tal y como ella la experimentó en su madre y en ella misma: a la mujer se le extrae la cabeza y se le da una posición inmóvil, se le silencia cor-

poral y mentalmente, se le aísla en una campana de cristal.

Esto mismo expresará en su serie *Mujer casa* (1945-1947). En estos cuadros, las cabezas y los torsos femeninos son sustituidos por casas. Se les quita el rostro, que es la vía de comunicación con otros y de apertura al mundo. La artista representa así su modo de vivir la casa y el papel de su madre en ella: cuidaba de los hijos y del hogar; sostenía la casa, a la vez que permanecía recluida en ella. Por lo general, las mujeres que ella conoció, no podían moverse con libertad. La única vía de comunicación con el exterior, en el dibujo y en la realidad, son las puertas, las ventanas y las chimeneas: vías de escape puntuales, pero no caminos de emancipación o liberación duraderos.

No hay aquí una disociación entre el cuerpo físico y el modo de vivirlo o la conciencia que tenemos de él, sino que el dolor se va tejiendo en el cuerpo desde la propia vivencia del cuerpo. La figura de la histeria (el arco de la histeria), que aparece en muchas de sus creaciones, representa para Bourgeois el dolor emocional y psicológico, en el que el placer y el dolor se confunden. Hay reacciones de la mujer que en el pasado se consideraban brotes de histeria, en los que se vivía una especie de orgasmo sin sexo, en el que la mujer ponía las reglas de su felicidad sin necesidad de relacionarse con el hombre. Era una emancipación emocional y psicológica que no siempre se aceptó y que los hombres miraban con recelo.

La casa puede vivirse como un refugio frente a lo público, pero también puede crear un recinto privado asfixiante. Este difícil equilibrio entre el interior y el ex-

terior conecta con la propia Bourgeois, que sufría tanto de claustrofobia como de agorafobia: ni dentro ni fuera de la casa encontraba su lugar. Bourgeois comprende que las casas son documentos arquitectónicos de la memoria, una “narración física del pasado”⁴⁰, que nos permite recorrerlo y revivirlo. A través de sus esculturas, la autora convoca a las personas a las que añora⁴¹, representándolas en una disposición que recuerda a las “constelaciones familiares” utilizadas en terapia. Estas “disposiciones espaciales”, como ella las llamaba, expresan la relación emocional entre las personas, pero también entre las personas y el lugar que ocupan. No solo la casa puede ser una cárcel, también las relaciones pueden serlo.

Quien firma las *Celdas* no es una arquitecta, sino una habitante que invita a otros a hospedarse también en ellas. Por la disposición de las obras, no hay alternativa para el espectador: o dentro o fuera, por lo que se sitúa en la frontera, un lugar doloroso. En ellas, como afirma de Baare, “el cuerpo se golpea contra sus límites, es confrontado con el lugar en el que no está y con lo que no es: no es libre si está en el interior, por ejemplo, o no está protegido ni es aceptado cuando está en el exterior”⁴². Al situarnos en los límites, las *Celdas* nos obligan a tomar conciencia de ellos, sintiendo una tensión física y emocional entre la protección y la amenaza, entre la inclusión y la exclusión, entre lo cerrado y lo abierto. A través de las *Celdas*, Bourgeois creó la arquitectura capaz de albergar sus emociones, para poder expresarlas y recorrerlas libremente. Las liberó espacialmente, para así emanciparse de ellas emocionalmente.

En lo que se refiere a la orientación temporal, en el caso de Bourgeois no se reflejan las líneas familiares en el sentido que veíamos en Ahmed, sino la relación con el pasado y el modo en que ésta configura la propia identidad. Afirmar R. Solnit que: “Las historias son brújulas y arquitectura; navegamos con ellas, con ellas construimos nuestros santuarios y nuestras prisiones”⁴³. Las obras de Bourgeois son una recreación de sus recuerdos. Con la serie *Celdas* expresó hasta qué punto se sentía presa de ellos; pero a la vez, comprendía que quien no se enfrenta a sus traumas es siempre prisionero de ellos.

