

# **La ética del desvío, la fenomenología queer de Sara Ahmede hacia una política de la desorientación.**

Federico U. Bietti.

Cita:

Federico U. Bietti (2013). *La ética del desvío, la fenomenología queer de Sara Ahmede hacia una política de la desorientación*. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/546>

# La ética del desvío, la fenomenología queer de Sara Ahmed hacia una política de la desorientación

## Deviation Ethics, Sara Ahmed's Queer phenomenology, towards a politics of disorientation

Federico U. Bietti

Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Argentina

[fedebietti@gmail.com](mailto:fedebietti@gmail.com)

### Resumen

La intención del trabajo es presentar la fenomenología queer de Sara Ahmed. Para ello es preciso que dediquemos un análisis detallado al fenómeno "queer", sus condiciones de emergencia, sus características, su horizonte o potencialidad subversiva del orden sexual y desde los análisis de Judith Butler sobre la performatividad, recuperar la genealogía política del concepto. Tenemos también por objetivo, enriquecer el debate sobre las sexualidades, seguir problematizando e instalar, en diálogo con las teorías actuales –los estudios queer, la teoría feminista, los estudios poscoloniales, los estudios de género, etc.-, la problemática de la des-orientación o el desvío de la heteronormatividad.

**Palabras Clave:** Fenomenología queer, género, sexualidad, heteronormatividad, estudios LGTTTBIQ, Judith Butler, performatividad

### Abstract

The intention of the paper is to present Sara Ahmed's queer phenomenology. This requires a detailed analysis of the "queer" phenomenon, its emergency conditions, its characteristics, its horizon or subversive potential of sexual order, and -from Judith Butler's performativity analysis- to recover the political genealogy of the concept. This paper also aims to enrich the debate about sexualities, keep problematizing, and install in dialogue with current theories - the queer studies, feminist theory, postcolonial studies, gender studies, etc.- the issue of dis-orientation or deviation from heteronormativity.

**Keywords:** Queer Phenomenology, Gender, Sexuality, Heteronormativity, LGTTTBIQ studies, Judith Butler, performativity.

Licenciado en Sociología

*“Todavía es subversivo el cristal obsceno de sus carcajadas,  
desordenando el supuesto de los géneros.”*  
Pedro Lemebel, *Loco afán*.

## **Introducción**

Constituye un lugar común en la producción académica caracterizar con el adjetivo de “complejo” todo tópico que motive la escritura, movilice la reflexión, o desencadene procesos analíticos, siempre que exijan dedicación, tiempo, esfuerzo, disciplina, actitud crítica y metódica, incluso creatividad. La problemática queer merece tal adjetivo. Es un tema complejo porque no es fácil encontrar palabras que describan los fenómenos que dependen tan profundamente de la experiencia privada, que se desaten en la vida más íntima, como es el sentimiento de extrañamiento respecto una ley que no nos incluye, al tiempo que nos margina de los espacios de socialización legítimos y nos redefine como alteridad negativa. Es difícil caracterizar un fenómeno que en principio se desencadena en la esfera cerrada de uno mismo, incluso en la clausura afectiva, y quizás muera allí. Una experiencia que muchas veces se empieza a describir en primera persona y las voces se suman en itinerarios confusos, hasta erráticos. Sin duda hablamos de un fenómeno intersubjetivo, que resuelve su validez y estatuto de problemática teórica en la experiencia colectiva y es por ello que podemos abordarlo analíticamente.

La intención de este trabajo es introducir el estudio de las sexualidades la obra desarrollada e iniciada por la Profesora Sara Ahmed en el campo de la fenomenología queer. Un punto de vista novedoso que explora las sexualidades no hegemónicas, desde la experiencia propia, del sentimiento de desorientación respecto a la heterosexualidad normativa. Un enfoque que explora las posibilidades de pensar las nuevas alternativas que el desvío de la heteronormatividad abre al sufrimiento simplemente por sentir diferente. Experiencia que nos puede motivar a repensar la introyección incuestionada -por evidente- de la norma, de las líneas rectas del goce y el deseo, y el fracaso de esa asunción incuestionada, en clave latinoamericana. Porque la experiencia en el tercer mundo tiene sus particularidades, por la herencia colonial de nuestros pueblos, por nuestra occidentalización a la fuerza, por la imposición del lenguaje de la conquista, por nuestras culturas híbridas y el peregrinar migrante de nuestros movimientos LGTTBI, en el seno de una cultura en extremo machista, androcéntrica y heterosexista. Para entrar en diálogo -y porque no en polémica- con los estudios queer, con la teoría feminista, incluso con los estudios de marginalidad, raza y género.

La fenomenología queer busca explorar el concepto de orientación, en particular en relación con la percepción, la acción y la dirección. Ahmed recurriendo al marxismo y la teoría feminista explora como la orientación hacia los objetos destacan sobre el fondo indiferenciado de la percepción. A su vez, considera que las relaciones espaciales de proximidad y distancia están formadas por otras relaciones sociales como el género y la clase, al tiempo que explora como la heteronormatividad opera como un “straightening device” o mecanismo que recaptura las “líneas desviadas” y reinterpreta signos del deseo queer como desviaciones de las líneas “rectas” del goce –Straight-. La

fenomenología queer puede ofrecer un acercamiento a la orientación sexual repensando el lugar de los objetos en el deseo sexual, atendiendo cómo la dirección corporal hacia los objetos afecta la forma en que los cuerpos habitan espacios y como los espacios se prolongan en los cuerpos. Los objetos queer pueden llevarnos al límite de las relaciones sociales.

El trabajo fue pensado en cuatro apartados. En el primer apartado caracterizamos lo que Judith Butler llama *matriz heterosexual*, y constituye un régimen heterosexual normativa, dentro de la cual emerge lo *queer* como experiencia de extravío, como desvío de la heteronormatividad. En el segundo apartado, luego de haber comprendido los modos de producción de la alteridad *queer* desde la heteronormatividad, nos ocupamos de realizar una descripción profunda de esa condición –queer- y sus modos “desviados” de sentir y experimentar el propio cuerpo y el mundo. En la tercera sección, recuperando los análisis de Judith Butler sobre la performatividad, desarrollamos su propuesta de una genealogía crítica del término y sus implicancias políticas. En la cuarta sección, estaremos en condiciones de desarrollar nuestra introducción de la fenomenología queer. Finalmente, a modo de cierre, ofrecemos unas consideraciones finales respecto del punto de vista teórico presentado durante todo este recorrido.

