

# Cuerpos, Identidades, Transiciones. Lecturas Trans\*-Fenomenológicas del *Corpus* Merleau-pontiano

ESTEBAN ANDRES GARCÍA  
(UBA-CONICET)

## Resumen

El objetivo de este trabajo es discutir algunas interpretaciones de la fenomenología merleau-pontiana del cuerpo desarrolladas en el contexto de los estudios trans\* en las últimas décadas. Estas lecturas en perspectiva trans\*-fenomenológica se enfocan particularmente en la propuesta de priorizar la experiencia vivida subjetiva y corporalmente, haciendo posible precisar el sentido de algunos conceptos claves de la filosofía de Merleau-Ponty tales como los de experiencia, identidad y corporalidad.

## Palabras clave

Fenomenología - Estudios Trans\* - Merleau-Ponty - Corporalidad - Experiencia

## Abstract

The aim of this paper is to discuss some interpretations of the Merleau-Pontian phenomenology of the body developed in the context of trans\* studies in recent decades. These readings in trans\*-phenomenological perspective focus particularly on the proposal to prioritize experience as it is subjectively and bodily lived, making it possible to specify the meaning of some key concepts of the philosophy of Merleau-Ponty, such as those of experience, identity, and corporeality.

## Keywords

Phenomenology - Trans\* Studies - Merleau-Ponty - Corporeality - Experience

# Cuerpos, Identidades, Transiciones. Lecturas Trans\*- Fenomenológicas del *Corpus* Merleau-pontiano.

## Consideraciones Introductorias: Estudios Trans\*, Fenomenología del Cuerpo y Trans\*-Fenomenología.

Los prefijos latinos “cis” (“de este lado”) y “trans” (“del otro lado” o “a través de”), en su actual uso sustantivado, distinguen “dos experiencias básicas de la encarnación del género”: aquella propia de “los hombres y las mujeres que viven en el sexo que les fuera asignado al nacer y la de los hombres y las mujeres que en algún momento de su vida cambiaron de sexo” (Cabral, 2009). Utilizaré aquí el término “trans\*” con asterisco, siguiendo a B. Radi (2019), no para designar una identidad colectiva homogénea sino más bien para evocar una multiplicidad de “identidades en las que una persona no se identifica con el género que le fue asignado al nacer” (p. 45) (excepto al discutir los trabajos de otrxs autorxs, cuando adopto sus términos ya que pueden tener distintos alcances en cada caso). A diferencia de otras expresiones semejantes, precisa Bettcher, “trans\*” intenta incluir a las personas que se identifican como hombres y mujeres, junto con quienes no se identifican binariamente, personas de género fluido y personas sin género (2019, p. 21).

La “distribución diferencial de la precariedad” (De Mauro Rucovsky, 2015, p. 21) característica de nuestras sociedades contemporáneas obliga a las personas trans\* a recorrer un trayecto de vida considerablemente más dificultoso que el que ofrece a las personas cis, estando las primeras expuestas desde la infancia a distintos tipos de discriminación, exclusión y violencia en los ámbitos de la familia, la educación, la salud, el trabajo y la cotidianidad urbana (cf. Ruiz et al., 2017; Berkins, 2003, 2006).<sup>1</sup> Si estas circunstancias limitan el acceso a la educación universitaria de una significativa franja de la población trans\*, quienes acceden a ella, como señala Radi, tienen aún que “luchar para hacer los espacios académicos [...] accesibles y habitables para las personas trans\*” (2019, p. 44).<sup>2</sup> Así, estas últimas fueron hasta hace pocas décadas sólo *objeto* de la elaboración de discursos y saberes académicos -médicos, psicológicos, sociológicos, de estudios de género y sexualidad, teoría feminista, *queer*, etc.- desarrollados exclusivamente por académicxs cis, sin participar como *sujetxs* productoxs de tales conocimientos, o bien, cuando lo hicieron, sin que su efectiva producción epistémica fuera reconocida como conocimiento por sí misma sin la mediación o presentación “autorizada” de académicxs cis.<sup>3</sup> En este contexto y contrastando con él, los estudios trans\* surgen hace algunas décadas, en palabras de Radi, como “un campo de investigación académica interdisciplinaria y comprometida socialmente”, que comporta como uno de sus rasgos definitorios y fundacionales el de

no ser sólo conocimiento objetivante, lo que llamaríamos “conocimiento de”, sino también “conocimiento con”, conocimiento que emerge de un diálogo que incluye a las personas trans, quienes aportan un conocimiento experiencial o corporizado [*embodied*] junto a sus conocimientos formales o especializados. (Radi, 2019, pp. 47-8)

En este sentido, Stryker (2006) distingue entre el mero estudio académico “acerca de la transgeneridad” (p. 12) por un lado -fenómeno de larga data en nuestras culturas occidentales- y, por otro, los estudios trans\*, caracterizados por la producción y el reconocimiento de los saberes y discursos académicos de las personas trans\*. Como señala Bettcher (2019), si bien los estudios trans\* conciernen usualmente a personas y cuestiones trans\*, su espectro heurístico no se limita a tales personas y temas, ya que la introducción de una perspectiva trans\* en los análisis hace surgir nuevas preguntas de alcance general acerca del género, la sexualidad, la identidad personal y la opresión en sus múltiples formas.

No resulta extraño que un campo de investigación y activismo que, desde sus inicios, problematizó el rol de lxs sujetxs en la elaboración del conocimiento, mostrando además especial interés en la cuestión del cuerpo y la “experiencia corporizada”, haya interrogado en algún momento a la fenomenología -y, más particularmente, a la fenomenología merleau-pontiana del cuerpo- considerando su mayor o menor utilidad para pensar las cuestiones relativas al área.<sup>4</sup> El primer número de *Transgender Studies Quarterly* (2014), concebido como un glosario de algunos términos relevantes para los estudios trans\*, incluye así una entrada con el título “Fenomenología”. En ella, Salamon (2014) sitúa la relevancia de la fenomenología merleau-pontiana para tales estudios en términos de la atención brindada a la experiencia vivida corporalmente y la comprensión del género “como dado a cada unx por medio de un sentido subjetivamente vivido [*felt sense*] más que determinado por los contornos exteriores del cuerpo”, eludiendo así una “visión del género y del sexo que los comprende como relativos a una morfología corporal dada” (p. 154).

El propósito de este trabajo es relevar y discutir algunas interpretaciones del *corpus* merleau-pontiano -tanto en el sentido de la obra como de la concepción de la corporalidad propia del fenomenólogo- desarrolladas en el contexto de los estudios trans\* en las últimas décadas. A tales interpretaciones me refiero en el título como “lecturas trans\*-fenomenológicas”, sólo para abreviar su caracterización y sin el propósito de connotar que tales lecturas puedan condensarse en una “trans\*-fenomenología” homogénea.<sup>5</sup> Extrapolando la propuesta de Stryker y Bettcher (2016) al hablar de “Trans/Feminisms”, el prefijo “trans\*” pretende sugerir también en este caso, cuando se antepone a “fenomenología”, el sentido de “dinamizar y transformar una entidad

existente, impulsándola hacia nuevas direcciones, poniéndola en nuevas relaciones con otras entidades” (p. 12).