Su evocación del pasado no sigue una lógica, es el inconsciente el que anuda unos elementos con otros, unos significados con otros. Bourgeois conecta objetos por su forma, por su función, su color, por el sonido de su nombre en inglés, en francés, o en otro idioma. Crea así una disposición caótica que refleja su caos interno⁴⁴. Con la liberación y expresión de las emociones intenta expiar una culpa contraída en el pasado; trata de confesar, reparar un daño, restaurar o resucitar lo que estaba herido o muerto en ella⁴⁵. En sus obras hay siempre un pasado que se quiere revivir para vencerlo, porque el rencor nos mantiene pegados al dolor, volviendo inmortales las viejas heridas.

Bourgeois utilizó para la elaboración de sus *Celdas* materiales que permiten el acceso físico o visual a ellas. Utilizaba espejos, con una disposición que obliga al espectador a verse proyectado en ellos. Normalmente es difícil mirarse en el espejo y (re)conocerse realmente en él: “poca gente puede decir: estoy aquí. Se buscan a sí mismos en el pasado y se ven

a sí mismos en el futuro”⁴⁶, pero el espejo te reta a mirarte y reconocerte hoy, no en tus recuerdos o en tus sueños del futuro, sino en la vida que tienes en este instante. Bourgeois invita con los espejos a este encuentro, pero introduciendo cierta distorsión en las imágenes, que dificulta el reconocerse en ellas. La distancia y la distorsión visual incitan al espectador a moverse, para intentar ver(se) mejor, adoptando así la actitud del *voyeur*, lo que le lleva a sentir que le está robando la intimidad a alguien.

4.2. Narrar el pasado: caminos para exorcizar el dolor

La “voz del cuerpo”, recordando la expresión de Rodemeyer, es una constante en las obras de Bourgeois, en las que no solo hay imágenes, materiales industriales y objetos de su infancia; también cose, esculpe y dibuja textos. En las *Celdas* aparecen frases: “necesito mis recuerdos: son mis documentos”⁴⁷, “el arte es garantía de cordura”⁴⁸, “el dolor es el precio del formalismo”⁴⁹ y “a lo que me dedico es al dolor”⁵⁰. Estas creaciones le permiten ordenar y compartimentar externamente emociones que internamente se agolpan y le ahogan. La representación de los dolores y sufrimientos del pasado le permite recorrerlos, moldearlos, separarlos y visitarlos solo cuando ella quiere. Traducir su dolor en obra de arte es un modo de exorcizarlo y liberarse de él.

Bourgeois dice en sus diarios: “Tienes que contar tu historia, y tienes que olvidarla. Olvidas y perdonas. Eso te libera”⁵¹. Comprende que narrarse a sí mismo es construirse, esculpirse. Las palabras que

pronunciamos se unen entre sí creando formas, abriendo y cerrando espacios y caminos que transitar o no. En sus diarios navega entre el pasado y el presente, entre la introspección y la retrospección. Este viaje de la memoria le nutre con paisajes y visiones que representa después en sus creaciones. Con sus obras propone un “viaje narrativo cartografiado (...) escrito en el cuerpo, el cuerpo femenino: en el rol de hija primero, de madre después y, por último, del yo”⁵².

Bourgeois se enfrentó a sus traumas para superarlos y vivir más allá de ellos. Como ella misma afirma:

“para experimentar un verdadero exorcismo que me libere del pasado, debo reconstruirlo, reflexionar sobre él, obtener una imagen y desembarazarme de él haciendo una escultura a partir de esta. Después podré olvidarlo. He pagado mi deuda con el pasado y me he liberado”⁵³.