### **La heteronormatividad.**

Convivimos al abrigo de un mundo organizado, por momentos, hermoso; sus contornos parecen definidos, estables; en base a su “estabilidad” entramos en acción recíproca, pudiendo sostener intercambios, sorprendentemente coherentes (Schütz, 2003). *Entonces te miro, te pido perdón por haber llegado tarde, y sin mediar palabra recibo un bofetón que no desprecio ni discuto, que merezco por haber repetido por vez centésima mi ritual de hacerte esperar en el bar de la esquina*<sup>1</sup>. Pero este mundo, se ordena bajo la neutralidad del discurso naturalista, a un precio que esconde sus incoherencias, disfraza y justifica el vuelo de sus fantasmas persecutorios, represivos, heterosexistas y homofóbicos; entonces la inocencia es un peligro y “creer” es doloroso, sólo serviría desconfiar y criticar. El género es una respuesta evidente para los intentos subversivos que se manifiestan en la superficie, en el fracaso de los guiones, en la evidencia de su intencionalidad organizativa de las prácticas vigentes, hegemónicas y convenientes para el orden que nos contiene, o detiene, según el caso.

El mundo se inventa sus narrativas obligatorias. Estas narrativas mitifican los cuerpos, les dictan sus tabúes y sus “de eso no se habla”, mientras lo “aceptable” puja por universalizarse con su naturalización. Pero así como integra, excluye. Es el mismo acto fundacional de la trama el que iguala esa forma de producir cuerpos, de nombrarlos en base a la diferencia anatómica genital, hormonal -y más justificaciones “evidentes” por biologicistas-, con la legítima apropiación de una porción del mundo social que se despliega como la vida misma. Las normas del género se han impreso antes de conocer mis

---

<sup>1</sup> Y no hace falta aclarar qué bar de qué esquina, porque todo nos indica que hay una sola y sólo uno, aunque haya miles de cada elemento (esquinas y bares), y miles en su combinación (bar de la esquina).

derechos y el color de mis manos, la musicalidad de mi nombre, como un conjunto de “eso no se toca” y “puedes ir en busca de aquello” que configuran la realidad, con todo, su disponibilidad y su descaro productivista.

Judith Butler habla de matriz heterosexual “para designar la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos.”(Butler, 2011:292). Este concepto describe una lógica discursiva hegemónica para la comprensión y apropiación del género. El discurso del género, entonces, daría por sentado que “para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad”(Butler, 2011:292). Las normas del género asignan una porción del mundo social, de forma exclusiva y excluyente -a cada género- dentro de la lógica binaria femenino-masculino. O sea, podemos apropiarnos de una porción del mundo, de ciertos objetos, placeres y prácticas, a partir de nuestra configuración anatómica de los órganos genitales, donde sexo-hombre corresponde a masculino, y sexo-mujer corresponde a femenino. El género consiste en la división del mundo en base a la diferencia sexual anatómica, e iguala biología y cultura, en base a la primacía de la naturaleza sobre las construcciones sociales; o naturaliza el mundo social bajo la evidencia de la diferencia anatómica-genital. “Somos diferentes” dice la naturaleza, “hacemos diferente”, reclaman las prácticas genéricas.

Bajo la necesidad de cumplimiento obligatoria y sanción ante transgresiones, la heterosexualidad se instituye como ley universal. La heteronormatividad como ley natural y universal obliga a los sujetos a estructurar sus prácticas sociales a partir de las categorías femenino-masculino, construidas sobre la “evidencia” que significa la diferencia sexual anatómica o dimorfismo sexual (Lagarde, 2001) y se presentan como opuestas, excluyentes y complementarias (Moreno, 2008). La vigencia del discurso héteronormativo, jerarquiza las prácticas sexuales a partir del modelo monogámico-heterosexual, devalúa las prácticas no heterosexuales y establece sanciones para quienes desafían el modelo de heterosexualidad normativa (Moreno, 2008). Para el psicoanálisis la relación entre el género y la sexualidad, en la matriz heterosexual, se negocia en parte a través de la relación entre la identificación y el deseo (Butler, 2012); exige que la identificación y el deseo vayan por caminos diferentes. Si la persona se identifica con el género femenino, -luego de la igualación de su sexo con su género- se le exigirá dirigir su deseo hacia su género opuesto y complementario, “ideal”. La idealización de la oposición genérica, basada en la complementariedad de los sexos biológicos, es la base sobre la cual se constituye la heteronormatividad.

Como construcción intencional y arbitraria, la matriz heterosexual se multiplica y resguarda a través de los cuerpos que la actualizan, bajo la forma de disposiciones o inscripciones, gestos o movimientos, al mismo tiempo que se reproduce como el discurso que atraviesa esos actos. Esas disposiciones se reconocen a través de la idealización de modelos del hombre y la mujer. Estas versiones como caricaturas del propio espejo, exageran al ridículo lo esperable, se formulan como actuaciones de género no elegibles, pero negociables. La capacidad de negociación del sujeto a partir de la imagen hiperbólica de su

género, surge por la misma imposibilidad de actualizar esta imagen, de coincidir en la plenitud con la caricatura. Lo hiperbólico emerge como imposible, como ideal inalcanzable, como imagen regulatoria, normativa o patrón de conducta (Butler, 2012). Aquí es donde se filtra la esperanza subversiva.

Aunque la heterosexualidad opera en base a la regulación de normas de género, el género designa un montón de significados que escapan, sobrepasando los límites que se le imponen, a los cuales la matriz se abre en la medida que la imagen precisa ser negociada, adaptada al sujeto que la actualiza. Claramente la negociación nunca es a favor del individuo, como una personalización o “customización” del modelo -más bien pareciera una personificación-, pero permite la emergencia del factor subjetivo. Porque el modelo se construye con la imagen fragmentaria de la totalidad inaprehensible del mundo de la vida. Las normas no determinan, menos liberan, sino que precian mantener una conexión entre sexualidad y género. Por eso, la homofobia salvaguarda la matriz con su evaluación discriminatoria, degradante del “otro” homosexual, acusando el fracaso del género; y sentimos los murmullos: “marica” para el varón homosexual, “machona” para la mujer lesbiana.

En este punto es preciso aclarar nuestro interés. Intentaremos comprender de qué se trata lo *queer* y cómo se relaciona con la posibilidad subversiva de la matriz heterosexual, si es que esconde algún germen revolucionario -del orden sexual vigente-, si opera como una forma de resistencia o es una forma ya neutralizada del poder héteronormativo. Lo fundamental, es explorar la resistencia a la colonización del deseo desde los vínculos *queer*, desde la experiencia *queer*, para reconfigurar los contornos de la vivencia subjetiva de la alteridad no-heterosexual. Es preciso este análisis ya que en la asunción de las normas, en el sólo acatar sin resolver, sin cuestionarse, sin encontrar el motivo preciso de cumplir con la norma, sin encontrar nuestro lugar dentro de la norma (Gaitskill, 1995; Marcus, 1995), se pierden historias que podrían dar mejores perfiles al mundo; porque no podemos vivir la clandestinidad, las catacumbas del goce y de uno mismo (Bietti, 2012)<sup>2</sup> por tomar los “desvíos” más que las líneas rectas del deseo.