Me enfoco aquí en un repertorio bibliográfico de estudios trans\* estadounidense, y más estrechamente dentro suyo, en un número acotado de trabajos donde hallé las referencias más explícitas y extensas a la fenomenología merleau-pontiana, adoptando como hilo conductor del análisis el trabajo precursor de Rubin (1998; 2003) por cuanto allí pueden verse esbozados los tópicos fenomenológicos que en décadas posteriores fueron retomados de diferentes maneras por diversxs teóricxs trans\*. Estas cuestiones podrían resumirse en la fórmula de “la prioridad de la experiencia vivida subjetiva y corporalmente”, cuyos distintos términos componentes desglosaré en las secciones que siguen. El recorte bibliográfico ciertamente arbitrario aquí adoptado conlleva la evidente limitación de desatender en buena medida, para este propósito circunstancial, los numerosos, diversos y originales desarrollos de los estudios trans\* de nuestra región.

No es mi propósito realizar un “uso teorético” de “la transgeneridad como ejemplo autoconfirmatorio de [una] teoría” (Cabral, 2006, p. 5), en este caso merleau-pontiana. En cambio, pretendo reseñar y comentar algunos abordajes del *corpus* merleau-pontiano desde el área de los estudios trans\* para mostrar el modo en que estas lecturas arrojan luz sobre ciertos aspectos problemáticos de la filosofía de Merleau-Ponty, obligándonos a precisar y repensar el método y los conceptos fundamentales de su fenomenología. Sin embargo, adoptando una perspectiva metodológica de “conocimiento situado”, preciso señalar que mi propia identidad cis así como mis intereses heurísticos personales pueden determinar el sesgo adoptado y limitar la perspectiva de este análisis, que podría especificarse entonces con más precisión como un “abordaje cis-merleau-pontiano de ciertas lecturas trans\*-fenomenológicas del *corpus* merleau-pontiano”. Sólo puedo procurar que la iteración de estas “lecturas de lecturas” no redunde en la reducción de unas de ellas a las claves hermenéuticas de las otras, esperando, en cambio, que este trabajo contribuya a continuar explorando el territorio de diálogo, encuentro e intercambio ya abierto entre ambas áreas de investigación, así como entre las diversas subjetividades que producen conocimiento desde múltiples perspectivas y métodos. Por lo demás, mi interés en los temas aquí abordados no es puramente teórico. Mi propia experiencia me permitió comprender y me sigue confirmando que, como escribía Feinberg con cierto tono épico característico de algunos estudios trans\* de los años ‘90, “cada individux tiene algo que ganar de la liberación transexual”: “si no eres transexual, transgénero o intersexual [...] quizás entiendas que defender nuestro derecho a ser quienes somos está inextricablemente atado a tu propio derecho a explorar y definir quién eres” (1996, p. 92).

## Volver a “La Experiencia Tal Como La Vivo” en Perspectiva Trans\*-Fenomenológica

En “La fenomenología como método en los estudios trans”, el sociólogo Rubin (1998) sitúa algunas de las principales coordenadas teóricas del encuentro de los estudios trans\* con la fenomenología merleau-pontiana. Rubin comienza su análisis recordando el franco rechazo de Foucault (2005) al “enfoque fenomenológico [...] que otorga absoluta prioridad al sujeto observador” (p. xv), desconociendo la construcción histórica, discursiva y política de la subjetividad que el método genealógico pretende, en cambio, sacar a la luz. De acuerdo con Rubin, la adopción en términos simplistas y reductivos del enfoque construccionista foucaultiano dio lugar a estudios feministas y *queer* acerca de la “transexualidad”<sup>6</sup> que enmarcaron las narrativas identitarias trans\* en las estructuras discursivas hegemónicas que las condicionarían o, más enfáticamente, las producirían. Este enmarque condujo a tales estudios a adoptar dos posibles posturas: criticar las identidades y narrativas trans\* como simples productos que reproducen y refuerzan el sistema binario de género, o bien reivindicarlas en la medida -y sólo en la medida- en que lo transgreden.<sup>7</sup> En la visión de Rubin, este enfoque “se interesa poco en la *experiencia* de poseer una identidad de género que está en conflicto con el propio cuerpo” y “tiende a menoscabar la autoridad de lxs sujetxs individuales hablantes” (1998, pp. 264-5). Su investigación sociológica basada en entrevistas con hombres transexuales pretende rehabilitar la experiencia y la autoridad subjetivas, utilizando para ello un “método fenomenológico [que] puede devolver legitimidad a los conocimientos generados por el ‘yo’ experimentante” (p. 267):

En vista de esta tendencia a que no-transexuales arrebatan los términos mediante los cuales nosotrxs transexuales definimos nuestras vidas, parece particularmente prudente usar un método que no sólo legitima el conocimiento subjetivamente informado sino que también reconoce la significación de los cuerpos para la experiencia vivida del yo. (Rubin, 1998, p. 268)

Es necesario descartar varias opciones erradas de interpretación que podrían tergiversar la propuesta trans\*-fenomenológica de Rubin y conducir a su apresurada desestimación. En primer lugar, el autor no apunta a que los estudios trans\* deban adoptar necesaria ni prioritariamente la forma de investigaciones sociológicas cualitativas como las que él realiza, en las que personas trans\* ocupan el rol de entrevistadx (y de sociólogxs, en su caso). Su propuesta concierne en cambio a una *perspectiva metodológica general* que pueden adoptar estos estudios interdisciplinarios, y no determina un *procedimiento metodológico particular*, al punto de que sería posible identificar ciertas limitaciones de su propio procedimiento a partir de la perspectiva general que él mismo formula,

en la medida en que estudios de este tipo se arriesgan frecuentemente a *reducir el expertise* trans\* a su experiencia vivida (cf. Radi, 2019, p. 45). Tampoco apunta, al menos explícitamente, a que los estudios trans\* deban ser realizados solamente por académicxs trans\*, ni ciertamente, mucho menos, a que lxs académicxs trans\* deban desempeñarse en la academia por necesidad en el área de los estudios trans\*. Lejos de cualquiera de estas opciones, su propuesta teórico-metodológica se encamina más generalmente, en cambio, a que la teoría dé crédito a -y dé cuenta de- las experiencias trans\* tal como son expresadas en primera persona, o más profundamente, a que la teoría sea “in-formada” por el contacto propio o interpersonal con la experiencia, en lugar de proveer una interpretación, diagnóstico, medición, “traducción”, juicio o evaluación de ella desde marcos previos. Dicho de otro modo, se trata de que una teoría -ya se trate de una ya conocida o de una en elaboración- sea juzgada o reformulada por su capacidad de expresar o reflejar las experiencias subjetivas, y no a la inversa. La propuesta de integrar la indagación teórica con el testimonio personal e histórico sin menoscabo de ninguna de las dos dimensiones (teórica y experiencial) no es absolutamente original, ni tampoco abstracta, oscura o implausible: por el contrario, una tal integración se ve realizada de hecho en muy numerosos trabajos del área, aun cuando no aludan a la “fenomenología” como corriente o como método. Puede observarse magistralmente plasmada en la producción de Stone (1987), Halberstam (1998), Prosser (1998), Stryker (1994), Bettcher (2019) o el historiador y activista Cabral (2003), quien ha escrito sobre la transgeneridad y la intersexualidad “desde un lugar que anuda el testimonio vivencial y el compromiso teórico y activista” (p. 118).<sup>8</sup> Ciertamente, los desarrollos recién enumerados son muy heterogéneos: la conexión de la teorización con experiencias de diversas personas y comunidades trans\* hace precisamente que los estudios del área se caractericen por una pluralidad de teorizaciones situadas, interseccionales y en diálogo, en contraposición con los abordajes de “lo trans\*” como un mero objeto teórico o de investigación, que produce teorías con pretensiones de “teoría general”.