Los textos que dejó escritos son un “archivo de dolor personal”⁵⁴, que acompañan una creación artística centrada también en el dolor:

“A lo que me dedico es al dolor. Para dar sentido y forma a la frustración y al sufrimiento. Debo dar una forma abstracta a lo que ocurre con mi cuerpo (...). No puede negarse la existencia del dolor y sus diversas facetas. Yo no propongo remedios ni excusas. Simplemente quiero indagar en él y hablar sobre él”⁵⁵.

Bourgeois tuvo que encontrar el equilibrio entre su labor como artista y su papel

de madre, algo muy difícil en aquel momento. Cuidar y crear no siempre fueron acciones compatibles; no solo porque no era un rol socialmente aceptado, sino porque ella misma tuvo dificultades para decirse a sí misma que podía abrir otras vías posibles. Pero la acción construye realidad: el género no posee una esencia interna, sino que es fruto de una construcción, que puede realizarse a través de actos. La propia identidad de la artista se fue moldeando por la interacción entre el mundo externo en que vivió y la conciencia interna que poco a poco desveló. La performatividad del género se muestra en esta repetición de actos creativos, que convirtieron a Bourgeois en mujer y artista, en artista y madre, a pesar de las dificultades⁵⁶.

Hay en la contemplación de las *Celdas* un juego de interpretaciones que se reflejan entre sí como espejos: el dolor de Bourgeois, su modo de representarlo, la mirada del espectador,... Solo dejando abiertas las interpretaciones se logra que la experiencia personal de la autora, traducida en obra de arte, exprese una vivencia universal, accesible a todos, aunque no de la misma forma. Este modo de representar lo universal rehúye lo uniforme. La atención a lo corporal traducido en lenguaje artístico, permite adentrarse en las vidas menos vivibles, en las vidas susceptibles de ser lloradas⁵⁷, de las que habla Butler, pero no solo analizando el lenguaje, sino entrando en una fenomenología del cuerpo herido.

5. Consideraciones finales.

Los trabajos de Ahmed y Rodemeyer, pese a sus limitaciones, representan la posibilidad de aplicar la fenomenología al estudio

de la diversidad sexual, pues la relacionan con cuestiones fenomenológicas de primer orden como la corporalidad vivida, la orientación, la espacialidad y la temporalidad. Estas conexiones, obligan a modificar las descripciones fundamentales de estos ámbitos.

En concreto, el estudio de Ahmed podría continuarse en una fenomenología de la espacialidad correctamente extendida a los espacios ocupados por la intersubjetividad humana. Ayudaría a profundizar en lo que significa tener una “orientación” sexual, a comprender cómo el mundo de la vida viene cargado de directrices dadas a modo de un cuasi a priori, que hace aparecer como obvias y “naturales” unas líneas y otras como “obviamente desviadas” y “no naturales”.

Las representaciones de Bourgeois son un ejemplo del modo en que esas líneas encasillan a la mujer en roles impuestos socialmente. La mujer, la madre, la hija, aparecen en sus obras como cuerpos vividos y narrados a través de un discurso que trata de expiar el dolor del pasado. Del mismo modo que el discurso introdujo a la mujer en una campana de cristal, el discurso creativo permite exorcizar el dolor, liberarlo, al representarlo, de modo que la mujer pueda darse a sí misma otros espacios en que habitar.

Asimismo, un estudio en clave de fenomenología genética ayudaría a determinar la génesis de estos falsos a priori y a abrir la puerta a un cambio de las líneas de orientación, mediante los mismos rendimientos —o similares— que han generado las vigentes. *Mutatis mutandis*, cabría hacer algo análogo con las líneas genealógicas, señalando nuevas vías abiertas al

futuro, en la sucesión de las generaciones⁵⁸. Sería necesario, eso sí, introducir análisis de la temporalidad propios de la tradición fenomenológica.