### **La experiencia *queer*, Sara Ahmed o “the feeling of being lost”**

Uno de los principales aportes para la comprensión del fenómeno *queer* viene de la mano de los estudios sobre la emotividad. En principio hay que diferenciar “*queer*” de homosexual. La política *queer* tiene que ver con la libertad de la disconformidad, en la incapturabilidad, mientras la homosexualidad puede buscar seguir ciertos parámetros de la cultura heteronormativa<sup>3</sup>. Aunque ambos se encuentren cercados por el lenguaje que los condena, que los prohíbe desde un pasado anterior al pasado en que aparecen. Porque han surgido en un pasado, pero fueron prohibidos en un plus-cuán-perfecto. Son productos de

---

<sup>2</sup> Gracias a Susy Shock por esa idea.

<sup>3</sup> Como formar familia, pareja, etc. La política *queer* engendra en su línea de “fuga” permanente, un germen revolucionario.

una falla en la norma y su encuentro en la superficie. La norma se desdibuja en el sujeto que no la puede realizar, y duele, pesa. Ahora bien, la resolución, qué hacer con ese efecto de la norma que funda la diferencia entre “queer” y homosexual.

La historia está marcada por los momentos “queer”, pero aquí, “queer” son vidas donde se quiebra la lógica repetitiva de la heteronormatividad, donde falla el verbo “ser” y se vuelve su negativo. Porque “ser” se circunscribe a una trama, se carga de sentido dentro de una narrativa, y si la trama no reconoce, no somos, o somos la falla en el “ser”<sup>4</sup>. Pero “queer” es la afirmación política de una ética de la desviación, lo cual no significa mutar el agravio en orgullo, pero si el gozo en la intención de avergonzarnos, ese apropiarse de la bravuconada con la cual la cultura hegemónica nos condena y nos señala, nos alumbraba para ridiculizarnos. Con una presunta ingenuidad que oculta su posición de hegemónica, le parece evidente la autorreferencia, y se vuelve normal preguntar si una tiene novio o uno tiene novia. Esa estrategia de desgaste, empuja a los márgenes a quienes sienten de otro modo, de tanto insistir nos agota las ganas de aclarar.

La heteronormatividad se considera “normal”. Pero la normalidad es un mecanismo por el cual se apela una nación siempre por fundarse, en constante nacimiento, que no persigue un interés común más que la tranquilidad de formar parte de algo. La normalidad en que se funda la nación heterosexual no es más que una zona de confort, donde la referencia a la familia hetero-burguesa es un espacio santificado, siempre amenazado, que requiere defenderse de los inmorales que pretenden destruirla. El espacio santificado de la norma, de la normalidad, es una zona de tranquilidad, confort, para quienes pueden habitarla (Ahmed, 2004). La zona de confort no sólo es un espacio de tranquilidad, de falta de preocupación, de comunidad, de bienestar, también proporciona placer y satisfacción, pero fundamentalmente es la zona de lo fácil y la facilidad (Ahmed, 2004).

Sara Ahmed desarrolló esta idea de zona de confort (2004). Para ella el confort se trata de un encuentro entre los cuerpos más que en una experiencia individual, basado en la promesa de compartir o de sentir de igual modo. Del lado opuesto, donde se gesta lo *queer*, la atención se vuelve de la profundidad del sentimiento de indiferencia compartido, a la soledad de la vivencia clausurada en el propio cuerpo. La zona de confort de la heteronormatividad permitiría perderse en una suerte de *uno* del estilo heideggeriano, en tanto la vuelta a la experiencia del cuerpo como propiedad, como cuerpo propio, espacio cerrado, pura *experiencia*, sería la disconformidad o el miedo, en que se incomoda una vida queer. La comodidad es perderse en el ambiente, perderse en el *uno*, dentro del cual es difícil distinguir donde termina el cuerpo y empieza el mundo (Ahmed, 2004). Los contornos del cuerpo, se pierden, se confunden y desaparecen a la vista, de eso se trata el confort. El paisaje y el cuerpo conviven como la unidad, donde el paisaje también son los otros y yo como parte de ellos. En la experiencia del confort, el cuerpo se pierde, el paisaje lo abraza, los cuerpos se apropian de espacios de los cuales ya habían tomado su forma. Dentro de la matriz heterosexual, las zonas de confort son

---

<sup>4</sup> Being, sería mejor, pero nuestro idioma no lo contempla como posibilidad.

espacios heterosexualizados, donde no nos percatamos de la heterosexualidad, por supuesta, por evidente. Mas la presencia de los sujetos "queer", se ilumina con su emergencia, se destaca en el fondo de la normalidad. En ese destacarse se produce la incomodidad, porque se destacan por extraños, por ajenos, por diferentes. La incomodidad es un sentimiento de desorientación, sentirse fuera de sitio, desubicado, que no somos de este tiempo y este lugar, que no podemos descomponernos entre los presentes. Queer, es el sentimiento de extrañeza, de lejanía en la presencia. No podemos habitar esos espacios, no somos admitidos en igual medida que los cuerpos que en ellos se pierden y se funden. Pero no sólo nos cercan el perímetro, sino las posibilidades de intercambiar con los demás dentro del espacio social. Marcados, individualizados, estigmatizados, errores del deseo, fracasos de la norma.

Pero en el fracaso de la norma se filtra la intencionalidad reguladora de los intercambios que sostiene la heteronormatividad; se filtra la artificialidad, la historicidad de la normalización heterosexista. Entonces se puede plantear la política "queer" como modo de resistencia a la construcción histórica que nos margina. Y podemos exagerar también, y volvernos homonormativos (Halberstam, 2003). Lo *queer* debería comprender eso, dicen algunos, la renuncia a toda zona de confort. La renuncia a ingresar a la lógica de intercambios, a normalizarnos, a perdernos en el ambiente como los "otros" y tener las mismas familias, los mismos maridos, las mismas esposas, la misma monogamia, tener hijos y criarlos en la normalidad normativa (Ahmed, 2004). La idealización en el no cumplimiento de esos actos, como fracasos de la norma, inscribiría la narrativa queer en la vida subjetiva. Algunas formas de homosexualidad buscan asimilar y ser reconocidos dentro de la trama heteronormativa, como sujetos con las mismas pretensiones, derechos, obligaciones, cuerpos legítimos que reclaman su porción del mundo social. El "queer" sigue la línea del desvío, lo toma como camino y se desvía nuevamente.

Entonces, habría una homosexualidad heterosexual, que simplemente difiere en la elección de objeto. Perfectamente podría aceptar la monogamia, la pareja estable, incluso luchar por la familia y militar por una familia nuclear, aunque novedosa, con dos padres o dos madres, pero familia al fin. Esta homosexualidad serviría a la heteronormatividad, al asimilarse, rendirse, la alimenta y reproduce. Aunque sea la misma estructura que los obliga a reconfigurarse y asumir una identidad desde el dolor, hasta convencer al mundo para que lo vuelvan a admitir ya que no representa una amenaza al orden normativo. Con la asimilación en la lógica heterosexual de esta homosexualidad, ahora tolerada (Meccia, 2004), no reconocida, menos celebrada, se abre una brecha con la homosexualidad *queer*. Los que no son alcanzados por los derechos, puesto que no desean, no "contratan", ni eligen las formas legítimas por las que transita el goce: la pareja monogámica, el matrimonio, la familia. Contra estos no-heterosexuales, la idealización heteronormativa, autoproclamada normal, debe combatir. Tiene que cercarlos, mantenerlos fuera, como si eso no fuera el sentido mismo que el queer reivindica. Pero otra cosa es privarlos de los bienes y servicios necesarios para la vida. Por el contrario parecen ser cada vez fuente de recursos, de consumo,

como una población económicamente atractiva. No obstante esos cuerpos eligen vivir en la ingobernabilidad, en la ilegitimidad.