El retorno a la experiencia tal como es vivida subjetiva y corporalmente que Rubin ve representado particularmente en la vertiente merleau-pontiana de la fenomenología, por otro lado, tampoco es propuesto por el autor como una alternativa incompatible con la perspectiva constructivista y genealógica, sino como su necesario complemento. La posibilidad de compatibilizar e integrar los dos enfoques se abre efectivamente, en mi visión, por el modo singular en que Merleau-Ponty reinterpreta las nociones de experiencia, de yo y de corporalidad desligándolas del esencialismo y de la inmediatez, aspectos en los que me detengo a continuación.<sup>9</sup>

En primer lugar, si desde la perspectiva husserliana más clásica el retorno fenomenológico a la experiencia sólo atiende a los contenidos de dicha experiencia como medio para aislar esencias o estructuras invariantes

y universales de la conciencia o de sus tipos de objetos (lo que podría considerarse irrelevante o inapropiado para el uso que Rubin pretende hacer del método fenomenológico), para Merleau-Ponty, en cambio, “la esencia no es aquí el objetivo, [sino] que es un medio, [...] nuestro empeño [*engagement*] efectivo en el mundo es precisamente lo que es necesario comprender” (Merleau-Ponty, 1967, p. ix). Rubin señala acertadamente que si “los análisis discursivos” (con lo que se refiere de modo general a perspectivas “genealógicas” o “construccionistas” propias de estudios foucaultianos, butlerianos o *queer*) “intentan penetrar las esencias y demostrar la ficción de su carácter fijo y naturalizado”, esto no entra en contradicción con una perspectiva merleau-pontiana, ya que su “fenomenología da por sentado que las esencias son siempre constituidas en relación con una subjetividad corporeizada, y son por tanto no naturales y maleables” (Rubin, 1998, p. 267). Efectivamente, Merleau-Ponty afirmó, por ejemplo, que “el hombre es una idea histórica y no una especie natural” ni un universal invariante (1967, p. 199). Más particularmente, señaló que “no es posible hablar de *lo* femenino y de *lo* masculino puesto que cada civilización elabora un cierto tipo de masculinidad correlativo de un cierto tipo de feminidad [...]. Hay, en cambio, al interior de una sociedad dada, un *estereotipo sexual*” (Merleau-Ponty, 1988, p. 495). En la visión de Rubin, la perspectiva merleau-pontiana resulta particularmente apropiada para pensar las identidades trans\* como “devenires corporales” o “identidades en curso”, “en desarrollo a través de un proceso de cambio corporal [...]. La fenomenología en este sentido socava el binario esencialista/construccionista” (Rubin, 1998, p. 277) al reconocer esencias -en este caso, identidades subjetivas- no estáticas, sino situadas históricamente y desarrollándose en el curso del tiempo personal.

En segundo lugar, para reconocer la viabilidad de la propuesta de Rubin es necesario cuestionar el supuesto de que el “retorno a la experiencia” alude a un acceso inmediato a un ámbito prelingüístico último, incontaminado e incontestable, un equívoco común que comparten algunas críticas dirigidas a la fenomenología desde pensadorxs tanto postestructuralistas y deconstruccionistas como psicoanalíticxs. Si Merleau-Ponty sigue a Husserl cuando afirma en su *Phénoménologie de la perception* que es con la experiencia “que se miden todas las significaciones del lenguaje y es ésta la que hace justamente que el lenguaje quiera decir algo para nosotros” (1967, p. x), eso no le impide afirmar, en la misma obra, que “no hay experiencia sin palabra, lo vivido puro ni siquiera se da en la vida hablante del hombre” (p. 388). ¿Cómo se concilian ambas tesis, en apariencia contradictorias, de una experiencia que funda y origina las significaciones lingüísticas y está a la vez, para nosotrxs, ya entrelazada con estas últimas? Este aparente dilema se disuelve al recordar que la experiencia a la que se nos propone “retornar” designa en última instancia, para Merleau-Ponty, la excedencia del vivir respecto de lo vivido, del decir respecto de lo dicho y del pensar respecto de lo pensado: “el retorno filosófico es también una partida”,

es “la invitación a re-ver lo visible, re-hablar la palabra, re-pensar el pensamiento” (Merleau-Ponty, 1996, p. 375). La experiencia, así concebida, es vivida por un yo corporal, por lo que difícilmente podría significar un ámbito interior sustraído a toda exterioridad o expresión, ya sea lingüística o más generalmente corpórea: “la filosofía no busca la adecuación sin palabra a un vivido inmediato” (Merleau-Ponty, 1996, p. 372) y “el contacto de nosotros mismos con nosotros mismos siempre se hace a través de una cultura” (Merleau-Ponty, 2002, cap. V, §5). La propuesta de volver a la experiencia, entonces, lejos de significar la apelación a un fundamento inefable de verdades ya hechas que esperan a ser descubiertas, es para Merleau-Ponty, por el contrario, indisociable del trabajo crítico de poner al descubierto las estructuras sedimentadas que esclerosan nuestra vida, nuestro lenguaje y nuestro pensamiento. Para “captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente” (Merleau-Ponty, 1996, p. xvi) o, más simplemente, “para ver el mundo [...] hay que romper nuestra familiaridad con él” (Merleau-Ponty, 1996, p. viii), así como, en el ámbito lingüístico, para que haya “palabra hablante” -aquella que se caracteriza por su “estado naciente” y la “apertura” del sentido (Merleau-Ponty, 1996, p. 229)- el decir debe *a la vez* servirse de, y torcer o transgredir, la “palabra hablada” que sólo apela a las significaciones disponibles, resultantes de la sedimentación de actos lingüísticos previos, ya instituidos socialmente.

Uno de los sentidos particulares del “volver a la experiencia” (en esta acepción recién apuntada) consiste en realizar una crítica de las ciencias basada en una ampliación de la perspectiva de análisis que tome en cuenta la experiencia vivida o el “mundo de la vida”, en términos husserlianos, como fundamento olvidado o negado de los saberes científicos:

Yo no soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi “psiquismo”; no puedo pensarme [...] como el simple objeto de la biología, de la psicología y de la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo cuanto sé del mundo, incluso científicamente, lo sé a partir de [...] una experiencia del mundo [...] del que ella [la ciencia] es expresión segunda [...] como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, una pradera o un río. (Merleau-Ponty, 1996, pp. ii-iii)

Reivindicar la experiencia personal frente a las idealizaciones y objetivaciones científicas que la reducen, significa, entre otras cosas, priorizar el bienestar y el padecimiento subjetivos frente a los parámetros médicos y fisiológicos que pretenden determinar objetiva y universalmente lo normal y lo patológico. Este aspecto resulta particularmente relevante si se recuerda la progresiva clasificación patologizadora de las disidencias sexogenéricas llevada a cabo por la medicina y la psiquiatría en los últimos dos siglos. El “transexualismo” fue forjado como un diagnóstico por el endocrinólogo Benjamin en *The Transsexual Phenomenon* (1966), que instituyó el criterio



diagnóstico resumido en la sensación de “estar en el cuerpo equivocado” (cf. Stone, 1987, p. 11). Fue luego incluido en la Clasificación Internacional de Enfermedades de la OMS y en el Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales (DSM) de la AAP respectivamente en 1978 y 1980, en las mismas ediciones en que se quitó a la homosexualidad de la lista, siendo reemplazado en sucesivas ediciones del DSM por las categorías de “trastorno de la identidad de género” y, más recientemente, “disforia de género” (cf. Farji Neer, 2014, p. 58, n. 7). Como sintetiza Stone (1987), “la idea fundacional de la clínica de disforia de género fue, primeramente, estudiar una aberración humana interesante y potencialmente financiable; en segundo lugar, proveer ayuda, en el modo en que comprendían el término, para un ‘problema corregible’” (p. 9).