Lanei Rodemeyer, cuyo trabajo es fenomenológicamente más sólido, ofrece interesantes aportaciones para el estudio del cuerpo vivido y la transexualidad, pues da entidad a las experiencias de las personas transexuales y muestra que pueden tener un carácter activo en la transformación de los discursos y las prácticas. Sus vivencias son perspectivas sobre el mundo que deben ser reconocidas. Entendemos que una democracia debe sostenerse en un diálogo en sentido amplio: en una continua confrontación y puesta en común de perspectivas sobre el mundo, que incluyan aspectos tan variados como las creencias religiosas, los ideales de vida, las culturas, etc., así como también la forma de situarse en el mundo desde la experiencia corporal, incluyendo lo referido a la identidad y a la orientación sexual.

En el camino a consolidar y promover este diálogo, la fenomenología puede ser una aportación valiosa a los estudios que tienen en cuenta la diversidad sexual. Y por otra parte, la inclusión de la diversidad sexual en la fenomenología puede ser muy fructífera en filosofía. Esta atención a la diversidad sexual o a otras vivencias evita el peligro de fosilizar las descripciones, pues permite mantenerlas abiertas, lúcidas, porosas, para que la realidad cambiante pueda respirar en ellas.

Asimismo, la obra de Bourgeois constituye una aportación interesante a la fenomenología. A nuestro juicio, y contra alguna posible primera apariencia, sus escritos contribuyen a la tarea de elaborar

una fenomenología “pura”. Más que una elaboración interpretativa, sus textos pueden tenerse por descripciones fenomenológicas de una experiencia, en primera persona, de dolor y de no encaje en las convenciones establecidas. En buena medida, Bourgeois nos ofrece una fenomenología de la voz del cuerpo dolorido y de la falta de adecuación a unos “caminos” ofrecidos en el mundo, que bien pueden ser material de referencia para Ahmed o Rodemeyer.

A pesar de ofrecer una creación explícita y estremecedoramente autobiográfica, la obra de Bourgeois expresa emociones universales, con las que inevitablemente conecta el espectador, en una empatía en ocasiones obscena. Este encuentro con la herida propia y ajena desvela las grietas de un sistema que diseña estructuras, leyes e instituciones excluyentes para las minorías que no cumplen con los discursos normalizados. Esta toma de conciencia es el punto de partida para intentar crear arquitecturas sociales más habitables, que no sean celdas, sino refugios en los que poder ser quien cada uno es. Como afirma E. Levinas, la violencia no siempre se muestra externamente como agresión física:

“La violencia no consiste tanto en herir y aniquilar cuanto en interrumpir la continuidad de las personas; en hacerles representar papeles en los que no se reconocen; en hacerles traicionar no sólo sus compromisos, sino su propia sustancia; en hacerles llevar a cabo actos que destruirán toda posibilidad de actos.”⁵⁹.

Hay violencias tan crudas e injustas como las que dejan marca física, pero que son más sutiles, pues su marca es existencial: consis-

ten en no dejar ser. Estos análisis nos animan a seguir la senda de Butler en el intento de mejorar las condiciones de vida de quienes quedan y (mal)viven en los márgenes.

Bibliografía

- Ahmed, Sarah, *Queer Phenomenology*, Routledge, Londres, 2006.
- Ames, J., (ed.), *Sexual Metamorphosis: An Anthology of Transsexual Memoirs*, Nueva York, Vintage Books, 2005.
- Butler, Judith, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, Londres, 1993. Traducción castellana: *Cuerpos que importan*, traducción de Alcira Bixio, Paidós, Barcelona, 2003.
- Butler, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, 2ª edición, Routledge, Londres, 1999. Traducción castellana: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, traducción de María Antonia Muñoz, Barcelona, Paidós, 2007.
- Butler, Judith, “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en *Debate feminista*, 18 (1998), pp. 296-314.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una filosofía pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziriñón, Fondo de Cultura Económica-UNAM, México, 2005.
- Husserl, Edmund, *La filosofía, ciencia rigurosa*, traducción de Miguel García-Baró, Encuentro, Madrid, 2009.
- Jerade Dana, Miriam, “Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en Judith Butler”, en *Revista de filosofía. Open*

- Insight*. Volumen II. Número 11. Enero-junio de 2016 (México).
- Levinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, 2ª edición, traducción de Jesús María Ayuso Díez, Antonio Machado Libros, Madrid, 2000.
- Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, traducción de Miguel García-Baró, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012.
- Llamas, Ricardo, *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a "la homosexualidad"*, Siglo XXI editores, Madrid, 1998.
- Lorz, Julienne, y Joos, Petra, *Louise Bourgeois. Estructuras de la existencia: las celdas*, Comisarias: Julienne Lorz y Petra Joos, Madrid, Editorial La Fábrica, 2016.
- Rodemeyer, L. "An Application of Husserlian Phenomenology to Questions of Discourse and Gender", en *Proceedings of the Husserl Circle. 37th Annual Meeting. Prague, Czech Republic, April 22-28, 2007*, pp. 149-152.

NOTAS

¹ *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, Londres, 1993. Hay traducción castellana: *Cuerpos que importan*, traducción de Alcira Bixio, Paidós, Barcelona, 2003.

² Husserl, E., *La filosofía, ciencia rigurosa*, traducción de Miguel García-Baró, Encuentro, Madrid, 2009.

³ *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, pp. 37-38. Fragmento traducido por Iván Ortega.

⁴ Butler, J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, 2ª edición, Routledge, Londres, 1999. Hay traducción castellana: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, traducción de María Antonia Muñoz, Barcelona, Paidós, 2007.

⁵ Cf. *Bodies that Matter*, pp. 28-57.

⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 101-121.

⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 122-138.

⁸ Ahmed, S., *Queer Phenomenology*, Routledge, Londres, 2006.

⁹ El texto lo facilitó personalmente la autora. Hay publicada una versión abreviada, pero únicamente en forma de actas: Rodemeyer, L., *Proceedings of the Husserl Circle. 37th Annual Meeting. Prague, Czech Republic, April 22-28, 2007*, pp. 149-152. Nosotros nos basamos en la versión proporcionada personalmente por la autora, más extensa, y citamos según las páginas del documento aportado.

¹⁰ Sarah Ahmed es profesora en el Goldsmiths College, de la Universidad de Londres. Ha centrado su docencia y sus publicaciones en temas de estudios raciales y postcoloniales, estudios culturales, feministas y *queer*.

¹¹ "Quizá, por otra parte, todas esas alusiones a las diferencias ontológicas entre lo masculino y lo feme-

nino parecerán menos arcaicas si, en lugar de dividir la humanidad en dos especies (o en dos géneros), quisieran significar que la participación en lo masculino y en lo femenino fuese lo propio de todo ser humano. ¿Sería ese el significado del enigmático versículo del Génesis I, 27: 'hombre y mujer los creó'?" (Levinas, E., *Ética e infinito*, 2ª edición, Antonio Machado Libros, Madrid, 2000, p. 59).

¹² En este sentido, aunque Ahmed no lo indique expresamente, conviene recordar que *queer* tiene su raíz en el término latino *torquere*. Por esta razón, Ricardo Llamas tradujo "*queer theory*" como "teoría torcida". Cf. Llamas, R., *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a "la homosexualidad"*, Siglo XXI editores, Madrid, 1998.

¹³ Como se verá a partir de la exposición, la autora tendría mucho que decir del empleo de términos como "ejes". En todo caso, parecen apropiados para describir su pensamiento y, además, la orientación es inevitable en toda tarea teórica o práctica. Este presupuesto también está presente en Ahmed. La necesidad de orientación en los diferentes planos vitales (y del mundo o mundos de la vida) es perfectamente compatible con la apertura a nuevas perspectivas, desorientaciones y planteamientos de orientaciones más inclusivas —tesis que también propone la autora—.

¹⁴ *Ideas I*, p. 65.

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Loc. cit.* Por lo demás, Husserl continúa su descripción con la temporalidad. La misma referencia de lo inmediato a lo más alejado se da desde lo inmediatamente presente a lo próximamente pasado o futuro y de ahí a lo que se va alejando y va siendo cada vez más difuminado. Todo ello, conviene no olvidarlo, para luego

aplicar la *epoché* y efectuar la reducción trascendental. Llama la atención que Ahmed no mencione la descripción temporal cuando, en cambio, lo temporal sí que ocupa su propia argumentación.

¹⁷ Cf. *Queer Phenomenology*, pp. 52-53, 65-67.

¹⁸ Aunque no emplea este término, está claramente presente. Sus descripciones de la casa familiar, de las interacciones con otros miembros de su familia, de cómo las personas se mueven con mayor o menor soltura en diferentes ámbitos sociales, etc., remiten al mundo como lugar donde desarrollamos la vida y que además es dado por supuesto de modo generalizado. Todo ello encaja con la descripción del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) de Husserl y de buena parte de la tradición fenomenológica.

¹⁹ También podría ocurrir que hubiera varias. Sería el caso de la actual aceptación, al menos relativa, de la homosexualidad en algunas sociedades.

²⁰ *Queer Phenomenology*, pp. 70-71.

²¹ Cf. *ibidem*, pp. 110-111.

²² Cf. el apartado III de la primera parte de *Fenomenología de la percepción*, cf. Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 2006, pp.127-183. Nos permitimos referir también a Jan Patocka, quien analiza una fenomenología de la espacialidad originaria en el mundo de la vida, cuyas consideraciones sobre su raíz en las relaciones intersubjetivas también serían pertinentes en una consideración más detallada de estos asuntos. Cf. Patocka, J., “L’espace et sa problématique”, en *Qu’est-ce que la phénoménologie*, trad. de Erika Abrams, Jérôme Millon, Grenoble, 2002, pp.13-81.

²³ Así lo vemos por ejemplo en el apartado “a” del parágrafo 18. Cf. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziriñ, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 87-90.

²⁴ Cf. *Queer Phenomenology*, pp. 81-82, 95-96.

²⁵ La autora hace un desarrollo similar al anterior en torno a la raza en el capítulo 3, que no abordamos en este caso. Baste señalar que las líneas generacionales también buscan dar continuidad a un pueblo o una raza. Una vez más, hay personas que no encajan y que desestabilizan. Es el caso especialmente de los mestizos, quienes no son ni de una raza ni de otra. Cf. *Queer Phenomenology*, pp. 142ss.

²⁶ Profesora en la *Duquesne University* en Pittsburgh (Pennsylvania). Su formación académica y su actividad investigadora se han centrado en la fenomenología husserliana. Su tesis doctoral (*Intersub-*

jective Temporality: It’s About Time, Springer, Dordrecht, 2006) buscó dar cuenta de la intersubjetividad desde la clave de los análisis husserlianos del tiempo.

²⁷ “An Application...”, pp.1-2.

²⁸ “An Application...”, p. 2. El subrayado es nuestro.

²⁹ “An Application...”, p. 2.

³⁰ “An Application...”, p. 9.

³¹ Se entiende que se está refiriendo a las sensaciones localizadas en el cuerpo vivido (las *Empfindnisse*), que se distinguen de las sensaciones exhibitivas con las que se constituyen las percepciones sensoriales (las *Empfindungen*).

³² *Ibidem*, p. 10.

³³ *Ibidem*, pp. 12ss. El ejemplo que ella cita está tomado de Ames, J., (ed.), *Sexual Metamorphosis: An Anthology of Transsexual Memoirs*, Nueva York, Vintage Books, 2005, p. 45. Nos consta que la autora misma tiene proyectada una investigación de mayor calado sobre las vivencias de las personas transexuales como ejemplos de influencia sobre los discursos de lo prediscursivo, aunque ignoramos cuándo saldrá a la luz. Se basa en los diarios de la transexual Mary Lou Sullivan y llevará por título *Diaries of a Transsexual: Lou Sullivan and the Body’s Voice*. Las líneas básicas de este trabajo se encuentran en una ponencia presentada en el University College de Dublín: “From the Diaries of Lou Sullivan: Intersubjective Discourse and the Intersection of Embodiment”, en Intercorporeality and Intersubjectivity Conference, 6-7 de junio, Dublín, Irlanda.

³⁴ Además, aunque la autora no lo detalle, podemos añadir que en estos casos la presión suele proceder de psiquiatras y profesionales de la salud, por un lado, y de grupos de apoyo, por otro. Esto significa que los discursos que les influyen provienen tanto de legos como de expertos. Una investigación más detallada debería analizar el papel que pueden jugar los discursos “legos” de las asociaciones militantes. Sería interesante ver hasta qué punto hay acción de sus discursos en la constitución de las vivencias de las personas, en qué medida hay acción de las vivencias sobre los discursos, así como el juego de interacciones mutuas que cabe esperar que se dará. En todo caso, merece la pena anotar que estos discursos de las asociaciones militantes están a veces tan mediados por estudios ad hoc de materias específicas, unos estudios intensos pero fuera de un plan académico y desligados de otros marcos generales y conceptos fundamentales, que no son ya ni “legos” ni “expertos” sino “lego-expertos” (estos temas han sido trabajados por Francisco Molina Artaloytia y David Teira Serrano en un curso de la UNED: “Homosexualidad, Ciencia y Valores”, <https://formacionperma->

nente.uned.es/tp_actividad/idactividad/6432, consultado el 22 de abril de 2017).

³⁵ La autora analiza el papel que jugarían temas husserlianos tan importantes como la “apercepción trascendental” en la captación de las experiencias de otros sujetos, o el rol del mundo de la vida.

³⁶ Cf. Butler, J., “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en *Debate feminista*, 18 (1998), pp. 296-314.

³⁷ Cf. Butler, J., “Actos performativos y constitución del género...”, pp. 313-314.

³⁸ Cf. Lorz, J., y Joos, P., *Louise Bourgeois. Estructuras de la existencia: las celdas*, Editorial La Fábrica, Madrid, 2016. p. 50.

³⁹ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 21.

⁴¹ *Ibidem*, p. 25.

⁴² *Ibidem*, p. 57.

⁴³ Solnit, R. en *The Faraway Nearby*, citada en *Louise Bourgeois. Estructuras de la existencia: las celdas*. p. 73.

⁴⁴ Este modo de ordenar lo que aparentemente no tiene relación recuerda a las “heterotopías”, de las que habla Foucault en *Las palabras y las cosas*; es decir, aquellas clasificaciones imposibles que nos fuerzan a pensar lo impensable, a pensar más allá de los límites de lo que puede pensarse.

⁴⁵ *Louise Bourgeois. Estructuras de la existencia: las celdas*. p. 74.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 182.

⁴⁷ “*I need my memories: they are my documents*”, en *Louise Bourgeois. Estructuras de la existencia: las celdas*. p. 33 (referencia para todas las frases que citamos en inglés).

⁴⁸ “*Art is the guarantee of sanity*”. En este caso, aunque se traduce en la obra de referencia como “cordura”, preferiríamos traducirlo como “salud”, porque remite también a la salud del cuerpo, no solo a la salud mental.

⁴⁹ “*Pain is the ransom of formalism*”.

⁵⁰ “*Pain is the bussines I am in*”.

⁵¹ *Louise Bourgeois. Estructuras de la existencia: las celdas*. p. 73.

⁵² *Ibidem*, p. 76.

⁵³ *Ibidem*, p. 93.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 124.

⁵⁶ Cf. Butler, J., “Prefacio de 1999”, en *Gender Trouble*, pp.vii-xxvi.

⁵⁷ Cf. Jerade Dana, M., “Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en Judith Butler”, en *Revista de filosofía. Open Insight*. Volumen II. Número 11. Enero-junio de 2016 (México).

⁵⁸ Ahora bien, en este punto habría que corregir la espacialización del tiempo que realiza Ahmed.

⁵⁹ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012, p. 14.