Hasta ahora hemos caracterizado la experiencia “queer” desde la incomodidad, el inconformismo, la imposibilidad de apropiación de los espacios de confort, etc. Pero además de esto y en desafío a esa misma desviación, el queer se circunscribe en un movimiento histórico y en una trama cultural que puede pertenecer a algunos más que a otros. El queer no es ahistórico ni atemporal, corresponde a una experiencia delimitada espacio-temporalmente. Los espacios “queer” coinciden con una modernidad de la que más bien se pueden apropiar ciertos cuerpos, por pertenencia o portación de clase. Por momentos la experiencia “queer” se reconoce en el espejo de una burguesía media con sus espacios y aprendizajes. Y es en esos mismos espacios donde el queer puede incomodarse, desorientarse y vivir en el desvío. Pero el desvío puede desviarse de su propia desviación y el queer puede sentir no ser tan “queer” para sentir que forma lo que fue formado. No es obligatorio reconocerse en el desvío para ser un correcto queer, la incomodidad de la vida incómoda puede convivir con lo “queer” de una vida queer.

Entonces y en este punto, comienza el problema. Porque no hace falta suspender aquellos puntos que fundan nuestra experiencia histórica dentro de la heteronormatividad, para seguir una existencia queer. La vivencia de una historia, de un recorrido biográfico y su tránsito por la apropiación de los beneficios de una vida burguesa, que la heteronormatividad pretende custodiar, no nos aleja del desvío. En fin, el ser queer, también se constituye a partir de lo que fallamos en reproducir -la clase, pero en tanto hétero-burgueses. No renunciamos a la clase sino a la *hetero-monogamo-burguesía*, a desear en los espacios legítimos y a los cuerpos posibles, a los otros que nos permiten; no renunciamos a la esfera de la producción de bienes como de subjetividad, o la reproducción de la existencia como los espacios legítimos de reproducción.

Si lo *queer* funciona también de ese modo, podemos redefinir la idea de confort, como la apropiación de espacios donde el cuerpo ya había tomado forma previamente; y la desorientación como el efecto de la apropiación de los espacios previamente negados a los cuerpos, espacios previamente vedados a ciertos cuerpos. Esa falla para investirse de los espacios heteronormalizados, desencadena el extrañamiento, el sentido de incomodidad, de sentirse fuera de lugar, que es el fundamento de la experiencia queer, como renuncia a una heterosexualización compulsiva y una heterosexualidad obligatoria.

El desvío en la experiencia “queer” no es destrucción o negación absoluta, como un fundamentalismo de la ruptura con lo estatuido, sino en un sentido productivo. Porque sentirse descolocado, implica una toma de conciencia de la propia experiencia; implica haber sido afectado por la norma que insiste y persiste dando forma a los cuerpos. La experiencia “queer” no es una simple resistencia sino una forma de habitar, de vivir la norma en un sentido diferente. Porque el queer debe lidiar con la norma, pero en un sentido generativo, ya no asimilativo o inercial, su relación con la norma no termina en el fracaso de la repetición, sino en sus estrategias por comenzar a vivir sin ser compelidos, aturcidos o a travesados por esas normas.

Vivir *queer*, es tener que convivir con el peso de la repetición que no nos iguala al ambiente, pero nos conmueve, para redefinirnos infinitamente. Esa trama repetitiva que nos arrastra a perdernos en el *uno*, que nos descoloca, disloca y desafía, es el punto de inicio de lo posible, donde toda nueva narrativa parece iniciarse y siempre se inicia; es el espacio donde se nos ofrece un nuevo camino para encontrar los nuevos caminos en la desorientación de la heteronormatividad. La falla en la narrativa es la condición de posibilidad para la emergencia de lo *queer*. Este es la mayor satisfacción de la vida queer, su carácter de aventura. Porque queer implica sentirse perdido, alejado de todo, descolocado en lo más cotidiano, pero animado, movilizado por el horizonte abierto de posibilidades y la incertidumbre de conocer el destino donde seremos llevados.

### **La genealogía crítica del término “queer”, por Judith Butler**

Este apartado se basa fundamentalmente en la idea de género performativo que Butler desarrolla en *El género en disputa* y que retoma en *Cuerpos que importan*. Fundamentalmente desde este último texto sus consideraciones sobre el término queer, cuyo título original es “critically queer”, traducido como “acerca del término queer”.

La performatividad de un acto de habla es su capacidad de producir el estado de cosas enunciado; como si al producirse el estado en cuestión en el discurso, una fuerza movilizara el mundo de las cosas para generar, mágicamente, aquel orden de los cuerpos. Los actos performativos refieren a formas de habla en la medida que habilitan, o producen el estado de cosas que nombran. La performatividad del habla es la capacidad de producir efectos, de producir realidad con la emergencia en el orden del discurso. Pareciera que el discurso obligara el mundo de la vida, como si los enunciados ejercieran un poder sobre las cosas. Aunque no es del todo transparente, como decir que el discurso fabrique lo que afirma, o hace cosas con palabras (Austin, 1975), como si también fuera evidente decir que afirma, sin creer en la existencia de ficciones. Es más complejo que sostener una relación causa efecto entre el discurso y el orden del mundo. Es menos directo el camino. Porque si el poder del discurso se vincula con su capacidad performativa, la performatividad se vuelve la investidura del poder como discurso. (Butler, 2012)

El discurso se encarna en figuras enunciantoras, quienes lo portan en tanto “verdadero” y lo ponen en movimiento. La autoridad de la figura que enuncia, funciona como vehículo del discurso y primera instancia de la performatividad; ya que la posibilidad enunciativa que autoriza al hablante, habilita la autoridad como anterior al enunciado. El efecto performativo de la cita es un efecto anterior al gesto de habla que posibilita la figura de autoridad. Primero se reconoce la autoridad en el discurso, como anterior a la cita, y luego su producción performativa, pero ambas se realizan en la enunciación. Cuando habla el “yo”, primero habla el discurso que lo habilita (Butler, 2012). El reconocimiento en la trama forma al sujeto hablante en tanto productor de realidad, en tanto “performer”, con –y de- sus actos de habla. Ese reconocimiento iguala el acto de habla con la producción del estado de cosas que nombra.