Los parámetros científicos de lo normal y lo patológico no son nunca determinables universalmente mediante meras mediciones objetivas, sino que acarrear por sí mismos valoraciones, y tampoco describen sin a la vez prescribir, tal como mostraron largamente las investigaciones epistemológicas e históricas de Canguilhem (1966). Si bien estos parámetros derivan en nuestra cultura occidental de la experiencia técnica de la clínica médica, que a su vez se funda y origina en el malestar subjetivamente experimentado, el olvido de este fundamento y origen subjetivo constituye, cuanto menos, una ilusión peligrosa, como señala Canguilhem reconociendo la convergencia de su propuesta con la fenomenología merleau-pontiana del cuerpo (cf. García, 2009, p. 529): una definición cabal de la salud que considera la referencia “al placer y al dolor experimentados como tales introduce [...] el concepto de *cuerpo subjetivo* en la definición de un estado que el discurso médico cree poder describir en tercera persona” (Canguilhem, 2004, p. 63). Mi experiencia corporal tal como la vivo es, en última instancia, la que “sostiene y valida para mí mismo [...] los artificios que la idea del cuerpo, es decir, el saber médico, puede sugerir para sustentarla” (Canguilhem, 2004, p. 62).

Desde un enfoque “construccionista” limitado y simplista como el que adopta, por ejemplo, Hausman (1995) -que hay que deslindar, como lo hace Rubin, de un construccionismo auténtico-, “los discursos sexológicos producen lxs sujetxs cuyas demandas de modificación corporal [Hausman] identifica con la esencia de la transexualidad” (Rubin, 1998, p. 265). Abordajes de tal índole, que transforman a las personas trans\* simultáneamente en productos y garantes de discursos y tecnologías médicas y científicas regidos por el sistema binario de género, muestran “una incapacidad fundamental para reconocer el ejercicio de la acción [*agency*] de las personas dentro de las limitaciones discursivas”, sin preguntarse, además, “para qué propósito les son útiles esas identidades a las personas que las reclaman” (Rubin, 1998, pp. 265-6), algo que una perspectiva fenomenológica que atiende a la experiencia vivida en primera persona podría introducir en el análisis (cf. también Prosser, 1998, p. 8).

Aparece aquí un nuevo equívoco que es necesario aclarar para reconocer la factibilidad de la integración de las dos perspectivas (construccionista y fenomenológica) propuesta por Rubin, equívoco esta vez relativo al carácter “yoico” o “en primera persona” del “retorno fenomenológico a la experiencia”. Tal como lo hicimos respecto del eje lingüístico, es posible también en este caso plantear la cuestión bajo el modo de un aparente dilema, recordando que desde sus primeras páginas *Phénoménologie de la perception* afirma, por un lado, que “no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce” (Merleau-Ponty, 1967, p. v) y simultáneamente, en dirección contraria, que “yo soy la fuente absoluta, mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi medio físico y social, es ella la que va hacia ellos y los sostiene” (p. iii). La compatibilidad de ambas afirmaciones comienza a hacerse comprensible cuando Merleau-Ponty afirma, a continuación en la misma sección, que el retorno fenomenológico al yo “es absolutamente distinto del retorno idealista a la conciencia” (p. iii). La reivindicación merleau-pontiana del punto de vista de primera persona difiere radicalmente del acceso propuesto por Descartes a un ámbito subjetivo de voluntad incondicionada y conciencia autotransparente, donde se alcanzarían inmediatamente verdades intuitivas y apodícticas. Una vez reconocido el carácter indeclinablemente corporal del yo - “yo soy mi cuerpo” (Merleau-Ponty, 1967, p.175)- se sigue su inevitable dependencia ontológica: “el hombre no es más que un nudo de relaciones” (p. 520) y “estamos mezclados con el mundo y con los demás en una confusión inextricable” (p. 518). El yo se constituye en -y es inseparable de- una “atmósfera de ‘socialidad’” (p. 511) que hace que “yo me capte desde el principio como excéntrico a mí mismo [...] [y] que mi vida tenga un sentido que yo no constituyo, que haya en rigor una intersubjetividad” (p. 512). Consecuentemente, Merleau-Ponty afirma también que no hay “sujeto más que históricamente situado” (p. 202, n. 1).

Ahora bien, la particularidad de la perspectiva merleau-pontiana que Rubin advierte con acierto es que reconocer este carácter intrínsecamente relacional y situado del yo no implica que pueda reducirse a un mero producto deducible de estructuras sociales, culturales o históricas, lo que negaría su singularidad y su capacidad de acción, resistencia y resignificación de lo instituido. La afirmación merleau-pontiana parcialmente citada de que “no hay sujeto más que históricamente situado” debe leerse junto con el complemento de que tampoco “hay historia más que para un sujeto que la viva” (Merleau-Ponty, 1967, p. 202, n. 1), y si la vida subjetiva sólo se sostiene en las estructuras sedimentadas por la historia social y personal, el yo “se apoya en [ellas] para pasar a otros actos de espontaneidad” (p. 159). Desde esta clave podría comprenderse la definición metafórica de Feinberg (1998) del género y la sexualidad como “la poesía que cada unx de nosotrxs hace con el lenguaje que le enseñaron” (p. 11), sin suponer que este “hacer” personal implique un sujeto autotransparente ni autónomo: “no puedo ya fingir ser una nada y elegirme continuamente a partir de

nada” (Merleau-Ponty, 1967, p. 515). El llamado fenomenológico a atender a la experiencia *subjetivamente* vivida, en suma, no consiste en reivindicar una verdad íntima, sino en reconocer la identidad y la experiencia personal tal como ellas se expresan en las vidas y los dichos de quienes la viven: no se trata, en suma, del reconocimiento de una subjetividad interior, sino del reconocimiento del yo tal como vive, expresándose corporal o lingüísticamente.

### Volver al “Cuerpo tal Como lo Vivo” en Perspectiva Trans\*-Fenomenológica

La clave de la interpretación merleau-pontiana de la experiencia y el yo fenomenológicos en los términos recién consignados es, como ya se adelantó, el énfasis en el carácter insoslayablemente *corporal* de ambos. La reivindicación del cuerpo cumple en muchas ocasiones la penosa función de “evaluar” teorías (“quizás los cuerpos importan [*bodies do matter*] más de lo que estas teorías [trans\*] reconocen” (Elliot y Roen, 1998, p. 243), o incluso, más llanamente, la función de juzgar distintas identidades según la medida en que se acomodan o no a la particular concepción del cuerpo que cada “teóricx del cuerpo” defiende en cada caso. Por ejemplo, por distintas razones, para la perspectiva lacaniana de Elliot y Roen (1998, basada en Sheperdson, 1994) o para el “feminismo corporal” de Grosz (1994), el “volver al cuerpo” significa declarar infranqueable la diferencia sexual binaria, ya sea argumentando acrobáticamente que aun si no hay dos sexos anatómicos sólo hay dos respuestas posibles frente a la “pérdida del falo” (Elliot y Roen, 1998, p. 245), o dando por sentado que la materialidad del cuerpo define directamente las posibilidades de sentir y sentirse: “Ix transexual puede parecer una mujer pero nunca puede sentir como, o ser, una mujer” (Grosz, 1994, p. 207). Aun cuando Grosz, autora de este enunciado, propone un “materialismo no fisicalista”, su afirmación claramente supone que cierta materialidad corporal última e irreductible *define* el sentir/se, de tal modo que, a partir de su aparente conocimiento de tal inefable materialidad -algo que, paradójicamente, “permanece inaprehensible, exterior, impredecible e inabarcable” (Grosz, 1994, p. 208)- la filósofa puede arrogarse el conocimiento de cómo sienten -o más precisamente, cómo *deben* sentir- no sólo las mujeres trans\*, sino incluso todas y cada una de las mujeres cis. Si bien Grosz se refiere extensamente a Merleau-Ponty para fundar su propuesta de que “la experiencia es siempre necesariamente corporal” (p. 95), su concepción del cuerpo se aleja mucho de la propia del fenomenólogo, como se advierte en su afirmación crítica de que “Merleau-Ponty deja de lado [...] la cuestión de qué funciones perceptivas y qué tipo de deseo sexual resulta de la morfología sexual particular del sujeto” (p. 110). Aquel cuerpo material que la cita previa suponía como un fundamento último indefinible, se revela ahora directamente equivalente a la genitalidad, y a una genitalidad que, además, la autora supone binariamente diferenciada por naturaleza.<sup>10</sup>