El término “queer” en su origen funcionó como una práctica lingüística cuyo efecto era humillar o subjetivar en la humillación, señalar, destacar sobre el fondo indiferenciado de la heteronormatividad, los cuerpos que encarnaban el desvío de la ley universal y natural de la heterosexualidad normativa. La intención performativa del término era hacer aparecer esas vidas, como la vergüenza de la norma al quebrantarse, como el peso de sentir diferente donde la falla se vuelve estigma. Los sujetos disminuidos en su autoestima se ven obligados a redefinirse desde los márgenes o extinguirse; ese caso, la trama seguirá produciendo “otros” (Belvedere, 2002), porque la postulación de la alteridad negativa funciona como un mecanismo para afirmar y defender la frágil estabilidad de la narrativa heterosexual. Es en el fracaso de la norma donde se filtra la posibilidad de recuperar el sentido asignado por la realidad que guioniza nuestro devenir esquivo; entonces podemos cuestionar la fuerza del discurso con la oposición, la estabilidad de los términos con la variación, o la clausura de una identidad nacida como prohibida con la reapropiación de la vergüenza. “La resignificación de las normas es pues una función de su ineficacia y es por ello que la subversión, el hecho de aprovechar la debilidad de la norma, llega a ser una cuestión de habitar las prácticas de su rearticulación.” (Butler, 2012:333)

El poder performativo se funda en la repetición. En principio, el término tomó su fuerza de la invocación repetida que lo vinculaba con los dedos acusadores ante el desacreditado (Goffman, 2010) o como un insulto. Esta invocación funciona como punto de encuentro, sostenido en el tiempo, para la comunidad homofóbica. Por esto cuando se pronuncia “queer” se siente caer el peso de una historia que se actualiza sobre uno, la historia que trasciende el tiempo y hermana, como un nuevo inicio, a esa comunidad virtual<sup>5</sup> de la homofobia. Virtual porque su éxito performativo se basa en encubrir las convenciones constitutivas que lo movilizan (Butler, 2012).

La repetición hace a la historia del término, y la repetición misma tiene una historia, anterior a toda actualización, a toda cita. La historicidad arranca del centro al presente como origen de lo dicho y una polifonía de voces habla cuando se enuncia. “Esto significa que además de los términos que, sin embargo pretendemos reivindicar, los términos a través de los cuales insistimos en politizar la identidad y el deseo, a menudo exigen que uno se vuelva contra esta historicidad constitutiva [...] si una expresión performativa surte efecto provisorio, se basa en que esa acción repite como en un eco otras acciones anteriores y acumula la fuerza de la autoridad mediante la repetición la cita de un conjunto anterior de prácticas autorizantes.” (Butler, 2012: 318)

Por eso será fundamental una crítica a la narrativa “queer” para una democratización de la política queer; y que la crítica recaiga sobre sus operaciones de producción. Butler llama a politizar el habla, recuperar las categorías que nos definen al encuadrarnos, al adscribirnos un conjunto de posibles e imposibles, llama a despolitizar cada término que nos compone para romper la neutralidad revolucionaria que el habla les ofrece. Hay que cuidar la nueva asunción o la redefinición de los términos como recuperaciones. Hay

---

<sup>5</sup> Ya que no hace falta una organización legal-racional al estilo weberiano, para algo tan evidentemente incorrecto, como “todos” ya sabemos.

que darse cuenta si esa nueva apropiación no es una forma de neutralizar la revuelta que de otro modo hubiera desatado. No por sí sola, sino al despertar el germen subversivo de los significantes adyacentes. Si los términos no tuvieran ese movimiento, esa plasticidad, al quebrarse, podrían desatar una reacción violenta de los demás significados tan rígidos como el que se podría romper. Sería un peligro innecesario. Eso debe formar parte de nuestra conciencia política. Preguntarnos a quienes representan y defienden los términos que nos definen.

Reivindicarnos “queer” como término constitutivo de nuestra identidad, precisamente por el hecho de que nos define antes de caer a cuenta de que lo hace. Recuperarlo desde la propia experiencia. Ya no desde la experiencia del discurso hegemónico y estigmatizador, sino contra los usos por parte de los regímenes misóginos, androcéntricos y heterosexistas.

Butler propone una genealogía del término en tanto acto de habla, político, y corporal; en tanto es precisa una recuperación crítica del término para un activismo autocrítico y democrático. Entonces debemos caer a cuenta que recuperar el término para nosotros no significa poseerlo. Es necesario que siga funcionando como lo que es, lo incapturable, el desvío de todo uso predeterminado, o ya consumado, que se escape para expandirse; así podrá operar como un espacio de oposición colectivo, dando sitio a nuevos términos que puedan ocupar esa tarea política (Butler, 2012). Porque aunque nos define, no nos colma (Lacan, 2010a). Pues la unidad identitaria, sujeto, que puede reflejar o coincidir lo idéntico del individuo como soporte del término, y la propia individualidad, en tanto identidad que iguala al sujeto consigo mismo, no existe más (Lacan, 2010a). Por eso es preciso destacar que “queer” en esta virtud, no podrá nunca describir plenamente a quienes pretende representar. “Como resultado de ello, será necesario ratificar la contingencia del término: permitir que se abra a aquellos que quedan excluidos del término pero que, en toda justificación, esperan que ese término los represente, permitir que adquiera significaciones que la generación más joven, cuyo vocabulario político bien puede abarcar una serie muy diferente de investiduras, aun no puede prever.” (Butler, 2012:323)

El término no puede pertenecer ningún movimiento político, ni al feminismo, ni al movimiento LGTTBI, ni los anti-globalización, ni a los anti-racistas. Debe ser punto de encuentro, como lo fue de la homofobia, para gestar alianzas más que divorcios por las diferencias. Debe funcionar como lugar de reunión de gays, lesbianas, bisexuales, transexuales, travestis, ínter-género y heterosexuales que reaccionan a la política homofóbica. Entonces lo queer será reconfigurado, recuperado, incluso descartado, si es que su incapturabilidad no sigue el desvío de las exclusiones que lo actualizan. Esta vocación del desvío debería defenderse no sólo con el propósito democratizador de la política queer, sino para poner en evidencia y reescribir cada vez la propia historia del término. Un término que encerraba y condenaba puede volverse foco de resistencia, porque el concepto sólo puede valerse de sí mismo y toda clausura es provisoria, marca condenada a ser borrada (Lacan, 2010a). La aceptación contemporánea del término hace que la degradación y condena inviertan su sentido. El queer, en la performance política retoma la cita homofóbica como espacio de resistencia.

“La performatividad describe esta relación de estar implicado en aquello a lo que uno se opone, este modo de volver el poder contra sí mismo para producir modalidades alternativas de poder, para establecer un tipo de oposición política [...] que constituye la difícil tarea de forjar un futuro empleando los recursos inevitablemente impuros.” (Butler, 2012:338). Pues con la descentralización del sujeto, se pierde la escritura como propiedad, mejor dicho tal propiedad es expropiada. Conservamos el habla como modalidad enunciativa, pero somos el discurso que nos expropia el habla. Porque el discurso se apropia de las voces para hacer oír y producir los contornos del mundo. Se inviste de lo cotidiano, de los cuerpos, de los gestos, de las complicidades que establecen el mundo como mundo compartido y natural; y es ese su mejor logro. El mismo que Butler llama a subvertir, a precio de subvertir nuestra propia resignificación, provisionalmente, afirmativa.

### **Fenomenología de la (des)orientación**

“La fenomenología es el estudio de las esencias y, según ella, todos los problemas se resuelven en la definición de las esencias: la esencia de la percepción, la esencia de la conciencia, por ejemplo. Pero la fenomenología es asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse el hombre y al mundo más que a partir de su ‘facticidad’. Es una filosofía trascendental que deja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, siendo además una filosofía para la cual el mundo siempre está ahí, ya antes de una reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico. Es la ambición de una filosofía de ser “ciencia exacta”, pero también, una recensión del espacio, el tiempo, el mundo “vividios”. Es el ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia tal como es” (Merleau-Ponty, 1993:7). La fenomenología queer empieza por comprender que el mundo de la vida es fuente primordial de sentido; y todo lo que ocurre no ocurre sino en él. La fenomenología queer se “orienta” al mundo para devolvernos una descripción de nuestra experiencia del mundo, específicamente la esencia de nuestra “orientación” o “desorientación” [queer] según corresponda.

La primera pregunta sería ¿qué significa estar orientado en un mundo que adquiere nuevas formas dependiendo de la dirección que tomemos? Estamos orientados cuando sabemos dónde estamos cuando asumimos una dirección. Pero al mismo tiempo implica volverse hacia ciertos objetos que nos ayudan a encontrar nuestra dirección. Cuando los reconocemos sabemos qué dirección encaramos. Los objetos operan como marcas del territorio, o indicadores, o señales de familiaridad que nos brindan puntos de anclaje; se reúnen en el territorio y fundan el territorio sobre el cual pueden reunirse.

La orientación sexual tiene que ver con la forma de habitar ciertos espacios, así como con la elección de objeto, o con quién-es, producir el espacio. Si ponemos en primer plano el concepto de orientación, entonces podremos pensar la sexualización del espacio, y al mismo tiempo su complemento: la espacialidad del deseo sexual. Al habitarse, los espacios se producen, como los cuerpos que los habitan toman su forma en tanto habitantes. La pregunta

fenomenológica habilita a pensar en una nueva espacialidad a partir de la espacialidad de la sexualidad, el género y la raza (Ahmed, 2006). A su vez, ofrece un acercamiento a los modos en que los cuerpos adquieren su forma, o se definen, tendiendo a objetos “alcanzables” o “disponibles” en una horizonticidad corporal. En este punto, y en base a lo expuesto anteriormente, podríamos formular dos preguntas que quizás habrán de quedar a la espera de una respuesta en futuras investigaciones ¿el “queer” se “define”? ¿O será indefinición como incapturable aquello que lo define?

Sara Ahmed recupera el punto de vista fenomenológico por varios motivos encadenados. Por un lado por una de las ideas centrales, fundacionales de la fenomenología, la de conciencia intencional. Husserl toma esta idea de Franz Brentano y significa que la conciencia siempre está dirigida a un objeto, que toda conciencia es conciencia *de*, que lo específico de un fenómeno de conciencia es que envuelve en última instancia la existencia intencional de un objeto. La intencionalidad es la característica específica de un fenómeno psíquico. Todo fenómeno es intencional o se apoya en un fenómeno intencional (Zubiri, 1963). El fenómeno es lo manifiesto en tanto y en cuanto es manifiesto. Todo manifestarse es manifestarse a alguien y, a su vez, todo cogitatum –el *de* respecto al modo de conciencia- lo es según los modos del cogitante y su cogitación. Cogitación es lo que Husserl llama conciencia. Conciencia y fenómeno son correlativos. Porque conciencia, es conciencia *de* algo; y ese algo es el fenómeno que se da a una conciencia.

Por otro lado, porque la fenomenología enfatiza sobre la experiencia vivida de habitar un cuerpo, o en términos de Husserl el cuerpo vivido. Esto quiere decir que ese cuerpo, mío, es vivido desde dentro de sí mismo, tiene sobre sí una “perspectiva somatológica”, es un soma, es decir está animado de campos sensitivos, de un conocimiento interno. En la experiencia de mi cuerpo tengo experiencia somática, lo vivencio como superficie de sensación y campo de la experiencia, siento su dolor y gozo su placer, etc.

Ahmed, con la recuperación de la fenomenología analiza la orientación desde “*the political cultura of emotions*” (2004) siguiendo en “*Queer phenomenology*” (2006), como un modelo de intencionalidad fenomenológica. Cruza el modelo intencional de emoción y el de afecto como contacto: somos afectados por lo que nos llega (Ahmed, 2006). Las emociones están dirigidas hacia aquello con lo cual entramos en contacto. Nos dirigen *hacia* o nos apartan *de* los objetos. No es simplemente un acercarse del objeto, o al objeto, tiene que ver con cómo nos volvemos *hacia* el objeto. Tiene que ver también con experiencias pasadas impresas en el cuerpo: incorporadas.

Las emociones involucran formas afectivas de (re)orientación. Nuestro orientarnos hacia otros perfila los contornos del espacio, afectando las relaciones de proximidad y distancia entre los cuerpos. La orientación envuelve diferentes maneras de registrar la proximidad de los objetos y los otros; da forma no solo al “cómo habitamos el espacio” sino también al “cómo aprendemos este mundo del habitar compartido”, así como a qué o quién dirigimos nuestra energía o atención.

La fenomenología queer empieza redirigiendo la atención hacia diferentes objetos, los que están menos próximos e incluso los que aparta o son

apartados, y a cómo los objetos aparecen como orientadores. Dando cuenta de aquello que está detrás, como un fondo indiferenciado a un registro indiferente, creamos un nuevo ángulo; la fenomenología queer comienza leyendo letra sobre letra, en el “qué” que aparece.

Anteriormente habíamos dicho que la historia está plagada de momentos “queer”. Esta frase tiene sentido desde un análisis fenomenológico, y se significa recuperando el sentido de lo *queer* según la fenomenología. Es la experiencia del desorden, y no sólo en tanto deseo desviado de un deseo “Otro” (Lacan, 2010b), tampoco solamente la experiencia del desorden intelectual, sino la experiencia vital de mareo y náusea la cual es la conciencia de nuestra contingencia y el horror con los cuales nos colmamos; esa experiencia del desorden que obligan a reorientarnos; esos momentos que pueden ser fuente vitalidad como de mareo, en los cuales el queer encuentra la alegría y excitación en el horror (Ahmed, 2006).