El “retorno al cuerpo” es reivindicado con propósitos opuestos a los de las autoras recién mencionadas, cuando, por ejemplo, Cromwell afirma que “el cuerpo fenomenológico es un lugar de resistencia a las ideologías de sexo y género [...] para las personas trans” (1992, p. 42). También J. Prosser propone “hacer lugar a la materialidad de las narrativas transexuales” (1998, p. 5). Frente a “lxs alquimistas (post)-modernxs” que transforman la carne en discurso o en un producto de tecnologías de poder (p. 13), Prosser (1998) propone formular la pregunta: “¿En qué medida nuestras experiencias de nuestros cuerpos resisten o fragmentan nuestras generalizaciones teóricas, las revelan como desplazamientos de la experiencia, demandan de ellas nuevas formulaciones?” (p. 96).<sup>11</sup> Por su parte, Rubin (1998) precisa la utilidad que tendría la fenomenología del cuerpo para los estudios trans\* en los siguientes términos:

La fenomenología supone la necesidad de ser un cuerpo para que exista el mundo para mí. Una persona transexual debe ser un cuerpo. La pregunta que nos permite formular la fenomenología es: ¿cuál cuerpo? La ontología corporal de distintos niveles propia de la fenomenología provee un sistema particularmente apto para describir las experiencias corporales de algunas personas transexuales. (p. 270)

Más particularmente, el modelo fenomenológico de la experiencia corporal como “estratificada” en “diversos cuerpos” en relación (cf. Merleau-Ponty, 1967, p. 97) permitiría, para Rubin, validar y comprender las narrativas personales del “cuerpo equivocado” sin desestimarlas como meras reproducciones y/o refuerzos de discursos médicos patologizantes. Según Merleau-Ponty, tanto el “cuerpo actual” con sus contornos actualmente perceptibles desde el exterior como el cuerpo orgánico descrito por la anátomo-fisiología, se distinguen del cuerpo tal como lo vivo en primera persona de acuerdo a mi “esquema corporal” y “sexual”. Este cuerpo vivido (definido también como un “cuerpo habitual”) es “mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo lugar fenoménico se define por su tarea y su situación. Mi cuerpo está allí donde hay algo que hacer” (Merleau-Ponty, 1967, p. 289). La distinción entre el cuerpo vivido y el cuerpo actual se hace más patente en “fenómenos” (Merleau-Ponty, 1967, p. 91) como los del miembro fantasma y la anosognosia, que Rubin asocia -sin detenerse en las diferencias- con la experiencia corporal de algunas personas trans\* (Rubin, 1998, p. 271). La misma analogía es propuesta por Prosser (1998), quien añade que ciertas experiencias corporales trans\* podrían entenderse en términos de “fantasmas positivos” (pp. 84-5), es decir, aquellos que no dependen de la “memoria corporal” de partes amputadas, pero están en tal medida presentes propioceptivamente que capacitan a quienes modifican quirúrgicamente su cuerpo a incorporar inmediatamente los nuevos contornos corporales a su esquema corporal, mostrando que tales partes “ya estaban fantasmaticadas” (p. 85) aun si no existieron materialmente en el pasado.

*Phénoménologie de la perception* ya daba cuenta del hecho de que “se dan miembros fantasmas sin ninguna amputación” (Merleau-Ponty, 1967, p. 90), advirtiendo además que el esquema corpóreo “es, por así decir, de derecho, [...] no se limita a los contenidos efectiva y fortuitamente asociados en el curso de nuestra experiencia”, sino “que los precede de cierta manera y posibilita precisamente su asociación” (p. 115-6). Desde el contexto más general de la teoría merleau-pontiana, se comprende que esta última afirmación no implica que el esquema sea innato, sino más bien que se constituye tempranamente por vía de la experiencia motriz y de las relaciones intercorporales (y no por mera asociación de sensaciones visuales e interoceptivas): el esquema corporal es *relacional* en sus orígenes y su función (cf. Salamon, 2010, p. 38). En este contexto cobra también un sentido singular la tesis merleau-pontiana de que los límites del cuerpo vivido son, por sí mismos, tanto proteicos (cambiantes) como protésicos: el esquema corporal de una mujer, afirma por ejemplo el filósofo, se extiende hasta la pluma de su sombrero (Merleau-Ponty, 1967, p. 167). Esta perspectiva, que anticipa ciertos aspectos de la “teoría *cyborg*” de Haraway (1991), podría ser relevante en el marco de los intereses teóricos de los estudios trans\* si, como afirma Cabral (2006), “la apelación transgénérica [...] no consiste -solamente- en el llamado a una poshumanidad protésica, sino a la visibilización del carácter protésico de la idea misma de una humanidad organizada por la diferencia sexual como sentido” (p. 6).

Los análisis merleau-pontianos acerca de los fantasmas corporales y la anosognosia -junto con otras situaciones tales como la de una persona que “siente en su cuerpo una segunda persona implantada [...] [y] es hombre en la mitad de su cuerpo, mujer en la otra” (Merleau-Ponty, 1967, p. 104)- apuntan más bien a mostrar que la propiocepción no se ajusta a explicaciones puramente psicológicas ni anátomo-fisiológicas, sino que depende de capacidades o disposiciones corporales de comportamiento en relación con un medio, no sólo físico, sino cultural y social. Sin embargo, Rubin advierte que al mismo tiempo que Merleau-Ponty prioriza esta clave alternativa de comprensión frente a las de corte fisiológico y psicológico, está haciendo algo más: está restituyendo la autoridad a la experiencia corporal tal como es subjetivamente vivida, experiencia que el fenomenólogo expresa en términos positivos “socavando su potencial patologización” (Rubin, 1998, p. 271), aun si lo hace mientras continúa utilizando acríticamente el lenguaje científico establecido de la patología:

Lo que en nosotros rechaza la mutilación y la deficiencia es un Yo empeñado en cierto mundo físico e interhumano, que continúa tendiéndose hacia su mundo a despecho de deficiencias o amputaciones, y que en esta misma medida, no las reconoce *de jure*. [...] Poseer un brazo fantasma es permanecer abierto a todas las acciones de las que sólo el brazo es capaz [...]. (Merleau-Ponty, 1967, p. 97)

Como sugiere Salamon en “El Esquema Sexual: Transposición y Transgénero en *Fenomenología de la percepción*” (2010, cap. II), Merleau-Ponty utiliza estos casos inusuales de “fantasmas corporales” para sacar a la luz lo que considera propio de la experiencia corporal *en general*, de tal modo que, tanto para Merleau-Ponty como ya antes para Schilder, “todo cuerpo contiene en sí mismo un fantasma” y “quizá el cuerpo mismo es un fantasma” (Schilder, 2000, p. 297). De seguir la analogía entre estas situaciones y las experiencias corporales trans\*, ¿qué implicaría una concepción de este tipo, que *generaliza* el fantasma y el desajuste entre “mis cuerpos”, vivido y actual? Ciertamente, no borraría la particularidad de las experiencias corporales trans\* respecto de las cis afirmando que todxs somos trans\* y/o que nadie lo es, ya que el cuerpo actual y el cuerpo vivido pueden tener una discordancia más o menos marcada, y significar vivencias subjetivas de mayor, menor o nula incomodidad o padecimiento. En cambio, probablemente implicaría que, si el cuerpo vivido y el cuerpo actual en ningún caso coinciden total y definitivamente (basta con considerar la inevitabilidad del crecimiento, el envejecimiento y otras transiciones propias de cualquier cuerpo viviente), las experiencias corporales trans\* son sólo posibilidades abiertas a la experiencia corporal por su misma estructura, no siendo totalmente extrañas o ajenas a nadie que exista corporalmente, cuestionándose así la discontinuidad con las experiencias cis que está a la base de la patologización.

Si el cuerpo tal como consta en mi experiencia nunca coincide con los contornos observables de mi cuerpo actual, tampoco es el primero para Merleau-Ponty un simple resultado de la anatomía o de procesos fisiológicos. Por un lado, “la dotación psico-fisiológica deja abiertas innumerables posibilidades y no hay aquí, como tampoco en el dominio de los instintos, una naturaleza humana dada de una vez por todas” (Merleau-Ponty, 1967, p. 220). Por otro lado, incluso la definición científica de tal “dotación fisiológica” no puede más que originarse y fundarse en última instancia en la percepción y en la experiencia corporal, aun cuando ese origen y fundamento se olvide o se niegue. De hecho, todo sentido que una investigación objetiva otorgue al cuerpo -ya sea como ensamble de órganos, como construcción discursiva, como producto de una tecnología política, etc. etc.- debe relacionarse en última instancia y de algún modo con el “sentido subjetivamente vivido” del cuerpo -*the felt sense of the body*, en términos de Salamon (2010, p. 11)- para poder tener algún sentido en absoluto: por debajo de, o junto a, cualquier “saber objetivo” del cuerpo está siempre “este otro saber que tenemos de él, porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo” (Merleau-Ponty, 1967, p. 239). Como sostiene Salamon, proponiendo (como antes lo hacía Rubin) integrar las perspectivas fenomenológica y construccionista en una “fenomenología crítica” (cf. Salamon, 2018), si la fenomenología afirma la primacía del “sentido vivido” (*felt sense*) del cuerpo, “es posible reconocer los modos en

que este sentido vivido es un producto de, y está también sujeto a, la interpretación cultural, sin desacreditar o desautorizar la persistente importancia de este sentido” (Salamon, 2010, p. 12). El ser corporal, en su visión, se ubica precisamente en “esta tensión entre la historicidad del cuerpo y la inmediatez de su sentido vivido” (p. 582).

Ahora bien, ¿no debería reconocerse detrás de estos distintos *sentidos* del cuerpo un *referente* único y último, aquel “cuerpo real” y “material” que los sostiene a todos, el mismo que, decían críticamente Rubin o Prosser, las teorías construccionistas justamente habrían descuidado? Salamon responde negativamente: “en esta fenomenología no hay recurso fácil a una materialidad que respondería definitivamente a la pregunta por la corporalidad” (2010, p.14), ya que para Merleau-Ponty las partes corporales no son objetos sino potencialidades de comportamiento, sentidas subjetivamente como tales -mi mano no se ubica junto al cenicero, sino “donde hay algo que hacer” (Merleau-Ponty, 1967, p. 289)-, o bien percibidas en lxs otrxs como “estilos” o “gestualidades”. En este sentido, la autora subraya acertadamente que en el capítulo “El cuerpo como ser sexuado” de *Phénoménologie de la perception* “la masculinidad es descrita específicamente como gestual en vez de anatómica, y la función de la materialidad del cuerpo es sólo la de transmitir este gesto incipiente pero expresivo” (Salamon, 2010, p. 54). Se haría necesario, entonces, precisar el sentido propiamente fenomenológico de la “realidad” del cuerpo. Ciertamente algunxs teóricxs apelan a la fenomenología para invocar un “retorno a la realidad del cuerpo” como “una cosa material no social”, pero ese cuerpo no es, en realidad, “el cuerpo real que la fenomenología ofrece” (Salamon, 2010, p. 93). Citando *Phénoménologie de la perception*, Salamon recuerda que para Merleau-Ponty “un objeto real es ‘un complejo de todas sus posibles apariciones’, conteniendo dentro suyo la posibilidad de su ser para y desde la perspectiva de cualquier persona individual” (Salamon, 2010, pp. 92-3). En este sentido, lo que hace que algo sea real no es su materialidad, sino, en cambio, “un horizonte de posibilidades, una apertura a todas las diferentes experiencias que presenta para cualquier persona dada” (Salamon, 2010, p. 93).

La diferencia entre ambas concepciones de la “realidad” del cuerpo es patente: para aquella que entiende la realidad del cuerpo como una “cosa material no social”, el cuerpo “es real en la medida en que confirma lo que ya sabemos (sobre la materialidad, sobre el género, sobre él mismo)”, mientras que, desde la concepción fenomenológica, el cuerpo es real “porque señala hacia su propia capacidad de exceder lo que suponemos de él. Ser real, en este sentido, es mantener el cuerpo propio y la propia identidad abiertos a las posibilidades de lo que unx *no puede* saber o anticipar” (Salamon, 2010, p. 93).

## Consideraciones Finales

El encuentro de los estudios trans\* y la fenomenología merleau-pontiana probablemente no sea tan simple como lo que pudo haber reflejado esta rápida recensión. Por un lado, la analogía propuesta por ciertos autorxs entre los fantasmas corporales y la anosognosia con las experiencias corporales trans\* no se aplica a la diversidad de estas experiencias, y aun si valiera para algunas de ellas sería a costa de hacer a un lado diferencias relevantes. Por otro lado, si la interpretación merleau-pontiana de las experiencias recién mencionadas tiende a mostrar -en contraste con su abordaje puramente neurocientífico- su continuidad con la experiencia considerada “normal”, el fenomenólogo no discute explícitamente su clasificación patológica, por lo que la analogía con las experiencias trans\*, además de imprecisa, podría incluso no contribuir a la propuesta de despatologización a la que lxs autorxs legítimamente apuntan. Bettcher (2009a) ha observado además que, al fundar la autopercepción del cuerpo sexuado en el esquema corporal, y al concebir éste -en su génesis y su función- como esencialmente relacional, los enfoques trans\*-fenomenológicos se exponen al equívoco de ligar demasiado estrechamente (o incluso confundir) la descripción de la experiencia corporal de *género* con los términos del *deseo* sexual, una “confusión” presente en ciertos discursos cisexistas.

La integración propuesta de la perspectiva fenomenológica y el enfoque construccionista y genealógico, además, quizá no esté exenta de complicaciones, si parece realizarse, en el caso de Rubin, a expensas del segundo enfoque (que sería “corregido” por la primera perspectiva), y en el caso de Salamon, al contrario, a expensas del “sentido vivido” del cuerpo, cuya inmediatez se define finalmente en sus análisis sólo como “una ficción necesaria” (Salamon, 2010, p. 80; cf. Chu, 2017, pp. 146-7). Existe, en efecto, una evidente tensión en afirmar, como lo hace Merleau-Ponty, la necesidad de priorizar la experiencia subjetiva corporeizada, y reconocer a la vez que tal experiencia sólo adquiere su realidad y su expresión en una situación histórica, cultural y social. El reconocimiento de estas determinaciones estructurales de la existencia, la experiencia y la expresión personales torna a Merleau-Ponty agudamente consciente de la inherente opacidad del yo respecto de sí mismo: “No existe, pues un privilegio del conocimiento de sí y el otro no me es más impenetrable que yo mismo” (Merleau-Ponty, 1967, p. 389); “no nos poseemos a nosotros mismos en cada momento en toda nuestra realidad” (p. 435).

¿En qué se basaría entonces la alegada prioridad de la experiencia subjetiva si el mismo fenomenólogo reconoce que ella no goza de privilegio epistémico alguno? En el contexto de los estudios trans\* esta pregunta adquiere un sentido y una importancia singulares. Bettcher (2009b) ha expuesto buenas razones para considerar que la “autoridad de primera



persona” que debe reconocerse a los modos propios en que las personas se identifican genéricamente no se basa necesariamente en ventajas epistémicas asociadas al acceso privilegiado a sí mismx, sino en razones éticas similares a las que se ponen en juego en los casos de abuso sexual en los que se desoye o “interpreta” de otro modo el “no” que expresa la víctima, el “no” con el que *ella se expresa*. Así entendida, la priorización de la experiencia vivida subjetiva y corporalmente no excluye la crítica de las condiciones sociales, históricas, culturales o políticas que definen mi subjetividad, mi identidad o los modos en que doy cuenta de mí mismx, sino que, por el contrario, es el motor de tal crítica. Aun si no puedo expresarme y no puedo existir más que al interior de estructuras instituidas y preasignadas de significaciones que me constriñen, ¿cómo podría determinar y criticar sus límites opresivos más que a partir de priorizar aquello que en mi experiencia excede las actuales posibilidades históricas y sociales de expresarme y de ser? O, dicho de otro modo, ¿por qué realizaría una crítica social, histórica y política de mis condiciones de existencia, si no fuera porque mi existencia misma tal como la vivo se ve amenazada por tales condiciones, y reclama ser vivible y expresable, o, en suma, porque reclamo que yo mismx -como sea que yo sea ahora y que llegue a ser en el futuro- exista?

## Referencias

- Baldino, N. F. (2015). Trans Phenomenology: A Merleau-Pontian Reclamation of the Trans Narrative. *Res Cogitans*, 6 (1), 162-170.
- Berkins, L. (2006). Travestis. Una identidad política. Recuperado de <https://hemisphericinstitute.org/es/emisferica-42/4-2-review-essays/lohana-berkins.html>.
- Berkins, L. (2003). Un itinerario político del travestismo. En D. Maffía (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (pp. 127-137). Feminaria Editora.
- Bettcher, T. M. (2019). What Is Trans Philosophy? *Hypatia*, X (X), 1-24.
- Bettcher, T. M. (2009a). The Phenomenology of Trans Embodiment. En E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de [www.plato.stanford.edu/entries/feminism-trans/](http://www.plato.stanford.edu/entries/feminism-trans/)
- Bettcher, T. M. (2009b). Trans Identities and First-Person Authority. En L. Shrage (ed.), *You've Changed: Sex Reassignment and Personal Identity* (pp. 98-120). Oxford University Press.
- Cabral, M. (2003). Pensar la intersexualidad, hoy. En D. Maffía (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero* (pp. 117-26). Feminaria Editora.
- Cabral, M. (2009, 5 de junio). Cissexual. *Página 12* [en línea]. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-803-2009-06-05.html?fbclid=IwAR3N3f6JDZBoKGIpP7etzId3TpWyxMP8YSCqSFL11zEMnaH3JHa0yrJOHxg>.
- Cabral, M. (2006). La Paradoja Transgénero. *Ciudadanía Sexual. Proyecto sexualidades salud y derechos humanos en América Latina*. Recuperado de <https://programadssrr.files.wordpress.com/2013/05/la-paradoja-transgc3a9nero.pdf>.
- Canguilhem, G. (1966). *Le normal et le pathologique*. PUF.
- Canguilhem, G. (2004). *Escritos sobre la medicina*. Amorrortu.
- Chu, A. L. (2017). The Wrong Wrong Body. Notes on Trans Phenomenology. *TSQ. Transgender Studies Quarterly*, 4 (1), 141-52.
- Cromwell, J. (1999). *Transmen and FTMs: Identities, Bodies, Genders, and Sexualities*. University of Illinois Press.
- Davi, E. H. D. y De Toledo Bruns, M. A. (2015). "Caindo na Vida": Vivência e Corporeidade Travesti na Perspectiva Fenomenológica. *Interação em Psicologia*, 19 (3), 329-40.
- De Mauro Rucovsky, M. (2015). Trans\* Necropolitics. Gender Identity Law in Argentina. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 20, 10-27.
- Elliot, P. y Roen, K. (1998). Transgenderism and the Question of Embodiment. Promising Queer Politics? *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 4 (2), 231-261.
- Foucault, M. (2005). *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences* (1966). Routledge.
- Farji Neer, A. (2014). Las tecnologías del cuerpo en el debate público. Análisis del debate parlamentario de la Ley de Identidad de Género argentina. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 16, 50-72.
- Feinberg, L. (1996). *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*. Beacon Press.
- Feinberg, L. (1998). *Trans Liberation. Beyond Pink or Blue*. Beacon.

- García, E. A. (2009). Fenomenología del cuerpo vivido y filosofía del viviente (M. Merleau-Ponty y G. Canguilhem). En Rizo-Patrón, R. y Zirió Q., A. (eds.), *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III* (pp. 523-538). CLAFEN.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Indiana University Press.
- Halberstam, J. (1998). *Female Masculinity*. Duke University Press.
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. Routledge.
- Hausman, B. L. (1995). *Changing Sex: Transsexualism, Technology, and the Idea of Gender*. Duke University Press.
- Hetterley, J. (2016). *Merleau-Ponty, Foucault, and Transgender Bodies* [Tesis de Bachelor of Arts, University of Warwick]. [https://www.academia.edu/26836460/Merleau\\_Pontys\\_Phenomenology\\_Foucault\\_and\\_Transgender\\_Bodies](https://www.academia.edu/26836460/Merleau_Pontys_Phenomenology_Foucault_and_Transgender_Bodies)
- Ibrahimhakkioğlu, F. (2019). A Feminist Genealogy of the Lived Body? Rethinking the Gendered Body as a Site of Excess and Indeterminacy. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 50 (4), 324-336.
- Merleau-Ponty, M. (1967). *Phénoménologie de la perception* (1945). Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1942-1952*. Cynara.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Causeries 1948*. Éditions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes de Cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*. Gallimard.
- Pérez, M. (2019). Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. *El lugar sin límites*, 1 (1), 81-98.
- Pérez, M. (2017). The Sex-Gender-Revolution Series. *Revista Estudios Feministas*, 25 (2), 435-51.
- Prosser, J. (1998). *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*. Columbia University Press.
- Radi, B. (2019). On Trans\* Epistemology. Critiques, Contributions, and Challenges. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 6 (1), 43-63.
- Rivero, M. (2015). *Cuerpos propios, cuerpos disidentes. Una descripción fenomenológica sobre las experiencias trans dentro de la estructura educativa* [Tesis de Licenciatura en Comunicación Social, Universidad de Buenos Aires].
- Rubin, H. (1998). Phenomenology as Method in Trans Studies. *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 4 (2), 263-281.
- Rubin, H. (2003). *Self-Made Men. Identity and Embodiment among Transsexual Men*. Vanderbilt University Press.
- Ruiz, A. et al. (2017). *La revolución de las Mariposas. A diez años de La Gesta del Nombre Propio*. Ministerio Público de la Defensa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Salamon, G. (2014). Phenomenology. *TSQ. Transgender Studies Quarterly*, 1 (1-2), 153-5.
- Salamon, G. (2010). *Assuming a Body. Transgender and the Rhetorics of Materiality*. Columbia University Press.