Algo que ya señalamos con nuestro análisis de la heteronormatividad es que cuando estamos orientados no nos percatamos de esta orientación, pero cuando estamos desorientados, tenemos idea de la orientación como algo que no tenemos. ¿Cómo sabemos cual dirección tomar para ordenar nuestra desorientación?

A partir de la desorientación podemos comprender qué significa estar orientado. Para Heidegger la orientación se trata de la familiaridad del mundo. La familiaridad es lo que es y era dado; y lo que siendo dado, da al cuerpo la capacidad de estar orientado en un sentido u otro. La cuestión de orientación se vuelve una cuestión como llegamos a “sentirnos en casa” (Ahmed, 2006). El sentirnos perdidos, de todos modos nos llevará a algún lugar, porque perderse es una forma de habitar el mundo, una forma exploratoria donde lo extraño, luego, se vuelve familiar. La familiaridad se forma en la vivencia del espacio, con las impresiones que hacen cuerpo. Lo familiar es un efecto del habitar; no estamos simplemente sumergidos en lo familiar, más bien lo familiar se forma por acciones de alcanzar los objetos intencionales, y que ya estaban al alcance.

El cuerpo no solo es la experiencia somática del cuerpo (San Martín, 2008), sino también la superficie sobre la cual se imprime el ambiente. Cada persona tiene su propio campo perceptual y percibe las cosas de una forma particular (Merleau-Ponty, 1993). Las cosas aparecen por uno u otro lado y en su modo de darse está incluida una relación con el aquí y sus direcciones básicas (San Martín, 2008; Schütz, 1995). En nuestro vivenciar el mundo, encontramos cosas de diferentes lugares, con diferentes perfiles. Pero las encontramos desde la perspectiva del propio cuerpo, según Husserl el grado cero de las coordenadas y punto de origen para la orientación, desde el cual el mundo se despliega como fenómeno. Alfred Schütz también describe la orientación desde un punto de inicio. Para él, mi aquí es el punto de inicio de mi orientación espacial. El punto de origen de orientación es aquel desde el cual el mundo me es dado. El aquí de mi cuerpo difiere del aquí del otro –alter-, que se despliega como un “allí”. Sin embargo, al regir la reciprocidad de perspectivas y el cuerpo tener como propiedad la cinesia, su aquí -mi allí actual-, puede volverse mi aquí y puedo contemplar el mundo desde su posición (Schütz, 1995). Las

orientaciones corresponden a la intimidad de los cuerpos. Merleau Ponty sugiere que las formas espaciales o distancias no tienen más relaciones entre los diferentes puntos en el espacio objetivo como las tienen con esos puntos y un centro de perspectiva –el cuerpo. El cuerpo nos provee una perspectiva, el cuerpo es aquí como un punto desde el cual comenzamos, y desde el cual el mundo se despliega.

Si orientarse es más bien “sentirse en casa”, la desorientación del sentido de hogar, como un fuera de lugar, involucra lo que Sara Ahmed llama “orientación migrante” (Ahmed, 2000; Ahmed 2006). Esta orientación podría describirse como la experiencia de mirar dos direcciones: hacia una casa perdida, y un lugar que aún no es el hogar. El migrar puede considerarse un proceso de desorientación y reorientación, puesto que el hogar se conforma de las historias al llegar. El trabajo de habitar involucra dispositivos de orientación: formas de prolongarse el cuerpo en el espacio y crearse nuevos pliegues o contornos, nuevos espacios vivibles o habitables. Si la orientación se trata de hacer lo extraño familiar, por la continuidad de los cuerpos en el espacio, la desorientación ocurre cuando la continuación falla. O podríamos decir que algunos espacios admiten, como su prolongación, ciertos cuerpos y excluyen otros. Entonces al vivir una vida queer, la comodidad de un hogar que me ha sido dado funciona como un efecto desorientador. La heteronormatividad hace que sintamos los lugares propios como puntos de presión, de ahogo o asfixia, de obligación a la renuncia de uno mismo, la condena reproductiva de las líneas rectas del deseo que nunca volverán con los desvíos y la desorientación. En esos momentos cuando el cuerpo no se confunde en el espacio, se siente fuera de lugar. Ese sentimiento señala otros lugares incluso que no han sido habitados aún. El queer, entonces, como emergente del vacío, del fracaso de la norma, desviado y en desvío, no puede más que sonreír y encontrar otra línea que no sabe dónde acabará.

## **Consideraciones finales**

La fenomenología queer intenta comprender la orientación sexual en virtud de las líneas que nos dirigen, que nos forman y atraviesan, como los cuerpos que habitamos y el espacio que producimos, que nos prolongan o nos expulsan. La fenomenología queer abre las puertas de la comprensión a lo “otro”, al desvío, a la dignidad erótica del desvío. Seguir líneas es preciso para encontrar nuestra dirección, porque son direcciones en sí mismas, y si se ramifican, lo mismo nos dirigen, y nos dirigimos por ellas. La línea asumida y el camino descubierto, léase a descubrir -porque antes de descubrir la línea fuimos descubiertos por ella-, vuelven disponibles, como legítimos, ciertos objetos y prohíben otros. Las líneas que seguimos pueden funcionar como formas de alineamiento con mis contemporáneos, antecesores y sucesores (Schütz, 1995). Pero también hay otras líneas, las que nacen con puntos de inflexión. Este cambiar puede llevarnos por diferentes direcciones y dependiendo de los sentidos que tomemos se nos despliegan diferentes mundos. Los cuerpos se dirigen y adquieren la forma de su dirección.

Dentro de la matriz heterosexual existe un camino directo al cumplimiento de la norma, que corresponde a las líneas rectas. Straight significa ir directamente, seguir una línea sin desviarse o cambiar.

Las líneas se crean cuando se siguen, al mismo tiempo que se actualizan en un gesto creador. Las líneas que nos dirigen tienen un carácter performativo: dependen de la repetición de normas y convenciones. Son creadas también como un efecto de la repetición. Seguir una línea no es desinteresado. Seguir una línea lleva tiempo, energía y recursos. Pero tomar una línea es ya haberla tomado. Las líneas se vuelven el trazo externo de un mundo interno, como señales de quienes somos. Los desvíos, las líneas queer, dejan sus propias huellas en los espacios, lo que ayuda a generar líneas alternativas, y cruzan el territorio hacia vías inexploradas e inesperadas. Las líneas, como trazos del deseo, se multiplican y ramifican en cada nuevo desvío. La orientación, que requiere tiempo y energía, también exige renunciar a tiempo. La esperanza de cambiar de dirección es que no siempre conocemos de antemano el destino y, en este sentido, la orientación apunta al futuro.

En el caso de la orientación sexual no es simplemente una posesión, algo que se tiene. Volverse "straight" significa, no sólo asumir, o destacar de un fondo indiferenciado, objetos que nos son dados por la cultura heterosexual, también implica renunciar a ciertos objetos que nos arrancarían de la línea recta del deseo. El sujeto queer en la cultura straight se desvía y está constituido socialmente y presentificado como desviado, el desertor, la mismísima vergüenza. Pero los caminos pueden retornar al camino recto, aunque una vida queer será siempre aquella que fracasa en intentar los gestos de retorno hacia una nueva vía inexplorada.