- Salamon, G. (2018). What's Critical about Critical Phenomenology? *Puncta*, 1 (1), 10-17.
- Schilder, P. (2000). *The Image and Appearance of the Human Body. Studies in the Constructive Energies of the Psyche* (1935). Routledge.
- Shepherdson, C. (1994). The Role of Gender and the Imperative of Sex. En J. Copjec (ed.), *Supposing the Subject* (pp. 158-184). Verso.
- Stone, S. (1987). The *Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto*. Recuperado de: [www.sandystone.com/empire-strikes-back.pdf](http://www.sandystone.com/empire-strikes-back.pdf).
- Stryker, S. (1994). My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix. Performing Transgender Rage. *GLS. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1 (3), 237-254.
- Stryker, S. (2006). (De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies. En S. Stryker y S. Whittle (eds.), *The Transgender Studies Reader*. Routledge.
- Stryker, S., Bettcher, T. M. (2016). Introduction. Trans/Feminisms. *TSQ. Transgender Studies Quarterly*, 3 (1-2), 5-14.

---

<sup>1</sup> En la República Argentina la Ley de Identidad de Género (Ley N° 26.743/12) y el Decreto 721/2020 de Cupo Laboral Travesti Trans -que aun aguarda a ser legislado- apuntan a “transformar el patrón estructural de desigualdad que perpetúa la exclusión de esta población [...]” (Boletín Oficial de la República Argentina, 3 de septiembre de 2020. Recuperado de <https://www.boletinoficial.gob.ar/#!DetalleNorma/234520/20200904>).

<sup>2</sup> Un resultado de esta lucha en nuestro medio es la resolución de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (diciembre de 2019) que reconoce el uso académico del lenguaje inclusivo, y la creación en 2018 de la Cátedra Libre de Estudios Trans en la misma Universidad, coordinada por Mauro Cabral y Blas Radi.

<sup>3</sup> Acerca del denominado “extractivismo epistémico”, cf. Radi (2019, p. 49). Para un abordaje más abarcativo de la “violencia epistémica”, cf. Pérez (2019).

<sup>4</sup> Esta visión del sexo y el género es el núcleo de las disputas que los estudios trans\* mantienen con teorías feministas que tienen compromisos esencialistas respecto de la diferencia sexual, por un lado, y la teoría queer (en virtud de su afán antinormativo y su énfasis en aspectos discursivos de la identidad, en detrimento de aspectos materiales), por el otro. Algunos ejemplos de estas discusiones se verán en lo que sigue. Agradezco esta y otras importantes observaciones y modificaciones del texto original a la lectura atenta y las agudas observaciones de Blas Radi.

<sup>5</sup> Este uso no uniformizante de “trans\*fenomenología” difiere así del de Baldino (2015), quien no considera la diversidad de lecturas “trans\*-fenomenológicas” previas a su propuesta.

<sup>6</sup> Adopto aquí los términos del autor, quien enfoca su investigación en personas “transexuales”, las cuales, considera, son desacreditadas por ciertos estudios queer que celebran, en cambio, el “transgénero”, definido como “un término paraguas que pretende representar un espectro de géneros queer tales como drag queens, cross-dressers, “mujeres masculinas” [butches] y travestis [trannies] que no adoptan todas o ninguna de las opciones quirúrgicas/hormonales” (Rubin, 1998, p. 276). Sin embargo, no considero que el método “fenomenológico” y la priorización de la experiencia vivida deban asociarse necesaria y solamente a la reivindicación de las narrativas e identificaciones personales en términos de “transexualidad”, como en el caso particular del trabajo de Rubin, ni, más generalmente, a ninguna expresión o narrativa particular de la experiencia trans\* con exclusión de otras. En “The Empire Strikes Back” (1987), un trabajo fundacional para los estudios trans\*, S. Stone invocaba el mismo “retorno a la experiencia” con fines contrarios a los de Rubin, cuando señalaba que categorizaciones científicas como la de “transexualidad” y las narraciones en términos del “cuerpo equivocado” borran “las polivocalidades emergentes de la experiencia vivida” (p. 12), y abogaba por una “post-transexualidad” en la que “cada unx comience a escribirse a sí mismx en

los discursos por los cuales unx mismx fue escritx” (p. 16). Como resume J. Hetterley, tras referirse tanto a las narrativas del “cuerpo equivocado” como a las “no binarias”, “hay tantas narrativas trans\* como personas trans\*: desde la fenomenología de Merleau-Ponty parece posible preservar cada una de tales narrativas” (2016, p. 7), sin universalizar ni excluir ninguna de ellas en particular.

<sup>7</sup> L. Berkins (2006) identificaba y desarticulaba este doble eje crítico en relación con las identidades travestis: “En primer lugar, si bien es cierto que la construcción de las subjetividades y corporalidades travestis recurre a normas y emblemas ligados a la feminidad hegemónica [...] esas reglas y atributos son resignificados y desequilibrados [...]. En segundo lugar, consideramos que no hay sujetas ni sujetos que estén obligados a cargar sobre sus espaldas el deber ineludible de subvertir las normas de género”. B. Radi y M. Cabral se refieren también en este sentido al “eje subversivo-normativo” (cf. Radi, 2019, p. 51) y M. Pérez (2017) a “la serie sexo-género-revolución”.

<sup>8</sup> Estudios como los de Davi et al. (2015), aún si declaran enmarcarse en un método “merleau-pontiano”, no serían propiamente “fenomenológicos” en el sentido propuesto por Rubin, puesto que la experiencia y la expresión personal trans\* toman sólo la forma de testimonios que el investigador “autorizado”, desde su marco teórico (“fenomenológico”), “transforma del lenguaje coloquial de lx entrevistadx al discurso psicológico” (Davi, 2015, p. 333). Una propuesta que apela a un marco merleau-pontiano definido con más precisión para referirse a experiencias trans\* en la estructura educativa puede hallarse en Rivero (2015).

<sup>9</sup> Otras interesantes propuestas de integración de la fenomenología merleau-pontiana y la perspectiva genealógica y construccionista de Foucault y Butler son desarrolladas por J. Hetterley (2016) y F. Ibrahimhakkioğlu (2019). Cuando se declaran inviables estas propuestas de “reconciliación” entre ambas perspectivas, como en Chu (2017, p. 147), no sólo no se repara en que los estudios trans\* se refinaron particularmente a la vertiente merleau-pontiana de la fenomenología, sino que se adopta una definición tan estrecha de la fenomenología que no hace lugar siquiera a las etapas genética y generativa del pensamiento husserliano, en las que la conciencia trascendental es abordada desde un marco intersubjetivo e histórico.

<sup>10</sup> Para una crítica pormenorizada de la teoría del cuerpo de E. Grosz, cf. el cap. VI de G. Salamon (2010).

<sup>11</sup> No me detengo aquí en la interesante concepción del cuerpo desarrollada por J. Prosser ya que el autor no alude directamente a Merleau-Ponty, basándose en cambio en la tesis de D. Anzieu del “yo-piel”, el concepto de C. S. Sherrington de “propiocepción” y los estudios sobre “agnosia corporal” y “fantasmas corporales” de O. Sacks.