## Bibliografía

1. Ahmed, Sara (2006). *Queer phenomenology*, London, Duke University Press.
2. Ahmed, Sara (2004). *The cultural politics of emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
3. Ahmed, Sara (2000) *Stranges encounters, embodied others in post-coloniality*, London, Routledge.
4. Austin, John (1975) *How to Do Things with Words*, J. Urmson and M. Sbisá (eds), Oxford, Oxford University Press.
5. Becker, Howard (2012) *Outsiders, hacia una sociología de la desviación*, Buenos Aires, Siglo XXI.
6. Bietti Federico (2012) "Susy Schok, multi-artista-tras-pirada, poeta, performer y militante", 2012, Lupa! Zoom contemporáneo, <http://www.mdzol.com/nota/432806/> (Recuperado 14 de noviembre 2012)
7. Belvedere, Carlos (2002) *De sapos y cocodrilos, la lógica elusiva de la discriminación social*, Buenos Aires, Biblos,
8. Belvedere, Carlos (2011) *Problemas de fenomenología social: Alfred Schutz, las ciencias sociales y las cosas mismas*, Buenos Aires, Prometeo.
9. Belvedere, Carlos (2007) "La fenomenología y las ciencias sociales. Una historia de nunca empezar" en: *Sociedad*, nº 25, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2007, pp.85-116
10. Belvedere, Carlos (2007) "La fenomenología social y sus tareas", en: *actas del III Congresso Internacional de AFFEN e I Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia*, Faculdade de Letras – Universidade de Lisboa, Lisboa, 5-8 de diciembre de 2007.
11. Butler, Judith (2011) *El género en disputa*, España, Paidós.
12. Butler, Judith (2012) *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós.
13. Butler, Judith (1990) "Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista" en Sue-Ellen Case (ed.) *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, John Hopkins University Press, 1990, Pp 270-282.
14. Butler, Judith (1993) "Critically Queer" *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* November, Duke University Press, 1993 1(1), Pp. 17-32
15. Deleuze, Gilles (2002) *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
16. Deleuze, Gilles (2006) *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos.
17. Derrida, Jacques (1995), *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-textos

18. Fernandez, Josefina (2004) *Cuerpos desobedientes, travestismo e identidad de género*, Buenos Aires, Edhasa.
19. Foucault, Michel (2006) *Historia de la sexualidad I: La voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.
20. Foucault, Michel (2007) *Los Anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
21. Foucault, Michel (1997) *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* Madrid, Talasa ediciones.
22. Foucault, M. *Genealogía del racismo*, "Del poder de soberanía al poder sobre la vida", Altamira, Buenos Aires-Montevideo, 1983.
23. Gaitskill, Mary (1994) "No ser una víctima: el sexo, la violación y el problema de obedecer normas" en *Travesías N° 4, Temas de debate feminista contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones CECYM, 1995.
24. Goffman, Erving (2010) *Estigma, la identidad deteriorada*, Buenos Aires Amorrortu.
25. Gadamer, Hans-Georg (1999) *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
26. Heidegger, Martín (2010) *Ser y tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
27. Husserl, Edmund (1949) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura
28. Husserl, Edmund, (1990) *El artículo de la Encyclopædia Británica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México
29. Husserl, Edmund (2002) *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta.
30. Husserl Edmund (2009) *La crisis de la ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo
31. Husserl, Edmund (1959) *Cahiers de Rouyaumont*, Paidós, Paris, Les éditions de minuit.
32. Husserl Edmund (1994) *Problemas de la fenomenología*, Madrid, Alianza editorial.
33. Kisteva, Julia (1997) *Au commencement était l'amour*, París, Hachette.
34. Lacan, Jacques (2010a) *El seminario Libro 1, Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós.
35. Lacan, Jacques (2010b) *El seminario Libro 2, El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós.
36. Lacan, Jacques (2008a) *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.
37. Lacan, Jacques (2008b) *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.
38. Lagarde, Marcela (2001) *Género y feminismo: desarrollo humano y democracia*, Madrid, Cuadernos inacabados.
39. Lamas, Marta (1997) *La perspectiva de género*, México, Gire.
40. Maffia, Diana (2003) *Sexualidades migrantes*, Buenos Aires, Feminaria.
41. Marcus, Sharon (1992) "Cuerpos y palabras en lucha" en *Travesías N° 2*, Buenos Aires, Documentos de CECYM, 1995.
42. Mead, George Herbert (1962) *Mind, Self and Society. From the*

- standpoint of a social behaviourist*, Chicago, University of Chicago Press.
43. Meccia, Ernesto (2006) *La cuestión gay*, Buenos Aires, Gran aldea editores
  44. Moreno, Aluminé (2008) "La invisibilidad como injusticia, estrategias del movimiento de la diversidad sexual" en Pecheny, M., Fígari, C., Jones, D. (comp.) *Todo sexo es político*, Buenos Aires, libros del zorzal
  45. Merleau-Ponty, Maurice (2011) *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Prometeo.
  46. Merleau-Ponty, Maurice (1993) *Fenomenología de la percepción*, Buenos Aires, Planta Agostini
  47. Pecheny, M., Fígari, C., Jones, D. -comp. (2008), *Todo sexo es político*, Buenos Aires, libros del zorzal
  48. Perlongher, Néstor (1993) *La prostitución masculina*, Buenos Aires, Ed. de la urraca.
  49. Rubin, Gayle (1986) "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo", en *Nueva antropología*, Vol. VIII, N° 30, México, 1986
  50. Rubin, Gayle (1989) "Reflexionando sobre el sexo. Para una teoría radical de la sexualidad", en Carol Vance (comp.) *Placer y peligro*, Madrid, editorial Revolución, 1989.
  51. Salessi, Jorge (1995) *Médicos, maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la formación de la Argentina Moderna*, Rosario, Beatriz Viterbo.
  52. San Martín, Javier (2008) *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Madrid, Biblioteca Nueva
  53. Schütz, Alfred (1995) *Escritos I: El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
  54. Schütz, Alfred (2003) *Escritos II: Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu.
  55. Schütz Alfred (1966) *Collected Papers III, Studies in Phenomenological Philosophy*, Martinus Nijhoff, The Hage.
  56. Schütz, Alfred and Thomas Luckman (2009) *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
  57. Schütz, Alfred (1982) *Life forms and Meaning structures*, London, Routledge & Kegan Paul.
  58. Schutz, A (1993) *La construcción significativa del mundo social*, Buenos Aires, Paidós.
  59. Walton, Roberto, *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.
  60. Weber, Max (1998) *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
  61. Weeks, Jeffrey (1998) *La invención de la sexualidad*, México, Paidós.
  62. Zubiri, Xavier (1963) *Cinco lecciones sobre filosofía*, Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones.