

LA VIDA PRECARIA, EL GÉNERO Y LA VULNERABILIDAD: LAS CORPORALIDADES  
*QUEER* EN RELACIÓN CON LOS MARCOS DIFERENCIALES DE RECONOCIMIENTO 1

La vida precaria, el género y la vulnerabilidad: un estudio sobre las corporalidades *queer* en  
relación con los marcos diferenciales de reconocimiento

Diego Fernando Suárez-Ardila

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofo

Directora

Jennifer Natalia Mendoza Ariza

Doctora en Filosofía, UIS

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2024

LA VIDA PRECARIA, EL GÉNERO Y LA VULNERABILIDAD: LAS CORPORALIDADES  
*QUEER* EN RELACIÓN CON LOS MARCOS DIFERENCIALES DE RECONOCIMIENTO 2

**Dedicatoria**

Para mis amigos Kevin, Majito, Anto y Silvis que siempre han estado para mí desde el amor, el respeto y el reconocimiento. Gracias por teñir mi vida con los colores de sus cuerpos, por la magia que irradian en cada encuentro, y por las mañanas, tardes y noches de charlas infinitas, donde la filosofía se disfraza de conversación.

Para mi amada gati-hija Martina: mi gran amor. Y en memoria de Storfi y Apolito que partieron de este mundo y dejaron una huella gatuna en mi corazón, una marca animal que siempre me va a recordar la importancia de cuidar la vulnerabilidad.

Para mi querida y valiente hermana Juli, gracias por crecer conmigo, por las risas infantiles que eclipsaron nuestras vidas a través de jugar a cocinar guayaba con limón.

Encuentro en ti una palabra reflexiva, un círculo mágico y una compañera de vida.

Para mi querida, elocuente y muy curvilínea Lau Morantes. Gracias por ser tú y cautivar mi existencia a través de esa infinita bondad, ternura y sensibilidad que cubre tu cuerpo.

Y una dedicatoria especial para todas las personas Trans, para las maricas, les no binaries, las lesbianas, las travestis, les incomprendidos, les rares, les anormales, los *amanerados* y las *machorras*. Para todas las personas disidentes del sistema sexogénero, de la heterosexualidad obligatoria y la binariedad sexual. Para todas las personas que cuestionan la violencia e ininteligibilidad hacia nuestros cuerpos translesbomarcas: esto es para y por ustedes.

Por nosotres.

### **Agradecimientos**

Quiero hacer un agradecimiento especial a mi querida profesora y directora de tesis Natalia Mendoza Ariza, por ella pude conocer y aprender esto que se ha denominado estudios feministas y *queer*. Gracias por siempre confiar en mi capacidad y por invitarme a cuestionar, filosofar y a escribir sobre lo que nos encanta: la filosofía feminista y *queer*. Gracias por tus clases, tus aportes y correcciones, pues de allí surgió este problema de investigación que se transformó en una tesis. Espero que la vida me permita volver a coincidir, en otro espacio académico, contigo.

Igualmente, le agradezco a mi querida amiga Janeth por su compañía desde el colegio, por comprenderme y reconocerme, por estar en medio de la oscuridad que, en ocasiones, tiñe mi vida. Gracias por ser mi amiga y por todas nuestras salidas a vitrinear, comer y reír. Te amo.

Y a mi querido y muy marica amigo Miller, le quiero expresar mi eterna gratitud por ser la primera persona que me hizo saber que nuestra mariconería no era algo *anormal*, sino una extensión de nuestro ser. Gracias por tu risa, tus encantadoras y muy entretenidas historias, y por siempre confiar en mí. Te adoro.

También le agradezco a mi mami, papi, hermanes y nono por su presencia y apoyo en esta fase de mi vida. De igual forma, deseo agradecerle a mi nonita Adela por siempre tener una hermosa confianza en mí y en mi profesión, por leer algunas cosas que he escrito y por festejar conmigo todas las veces que me aceptaron para presentar una ponencia. Gracias nonita por tu afecto, tu encanto y porque desde niño me has protegido.

Así mismo, le deseo agradecer a todas las personas que contribuyeron a construir la persona y profesional que soy: a mis compañeres y profes con quienes compartí, aprendí y reí.

**Tabla de contenido**

<b>Introducción.....</b>	<b>7</b>
<b>1. Primer capítulo: El ABC de las teorías <i>queer</i>: desde las teorías, las corporalidades y los movimientos .....</b>	<b>9</b>
1.1.1 Teorías.....	10
1.1.2 Corporalidades.....	18
1.1.3 Movimientos/agencia política .....	20
<b>2. Segundo capítulo: Actos corporales, performatividad y subversión del género.....</b>	<b>26</b>
2.1. Identidad, subversión y performatividad de género: posibilitar la vida .....	26
2.2. Entre fronteras y disidencias: dialogar con Anzaldúa y Butler sobre cómo se genera la exclusión del cuerpo <i>queer</i> .....	36
<b>3. Tercer capítulo: Vulnerabilidad, duelo y cuerpos <i>queer</i>: entre la precariedad ontológica y la precariedad política .....</b>	<b>45</b>
3.1. Ontología socio-corporal: los cuerpos <i>queer</i> y la vulnerabilidad.....	46
3.2. Enmarcar una vida: procesos de reconocimiento y aprehensión.....	51
3.3. Cuerpos que “no” merecen ser llorados: las intermitencias del duelo en los cuerpos <i>queer</i> .....	58
<b>Conclusiones .....</b>	<b>65</b>
<b>Referencias bibliográficas.....</b>	<b>68</b>

### Resumen

**Título:** La vida precaria, el género y la vulnerabilidad: un estudio sobre las corporalidades *queer* en relación con los marcos diferenciales de reconocimiento\*.

**Autore:** Diego Fernando Suárez-Ardila

**Palabras Clave:** Cuerpos, teorías *queer*, vulnerabilidad, agencia, marcos, precariedad, género, duelo, reconocimiento.

**Descripción:** Este trabajo de investigación busca responder a la pregunta: ¿cómo se relacionan las corporalidades *queer* con los marcos diferenciales? Para posibilitar un acercamiento partimos de la obra de Judith Butler. En primer lugar, se aborda la cuestión de lo *queer* desde las teorías y los movimientos políticos, destacando la relación indisoluble entre ambos. Por esta razón, el cuerpo se entiende como una construcción social, regulado por un lenguaje cargado de significantes sociales, políticos y culturales. Sin embargo, el cuerpo no es pasivo, sino que ejerce agencia y resistencia. De igual forma, desde la performatividad, se analiza la construcción de la identidad de género como una serie de actos reiterados en el tiempo. Esto desafía las normativas de la identidad naturalizada, abriendo espacio para identidades trans, *queer* y no binarias. Finalmente, se explora la vulnerabilidad y el duelo en relación con la precariedad ontológica y política, de la misma manera, se cuestiona la noción de "lo humano" y de cómo los marcos diferenciales excluyen a ciertos cuerpos. Por tanto, el problema del duelo y la vulnerabilidad se presentan como un postulado butleriano para entender por qué las vidas *queer* no son reconocidas. En pocas palabras, este análisis busca comprender cómo los marcos de reconocimiento pueden ser transformados para acoger a sujetos *queer*, desafiando la distinción entre normal y anormal, y entre cuerpos que importan y cuerpos que no importan. Esta investigación contribuye a la comprensión de la complejidad de las identidades *queer* y su relación con los marcos sociales y culturales.

---

\* Trabajo de Grado

**Abstract**

**Title:** Precarious life, gender and vulnerability: a study on queer embodiments in relation to differential recognition frames\*

**Author(s):** Diego Fernando Suárez-Ardila

**Key Words:** Bodies, queer theory, frames, precarity, gender, mourning, vulnerability, agency, recognition.

**Description:** This study seeks to interrogate the relationship between queer embodiments and differential frames, drawing on the theoretical insights of Judith Butler. By examining queerness through the lenses of theoretical and political movements, we highlight the inextricable link between the two. This understanding positions the body as a socially constructed entity, regulated by language imbued with social, political, and cultural significance. Nevertheless, the body exercises agency and resistance, subverting its purported passivity. Furthermore, performativity reveals gender identity as a series of iterative acts, challenging naturalized norms and enabling trans, queer, and non-binary identities. Ultimately, this research explores vulnerability and mourning in relation to ontological and political precarity, problematizing the notion of "the human" and the exclusionary nature of differential frame. Butler's postulate on mourning and vulnerability provides a critical framework for understanding the non-recognition of queer lives. This analysis aims to illuminate the transformative potential of recognition frameworks, dismantling the dichotomies between normal/abnormal and livable/disposable bodies. This research contributes to a deeper understanding of queer identities and their intersections with social and cultural frames.

---

\* Degree Work

# LA VIDA PRECARIA, EL GÉNERO Y LA VULNERABILIDAD: LAS CORPORALIDADES *QUEER* EN RELACIÓN CON LOS MARCOS DIFERENCIALES DE RECONOCIMIENTO 7

## Introducción

La trayectoria de este texto indaga el siguiente problema de investigación: ¿cómo se relacionan las corporalidades *queer* con los marcos diferenciales de reconocimiento? Para posibilitar este análisis, partimos de Judith Butler y sus teorías sobre los feminismos, lo *queer*, las políticas sociales y ética, dado que la pretensión es dar cuenta de las múltiples relaciones existentes entre los cuerpos *queer* con eso que Butler denomina como los *marcos diferenciales*, lo anterior, a través de rastrear categorías como cuerpo, marcos, reconocimiento, precariedad, duelo, entre otras, en obras como *Deshacer el género* (2006a); *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas* (2017); *Cuerpos que importan. Entre los límites materiales y discursivos del sexo* (2002), así como en otros libros y ensayos de su autoría. Igualmente, se traen otros autores que han abordado las teorías *queer* para nutrir la construcción del documento, entre ellos: Ochy Curiel, Gloria Anzaldúa, Paul B. Preciado, Teresa de Lauretis y Lorenzo Bernini.

El primer capítulo, “El ABC de las teorías *queer*: desde las teorías, las corporalidades y los movimientos”, aborda la cuestión de lo *queer* desde las teorías y los movimientos políticos, dado que consideramos indisoluble su relación. De hecho, teorizar sobre lo *queer* desconociendo la realidad material y simbólica de los cuerpos vividos, es restar importancia a las formas en que ambos cuerpos (tanto teórico como político) se complementan, determinan y posibilitan. Además, el cuerpo se va a entender a través de un lenguaje cargado de significantes sociales, políticos y culturales que lo constituyen y regulan, condicionando su realidad material y simbólica. No obstante, el cuerpo no es una materia pasiva de significados, sino una posibilidad de agencia, de resistencia y de afirmación. Esta agencia política se ejemplifica en las corporalidades *queer* al cuestionar, resignificar y desnaturalizar las categorías como el género, el sexo, la sexualidad y la raza. En consecuencia, se reta la apertura de los marcos de reconocimiento y subjetivación para

LA VIDA PRECARIA, EL GÉNERO Y LA VULNERABILIDAD: LAS CORPORALIDADES *QUEER* EN RELACIÓN CON LOS MARCOS DIFERENCIALES DE RECONOCIMIENTO 8

acoger a aquellos sujetos que pretende hacer abyectos por medio de la distinción entre normal y anormal, entre cuerpos vivibles y cuerpos desechables.

En el segundo capítulo, “Actos corporales, performatividad y subversión del género”, se presenta el tema de la construcción de la identidad en términos performativos, propuesta de Judith Butler al entender al género como una serie de actos reiterados en el tiempo que dan la apariencia de un yo generizado. Por ende, la propuesta butleriana desafía las normativas de la identidad naturalizada que socava otras identidades como las trans, *queer* y no binarias. De igual forma, también se presenta un diálogo entre Butler y Anzaldúa sobre esas manifestaciones del poder que repercuten en la exclusión y la abyección de los sujetos *queer*, esto a través de rastrear dos conceptos: el exterior constitutivo y la frontera.

Para finalizar, en el último capítulo, “Vulnerabilidad, duelo y cuerpos *queer*: entre la precariedad ontológica y la precariedad política”, se indaga la propuesta butleriana de comprender la ontología desde lo socio-corporal. Esta transformación parte de la común vulnerabilidad que le sucede a todas las vidas en tanto son entregadas a otros, a instituciones, y, en general, son arrojadas a una sociedad de la cual no tienen absoluto control. Asimismo, se aborda la cuestión del por qué los marcos son diferenciales, esta afirmación parte de cuestionar “lo humano”, dado que, dicho concepto gesta un marco normativo donde solo ingresan aquellos cuerpos que cumplen las condiciones preestablecidas sobre la binariedad sexual, la heterosexualidad obligatoria y la raza. Por otro lado, se presenta el problema del duelo como postulado butleriano referente a por qué las vidas *queer* no son reconocidas por ciertos marcos epistemológicos, pues, en ese orden de ideas, si las vidas no son objeto de duelo, son vidas no reconocidas y, de hecho, no merecedoras de vivirse.

### 1. El ABC de las teorías *queer*: desde las teorías, las corporalidades y los movimientos

El término *queer* emerge como una interpelación que plantea la cuestión del lugar que ocupan la fuerza y la oposición, la estabilidad y la variabilidad, dentro de la performatividad. El término "*queer*" operó como una práctica lingüística cuyo propósito fue avergonzar al sujeto que nombra o, antes bien, producir un sujeto a través de esa interpelación humillante (Butler, 2002, p. 318).

Queer es ser un eterno superviviente, cada vez que te matan (y son tantas...) nunca te mueres.  
Queer son los monstruos que aparecen por las grietas del urbanismo patriarcal.  
Queer es estar en los márgenes del ágora, en el camino de los misterios.  
(Carrascosa, 2005, pp. 179-180).

Al plantear este capítulo se tenía la duda sobre si era necesaria una introducción al término *queer*, idea que fue tomando forma a medida que se avanzó en las lecturas, de modo que se tornó necesario. Por ello, aquí se abre la narrativa acerca de la historicidad del término: de dónde proviene, qué cuerpos se unieron y cuál fuerza hizo posible su poder expansivo, apremiante y performativo; de igual manera, es necesario partir de un piso para construir nuevas formas de cohabitar lo *queer* y movilizarse a través de sus ruedas transgresoras. Por esta razón, la historicidad de lo *queer* es indispensable, porque, a partir de hacer memoria y situarse en la historia, se puede dar cuenta de pequeños vacíos (como comprender las vidas *queer* desde su pluralidad al ampliar las categorías identitarias) que permitirán trabajar en torno a visibilizar esa herida histórica, así como a seguir luchando por la comprensión de los cuerpos desde su diversidad.

Para efecto de crear esta línea, se empieza por abordar lo *queer* desde las teorías, dado que nos interesa saber cómo operó el término dentro de la sociedad y, trayendo el primer epígrafe de Butler, cuál es el lugar que ocupa las corporalidades *queer* en la performatividad; luego, se va a dar una definición de aquello que comprendemos como cuerpos *queer* en esta tesis, por medio de cuestionar las categorías (sexo, género y sexualidad) identitarias que se han erguido sobre la base de la exclusión y la abyección, pues como se lee en el segundo epígrafe, parece ser que los cuerpos

*queer* son “monstruos”, es decir, cuerpos ininteligibles para la sociedad por no citar las categorías normativas patriarcales y, para finalizar, se presenta el inicio del activismo *queer* en Colombia como ejemplo de resistencia, resignificación y agencia política por parte de las multitudes *queer*.

### 1.1.1 Teorías

Las teorías *queer* son un campo de estudio filosófico en tanto “a la filosofía le interesan los problemas mismos” (Pineda, 2006, p. 94) y las teorías *queer* abarcan problemas propios de la Condición Humana como la identidad, la sexualidad, el género, la raza, la clase social, el lugar de procedencia, el poder, el lenguaje, etc., estas son cuestiones propias de esta epistemología: una que pretende subvertir, ampliar y proponer otros modos de entender la concepción del ser humano para integrar y reconocer a todos los individuos que, bajo la normativa patriarcal y los marcos diferenciales de reconocimiento, son excluidos; además, esta capacidad crítica y desestabilizadora que posee lo *queer* se direcciona a cuestionar los sistemas normativos del poder, esto a partir de un marco ético y político que trata de dar una vida vivible a los cuerpos por medio de la ampliación, creación y resignificación de las categorías, los roles y los significantes culturales, sociales y políticos.

Por ejemplo, para Lorenzo Bernini, filósofo italiano, en su libro *Las teorías queer: una introducción* (2019), nos expresa que: “las teorías queer suelen definirse como teorías críticas, y por tanto como filosofías políticas que analizan críticamente, de diferentes maneras, la relación que vincula (o contrapone) política y sexualidad (y por tanto poder y sexualidad)” (p. 12). Bernini, desde los planteamientos de Foucault, también va a concebir a la sexualidad como un dispositivo del poder que se configura para generar un dominio sobre las corporalidades, esto al formar el binomio normal-anormal de la sexualidad por medio de instituciones del poder como la medicina

y la religión; es decir, aquellos deseos que se salen de los marcos normativos van a ser desplazados a la periferia y, por ende, a la criminalización, patologización, etc.

Por ende, según Foucault (2007), “decir que el sexo no está reprimido o decir más bien que la relación del sexo con el poder no es de represión corre el riesgo de no ser sino una paradoja estéril” (p. 15). Entonces, la relación que Foucault establece entre el poder y la sexualidad es tensa, problemática y de construcción social y cultural, ya que la represión que ejerce el poder a la sexualidad no solo posibilita la exclusión y marginalización de lo que se considera como “anormal”, sino que da como resultado la proliferación de nuevas formas de configurar y habitar el deseo, las identidades y la sexualidad; además, esta proliferación da paso a la resistencia frente a las normas y las categorías que pretenden coartar y regular la sexualidad humana. Igualmente,

Las teorías queer demuestran su estatus filosófico porque, no deteniéndose frente a las verdades proclamadas por la ciencia y a las normas impuestas por la ley, interrogan su sentido y ponen en duda su legitimidad en un horizonte de intersubjetividad (Bernini, 2019, p. 63).

Podemos decir que, según Bernini, las teorías *queer* son una filosofía política en tanto desafían al poder por medio de cuestionar las categorías normativas que gobiernan la sexualidad, el género y la raza; incluso, pretende subvertir la idea de una sexualidad e identidad “natural”, “verdadera” o “normal” y, finalmente, procura generar una transformación social para abrir las posibilidades de habitar el género desde otras significaciones.

En consecuencia, al desarrollar la relación entre teoría *queer* y filosofía, dicha conexión despliega este campo epistemológico. Para empezar, “la primera noticia que se tiene de las teorías *queer* la proporciona un artículo de Teresa de Lauretis publicado en la revista *Differences* en 1991 en el que aparecen, por primera vez, los términos *queer theory* de forma explícita” (González, 2008, p. 30). Este marco teórico, De Lauretis lo planteó como un proyecto crítico y yuxtapuesto,

enfocado en deshacer y resistir las normas hegemónicas de la cultura y la sexualidad por parte de las lesbianas y los gais, pues este campo epistémico (los estudios de gais y de lesbianas) seguía preservando el binarismo sexo-genérico y la oposición heterosexual-homosexual; por ende, la crítica se centró únicamente en el deseo y la sexualidad, esto resultó en solapar otras identidades sexo-genéricas como las trans e intersexuales, además de otros deseos o sexualidades:

En definitiva, la *Queer Theory* difumina las categorías que permiten la normatividad sexual, y difiere de los Estudios de Gays y Lesbianas en que evita el engaño de inventar o referirse siquiera a un tipo de sexualidad ideal, libre, nueva, natural o esencial, demostrando así su comprensión de que la sexualidad es un efecto del discurso; ya que no asume para sí ninguna materialidad específica (Muñoz, 2005, p. 173).

Además, se distancia de los feminismos clásicos (blancos) que se trazaban desde un único cuerpo político (mujer cis, blanca, heterosexual y de clase media). De manera que el campo de investigación en las teorías *queer* es expansivo y no identitario (fijo), permite el cruce entre fronteras al no tener una identidad fija y determinante frente a un único sujeto como centro de reivindicación; al contrario, se entiende al género, la sexualidad y la raza desde su diversidad.

Si bien puede parecer que se está demeritando el trabajo de algunas teorías feministas o de los estudios de gais y lesbianas que performaron la lógica binaria del sistema sexo-género, aquí se entienden estas teorías situadas en su contexto sociocultural, su época y lugar de enunciación. En consecuencia, De Lauretis (2015) reconoce la importancia de estos estudios feministas, ya que fueron las teorías iniciadoras que brindaron elementos indispensables con la finalidad de dar paso a otras formas de teorizar las precariedades corporales, las posibilidades y dislocar ese imaginario; así mismo, de ofrecer nuevas configuraciones del sujeto político que abrió el camino a otras

apuestas políticas. De ahí que, el concepto de género<sup>5</sup> sea vital tanto para las teorías feministas como para las teorías *queer* porque constituye un lugar de reflexión y encuentro sobre las formas en que se crean marcos de reconocimiento que favorecen a ciertas vidas y socavan otras<sup>6</sup>.

Igualmente, Tamsin Spargo, en su libro “*Foucault y la teoría queer*” (2004), planteó este espacio como la contraposición de lo normal y su instrumento de la normalización; las identidades transexogénicas; el deseo no heterosexual; las críticas al sistema sexo-género; las relaciones sociales y políticas como temas de interés para esta corriente epistémica, pues una de sus funciones es desestabilizar los imaginarios, discursos y marcos normativos frente a la capacidad de otorgar reconocimiento y subjetivación. En particular, Spargo, siguiendo a Foucault (1979), recalca la idea de que, “no existen relaciones de poder sin resistencias” (p. 171), o sea, frente a todo poder que desea regular, en este caso, las identidades o la sexualidad, se gesta la resistencia que se opone a las formas en que este manifiesta. Por consiguiente, lo *queer* ha encontrado la manera de resistir al poder y, de cierta manera, valerse de este con la finalidad de ingresar al campo de lo político por medio de movilizaciones y de re-significaciones: para ilustrar, los movimientos *queer*, respecto a la lucha por políticas identitarias, descentralizaron el imaginario peyorativo y patológico con el

---

<sup>5</sup> El género es una categoría de análisis, además es un marcador y propiciador del reconocimiento, ya que a través de este se otorga sujeción al marco y se constituye la posibilidad de ese sujeto en sociedad. Es decir, las vidas incrustadas en el binario sexogénico pueden ser más vivibles que aquellas que se salen de esa lógica; sin embargo, las corporalidades marcadas con el sexogénero de mujer se presentan, desde su nacimiento, en una posición desventajosa frente a su contraparte y opuesto: el hombre. El género fue, y aún es, un elemento crucial para deconstruir muchos estereotipos, imaginarios, roles y discursos que colocan en una posición desfavorable a ciertos cuerpos generizados.

<sup>6</sup> La unión del feminismo y la teoría *queer* da paso al feminismo *queer*. Este movimiento da cuenta de la posibilidad de generar alianzas a favor de las corporalidades disidentes y sus voces; dado que entiende que todos los sujetos están permeados y limitados por el poder patriarcal, pero ciertos sujetos se encuentran arrojados a las periferias del marco (mujeres; personas *queer*; personas racializadas o procedentes de una etnia; corporalidades diversas, entre otras formas de vida). Por ende, su pretensión es ir más allá de las categorías identitarias, pues entiende que estas son modos de configurar un sistema en razón de crear modelos establecidos que terminan en la dominación de ciertas identidades normativas frente a las identidades disidentes o “anormales”.

objetivo de apropiarse del término y movilizar sus sentires, reclamos y exigencias frente a un marco del reconocimiento que no politiza sus vidas y, en esa misma línea, se crea una agencia para cuestionar y performar el marco normativo (binarismo sexual y heterosexualidad obligatoria) que coarta las posibilidades de habitar otras identidades, deseos y sexualidades. En contraste, las manifestaciones del poder no son únicas y unilaterales de instituciones formales como el Estado, la iglesia, la familia o la clínica, en cambio, las manifestaciones y, según Foucault (1979), las relaciones del poder se presentan de formas complejas y dinámicas que se establecen en la sociedad (entre individuos, grupos, colectivos, instituciones, etc.):

En una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso (pp. 139-140).

Para el pensador francés, el discurso es un concepto central en la formación de las relaciones de poder, dado que es a través de este (el discurso) que se configura la percepción del mundo por parte de los sujetos a través de los comportamientos (roles, identidades, posiciones, etc.). A modo de ejemplo, si la institución médica instauro que un cuerpo para ser vivible debe tener genitales definidos por el marco de la binariedad sexual, todo aquel cuerpo que no responda a ese enunciado performativo sobre la genitalidad va a ser “corregido” o “desechado”; del mismo modo, se va a gestar un estereotipo y un rechazo colectivo a estos cuerpos por parte de la sociedad. Por consiguiente, la institución médica (que tiene poder en la sociedad) crea una verdad –y la controla- por medio de normalizar tal discurso.

Entonces, las teorías *queer* traen consigo las reflexiones de la heterosexualidad obligatoria por parte de Monique Wittig; el imprescindible concepto del sistema sexo-género por Gayle Rubin; la historia de la sexualidad, las relaciones del poder, el discurso y el conocimiento por parte de

Foucault y, hasta la deconstrucción de las estructuras lingüísticas binarias y conceptuales de Derrida. No obstante, fue con Judith Butler que este campo se articuló de manera contundente a la Academia, dado que su célebre libro *El género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad* (1990) es considerado por académicas, lectores y activistas como una de las obras fundacionales de las teorías *queer* y los feminismos postestructuralistas.

Conforme a ello, Butler crea una obra que cuestiona el papel del feminismo; también problematiza la identidad del sujeto entendida como producto de una naturalización por medio de la producción de estereotipos, roles e imaginarios. Al mismo tiempo, teoriza sobre la figura del travestismo para “exponer la dimensión construida y performativa del género” (Butler, 2007, p. 27), e ilustrar su primera concepción de la performatividad<sup>7</sup>. Así, una de las pretensiones del texto es abrir las posibilidades para habitar el género desde otras significaciones:

En 1989 mi intención se centraba en criticar un supuesto heterosexual dominante en la teoría literaria feminista. Mi intención era debatir los planteamientos que presuponían los límites y la corrección del género, y que limitaban su significado a las concepciones generalmente aceptadas de masculinidad y feminidad (Butler, 2007, p. 8).

En definitiva, lo *queer* entra en escena para torcer, dislocar, deconstruir y hasta problematizar muchos suelos, imaginarios y discursos normativos, pues lo *queer* al ser usado como verbo, como herramienta crítica, puede subvertir un orden establecido; sin embargo, “queerizar no lleva consigo destruir, pero sí supone una particular amenaza a los sistemas de clasificación que afirman su propia intemporalidad y fijación” (Muñoz, 2005, pp. 176-177). En este caso, la

---

<sup>7</sup> luego, en *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”* (2002), Butler amplía y matiza su concepto de performatividad desde la lingüística y, conjuntamente, en *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017), enlaza lo performativo con lo político.

naturaleza ha jugado un papel importante al ser usada e instrumentalizada como argumento que socava las identidades *queer*.

Por esta razón, Brigitte Baptiste, una bióloga colombiana, afirmó que: “*nada es más queer que la naturaleza*” (Baptiste, 2018). En la anterior afirmación, Baptiste pone en tela de juicio la naturalización de la concepción extendida acerca de la misma naturaleza e introduce lo extraño, lo anómalo y lo experimental en algo -la naturaleza- que se ha percibido como estática y no cambiante (inalterable).

De esta manera, Brigitte planteó que si las palmas de cera -planta endémica de Colombia- pueden cambiar su sexo, ¿por qué los cuerpos humanos no? Una de las tantas creencias sobre la transición de un sexo-género a otro es su anti-naturalidad: “*¿cómo va a ir en contra de la naturaleza!*”<sup>8</sup>. Así, Baptiste, desde la biología, ya nos propicia un suelo sobre la diversidad y constante transición de lo “más” natural, a saber, la naturaleza. Entonces, ¿las palmas de cera son trans? En efecto, desde una mirada humana, lo son. Así mismo, los estudios *queer* no sólo están

---

<sup>8</sup> Esta es una frase o expresión coloquial usada para cuestionar, criticar o violentar las vidas *queer*, en específico, de aquellas personas que deciden empezar una transición o declararse disidente ante el sistema cis-patriarcal, desde su orientación sexoafectiva, expresión o identidad sexogenérica. Es decir, se declara la identidad, expresión y deseo *queer* como algo anti-natural, pues lo “natural” en el sistema patriarcal es el deseo heterosexual y la identidad cisgénero. De igual forma, esta expresión también es direccionada sobre aquellas mujeres que no desean performar los roles tradicionales sobre la feminidad y subvierten tal imaginario al oponerse, por ejemplo, al matrimonio heterosexual, la reproducción o el cuidado (práctica entendida desde el patriarcado como propia de las mujeres). Asimismo, se acota lo anti-natural a estos cuerpos porque van en contra o no citan (o citan de forma diferente) los principios heteronormativos, entre ellos: 1) la reproducción/fecundación (dos personas con los mismos genitales no se pueden reproducir); 2) por lo general, el sistema patriarcal encuentra en las escrituras bíblicas planteamientos desde los cuales se declara la creación únicamente del hombre y la mujer y el deseo heterosexual; 3) el modelo tradicional de familia (hombre, mujer e hijos); 4) la división sexual del trabajo se ve interferida por la proliferación de sexogéneros. Ahora bien, se debe entender *lo natural* como un proceso codificado en una sociedad; además, como un significante que varía dependiendo del lugar, el tiempo y las exigencias socioculturales, por esto lo natural para las sociedades modernas no es lo mismo que para las sociedades indígenas, entre otras.

Entonces, lo que se entiende por naturaleza depende de muchos factores que intervienen en su significación, de igual forma, estos significantes se van transformando en la interacción con su entorno y los deseos que movilicen su cambio; por tanto, *lo natural* no es fijo, esencial e inmutable. Al contrario, es cambiante, biodiverso y mutante. Lo anterior se puede evidenciar en el libro: “Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria” de Silvia Federici.

presentes en las humanidades, también en otras ciencias como la biología y la medicina (ciencia que ha jugado un papel significativo en la normalización-a normalización de los cuerpos, en los efectos disciplinarios y de regulación).

Por otro lado, Alfonso Ceballos Muñoz, en su artículo “Teoría Rarita” (2005), expone el quehacer, las posibilidades dentro de este marco epistémico y la acción performativa que contiene lo *queer* para desnaturalizar el orden establecido y desestabilizar las categorías existentes sobre las identidades sexogenéricas y los demás binomios, frente a ello dice:

La ambigüedad de la *Queer theory* se cita a menudo como la razón de su naturaleza escurridiza. Se percibe de forma amplia poniendo en tela de juicio conceptos convencionales de identidad sexual, deconstruyendo las categorías, oposiciones y binarismos que las sustentan; crea una suspensión de la identidad como algo fijo, coherente y natural, y opta por la desnaturalización como estrategia, demarcando un ámbito virtualmente sinónimo de la homosexualidad pero genialmente sugerente de todo abanico de posibilidades sexuales que desafían la habitual distinción entre lo normal y lo patológico, lo “hetero” y lo “homo”, los hombres masculinos y las mujeres femeninas (pp. 172-173).

Respecto a ese proceso de naturalizar prácticas, deseos, identidades y categorías que expone Muñoz, aquí nos servimos de la siguiente cita de Paul B. Preciado para dar cuenta de cómo funciona esta matriz binaria y heterosexual que, por una parte, reconoce ciertas identidades y sexualidades como habitables, mientras que debe generar otras fijadas bajo la inhabitabilidad (esto es lo que más adelante se va a abordar con Butler acerca del proceso/acción de generar el “exterior constitutivo”):

El sistema de sexo-género es un sistema de escritura. El cuerpo es un texto socialmente construido, un archivo orgánico de la historia de la humanidad como historia de la producción-reproducción sexual, en la que ciertos códigos se naturalizan, otros quedan elípticos y otros son sistemáticamente eliminados o tachados. La (hetero)sexualidad, lejos de surgir espontáneamente de cada cuerpo recién nacido, debe re-inscribirse o re-instituirse a través de operaciones constantes de repetición y de re-citación de los códigos (masculino y femenino) socialmente investidos como naturales (Preciado, 2002, p. 23).

Preciado, invita a comprender, desde su Manifiesto Contrasexual (2002), a la sexualidad e identidades como tecnologías elaboradas que forman, moldean y van creando el campo de inteligibilidad en la que aparecen los cuerpos. Es decir, el cuerpo para hacerse inteligible debe encarnar un sexogénero y una sexualidad normativa; de lo contrario, este va a ser permeado por una suerte de ambigüedad que va a hacer ininteligible su existencia.

Lo anterior, es leído desde la normativa del género. Conforme a ello, al gestarse la normativa de que todos los cuerpos deben ser incrustados, por un lado, en la binariedad sexual y, por otro, en la heterosexualidad obligatoria, las demás identidades y sexualidades se transformaron en lo abyecto, pues para crear lo “normal” se debe también crear lo “anormal”. Por ende, este ejercicio del poder solo resultó en tener que performar los códigos de la feminidad y masculinidad en los cuerpos para dar la apariencia de naturalidad y, de la misma forma, ir creando el campo de lo patológico, lo enfermo y lo retorcido donde iban a parar, por ejemplo, los cuerpos intersexuales o Trans.

Sin embargo, el desplazamiento de las identidades no-normativas fuera de los marcos, da como resultado la apropiación y resignificación de los códigos, roles e imaginarios sobre dichas normativas del género, dado que, en la frontera no existe un “manual” para citar al pie de la letra aquello propio del ser mujer, hombre o heterosexual; al contrario, se subvierten o resignifican dichas categorías dando paso al florecimiento de cuerpos que desafían, retan y cuestionan el sistema sexogénero.

### **1.1.2 Corporalidades**

A continuación, nos centraremos en explorar la relación entre las corporalidades y lo *queer*, pues como ya se ha mencionado, este campo de estudio nace de las identidades sexogénicas y

orientaciones sexoafectivas disidentes de la matriz del género. Por esta razón, entendemos por cuerpos *queer* aquellos que anidan identidades, sexualidades y deseos como, por ejemplo, las mujeres lesbianas, los hombres gais, les trans-sexogéneros, les no binaries, les pansexuales, los homosexuales, entre otras expresiones, espectros e identidades. Estas identidades y expresiones constituyen el espacio disidente del patriarcado que resignificó al término *queer* como un símbolo y vehículo para la comunidad LGBTIQ+<sup>9</sup> y las políticas identitarias. Igualmente, las corporalidades *queer* permean las categorías como la raza, la etnia, la clase social y la discapacidad, ya que los cuerpos no se presentan únicamente en las coordenadas del sexogénero o la sexualidad. En palabras de Javier Sáez (2017), “los activismos queer suponen una potente

---

<sup>9</sup> Las personas sexogénero disidentes o diversas son aquellas que no responden al sistema sexo-género. Para Gayle Rubin, “un sistema sexo-género es el conjunto de arreglos por los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana, y en los cuales estas necesidades sexuales transformadas son satisfechas” (Rubin, 2015, p. 131). En el sistema sexo-género las personas son determinadas e incrustadas a un género binario (hombre/mujer) a partir de sus genitales externos. Asimismo, para este sistema, la distinción entre sexo, como lo mero material, y el género, como lo simbólico, hace parte de considerar determinante la anatomía para la asignación de una identidad (y rol social). Ahora bien, las personas sexo-género disidentes son aquellas que cuestionan, rechazan y resignifican los roles, identidades y expectativas sociales y culturales sobre el género y el sexo, esto a través de identificarse con otro género o sexo diferente al que le fue asignado al momento de nacer, cuestionar la supuesta naturalidad de esta matriz binaria, etc. Entre las identidades sexo-género disidentes podemos encontrar a las personas no binarias, trans, queer, género fluidos o bigénero. Sin embargo, es posible hacer una transición o resignificación de una identidad normativa como hombre o mujer, dado que los códigos, roles o expectativas se pueden transformar y citar de múltiples formas. Así, para ilustrar, una mujer cis que decide no reproducirse se opone (de forma voluntaria o involuntaria) al rol social que se le ha asignado por el hecho de tener un cuerpo con la capacidad de gestar, entre otros posibles ejemplos.

Por otra parte, las orientaciones sexoafectivas diversas o disidentes son aquellas formas de amar, de desear y habitar los sentimientos de forma no-heteronormativa. Monique Wittig, en su libro *El pensamiento heterosexual* (2006), entiende a la heterosexualidad como un régimen político en el que a todas las corporalidades se les implanta el deseo heterosexual de forma obligatoria; de lo contrario, estos cuerpos pueden ser castigados, silenciados o asesinados por no seguir la normativa. Dentro del espectro de orientaciones disidentes podemos encontrar: la homosexualidad –deseo lésbico y gay-, la pansexualidad, la bisexualidad, la asexualidad u orientaciones *queer* (también, desde lo *queer*, se puede cuestionar la propia sexualidad heterosexual y habitarla de otras maneras menos opresoras/condicionantes, permitiendo desear de manera más libre la heterosexualidad, lejos de las expectativas normativas). Por tanto, se tiene la concepción de que la única forma de desear a alguien es desde el plano sexual y con prácticas heteronormativas (mayoritariamente, direccionadas a la reproducción), esta creencia omite otras formas de deseo que se salen de esa lógica cis-hetero-reproducción como las personas asexuales que experimentan una atracción sexual poco frecuente o nula hacia otras personas, es decir, no es necesaria la actividad sexual para formar vínculos. Entonces, la sexualidad no se limita únicamente a los actos o prácticas sexuales (hetero), al contrario, es una dimensión humana compleja y multifacética.

herramienta para articular las disidencias sexuales con otras cuestiones sociales y políticas” (p. 384), pues las cuestiones de la raza, por ejemplo, también conforman una herramienta de análisis donde se puede evidenciar la presencia de un binarismo (persona blanca-persona racializada) y de un marco de reconocimiento donde ciertas corporalidades son posibles, mientras otras no. Frente a esta forma imbricada de comprender las categorías y agencias políticas, Ochy Curiel expresa que:

[...] evidenciar la importancia de relacionarlas porque estas tres categorías analíticas, son a la vez realidades concretas y no se presentan desarticuladas. Estas producen opresiones, subordinaciones y exclusiones, incluso asesinatos. De manera que entender su interconexión nos da herramientas para eliminarlas (Curiel, 2017, p. 42).

En consecuencia, la unión de las categorías de género, sexualidad y raza gesta una herramienta política, social y epistemológica para dar cuenta sobre las relaciones existentes en que se manifiesta el poder a través de cada una y de su correlación; pues, el sistema patriarcal es capitalista, colonial y racial. Por ende, estas representaciones del poder se van articulando en elaboradas relaciones de opresión, exclusión, racismo, sexismo y homo-transfobias, que van a colocar a ciertos sujetos (los cuerpos *queer*, femeninos, racializados, indígenas, en discapacidad) en estados precarios y vulnerable: lejos de los marcos del reconocimiento y, por consiguiente, de la sujeción a los mismos.

### ***1.1.3 Movimientos/agencia política***

Por último, frente a la articulación de lo *queer* con los activismos deseamos mencionar que, aunque la movilización, resignificación y apropiación del término *queer* tuvo mayor protagonismo en Estados Unidos, especialmente por los eventos en Stonewall, el 28 de junio de 1968, o en la

década de 1990, con las problemáticas del VIH/SIDA (Act up)<sup>10</sup> y las incansables voces *queer* que solicitaban tener una vida digna, es preciso resaltar que este lugar de enunciación no es netamente anglosajón o estadounidense. Al contrario, en otras partes del mundo estaban presentes las problemáticas del género, la sexualidad, la afectividad y su articulación con grupos que deseaban hacer disrupción en las estructuras del poder. Por ende, lo *queer* es tanto una teoría académica como un espacio de movilización, articulación y resistencia política, esto según Ochy:

Como un acto de descolonización, parto de la premisa de que la separación entre teoría y práctica política, como ha sido instalada en el imaginario social y sobre todo en el campo académico a partir de una herencia eurocéntrica, no existe como tal, pues entiendo que ambas producen discursos, cambios y transformaciones sociales (Curiel, 2017, p. 42).

Ahora bien, los términos representativos de los activismos LGBTIQ+ son, en su mayoría, provenientes de Estados Unidos; por ello, la precisión e introducción de estos en otros lugares del mundo puede ser visto como un acto de colonización, ya que, en esos lugares, también existen términos con cargas similares de resistencia, representación y denuncia (por ejemplo, la palabra “marica” para Colombia y otros lugares latinos). En este punto es importante considerar la crítica al término *queer*, ya que trae consigo un problema de traducción de base, pues en países no anglosajones la traducción del término es compleja; porque, al hacerlo, esta pierde su capacidad subversiva y de articulación. Además, se ha notado que tratan de equipararlo con un término igualmente peyorativo propio de los países hispanohablantes, en este caso, *marica*. Pero es etimológicamente incorrecto, pues *marica* y *queer* no son sinónimos, al contrario, su forma, origen y significación es diferencial.

---

<sup>10</sup> Acrónimo de la AIDS Coalición to Undeash Power, conocido como un movimiento sociopolítico fundado en 1987 por lesbianas, gays y Trans para posicionarse frente a la pandemia del SIDA y el VIH con el objetivo de conseguir políticas públicas de salud.

Por otro lado, *marica* es una expresión que interpela al hombre que tiene una orientación homosexual o su forma de vida no cita la normativa del género y la sexualidad; por ende, no es equiparable con lo *queer*, dado que este último se usa con el fin de interpelar tanto a homosexuales como a personas trans, lesbianas, travestis y, en general, todas las identidades y orientaciones disidentes (dentro del contexto anglosajón). Por esta razón, el término *queer* tiene la fuerza de articular diferentes causas sociales, identitarias y corporalidades. Ahora bien, para descolonizar el término también se ha optado por traducirlo a *cuir*. Según Valencia (2015),

*Cuir* visibiliza y da voz a unas políticas lingüísticas de supervivencia y alianza de los *trans/border/messtiz\*/marica/lesbiana/vestida/put\*/tullid\**. *Cuir*, representa una *ostranienie* (desfamiliarización) del término *queer*, es decir, una desautomatización de la mirada lectora y registra la inflexión geopolítica hacia el sur y desde las periferias en contraofensiva a la epistemología colonial y a la historiografía angloamericana. Así, el desplazamiento del *queer* al *cuir* refiere a un *locus* de enunciación con inflexión descolonial, tanto lúdica como crítica (p. 34).

Si bien es valioso hacer críticas a las teorías, entendemos que este desplazamiento llama la atención sobre la continuidad y vigencia de las luchas sociales, raciales, trans, anticapitalistas, entre otras, así como de resignificar las categorías que usamos de emblema que están direccionadas al reconocimiento; pues, de ser necesario, se van a dejar de lado aquellas que ya no visibilicen, reivindiquen o representen a un determinado grupo poblacional. Sin embargo, nuestro problema de análisis no es hacer una crítica al término *queer*, aunque no queremos desconocer el creciente debate propiciado por las discusiones decoloniales, por ejemplo.

Avanzando en el tema, en este marco de discusión nos dedicaremos ahora a exponer lo que fue el inicio del activismo LGBTIQ+ en Colombia y cómo se fue encaminando a ser un movimiento social de representación y reconocimiento para las identidades y sexualidades disidentes.

Frente al activismo colombiano, Felipe Caro Romero, en su artículo “Más allá de Stonewall: el Movimiento de Liberación Homosexual de Colombia y las redes de activismo internacional, 1976-1989” (2020), expone los inicios del **Movimiento de liberación sexual**, pionero en los derechos y el reconocimiento de las personas homosexuales en Colombia. Este movimiento fue liderado por León Zuleta, quien dedicó su vida a crear y dirigir espacios de visibilización para la comunidad homosexual en dicho país, entre ellos se encuentra el primer medio de comunicación disidente: **El Otro**<sup>11</sup>. Así, en 1977 aparece en el espacio público la primera publicación gay, esto abrió caminos hacia el reconocimiento de los derechos de las identidades y sexualidades disidentes. A pesar de los efectos disruptivos del movimiento, este se centró únicamente en el sujeto hombre cisgénero gay, sin hacer el mismo eco en otras corporalidades disidentes de la norma de género y de la sexualidad, como: las mujeres lesbianas, las personas bisexuales y Trans. Lo cierto es que marcó la historia como iniciador y organizador de otras luchas políticas por el reconocimiento de otros sujetos y la comprensión del género y la sexoafectividad desde su diversidad.

En esa misma línea, José Serrano, en su artículo “El olvido recobrado: sexualidad y políticas radicales en el Movimiento de Liberación Homosexual en Colombia” (2012), presenta la

---

<sup>11</sup> *El otro* fue una revista gay colombiana creada por León Zuleta a mediados de diciembre de 1997 y finales de 1979. La trayectoria de la revista se basó en dar cuenta sobre el movimiento homosexual y, en general, la sexualidad disidente. Según, José Serrano (2012), en su artículo “El olvido recobrado: sexualidad y políticas radicales en el movimiento de Liberación Homosexual en Colombia”, la revista produjo un conocimiento situado sobre la sexualidad desde la óptica de la política radical, propiciando un panorama particular sobre la politización de la sexualidad desde su contexto (Colombia). Su propósito fue la liberación de la sexualidad, sobre todo de aquellas sexualidades que representan un riesgo para los sujetos que la encarnan, esto al insistir en la creación de políticas nacionales y regionales que protegieran las vidas de homosexuales. Por esta razón, *El otro* tomó distancia de los movimientos políticos de su época porque distinguían las luchas de las identidades de las luchas sociales, las primeras eran consideradas superfluas, sin ninguna utilidad material; por ello, Zuleta inaugura una frase que engloba su cometido: “sin libertad sexual, no hay libertad política”. Asimismo, *EL Otro* fue una revolución sexual, una praxis y vinculación de los sujetos homosexuales con la aparición pública y política.

participación y los avances en materia de género y sexualidad en espacios latinos. De hecho, los movimientos homosexuales de Colombia han mantenido un diálogo constante con otros países y continentes (Estados Unidos o Europa), esto indica que el proyecto y agencia política de lo *queer* en el país, así como sucedía en Latinoamérica, estaba articulado a los acontecimientos que pasaban fuera de la región. A finales de los años 1970 el mundo presenció la revolución sexual desde diferentes lugares del mundo: en Estados Unidos con Stonewall y en Colombia con la publicación de proyectos editoriales como *El Otro* y las movilizaciones sociales.

En suma, los movimientos y activismos *queer* surgen de agudas y concretas luchas sociales, políticas e identitarias, unas que fueron dándose a partir de las crisis del VIH/SIDA; de la inequidad social; del feminismo blanco y de la profunda crítica surgida de entender las multitudes *queer* desde la naturalización y capitalización de la cultura gay como única forma de habitar lo disidente dentro de la sociedad: “así, el movimiento *queer*, como agenciamiento popular, reivindicó un modelo de política interseccional que rechaza las nociones de identidad monolítica y dicotómica: hombre/mujer, blanco/no blanco, heterosexual/homosexual” (Valencia, 2015, p. 23). En otras palabras, Valencia, expone el riesgo de crear nuevas identidades naturalizadas y contrapuestas, dado que lo *queer* justamente pretende cuestionar las categorías que se han creado para presentar, en este caso, dos formas de cohabitar el mundo, ello solo ha derivado en imposibilitar las vidas y confrontar unos cuerpos con otros, unas realidades con otras y unas experiencias con otras. Por tanto, estas crisis fueron evidenciando la inminente construcción social del cuerpo que se incrusta en elaboradas relaciones del poder por medio de las represiones, abyecciones y marcaciones en vidas habitables y no-habitables; aunque también se puede dar cuenta de la capacidad que tiene el

cuerpo de generar agencia y afirmarse frente a las relaciones de poder, que, en un principio, constituye su realidad material y simbólica.

Para sintetizar e ir hilando los puntos importantes que este capítulo le aporta a nuestro problema principal de investigación, a saber, ¿cómo se relacionan las corporalidades *queer* con los marcos diferenciales del reconocimiento? Podemos afirmar que, desde Foucault, se puede evidenciar que la relación entre el cuerpo y el poder (entendido como esos marcos normativos de reconocimiento) se da por medio de, en un primer momento, la constitución e inserción en la sociedad mediante el lenguaje; un lenguaje que se presenta como discursos cargados de significantes sociales, culturales y políticos, así, estos significantes se manifiestan en la superficie del cuerpo para condicionar y crear su realidad material y simbólica (Binarismo sexual y heterosexualidad obligatoria). Sin embargo, esta no es una condición netamente restrictiva a los cuerpos, dado que el cuerpo encuentra la capacidad de agencia, de afirmación y de resistencia frente a la regulación, vigilancia y castigo que pretende imponer las relaciones del poder.

Por ende, el cuerpo es tanto superficie de significados como posibilidad de agencia. Lo anterior, se puede observar en las multitudes *queer* al resignificar un término que, en principio, les constituía por medio de la vergüenza y la patologización, ello posibilitó el cuestionamiento de categorías como el género, el sexo, el deseo y la raza que impedían el ingreso y subjetivación de algunos cuerpos al naturalizar dichas categorías, roles y discursos, o sea, se crean marcos epistémicos normativos que acogían a ciertos sujetos por citar las normativas, mientras que impedía el proceso de reconocimiento de otros. En el siguiente capítulo, vamos a profundizar la relación entre las corporalidades *queer* con el lenguaje y los discursos a través del giro butleriano

sobre la identidad performativa, con la finalidad de seguir cuestionando las categorías propias del género para ampliar las posibilidades de habitarlas.

## **2. Actos corporales, performatividad y subversión del género**

En este capítulo se desarrolla la reinterpretación de Judith Butler sobre las categorías de la identidad por medio de los enunciados performativos de género, donde se pone de manifiesto que aquello considerado como una identidad fija o verdadera (propia de la interioridad), es una construcción (exterior) donde se iteran los actos por medio de la estilización del cuerpo acorde a unos significantes y códigos genéricos; asimismo, al exponer el carácter naturalizado y construido –socioculturalmente- de categorías como el sexo y el género, la filósofa norteamericana, abre las posibilidades de habitar la identidad desde otros lugares, sentires y experiencias. Lo anterior, lo realiza por medio de la figura del travestismo. Por otra parte, para abordar el concepto Butleriano de exterior constitutivo al final de este capítulo, se va a relacionar este con el concepto de frontera de la chicana Gloria Anzaldúa, dado que consideramos en esta investigación que ellas ponen de manifiesto la conflictiva y posibilitadora relación entre las corporalidades *queer* y los marcos diferenciales de reconocimiento.

### **2.1. Identidad, subversión y performatividad de género: posibilitar la vida**

La marca de género está para que los cuerpos puedan considerarse cuerpos humanos; el momento en que un bebé se humaniza es cuando se responde a la pregunta “¿es niño o niña?” (Butler, 2007, p. 225).

El giro que realiza Judith Butler en la forma en que va a comprender la identidad de género es crucial y posibilitador para aquello que hemos denominado teorías *queer*, dado que subvierte el orden naturalizado sobre categorías como el sexo y el género que, hasta ese momento, se seguía trabajando como opuestas y determinantes: es decir, el sexo (entendido como la materialidad

corpórea pasiva e interna) determina al género (entendido como el significante sociocultural activo y exterior), pues este último (el género) se inscribe en la carne del cuerpo para hacer de este un sujeto (esta es la creencia que Butler subvierte). En consecuencia, esta discusión sobre las categorías es la que deseamos abordar desde Butler, ¿cómo la subversión de categorías como el género, el sexo y, de paso, la identidad, posibilitó el reconocimiento y la habitabilidad de otras identidades? Para ello, Butler en su libro *El género en disputa. Feminismo y subversión de la identidad* (2007) va a rebatir un supuesto imperativo heterosexual en la comprensión de las categorías que posibilitan la subjetivación, pues, de lo contrario, al no performar esta matriz de género normativa (el binarismo sexual y la heterosexualidad obligatoria), identidades como la Trans, *queer* y no-binarias no podrían ser posibles dentro del marco del reconocimiento por su aparente carácter de *irrealidad*.

En consecuencia, para la matriz normativa del género las únicas identidades genéricas reales son los hombres y mujeres cisgénero (la identidad de mujer percibida como la Otridad y posibilitadora de la identidad de hombre); por esta razón, toda aquella manifestación contraria a tales normativas va a ser expulsada a las periferias del marco porque su identidad genérica no va a ser comprensible, reconocible y fácil de leer por la sociedad, de hecho, esta fractura se genera al no citar los códigos preestablecidos sobre la feminidad y la masculinidad. Por lo tanto, “las figuras corporales que no caben en ninguno de los géneros están fuera de lo humano y, en realidad, conforman el campo de lo deshumanizado y lo abyecto contra lo cual se conforma lo humano” (Butler, 2007, p. 225). Así, las corporalidades que retan el marco normativo les acontece una ininteligibilidad que hace a sus cuerpos vulnerables ante la falta de sostén social (reconocimiento)

y, tal estado precario, puede llegar a fracturar los procesos de subjetivación al leer a sus cuerpos como irreales y no-humanos. En otras palabras,

A un sujeto le es reconocida su humanidad, es decir, su ser persona, en la medida en la que se muestra coherente con el rol que le fue asignado en la matriz de género, partiendo de la base somática del «sexo» binario: dos genitalidades ‘complementarias’ en términos de identidad y de deseo cuyo fin es el de la prolongación de la especie (Espejo, 2023, p. 34).

Entonces, como se lee en la cita, a un sujeto se le es reconocida su humanidad en tanto performe, es decir, encarne los significantes socioculturales sobre las morfologías idealizadas y dicotómicas, aunque, ¿qué ocurre con aquellos cuerpos que no citan o encarnan tal ideal? Según Butler (2007), estos cuerpos van a constituir el exterior del marco, o sea, se crea un sujeto diferenciado por medio de la exclusión. Ahora bien, respecto a la transformación conceptual de Butler sobre la identidad, esta se percibía como un proceso esencial y lineal, uno que no poseía alteraciones, discontinuidades o cambios, precisamente, Butler (2007) asegura que:

[Los] actos, gestos y deseos crean el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero lo hacen *en la superficie* del cuerpo, mediante el juego de ausencias significativas que evocan, pero nunca revelan, el principio organizador de la identidad como una causa. Dichos actos, gestos y realizaciones –por lo general interpretados– son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son *invenciones* fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos (p. 266).

La anterior cita asegura que los actos, gestos y significantes corporales inscritos en el cuerpo –performativamente– crean la ilusión de un núcleo de género interior y organizado; es decir, un yo con género ontológico. Pero es una ilusión implantada por medio del discurso naturalizado (binarismo sexual y heterosexualidad obligatoria) con el propósito de regular la identidad dentro de la matriz heterosexual y reproductiva. En suma, para que un sujeto pueda ser real, primero debe ser suscrito en una categoría identitaria normativa al responder -y encarnar- la pregunta del epígrafe: ¿es niño o niña? Butler va a considerar esta interpelación como la iniciadora de la vida

en el género del infante y su inserción en el lenguaje. Es decir, “el conocimiento naturalizado del género actúa como una circunscripción con derecho preferente y violenta de la realidad” (Butler, 2007, p. 28); así, las normas del género van a determinar aquello que pertenece propiamente a lo humano y lo que no. Por lo tanto, estas normas forman el campo de inteligibilidad e ininteligibilidad donde se van a materializar los cuerpos para la vida social, demarcando unos géneros como “reales” y otros como “irreales”.

Esta aparente irrealidad que envuelve a las identidades disidentes del sistema sexo-género, Butler (2007) las va a abordar desde la travestida, al asegurar que: “la “travestida” trastoca completamente la división entre espacio psíquico interno y externo, y de hecho se burla del modelo que expresa el género, así como de la idea de una verdadera identidad de género” (p. 267), pues la travestida al embestir los códigos y significantes por medio de la imitación del género “*manifiesta de forma implícita la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia*” (p. 269. Cursiva en el original). Dado que, si la travestida es un hombre (asignado socialmente al nacer), pero utiliza y performa significantes estereotípicos de la feminidad normativa como el uso de maquillaje, tacones y vestidos; entonces, se puede decir que la interioridad se contrapone con la exterioridad de ese cuerpo, aunque puede suceder a la inversa, por ejemplo, que la travestida no considere tal actuación como una muestra performativa, sino como un espacio donde puede hacer su género en lo público sin coacciones porque se encubre bajo las luces del espectáculo (haciendo de este un espacios menos hostil). En otras palabras, ocurre una desnaturalización del sexo y del género a través de subvertir y performar los códigos y estereotipos de la feminidad y la masculinidad, ya que la travestida posee un “sexo anatómico masculino” (muy entre comillas), pero su performance es una hipérbole de la feminidad. Así, entra en quiebre la aparente naturalidad

de tales roles, deseos y actos que constituyen la supuesta verdad interna del género, debido a que, si un hombre puede encarnar los códigos femeninos y una mujer los masculinos, ¿qué es lo propio y esencial de tales géneros?

En definitiva, no hay ningún motivo para clasificar a los cuerpos humanos en los sexos masculino y femenino a excepción de que dicha clasificación sea útil para las necesidades económicas de la heterosexualidad y le proporcione un brillo naturalista a esta institución (Butler, 2007, p. 227).

Como ya se ha resaltado con anterioridad, la finalidad de mantener dos categorías identitarias contrapuestas y, al mismo tiempo, complementariamente naturalizadas es la prolongación de la especie, asimismo, el seguir replicando las normas del género como el “dimorfismo ideal, complementariedad heterosexual de los cuerpos, ideales y dominio de la masculinidad y la feminidad adecuadas e inadecuadas, muchos de los cuales están respaldados por códigos raciales de pureza y tabúes contra el mestizaje” (Butler, 2007, pp. 28-29), solo da cuenta de los intereses patriarcales y coloniales de seguir determinando el campo de inteligibilidad humano, lo que se considerará vivible y lo que no, además de establecer el marco ontológico sobre la base de una contundente exclusión amparada bajo una supuesta verdad -¿bajo qué criterios consideraremos una vida como humano?-.

Volviendo al debate sobre lo interno y lo externo, podemos generar un enlace con las categorías de género y sexo, donde la primera (el género-exterior), aparentemente, se inscribe en la realidad histórico-social y en las normas culturales, mientras que, la segunda (el sexo-interior), es una verdad metafísica del cuerpo, inalterable por su aparente inmanencia interna. No obstante, Butler va a colocar al sexo en la construcción sociocultural (exterior) en tanto esta puede variar

dependiendo del tiempo, la cultura<sup>12</sup> y el contexto, asimismo, estas son categorías políticas sobre una aparente base naturalizada. Por otra parte,

Es importante destacar que Butler no quiere decir que el sexo no exista, ni se trata de negar la materia del cuerpo en pos de un constructivismo radical, su intención es más bien resaltar que el acceso directo a la materialidad del cuerpo no es posible, ya que está mediado por un imaginario social y cultural que construyen marcos para su de codificación dentro de unos códigos de inteligibilidad ya pactados dentro de discursos, prácticas y normas con raíz heteropatriarcal (Valencia, 2015, p. 26).

Esta cita se trae a colación porque se ha tenido una vaga lectura sobre los postulados de Butler respecto a la performatividad de género. Así, como se puede leer en la cita, la filósofa norteamericana no olvida la materialidad del cuerpo, ni se está refiriendo a un cuerpo desencarnado o metafísico; al contrario, indica que el acceso a la materialidad del cuerpo está determinado por una serie de códigos, significantes y discursos socioculturales que generan un sesgo sobre la lectura corpórea. Por consiguiente, se puede observar como los cuerpos trans, intersexuales y *queer* se han utilizado como instrumentos de estudios para la psiquiatría –y otras ciencias- por su aparente incongruencia identitaria, ello solo evidencia la distinción entre las categorías que, bajo el patriarcado, se configuran para desplazar la validez asociada a ciertas vidas. Por tanto,

Lo “interno” y lo “externo” solo tienen sentido con referencia a un límite mediador que combate por la estabilidad. Y esta estabilidad, esta coherencia, se establece en gran parte por órdenes culturales que castigan al sujeto y obligan a distinguirlo de lo abyecto (Butler, 2007, pp. 262-263).

Frente a el castigo que se direcciona al sujeto, en este caso, al sujeto *queer* por no citar la matriz de género, le acontece un estado precario más agudo, uno que va a actuar, en muchos casos, en corregir el desplazamiento de la identidad del marco normativo. Aunque, antes de abordar el

---

<sup>12</sup> Para ilustrar la variabilidad del género a partir de la geografía, se pueden encontrar identidades sexuales como la *muxe* en México y la *hijra* en India. Lo anterior, manifiesta que la binariedad sexual y heterosexualidad obligatoria también es una construcción e imposición colonial.

castigo al cuerpo, primero afirmamos que, el género es un acto en tanto, “la acción de género exige una actuación *reiterada*” (Butler, 2007, p. 273) de los símbolos y códigos estereotípicos de la feminidad y masculinidad; por ende, se debe citar y reforzar en el cuerpo tales significados para legitimar su subjetivación. Así, la cita y el acto de reforzar la matriz heterosexual y el binarismo sexual se presenta desde el primer enunciado performativo al cuerpo: a saber, ¿es una niña o niño? Desde ese momento, el cuerpo empieza a ser incrustado por medio del discurso, los gestos y los actos al sexo-género que le fue impuesto en el nacimiento; para ilustrar, el uso de juguetes, colores y formas de interpelar diferenciados para niños y niñas configuran el marco de inteligibilidad por el que ese infante es reconocible como parte de la vida humana al poseer un género estable y “real”. Por esta razón, la actuación implantada en el cuerpo del infante tiene como propósito “preservar el género dentro de su marco binario” (Butler, 2007, p. 273), este preservar el binario afianza y establece al sujeto como parte de lo humano, dado que, “hay que tener en consideración que el género, por ejemplo, es *un estilo corporal*, un “acto”, por así decirlo, que es al mismo tiempo intencional y performativo (donde *performativo* indica una construcción contingente y dramática del significado) (Butler, 2007, p 271).

Sin embargo, como se ha expresado con anterioridad, el cuerpo no es una materia pasiva, dado que este puede citar de forma diferencial los códigos y significantes, pues la subjetividad de cada individuo es la experiencia vivida y la percepción que tiene de sí mismo y de su entorno, aunque no se desconoce que esa percepción y aprehensión del mundo está determinada por las estructuras sociales y culturales en las que el individuo se inserta, pero nuestro punto es el siguiente: en el proceso citacional de un infante pueden y, de hecho se dan, fracturas en la forma en que el sujeto interioriza y se relaciona con los significantes culturales sobre el género, a modo

de ilustración, desde mi experiencia vivida, recuerdo que desde muy pequeñx me incliné por jugar con muñecas y cocinitas, esto no era porque había un llamado en mi interioridad por ser niña, sino porque jugaba junto a mi hermana y primas quienes, a su vez, jugaban con los juguetes que les proporcionaban. Entonces, al verse constituido por los códigos de la feminidad en mayor alcance que por los de la masculinidad, mi entorno derivó en sentir mayor afinidad por jugar con los mismos juguetes de mi hermana y primas, dado que eran mi referente.

En consecuencia, esta citación diferencial de los códigos de la masculinidad en mi cuerpo que fue asignado “varón” al momento del nacimiento, trajo consigo las correcciones y castigos por no performar la lógica binaria y heterosexual, pues como bien expresa Butler, “el género es un proyecto cuya finalidad es la supervivencia cultural” (Butler, 2007, p. 272) y “el género es una actuación con consecuencias decididamente punitivas” (Butler, 2007, p. 272). De manera que, los géneros diferenciados son una parte de lo que “humaniza” a los individuos dentro de la sociedad, en realidad, si no se sigue o cita el género de forma estereotípica esto deriva en actos punitivos a los cuerpos<sup>13</sup>; por tanto, “la construcción nos “obliga” a creer en su necesidad y naturalidad” (Butler, 2007, p. 272). En respuesta a la sedimentación de actos, normas y discurso crea la ilusión naturalizada de un “género verdadero” o “sexo diferencial” o “una morfología ideal”, pues el enunciado performativo se ha reiterado en la sociedad que tiene la capacidad de producir una verdad y conocimiento.

---

<sup>13</sup> Para ejemplificarlos los actos de corrección a los cuerpos *queer* encontramos las mal llamadas “terapias de conversión” promovidas por la religión católica y cristiana; también, está la vergüenza pública y sistemática por no ser heterosexuales y cisgénero, la exclusión de espacios públicos y privados como la familia, trabajo y demás espacios. Además, de las diferentes afecciones psicológicas por sentir que estás haciendo algo “mal” o que mereces todo ese desprecios e ininteligibilidad porque no eres “anormal”.

Conforme a ello, aunque el cuerpo tiene la capacidad de agencia y de citar de forma diferencial los significantes socioculturales sobre el género, también existe la regulación por parte de las instituciones o de la sociedad en general, pues, desde mi experiencia, al momento de interactuar con otros niños (que sí citaban los códigos normativos sobre la masculinidad) me golpeaban, según ellos y su marco epistémico, porque era “marica”<sup>14</sup>, es decir, mi vida se empezó a trazar por una ambigüedad e ininteligibilidad al no tener una “identidad definida y estable” (según la normativa). Por tanto, “el género no debe considerarse una identidad estable o un sitio donde se funde la capacidad de acción y de donde surjan distintos actos, sino más bien como una identidad débilmente formada en el tiempo, instaurada en un espacio exterior mediante una *reiteración estilizada de actos*” (Butler, 2007, p. 273), dado que “los diferentes tipos de gestos, movimientos y estilos corporales crean la ilusión de un yo con género constante” (Butler, 2007, p. 274).

La discusión entre lo real y lo irreal que Butler planea por medio de la *travestida* no quiere indicar que las identidades diferentes a hombre y mujer son un mero *performance*, sino que todas las identidades genéricas poseen la actuación en tanto son una reiteración de actos naturalizados en el cuerpo: tanto las mujeres y hombres, como les trans, *queer* y no binaries actúan el género al performar los códigos de la binariedad sexual y la heterosexualidad obligatoria, pues este es el marco normativo de referencia, lo que ocurre con las identidades disidentes es que puede

---

<sup>14</sup> Utilizaban la palabra marica como sustantivo para interpelar mi vida en el género porque: 1) citaba, de forma habitual, los códigos femeninos (jugar con niñas, muñecas, ser sensible, hablar agudo, entre otros actos); 2) no citaba con la misma frecuencia los códigos y significantes masculinos (jugar con niños, hablar fuerte, ser rudo, ensuciarme, jugar a los carros, etc.). Entonces, tal vez, en un intento por crear una categoría para una persona que no podía ser niña porque nació con el “sexo masculino”, pero tampoco podía ser niño porque no citaba los códigos masculinos, esto derivó en utilizar el término marica para cuestionar y exteriorizar la vida interpelada, de igual forma, para castigar y corregir.

presentarse un desplazamiento “permanente [que] conforma una fluidez de identidades que propone abrirse a la resignificación y la recontextualización; la multiplicación paródica impide a la cultura hegemónica y a su crítica confirmar la existencia de identidades de género esencialistas o naturalizadas” (Butler, 2007, p. 269); del mismo modo, la citación diferencial como lo hace la travestida o las corporalidades trans al retar la supuesta correspondencia entre “sexo biológico” y “género sociocultural” puede leerse como un desplazamiento, ya que el desplazamiento permite que las citas sean reinterpretadas, resignificadas y recontextualizadas para desestabilizar la noción de identidad fija; además de enfatizar la performatividad del género y, por último, dar cuenta sobre las formas en que las normativas se construyen y se reproducen.

En definitiva, “los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, ni reales ni aparentes, ni originales ni derivados. No obstante, como portadores creíbles de esos atributos, los géneros también pueden volverse total y radicalmente *increíbles*” (Butler, 2007, p. 275). Tal incredulidad radica en el hecho de que las identidades de género disidentes son desplazamientos o fracturas de la matriz binaria sexual y de la heterosexualidad obligatoria, en consecuencia, al presentarse como otras posibilidades fuera del marco del reconocimiento, éstas identidades van a ser constituidas como lo opuesto al modelo naturalizado sobre las identidades (dos identidades, hombre y mujer, que se diferencian y complementan por medio de la correspondencia sexual, la heterosexualidad obligatoria). A modo de cierre, esta forma de entender las identidades desde lo performativo tiene la finalidad de abrir las posibilidades de la vida en el género, dado que subvierte la “realidad” normativa para configurarla en formas menos violentas para aquellas vidas que en sociedad es imposible, ilegible, irrealizable, irreal o ilegítimo llevar su vida a cabo, pues, siguiendo a Butler

(2007), solo quienes viven tal ininteligibilidad y violencia pueden anhelar una *apertura* de posibilidades.

## **2.2. Entre fronteras y disidencias: dialogar con Anzaldúa y Butler sobre cómo se genera la exclusión del cuerpo *queer***

No hay ningún sujeto anterior a sus construcciones ni el sujeto está determinado por tales construcciones; siempre es el nexo, el no-espacio de una colisión cultural, en la que la demanda de resignificar o repetir los términos mismos que constituyen el "nosotros" no puede rechazarse sumariamente, pero donde tampoco puede acatarse en estricta obediencia. El espacio de esta ambivalencia es lo que da la posibilidad de reelaborar los términos mismos mediante los cuales se da o no se da la sujeción (Butler, 2002, p. 183).

Para la mujer lesbiana de color, la rebeldía última que puede llevar a cabo contra su cultura de origen es por medio de su comportamiento sexual. Se vuelve contra dos prohibiciones morales: la sexualidad y la homosexualidad. Lesbiana criada en la religión católica y adoctrinada como heterosexual, yo elegí ser *queer* (Anzaldúa, 2021, p. 60).

En este apartado se pretende abordar dos conceptos que van configurando las formas en que los cuerpos *queer* se presentan como abyectos de los marcos del reconocimiento. En primer lugar, desde Butler, se expone el concepto del "exterior constitutivo" y su capacidad de generar, por medio del poder y del lenguaje, el campo donde van a aparecer los cuerpos como inteligibles e ininteligibles, pues al establecer lo propio de su constitución interior, se debe, necesariamente, marcar el exterior. En segundo lugar, por medio de Gloria Anzaldúa, traemos el concepto de "frontera", uno que puede dar cuenta de cómo aparecen los sujetos en la sociedad; además, este concepto está atravesado por varias categorías que van creando el campo donde se evidencia las diferentes formas de exclusión por medio de sistemas hegemónicos del poder. Para finalizar este apartado, se pretende analizar los puntos de encuentro entre estos dos conceptos: exterior constitutivo y frontera, que, aunque se sitúan desde diferentes lugares, se puede percibir cierta afinidad teórica.

Para empezar, se desea problematizar el primer epígrafe de Butler (2002), en especial la línea que dice: “no hay ningún sujeto anterior a sus construcciones ni el sujeto está determinado por tales construcciones” (p. 183). Acá se puede percibir lo que se ha venido analizando con antelación: el sujeto llega a interactuar a un mundo que ya está constituido por múltiples formas, por normativas y discursos sobre, por ejemplo, el género y la sexualidad.

Así, al insertarse en las dinámicas sociales y culturales, según Butler, el sujeto puede generar espacio para la resistencia y la subversión como las multitudes *queer* lo han hecho por medio de, en primer lugar, resignificar un término que fue usado con la finalidad de constituir a los cuerpos que no citan el mandato binario y heterosexual, por medio de la humillación, vergüenza y patologización; en segundo, generar agencia y alianzas para exponer sus reclamos políticos e instar por la apertura del marco de reconocimiento. En ese sentido, los sujetos *queer* y, en general, los abyectos, se van constituyendo y apareciendo en los marcos de inteligibilidad por medio de “la fuerza de la exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es "interior" al sujeto como su propio repudio fundacional” (Butler, 2002, p. 20).

Por tanto, se puede notar en qué medida dentro del orden binario y heterosexual o, si se desea abarcar estas normativas en un concepto más amplio, para el sistema patriarcal, generar una identidad y sexualidad exterior y abyecta es necesario con el fin de marcar los bordes, límites y fronteras de las identidades y sexualidades normativas o propias de su seno. Frente a esto, Butler (2002) sostiene que:

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son "sujetos", pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo abyecto designa aquí

precisamente aquellas zonas "invivibles", "inhabitables" de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo "invivible" es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos (pp. 19-20).

Entonces, esta matriz va materializando los cuerpos por medio de categorías que hacen a estos inteligibles con el propósito de insertarles en la vida social o hacerles ininteligibles para sí mismos y para la sociedad. Sin embargo, en la cita se evidencia que estos no-lugares y fronteras están "densamente" pobladas por seres que no cuentan con el reconocimiento de ser "sujetos", pues a fin de entrar en ese marco deben citar y ceñirse al mandato. Pero ese signo de lo "invisible", de esa frontera, es crucial y posibilitador para suscribir el campo de aparición de los otros cuerpos.

Para profundizar en el tema sobre por qué se genera la abyección de los cuerpos *queer*, en este punto se trae un análisis que Butler realiza en *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (2002), este estudio parte de las reflexiones de Luce Irigaray sobre cómo se constituye la subjetivación y materialidad corporal femenina. Si bien puede parecer que son puntos diferentes, se resalta que tanto lo femenino como lo *queer* es tomado, dentro del orden patriarcal, como lo Otro. Ahora, "su tesis especulativa es la de que esas oposiciones binarias, aun en su modalidad conciliada, son parte de una economía falocéntrica que produce lo "femenino" como su exterior constitutivo" (Butler, 2002, p. 66). En concreto, las posiciones binarias que describe Irigaray son: forma-materia, cuerpos-alma y materia-significado, estas, según ella, crean el campo de inteligibilidad del cuerpo por medio de amputar y excluir otras posibilidades de subjetivación, proceso por el cual una persona se convierte en sujeto vivible y posible dentro de una sociedad; asimismo, afirma la configuración de lo "femenino" como lo Otro, como ese exterior constitutivo de su contraparte lo "masculino", dado que la creación de los binarios (naturaleza-cultura, sexo-género, normal-anormal) debe marcar las fronteras de sus

conjuntos con el objetivo de realizar y sedimentar la distinción entre lo uno y lo otro. En cierto modo, la subjetivación de los individuos se ve interferida y abre el espacio para los procesos de resistencia frente a las normas que hacen posible la inserción de los cuerpos a los marcos de reconocimiento.

En ese orden de ideas, se trae este análisis con la finalidad de profundizar sobre lo *queer*, ya que, como se ha mencionado con anterioridad, esta categoría representa esa distinción crítica y subversiva entre lo normal y lo anormal, entre esos cuerpos que importan porque citan el imperativo sexual y genérico, en contraste, con aquellos cuerpos que se quedan en las fronteras por su aparente incongruencia. Conviene subrayar que, si la materialidad del cuerpo y su constitución como sujetos está, de alguna forma, marcada, formada y configurada, por un orden simbólico y por prácticas discursivas provenientes del binarismo sexogénico, la heterosexualidad y, en síntesis, del patriarcado, esta matriz y marco del reconocimiento debe crear sus límites y fronteras por medio de generar el exterior constitutivo con el fin de materializar los cuerpos; o sea, negar aquello que no puede ser materia y símbolo, a fin de constituir las formas en que se brinda inteligibilidad y reconocimiento.

Si bien esta distinción puede parecer “viable”, lo cierto es que socava las múltiples formas en que los cuerpos pueden llegar a *ser* o *aparecer* (para ilustrar, la intersexualidad); pues, bajo una contundente naturalización de la materia corporal (crear morfologías ideales y duales), se ha posibilitado el respaldo, por ejemplo, de las cirugías que moldean a los cuerpos a las exigencias de la norma heterosexual (binariedad sexual). Del mismo modo, niega de forma tajante la des-identificación con el imperativo binario y heterosexual, lo que imposibilita el poder identificarse

con otros sexogéneros o sexoafectividades o, simplemente, no reconocerse dentro de ninguna categoría identitaria.

Por consiguiente, en palabras de Butler (2002), “este imperativo, este mandato, requiere e instituye un "exterior constitutivo": lo indecible, lo inviable, lo inenarrable que asegure (y que, por lo tanto, no siempre logra asegurar) las fronteras mismas de la materialidad” (p. 268). Dado que, para decir qué es lo heterosexual, se debe negar lo homosexual (u otras orientaciones sexoafectivas); igualmente, a fin de decir qué es el binarismo sexogénérico, se debe marcar la frontera de aquello que no puede ser (lo trans, lo intersexual y no binario). Así, se puede notar cómo se forma el exterior constitutivo a partir de la negación, abyección y exclusión de unos seres, identidades y deseos. No obstante, el imperativo heterosexual y binario necesita de aquello que aborrece para poder ser, pues esas exclusiones están encaminadas a ordenar y consolidar la binariedad sexual y la heterosexualidad obligatoria.

A continuación, se enlazan los planteamientos de Butler con los de Anzaldúa; pues, bajo nuestra lectura, encontramos varios puntos en común que funcionan para teorizar y ejemplificar el problema planteado. Sin embargo, primero vamos a definir el concepto de “frontera” abordado en su libro “Borderlands/La frontera: La nueva mestiza” (2021), en este se plantean temas como el lugar del feminismo, la identidad, la espiritualidad, el mestizaje, el colonialismo y las posibilidades de crear nuevas formas de habitar la experiencia vital. Acerca del concepto de frontera, Anzaldúa (2021) dice:

Las fronteras están diseñadas para definir los lugares que son seguros y los que no lo son, para distinguir el *us* (nosotros) del *them* (ellos). Una frontera es una línea divisoria, una fina raya a lo largo de un borde empinado. Un territorio fronterizo es un lugar vago e indefinido creado por el residuo emocional de una linde contra natura. Está en un estado constante de transición. Sus habitantes son los prohibidos y los *baneados*. Ahí viven los *atravesados*: los bizcos, los perversos, los *queer*, los problemáticos, los chuchos callejeros,

los mulatos, los de raza mezclada, los medio muertos; en resumen, quienes cruzan, quienes pasan por encima o atraviesan los confines de lo "normal" (p. 42).

En la cita, aquellos cuerpos que se salen de esos sistemas patriarcales, raciales y capitalistas van configurando el espacio de la frontera, en tanto hay una línea simbólica y material que divide sus vidas de aquellas que sí cuentan o son reconocidos. Acá, Anzaldúa se posiciona desde los feminismos chicanos, lo *queer* y lo postcolonial, pues como se presenta en el segundo epígrafe, ella se identifica como una *mujer lesbiana de color*, ese es su lugar de enunciación y lo acentúa para analizar los mecanismos del poder que van situando a ciertos sujetos (como ella), los fronterizos, en los límites de la inteligibilidad, el reconocimiento y lo vivible. Además, las cargas discursivas que existen en los imaginarios sexistas, racistas, clasistas y homo-transfóbicos van configurando la desvalorización del Otro, dado que, en varios casos, se perciben como algo distinto a un cuerpo y, de paso, a un sujeto. Entonces, al igual que en los análisis de Butler y Foucault, la distinción que realiza Anzaldúa para posibilitar su concepto experiencial parte de ese binomio del poder entre lo "normal" y "anormal".

Como resultado, la frontera es un "espacio geográfico para luego resignificarlo como lugar ideológico de resistencia identitaria y posicionamiento político" (Arriaga, 2013, p. 5); es decir, puede ser usado como una herramienta de análisis discursivo con la finalidad de comprender la propia experiencia del sujeto fronterizo; al mismo tiempo, de las formas en las que se resiste y se moviliza frente a los poderes hegemónicos que gobiernan sus territorios, identidades y hasta posibilidades. En esa misma línea,

La frontera de Anzaldúa se vuelve así un lugar de negociación y de subjetividades alternativas, que invita, desde una postura feminista, a reflexionar acerca de las categorías culturales (fronteras) que nos definen y restringen nuestra libertad [...] La lucha diaria de la mestiza es "una lucha de los bordes, como una guerra interior", en la que la nueva

mestiza percibe información conflictiva en la realidad multicultural que la rodea y descubre que ya no puede retener conceptos o ideas dentro de límites rígidos (Arriaga, 2013, p. 12).

Conforme a esto, la frontera se vuelve un lugar propio de resistencia e identidad para los cuerpos no-normativos al simbolizar aquellos sentires, experiencias y discursos que les representan o no, dado que, como se afirma en la cita, los cuerpos se desarrollan en una realidad multicultural que los hace y deshace constantemente; por ende, *la mestiza* debe ampliar sus límites para comprender su inminente realidad, en cuyo ámbito se da la negociación con su entorno y consigo misma, ya que ella no va a poder subsistir si se resiste y opone, tajantemente, a todo. No obstante, en esa realidad multicultural, entra el tema de las alianzas, la resistencia e intersección entre diferentes categorías, respecto a eso la pensadora chicana expone que,

En la confluencia de dos o más corrientes genéticas, con cromosomas que "saltan de una a otra" continuamente, esta mezcla de razas, más que resultar en la aparición de seres inferiores, proporciona una descendencia híbrida, una especie de mutable y más dúctil con una reserva genética rica. De esta polinización cruzada racial, ideológica, cultural y biológica, en la actualidad está creándose una conciencia "ajena" -una nueva conciencia *mestiza, una conciencia de mujer*-. Es una conciencia de las *Borderlands* (Anzaldúa, 2021, p. 133).

Así, se teje una conexión entre categorías<sup>15</sup> como la raza, el sexogénero, la sexualidad y la clase social como relaciones de poder que moldean y van configurando el espacio y la lectura de los cuerpos. Además, en la cita se narra la proliferación de nuevas identidades que concatenan diferentes corrientes *genéticas* formando, lo que Anzaldúa denominó, una conciencia de las

---

<sup>15</sup> La interseccionalidad es un concepto establecido a finales de los ochenta por Kimberle Crenshaw, tiene sus fundamentos en los feminismos negros como en el anti-racismo. Así, la interseccionalidad (2017) es una herramienta analítica que puede demostrar las discriminaciones, exclusiones, opresiones y privilegios de las personas en la sociedad por medio de conceptualizar las diferentes categorías (el género, la raza, la sexualidad, la clase social, entre otras) que atraviesan a los cuerpos, y que se presentan de formas articuladas; además, este concepto permite rastrear la jerarquización que existen entre las propias categorías, esto solo deriva en que ciertos cuerpos van a aparecer más precarizados frente a otros (diferentes feministas y teóricas han abordado este concepto, entre ellas está Ochy Curiel y, también se puede notar en Anzaldúa).

*Borderlands*. De manera que se puede analizar el acto de transformar en *frontera* a un cuerpo y el de producir el *exterior constitutivo* como representaciones (semejantes) discursivas del poder, dado que, pueden llevar al límite de lo inteligible un cuerpo.

Según Butler (2002), tanto el orden sexual como el conjunto de mandatos raciales se enlazan en la creación del exterior constitutivo; en otras palabras, las correspondencias entre el simbolismo<sup>16</sup> heterosexualizante y el tabú contra el mestizaje convergen en ser el *exterior constitutivo* de dos principios: la noción y deseo de conservar las razas puras y, por otro lado, la heterosexualidad y binariedad normativa. Así, en ambas autoras, las relaciones de poder que excluyen a los cuerpos de los marcos del reconocimiento de manera sistemática son constitutivamente semejantes, pues en las dos se nota cómo aquellos cuerpos *queer*, mestizos, chicanos, entre otros, configuran ese espacio de los “anormales” que se contraponen con los “normales”. Pero no todo está perdido, si se advierte que, tanto para Butler como para Anzaldúa, la resistencia es posible, ya que,

La tarea consiste en reconfigurar este "exterior" necesario como un horizonte futuro, un horizonte en el cual siempre se estará superando la violencia de la exclusión. Pero también es igualmente importante preservar el exterior, el sitio donde el discurso encuentra sus límites, donde la opacidad de lo que no ha sido incluido en un determinado régimen de verdad cumpla la función de un sitio desbaratador de la impropiedad o la impresentabilidad lingüística e ilumine las fronteras violentas y contingentes de ese régimen normativo precisamente demostrando la incapacidad de ese régimen de representar aquello que podría plantear una amenaza fundamental a su continuidad (Butler, 2002, pp. 91-92).

Por esta razón, la noción de “exterioridad” que nos presenta Butler, paralelamente puede ser aplicada a *la frontera* de Anzaldúa en tanto esta simboliza el exterior, el límite, del régimen

---

<sup>16</sup> Judith Butler desde los planteamientos de Monique Wittig sobre la heterosexualidad obligatoria, alude a que el simbolismo heterosexualizante es la dimensión simbólica en la que la sociedad y la cultura impone, reafirma y reitera la visión dicotómica (binariedad sexual) y la heterosexualidad como único deseo legítimo, normal y natural.

del poder. Puesto que, ya sea en la composición de ser el *exterior constitutivo* o *la frontera*, los cuerpos no se ciñen a los modelos homogéneos de interiorizar, performar y citar las normativas del género, la sexualidad y la raza, como lo desea el sistema; en cambio, existen las subversiones, dislocaciones, desplazamientos y elongaciones de la misma norma y de la cita, en tanto cada cuerpo, bajo su subjetividad, la encarna de forma diferencial. Es decir, *la frontera* y el *exterior constitutivo* pueden pensarse como espacios de resistencia, subversión y negocian entre, por una parte, la constitución primaria y la reconstitución de nuevas configuraciones, por otra, lejos de ser un sistema naturalizado -la heterosexualidad, el binarismo o la raza- son mecanismos socioculturales del poder que pretenden gobernar los cuerpos.

Al sintetizar la información, podemos resaltar dos puntos relevantes en nuestro proceso de investigación. En primer lugar, la performatividad de género subvierte la aparente naturaleza y verdad de la heterosexualidad obligatoria y la binariedad sexual: matriz que se ha presentado como original, intemporal y fija en la sociedad para preservar unos fines o intereses mientras regula y excluye ciertas identidades y sexualidades por su incongruencia e irrealidad. En segundo lugar, siguiendo la línea argumentativa del último apartado, la creación de un exterior y de unos cuerpos abyectos es crucial para marcar y custodiar la frontera del binomio (dos géneros, dos sexos, una sexualidad), contraponiendo las corporalidades al presentar a las disidencias sexuales como irreales y carentes de humanidad, esta representación coloca a los cuerpos abyectos en agudos estados de vulnerabilidad.

Por consiguiente, tal abyección a los cuerpos *queer* deriva en la propuesta butleriana de la vida precaria; propuesta política que pretende comprender cómo los marcos y el poder intervienen en la vida de las personas, dado que se evidencia que ciertos grupos poblacionales no cuentan con

las mismas garantías para que sus vidas puedan ser llevadas a cabo o posibilitarlas. Por tanto, sin el amparo y cobijo del Estado-Nación, sin la protección y mantenimiento de la vida por medio de las instituciones, del trabajo, de la habitabilidad, del lenguaje, el cuerpo se va a ver interferido y expuesto a violencias. En consideración con lo mencionado, en el siguiente y último capítulo se va a abordar y desarrollar la propuesta de la vida precaria en relación con las corporalidades *queer*. De igual forma, el asunto con los marcos y por qué se enuncia que son diferenciales, lo anterior, por medio de comprender el estado precario, la vulnerabilidad y el duelo público.

### **3. Vulnerabilidad, duelo y cuerpos *queer*: entre la precariedad ontológica y la precariedad política**

Este capítulo llama la atención sobre la pregunta que Judith Butler formula en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2017): “¿qué es una vida?” (p. 14), pues es evidente que la comprensión de la vida humana se ve permeada por valores, categorías y discursos que limitan y crean la frontera del marco; es decir, “los mismos términos que conceden la condición de “humano” a ciertos individuos privan a otros de dicha prerrogativa” (Mattio, 2014, p. 164). Así, como se observa en el primer capítulo de esta tesis, no todas las vidas cuentan como vidas en el sentido pleno de la palabra, dado que la inserción y el reconocimiento (de las vidas) está determinado por una serie de operaciones del poder; por ello, las vidas *queer* pueden no ser acogidas por el marco del reconocimiento en tanto representan una alteración o desplazamiento al proceso citacional de la matriz binaria sexual y de la heterosexualidad obligatoria. En este sentido, “los marcos normativos establecen de antemano que tipo de vida será merecedora de vivirse, de conservarse y de ser objeto de duelo” (Butler, 2017, p. 84). Lo anterior, deviene en malestares, desorientaciones y violencias para los cuerpos que encarnan lo no-normativo y sus existencias, en

palabras de Anzaldúa, se vuelven frontera al no ser amparadas, cobijadas y politizadas para hacer de ellas un espacio de sujeción y florecimiento político.

Para cumplir este objetivo, se divide el capítulo en tres apartados. En el primero, “Ontología socio-corporal: los cuerpos *queer* y la vulnerabilidad”, se desarrolla la propuesta Butleriana de entender la ontología desde lo socio-corporal por medio de: 1) postular que todos los cuerpos, en tanto materia, son vulnerables; 2) diferenciar entre la precariedad ontológica y las formas en que los mecanismos de poder pueden llegar a agudizarla, para hacer esta distinción, Butler conceptualiza que la precariedad política es la forma en que el poder actúa sobre la vulnerabilidad. Por otro lado, el segundo apartado, “Enmarcar una vida: procesos de reconocimiento y aprehensión”, se problematiza el concepto de los marcos, unos que son provistos por las diferentes estructuras de poder que se proyectan en su entramado, esto, organiza las formas de inteligibilidad e ininteligibilidad en la que aparecen los cuerpos, donde se reconocen aquellos que están en su interior por *citar* las normativas, mientras se excluye a los que no encarnan esos encuadres discursivos. Finalmente, el último apartado, “Cuerpos que “no” merecen ser llorados: las intermitencias del duelo en los cuerpos *queer*”, se profundiza sobre la afirmación Butleriana, a saber: si los cuerpos no son llorados públicamente, son cuerpos que no importan para la sociedad, dado que sus vidas no son reconocidas como parte de eso que se ha denominado “humano”.

### **3.1. Ontología socio-corporal: los cuerpos *queer* y la vulnerabilidad**

El «ser» del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros (Butler, 2017. 15).

Judith Butler en sus libros: *Deshacer el género* (2006a), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2006b) y *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2017), presenta un interés respecto

a repensar, en términos ontológicos, políticos y éticos, qué se entiende por “lo humano”. Pues parece que esta noción está permeada por marcos normativos sobre, por ejemplo, el género, que limita el ingreso de ciertas vidas a la subjetivación, en especial las *queer*, porque -dentro de esta elaborada ontología- no son parte de “lo humano”, ya que sus cuerpos no alcanzan a ser inteligibles para la sociedad. Ahora bien, se va a reflexionar sobre este giro butleriano que propone entender la ontología desde lo socio-corporal, ello para construir políticas que puedan enmarcar a todas las vidas, posibilitar el ingreso de estas al marco del reconocimiento y al espacio de “lo humano”.

A continuación, para entender el giro ontológico butleriano, es preciso preguntarse lo siguiente: ¿qué constituye una vida propiamente humana y qué no? Para ello, Butler rastrea las condiciones materiales y simbólicas que posibilitan lo humano o, también, que imposibilitan otras manifestaciones de lo humano. Entonces, para salir de esta encrucijada conceptual, la ontología socio-corporal butleriana parte de siguiente premisa: “la pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición” (Butler, 2006b, p. 46). Lo anterior significa que, en tanto somos cuerpos constituidos socialmente, también estamos expuestos a las condiciones materiales y simbólicas (por ejemplo, la exposición a la guerra, el hambre o la violencia estatal y familiar), que desencadena la vulnerabilidad al no tener control absoluto de ellas. Dado que se precisa la común vulnerabilidad como rasgo propio de lo humano en esta propuesta ontológica. En suma, “es preciso destacar que esta exposición a la violencia no es para Butler más que una forma ineludible y universal de estar-en-el-mundo, de estar-con-otros. Nos referimos a la condición extática de toda vida humana” (Mattoo, 2014, p. 162).

Por otro lado, se puede analizar que la vulnerabilidad social de los cuerpos se encuentra distribuida de forma diferencial, esto hace a ciertos sujetos más susceptibles de violencia que otros, pues acá la política juega un papel importante en maximizarla o mitigarla. Frente a ello, Butler sostiene que,

Sé necesita comprender que nuestras vidas se sostienen y se mantienen de forma diferencial, ya que existen formas radicalmente diferentes de distribución de la vulnerabilidad física de lo humano en el mundo. Algunas vidas estarán muy protegidas y sus exigencias de inviolabilidad bastarán para movilizar a las fuerzas de la guerra. Otras vidas no tendrán un amparo tan rápido ni tan furioso, y ni tan sólo serán consideradas como merecedoras del duelo (Butler, 2006a, p. 44).

Por consiguiente, tras introducir que es diferencial la forma en que se distribuye el reconocimiento de ser un sujeto político o de tener una vida digna de duelo, se va a distinguir entre dos conceptos cruciales para comprender la propuesta butleriana.

Como se ha dicho antes, la vulnerabilidad está presente en todos los cuerpos y lo político juega un papel clave en agudizarla o mitigarla. Así, es preciso hacer la distinción entre estos dos conceptos: la precariedad (*precariousness*) y la precaridad (*precarity*)<sup>17</sup>. Conforme a ello, la propuesta de Butler es transformar la interpretación ontológica y agregar la vulnerabilidad: “una ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y la pertenencia social” (Butler, 2017, p. 15). Por esta razón, se afirma que la precariedad es una condición compartida por todos los cuerpos o vidas. Asimismo, esta precariedad está sujeta al hecho de que nacemos o venimos a la existencia y al venir a la existencia

---

<sup>17</sup> Para diferenciar la vulnerabilidad común a los cuerpos y la que es generada por medio de las relaciones de poder, Butler entiende la vulnerabilidad común como un rasgo ontológico de lo humano (precariedad ontológica); mientras que, aquella vulnerabilidad que se distribuye de forma diferencial a través de la política y lo social se va a entender como: la precaridad política.

una de las primeras cosas que nos suceden es la vulnerabilidad; igualmente, esta condición se da por el hecho de ser vidas interdependientes, entregadas a esa otredad que me constituye, a sistemas de poder y Estados-Naciones que no se eligen. De igual forma, desde la ontología corporal butleriana, la vida es precaria porque se necesita de otras vidas para posibilitar, florecer o ser llevado a cabo el proyecto vital; además, “el cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia” (Butler, 2006b, p. 52), en síntesis, la existencia y persistencia de un cuerpo no está asegurada, al contrario, está condicionado a ser interdependiente (y, en palabras de Yayo Herrero, a ser ecodependiente). Así, Butler menciona que:

El reconocimiento de la precariedad compartida introduce unos fuertes compromisos normativos de igualdad e invita a una universalización más enérgica de los derechos, que intente abordar las necesidades humanas básicas de alimentación, cobijo y demás condiciones para poder persistir y prosperar (Butler, 2017, pp. 50-51).

Por otro lado, la precariedad política no es una condición igualitaria como la precariedad ontológica, esta es diferencial, pues acá tiene relevancia el lugar, las estructuras de poder y, en general, las condiciones materiales y simbólicas de los cuerpos situados, dado que las categorías que atraviesan a los cuerpos son determinantes en su distribución. Por ende, “la precariedad designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte” (Butler, 2017, p. 46); efectivamente, mientras que ciertos cuerpos son empobrecidos por sistemas, por ejemplo, capitalistas, otros gozan de estabilidad económica. Por ello, se dice que es diferencial, porque su distribución no es igualitaria.

No obstante, a pesar de que se abordan estos dos conceptos como diferentes, la finalidad es netamente teórica para esclarecer su comprensión, pues “tanto la precariedad como la precaridad

son conceptos que se interseccionan. Las vidas son por definición precarias: pueden ser eliminadas de manera voluntaria o accidental, y su persistencia no está garantizada de ningún modo” (Butler, 2017, p. 46). En otras palabras, no se pueden desarticular al momento de abordarlas, dado que son conceptos que se complementan para posibilitar la ontología socio-corporal butleriana y la vida precaria, una que se direcciona en la transformación de “lo humano” para trabajar en pro de políticas inclusivas. Así lo recuerda Butler,

La concepción de la «precariedad», más o menos existencial, aparece así vinculada a una noción más específicamente política de «precaridad». Y es la asignación diferencial de precaridad lo que, a mi entender, constituye el punto de partida para un repensamiento tanto de la ontología corporal como de la política progresista, o de izquierdas, de una manera que siga excediendo —y atravesando— las categorías de la identidad (Butler, 2017, p. 16).

Entonces, los cuerpos que se han constituido por medio de la exclusión, la negación y la abyección les acontece un estado precario más agudo, pues sus vidas se presentan como la otredad al modelo normativo de lo humano; así, los cuerpos *queer* se prescriben como no merecedores de un reconocimiento y de un duelo. Pero vale la pena preguntarse sobre aquellos cuerpos *queer* que son ininteligibles para, en este caso, la política: entonces, si una vida no es reconocida como vida en el sentido pleno de la palabra, ¿cómo se van a crear políticas que la interpele? Sin duda, esta es una de las preocupaciones de Butler, pues al comprender la vida humana desde categorías normativas como el sexogénero, la sexualidad y la raza, se dejan de lado diferentes vidas y poblaciones que no son inteligibles para la sociedad, sus vidas se escapan de los marcos. Por lo tanto, al “comprender la precariedad como una condición compartida y la precaridad como la condición políticamente inducida” (Butler, 2017, p. 50), se puede transformar la noción de lo humano en una que parta de la común vulnerabilidad de los cuerpos; de su exposición a un mundo social que los constituye por medio de factores sociales, del lenguaje, el trabajo y el deseo, entre

otros, factores que hacen posible la inserción de este en los marcos y, además, hacen posible el persistir y el prosperar de cada cuerpo.

### **3.2. Enmarcar una vida: procesos de reconocimiento y aprehensión**

Para que los cuerpos puedan ser reconocidos por marcos epistemológicos y ontológicos, primero se debe producir aquellas concepciones o categorías sobre los mismos para hacer de este un espacio de aprehensión y, seguidamente, de reconocimiento. Es decir, se deben proporcionar ciertas normativas (términos-conceptos) sobre la base de un plano de inteligibilidad que posibilite la unión del cuerpo con lo que se ha descrito normativamente como “lo humano”. También, se desea resaltar que, en nuestro análisis, los puntos o lugares de referencia de los marcos desde los que se proyectan nuestro entramado son fijados por el binarismo sexual, la heterosexualidad obligatoria, el patriarcado, el eurocentrismo y el capitalismo. Así lo formula Butler,

No podemos reconocer fácilmente la vida fuera de los marcos en los que ésta es dada, y dichos marcos no sólo estructuran la manera cómo llegamos a conocer e identificar la vida, sino que, además, constituyen unas condiciones sostenedoras para esa misma vida (Butler, 2017, p. 43-44).

Entonces, la posibilidad de sostenerse en la vida social radica en aparecer en los marcos, de lo contrario, como ya se ha abordado, la vida se va a presentar en las fronteras del marco de la inteligibilidad porque no es fácilmente aprehendida al salirse de ese encuadre normativo de lo “humano”, de la misma vida o del cuerpo (recordemos el caso de la intersexualidad). Pero, ¿qué ocurre cuando esas normativas producidas por los marcos no alcanzan a enmarcar, por ejemplo, los cuerpos *queer*?

La anterior pregunta surge de las reflexiones de Butler sobre la forma diferencial en que se otorga subjetivación al marco, pues “la capacidad epistemológica para aprehender una vida es

parcialmente dependiente de que esa vida sea producida según unas normas que la caracterizan, precisamente, como vida, o más bien como parte de la vida” (Butler, 2017, p. 16). Dichas normativas epistémicas que marcan la pauta para aprehender o no una vida se pueden observar en la interseccionalidad.

En otras palabras, estas categorías crean unos marcos visuales que, dentro de ciertos sistemas políticos o sociedades, van forjando aquello que se puede aprehender o percibir como una vida humana; por ende, si no se presentan las vidas como inteligibles (comprensibles de leer para efectos de su existencia y valía), el proceso de aprehensión se ve fisurado, pues estas existencias están presentándose como borrosas debido a su intersección. Así, el racismo, el sexismo, lo heteronormativo, el binarismo sexogenérico, el clasismo y, en síntesis, los actos violentos hacia las personas *queer* radican en no reconocer a estas vidas como parte de lo humano o como un *continuum*, antes bien, sus vidas se presentan tan alejadas del marco del reconocimiento que estas son puestas hasta en tela de juicio.

A modo de ilustración, a las personas Trans las atacan, golpean y asesinan porque, bajo la lógica del patriarcado -y del binarismo sexogenérico-, no son seres humanos: su identidad sexogenérica no alcanza a ser aprehendida. Por tanto, su vida es ininteligible para la normativa del género. Es así como el desechar o el hacer abyecta esa vida no va a causar un malestar en la sociedad, pues no se está arrojando a la periferia del marco una vida humana, antes bien, es una especie de fantasma que simula ser parte de lo humano, pero que su corporalidad se escapa ante la aprehensión del marco. Por ende, “hay «sujetos» que no son completamente reconocibles como sujetos, y hay «vidas» que no son del todo -o nunca lo son- reconocidas como vidas” (Butler, 2017, p. 17). Es así como los marcos definen y bordean la esfera de aparición e inteligibilidad de los

cuerpos; o sea, los marcos proporcionan los referentes epistémicos de aquello que se puede entender o no como una vida humana, como una vida digna de duelo.

Es preciso señalar que el verbo *enmarcar* una vida trae consigo un problema epistemológico de base, ya que al plantear dicha cuestión se enfatiza en que por medio de los marcos se logra aprehender o no una vida. Lo anterior, a través de la creación de términos epistemológicos que se gestan para ir definiendo lo que es propio de lo humano o lo que constituye a un cuerpo para ser humano, pero, al marcar el límite entre “esto es humano” y “esto no es humano”, se deja de lado aquellos cuerpos que no citan o se ciñen a las categorías normativas del poder. Butler, frente al problema de los marcos, expone que:

Los términos que nos permiten ser reconocidos como humanos son articulados socialmente y son variables. Y, en ocasiones, los mismos términos que confieren la cualidad de «humanos a ciertos individuos son aquellos que privan a otros de la posibilidad de conseguir dicho estatus, produciendo así un diferencial entre lo humano y lo menos que humano. Estas normas tienen consecuencias de largo alcance sobre nuestra concepción del modelo de humano con derechos o del humano al que se incluye en la esfera de participación de la deliberación política. El humano se concibe de forma diferente dependiendo de su raza y la visibilidad de dicha raza; su morfología y la medida en que se reconoce dicha morfología; su sexo y la verificación perceptiva de dicho sexo; su etnicidad y la categorización de dicha etnicidad (Butler, 2006a, p. 14).

Entonces, se puede leer en la cita anterior cómo estos términos que se condensan en definir lo humano, dejan de lado, por medio de la conceptualización, múltiples formas de vida; dado que se parte de concebir lo humano como un lugar donde los cuerpos se presentan de la misma forma y no de forma diferencial. Ahora bien, a pesar de que el marco brinda las imágenes o los referentes visuales, este no siempre tiene la capacidad de contener, vehicular y determinar lo que se transmite, ya que, bajo ciertas realidades materiales y simbólicas (contextos) el marco se puede romper. Así se genera una ruptura perpetua que da cabida a una nueva serie de posibilidades dentro del mismo; por lo tanto, “este auto-romperse se convierte en parte de su propia definición, lo cual nos lleva a

una manera diferente de entender tanto la eficacia del marco como su vulnerabilidad a la inversión, la subversión e, incluso, a su instrumentalización crítica” (Butler, 2017, p. 26). Por ello, es posible la existencia de vidas trans, *queer*, maricas o no binarias dentro de la sociedad, dado que el marco no puede cumplir por completo su cometido hegemónico sobre los cuerpos, al contrario, hay espacio para la subversión y co-existencia, aunque sea en las fronteras, de otras formas de vida.

Así mismo, para las teorías *queer*, es importante analizar las formas en que los procesos de reconocimiento se ven fracturados por normativas sobre la identidad u otras categorías, dado que no es lo mismo “aprehender” una vida que “reconocerla”, acá entran en juego niveles diferentes de percibir y, en síntesis, de interpelar y acoger una vida. Así que, Butler (2017) hace la diferencia entre estos dos términos. En primer lugar, el reconocimiento es un término más fuerte que deriva de las teorías hegelianas; mientras que, el segundo, la aprehensión, es un término menos preciso, ya que puede implicar el marcar, registrar o reconocer sin pleno reconocimiento. En pocas palabras, si la aprehensión es una forma de conocimiento, esta se asocia al modo de sentir y de percibir, pero que todavía no es una manera conceptual del reconocimiento. Pues, en palabras de Butler,

Pensemos en las normas del reconocimiento como algo que quizá se halla ya en el mundo cultural en el cual nacemos, pero estas normas cambian y con los cambios de estas normas llevan cambios sobre lo que se considera y lo que no se considera reconocible como humano. Para conducir el argumento hegeliano en una dirección foucaultiana: las normas del reconocimiento tienen como función producir y deproducir la noción de lo humano (Butler, 2006a, p. 55).

Conforme a ello, lo que podemos aprehender está provisto o dispuesto por las normas del reconocimiento, es decir, los marcos del reconocimiento proporcionan las imágenes o, en este caso, las corporalidades que pueden ser merecedoras de un pleno reconocimiento y, también, direccionan las bases para la aprehensión. Sin embargo, estas formas de interpretar, de percibir y

de sentir no están determinadas totalmente por los marcos, pues el marco no puede contenerse a sí mismo. De igual forma, como ya se ha mencionado, la aprehensión es un concepto menos preciso de concebir, ontológica y epistémicamente, una vida; mientras que, el reconocimiento es un concepto más fuerte que posibilita mantener al propio ser en la sociedad. No obstante, hay otro concepto que precede y brinda las bases o suelos para que se dé el reconocimiento, este es la “reconocibilidad”:

Si el reconocimiento caracteriza un acto, una práctica o, incluso, un escenario entre sujetos, entonces la «reconocibilidad» caracterizará las condiciones más generales que preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento; los términos, las convenciones y las normas generales «actúan» a su propia manera, haciendo que un ser humano se convierta en un sujeto reconocible, aunque no sin falibilidad o sin resultados no anticipados (Butler, 2017, p. 19).

Entonces, si la “reconocibilidad” propicia las condiciones o prepara al sujeto para que el “reconocimiento” lo ingrese al marco, es porque antes de otorgar el reconocimiento existen ciertas normativas epistémicas; por ejemplo, del género. Por esta razón, para que un cuerpo sea sujetado en el sistema sexogénero, debe ser incrustado en la normativa genérica; o sea, se debe proferir el enunciado performativo que actúa en el cuerpo y lo incrusta en el sexogénero femenino o masculino. Acá la reconocibilidad, para ilustrar, brinda los parámetros para que, en este caso, la institución médica otorgue el reconocimiento.

Sin embargo, este reconocimiento no es una condición ontológica, antes bien, es cambiante. Por eso se precisa señalar que, aunque muchas vidas *queer* son inducidas bajo las lógicas patriarcal es al momento de su nacimiento o desarrollo (niñez y adolescencia), se recibe un reconocimiento “provisional” por la normativa; pero, ante cualquier manifestación que denote características, conductas o afinidades asociadas a lo raro, lo extraño y, en síntesis, acciones que

se salgan del imaginario heterosexual, se puede hacer abyecto este cuerpo por no citar la normativa.

Frente a la deshumanización del cuerpo *queer*, se sostiene que,

A nivel del discurso algunas vidas no se consideran en absoluto vidas, no pueden ser humanizadas; no encajan en el marco dominante de lo humano, y su deshumanización ocurre primero en este nivel. Este nivel luego da lugar a la violencia física, que, en cierto sentido, transmite el mensaje de la deshumanización que ya está funcionando en nuestra cultura (Butler, 2006a, p. 44).

En consecuencia, los procesos de abyección hacia una vida se pueden presentar de múltiples formas, por medio del lenguaje se puede pronunciar insultos como “marica”, “negro”, “anormal”, entre otros, para tambalear el lugar en lo humano; también la violencia se puede agudizar por medio golpes que hagan las veces de “corrección” o “ajuste” al comportamiento. Es así como Butler expresa que una vida puede ser aprehendida y que es diferente a ser reconocida, dado que, en la primera acción la forma de percibir y presentarse es más difusa o borrosa; mientras que, en la segunda se da en una dimensión de la acción recíproca e igualitaria emprendida por al menos dos sujetos, según el marco hegeliano.

Por ende, muchas vidas *queer*, femeninas y racializadas no son “reconocidas” por ciertos marcos epistémicos, sino que son “aprehendidas”, ya que existen múltiples formas de violencia como el racismo, el sexismo y la homo-transfobia que socava e interrumpen el proceso de reconocimiento. Esta fractura o interrupción del reconocimiento se deriva de la condición vital del cuerpo, pues, bajo la lógica normativa, no se puede dar el estatus al presentarse como la otredad de categorías normativas como la identidad sexogenérica, la orientación sexoafectiva, la raza, la etnia o la clase social. Según se aprecia en las siguientes líneas:

No todos los actos de conocer son actos de reconocimiento, aunque no se tiene en pie la afirmación inversa: una vida tiene que ser inteligible como vida, tiene que conformarse a ciertas concepciones de lo que es la vida, para poder resultar reconocible. Por eso, así como

las normas de la reconocibilidad preparan el camino al reconocimiento, los esquemas de la inteligibilidad condicionan y producen normas de reconocibilidad (Butler, 2017, p. 21).

La inteligibilidad, siguiendo a Butler, se configura a partir de los esquemas históricos que forman el marco de lo cognoscible. Por ejemplo, a través de la materialización del sexogénero por medio de los enunciados performativos se hace al cuerpo inteligible (comprensible), esto por medio de términos que se han creado en torno a la idealización de lo que debería ser un cuerpo; entonces, la inteligibilidad produce las normas discursivas como, por ejemplo, que el cuerpo debe presentar genitales “normales”, no ambiguos. El anterior ejemplo es una norma de reconocibilidad que, luego, frente al marco del reconocimiento, se inserta una categoría como “hombre” o “mujer” para hacer de este: un cuerpo-sujeto visible socialmente. En síntesis, el orden es: 1) la inteligibilidad produce las normas de la reconocibilidad; 2) la reconocibilidad prepara el camino del reconocimiento; 3) el reconocimiento se da a partir de la inteligibilidad del cuerpo a través de encarnar los términos creados para definir qué es lo humano, en este caso.

En otras palabras, las vidas deben aparecer a partir de ciertas concepciones o categorías para ser inteligible; por esta razón, las vidas deben “citar” cierta normativa del sexogénero, por ejemplo, para ser, por lo menos, perceptibles, pues como ya se ha afirmado con antelación: los sujetos son constituidos por normas y estas proporcionan ciertas imágenes que pueden ser encarnadas al pie de la letra o generar subversiones, pero siempre se parte de la cita.

Al seguir con este razonamiento, la identidad sexogenérica “no binaria” responde a una oposición de las normas reguladoras del género; por tanto, se introduce el adverbio negativo “no” para declarar una postura política e identitaria que se opone al sistema sexogénero y su deseo de homogeneizar y contraponer las identidades binarias. Con ello se desea expresar que siempre se

parte de una “cita”, pero esta no es condicional, al contrario, sirve de modo para hacer inteligible otra forma de vivenciar el género (desplazamiento).

En síntesis, la propuesta de Butler no es la creación de nuevos marcos para el reconocimiento de las vidas abyectas porque se perdería la parte crítica de exponer las concepciones epistémicas normativas sobre, por ejemplo, lo que es una vida humana o lo vivible de por sí. Puesto que, los marcos deben generar fracturas para que estas concepciones puedan ser puestas en tela de juicio y generar nuevas formas de aprehensión que conduzcan al plano del reconocimiento político; es un deshacer ciertas normativas sobre la base de construir nuevas formas de interpretación para la acogida de otras corporalidades.

### **3.3. Cuerpos que “no” merecen ser llorados: las intermitencias del duelo en los cuerpos queer**

“Ciertos rostros deben ser admitidos en la vida pública, deben ser vistos y escuchados para poder captar un sentido más profundo del valor de la vida, de toda vida” (Butler, 2006b, p. 21).

“La pérdida y la vulnerabilidad parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición” (Butler, 2006b, p. 46).

Al pensar en el duelo siempre viene a la mente la pérdida, ya sea perder un objeto con valor simbólico o una vida. Sin embargo, resulta importante analizar qué debe tener una vida humana para que pueda ser objeto de duelo, dado que se considera que no todas tienen la misma capacidad afectiva de movilizar sentires ante su pérdida o ausencia. Esta tesis es la que se desea abordar en este apartado, en tanto se percibe cómo ciertas vidas son merecedoras de llorarse, mientras otras no generan la misma conmoción. De igual forma,

Mucha gente piensa que un duelo es algo privado, que nos devuelve a una situación solitaria y que, en este sentido, despolitiza. Pero creo que el duelo permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política, comenzando por poner en primer plano los

lazos que cualquier teoría sobre nuestra dependencia fundamental y nuestra responsabilidad ética necesita pensar (Butler, 2006b, pp. 48-49).

Así, en la cita anterior se puede leer que la propuesta de Butler es sacar al duelo de esa esfera privada, para transportarlo a lo público, pues acá se puede analizar cómo este proceso no es común a todas las vidas porque existen normativas sobre la idea de qué cuerpos deben ser llorados o ser objetos de duelo. Entonces, al aceptar la premisa de que los procesos de duelo son diferenciales en razón de la interseccionalidad, se abre el camino a la comprensión política de este proceso por el que todas las personas transitan o pueden llegar a hacerlo. Por otra parte, la transformación política del duelo asegura una ampliación y reinterpretación de las vidas humanas, dado que se parte de la base de que todas las vidas están en una relación de interdependencia a otras y, del mismo modo, expuestas a sistemas de poder que no pueden conocer de antemano. Entonces, “la distribución diferencial del duelo público es una cuestión política de enorme importancia” (Butler, 2017, p. 67), pues al elaborar el duelo público se expone la común vulnerabilidad del cuerpo y se puede trabajar en torno a resignificar el dolor como una herramienta política que mitigue cualquier agravio, violencias o guerra contra los cuerpos.

Sin embargo, qué ocurre con las corporalidades *queer* al ser sus vidas ininteligibles o, al menos, aprendidas, pero no reconocidas por el marco, ¿pueden ser objeto de duelo? Dado que, si una vida se presenta como no merecedora de duelo, en esa misma línea, el agravio o asesinato no contará como un ataque a la “comunidad humana”, antes bien, puede hasta representar la posibilidad de seguir reproduciendo las normativas sobre el sexogénero o la sexualidad, pues, bajo esa macabra lógica patriarcal, las vidas Trans, lesbianas o gays no cuentan como unas merecedoras de conservarse. Por consiguiente,

Si alguien desaparece, y esa persona no es nadie, ¿entonces qué y dónde desaparece, y cómo puede tener lugar el duelo? Se trata de una pregunta que seguramente estudios lésbicos, gays y bi- ya se han hecho en relación con la violencia contra minorías sexuales; que ya se han hecho personas transgénero cuando son acusadas de acoso y a veces de asesinato; que se han hecho personas intersexo, cuyos años de crecimiento están a menudo marcados por violencia no deseada contra sus cuerpos en nombre de nociones normativas de lo humano, una noción normativa de lo que debe ser un cuerpo humano (Butler, 2006b, p. 57).

En este punto, es crucial afirmar que hay vidas que no cuentan desde un principio como vidas por ciertos marcos epistémicos, por normas y sistemas políticos. Entonces, si ciertas vidas no cuentan como vidas desde un principio, menos sus duelos; por tanto, la capacidad afectiva, esa de llorar públicamente una vida se ve fracturada, “por eso, cuando tales vidas se pierden no son objeto de duelo, pues en la retorcida lógica que racionaliza su muerte la pérdida de tales poblaciones se considera necesaria para proteger las vidas de «los vivos»” (Butler, 2017, p. 54).

Si el punto para comprender una vida parte de ser inteligibles, es decir, reales para la sociedad, la crítica no radica en crear nuevos marcos para la acogida de los cuerpos *queer*, al contrario, esta se direcciona a cuestionar la idea de “realidad”, de vida y de cuerpos que importan, dado que al ingresar los cuerpos *queer* sin una crítica o cuestionamiento a las categorías o a los marcos normativos, fracasa la revolución *queer* al no tener presente que, tal vez, se están dejando otras vidas *queer* que se presentan de forma borrosa (vidas que aún no alcanzamos a comprender) para dichas normativas.

Por esta razón, la deshumanización, la abyección o “la desrealización del "Otro" quiere decir que no está ni vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro moribundo” (Butler, 2006b, p. 58), una condición que adquiere al no ser inteligible para la sociedad, pues, como lo notamos con las personas intersexuales, estos cuerpos para ser habitables y vivibles deben ser sometidos a diferentes mutilaciones y cirugías estéticas para adaptar el cuerpo a las

idealizaciones hegemónicas sobre “lo humano”. Pero si estos cuerpos intersexuales no son sometidos a las cirugías de “reasignación sexual”, la pérdida o muerte no va representar un espacio de duelo público porque estas vidas ya estaban pérdidas o nunca fueron contempladas como tal; así, la acción de eliminar las partes “anormales” del cuerpo intersexual representa la continuidad de la heterosexualidad y el binarismo sexual. Frente a la negación de las vidas *queer* como objeto de duelo público, se sostiene que,

Finalmente, parece importante pensar que la esfera pública misma se constituye sobre la base de la prohibición de ciertas formas de duelo público. Lo público se forma sobre la condición de que ciertas imágenes no aparezcan en los medios, de que ciertos nombres no se pronuncien, de que ciertas pérdidas no se consideren pérdidas y de que la violencia sea irreal y difusa (Butler, 2006b, p. 65).

Por tal razón, puede ser que, al exponer públicamente la muerte de cuerpos, por ejemplo, Trans, estos causen una imagen visual distorsionada y polémica, pues el público -les espectadores- no pueden reconocer que aquel cuerpo Trans fue, posiblemente, asesinado en razón de su identidad; por eso, es una imagen distorsionada, porque la interpretación de la imagen queda enteramente a disposición de sus espectadores. También, es una imagen polémica en tanto se está presentando un cuerpo no-normativo, una vida *queer* que puede ser ininteligible para gran parte del público, lo cual conduce a la apertura de debates sobre su forma de habitar el mundo, su identidad y hasta poner en tela de juicio su latente humanidad. Por tanto, “tenemos que preguntarnos bajo qué condiciones el duelo público constituye una "ofensa" para el propio público, un intolerable exabrupto dentro de los términos de aquello que puede decirse públicamente” (Butler, 2006b, pp. 62-63)

En ese orden de ideas, también vale la pena preguntarse por las imágenes visuales y esos discursos que son suministrados desde la niñez; además, de esas formas de inteligibilidad que nos

proporcionaron frente a la aprehensión y reconocimiento de otras vidas. Si bien existen muchas formas de aparecer en la sociedad, en lo público, es preciso señalar que no todas están dotadas de un reconocimiento, pues hay ciertas formas de vida que no son aprehendidas o comprensibles por las normativas, por esos marcos epistémicos que se van sedimentando en los modos de interpelar, de mapear las vidas e interactuar con ellas. Frente a esto, Butler asegura lo siguiente: “Si ciertas vidas no se califican como vidas o, desde el principio, no son concebibles como vidas dentro de ciertos marcos epistemológicos, tales vidas nunca se considerarán vividas ni perdidas en el sentido pleno de ambas palabras” (Butler, 2017, p. 13). La anterior cita, expone uno de los focos de atención de esta tesis, esa forma diferencial de otorgar reconocimientos y procesos de duelo a las vidas *queer* por retar la heterosexualidad obligatoria y el binarismo sexual.

Por otra parte, en relación con el tema de la exposición, resulta evidente que la forma en que se exhiben los cuerpos en los medios de comunicación, por ejemplo, no suscita o moviliza la misma afectividad, ya que las prácticas de índole éticas y políticas se ven permeadas por notorias construcciones normativas sobre qué sujetos es adecuado movilizar afectos y sobre cuáles no. En otras palabras, si en una sociedad política se ha gestado un marco normativo sobre qué vidas cuentan para afecte de ser lloradas, aquellas que se salgan de los marcos son condenadas a permanecer ininteligibles frente a la capacidad afectiva comunitaria. En consecuencia, sus vidas no son politizadas y, en este caso, no vale la pena llorar públicamente sus vidas y, siguiendo Butler, “estos actos de duelo públicamente autorizado establecen y producen la norma que regula qué muertes valen la pena, y el modo como esta norma opera junto con la prohibición del duelo público de otras vidas” (Butler, 2006b, p. 64).

Si bien entender la vida desde la vulnerabilidad, es reconocer esa vida como una que puede ser celebrada y, de la misma forma, llorada. Lo anterior implica comprender que, para asegurar un reconocimiento como sujetos, antes se debe aprehender la latente vulnerabilidad del cuerpo y asegurar espacios y políticas que trabajen en torno a limar dicha precariedad y no agudizarla. En palabras de Butler (2017), “la aprehensión de la capacidad de ser llorada precede y hace posible la aprehensión de la vida precaria” (p. 33); o sea, que, para comprender una vida desde su plenitud, se debe presuponer que la pérdida de esa vida es digna de ser llorada, lo que indica el resguardo y mantenimiento en virtud de tal consideración.

De lo contrario, sin la capacidad afectiva de movilizar condolencias, no existe una vida como tal, antes bien, es una no-vida que está viva pero que es algo distinto a la normativa, un ser abyecto, uno no merecedor de duelo y, en la misma línea, de reconocimiento. Entonces, si las corporalidades *queer* no son entendidas desde su potencial capacidad de ser dañadas, desprestigiadas y asesinadas, son vidas que no van a causar algún afecto o movilización en contra de la violencia sistemática que les acontece, antes bien, van a ser cuerpos lanzados a la deriva, al silencio de la no-vida.

El anterior argumento señala que la violencia sistemática sobre los cuerpos *queer* va a seguir ocurriendo mientras no existan compromisos colectivos reales sobre abolir cualquier agravio sobre las vidas; también, que van a seguir golpeando a personas trans por salirse de las lógicas binarias sexuales o que van a seguir agrediendo a las personas racializadas por su tonalidad de piel, forma de vida, cultura o por solo existir. Por consiguiente, la no-politización de ciertas vidas solo revela que el reconocimiento en tanto sujetos es diferencial, que todas las vidas no cuentan para efecto de lo humano, de lo vivible y de lo floreciente; de la misma forma, indica que

la pérdida de aquellas vidas abyectas solo es un resultado del patriarcado para hegemonizar la vida y socavar la diversidad corporal. En síntesis,

Algunas vidas valen la pena, otras no; la distribución diferencial del dolor que decide qué clase de sujeto merece un duelo y qué clase de sujeto no, produce y mantiene ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente humano: ¿qué cuenta como vida vivible y muerte lamentable? (Butler, 2006b, pp. 16-17).

La anterior cita da cuenta justamente de que el duelo es diferencial, pues las condiciones materiales y simbólicas de las vidas son distintas en razón del sexogénero, la raza, la clase, el lugar geográfico, etc., y que es por medio de esas formas diferenciales de aparecer, de esas identidades disidentes, que se gestan las violencias sistemáticas sobre aquellos cuerpos que no citan la normativa. Con Butler se puede percibir cómo no todas las vidas son merecedoras de duelo y que esta forma diferencial tiene sus raíces en no considerar al cuerpo perdido como uno en el sentido pleno de la palabra, por el contrario, su pérdida no causa alguna alteración colectiva porque no se está perdiendo una vida merecedora de vivirse, sino, una merecedora de desecharse.

Entonces, como se planteó en el primer apartado de este capítulo, se debe crear una insurrección ontológica y epistémica sobre las nociones, marcos y discursos que están actuando en el proceso de dar reconocimiento; además, se debe partir de la común vulnerabilidad física, dado que “la vulnerabilidad adquiere otro sentido desde el momento en que se la reconoce, y el reconocimiento tiene el poder de reconstituir la vulnerabilidad” (Butler, 2006b, p. 71). Igualmente, comprender la vida desde su estado precario es adoptar una política social de la vulnerabilidad que trabaje en cuestiones como el cobijo, el trabajo, la comida, la atención médica y el estatus jurídico, pues la forma en que se aprehende la vida parte de una condición ontológica que les sucede a todas las existencias en tanto portadoras de vida. Por tanto, al “afirmar que una vida es precaria exige no

solo que una vida sea aprehendida como vida, sino también que la precariedad sea un aspecto de lo que es aprehendido en lo que tiene vida” (Butler, 2017, p. 29).

### **Conclusiones**

En este estudio, nos propusimos explorar la relación entre las corporalidades *queer* con los marcos diferenciales de reconocimiento, con el objetivo de comprender cómo estos marcos y su configuración impactan en la vida de las personas. Retomando la pregunta central de la investigación, **¿cómo se relacionan las corporalidades *queer* con los marcos diferenciales?** Podemos afirmar que, en primer lugar, las teorías *queer* son una herramienta académica y política que visibiliza, subvierte, disloca y performa aquello que se ha posicionado como *natural, esencial, intemporal* o fijo a través de disentir de las estructuras hegemónicas impuestas; además de controvertir sobre creencias que parecen inamovibles y proponer, desde una perspectiva *queer*, nuevas opciones o formas de pensar, habitar y sentir la vida.

Así mismo, otro punto importante es que todos los sujetos son constituidos por medio del lenguaje para ser insertados en las dinámicas sociales, sin embargo, se encontró que las corporalidades *queer* son constituidas por medio de un lenguaje que hace de sus vidas un espacio de abyección, esto porque los cuerpos *queer* son interpelados con términos humillantes, patológicos y vergonzosos que van creando el campo de inteligibilidad donde van a residir. Es decir, se produce un sujeto por medio de la negación y abyección sobre las nociones normativas sobre “lo humano”, así, dichos cuerpos, tienen un primer acercamiento al lenguaje desde la abyección, sin embargo, esto no condiciona por completo sus existencias, dado que pueden encontrar espacios para subvertir o resignificar la carga acusativa del discurso como lo hicieron con el término “*queer*”.

También, se evidenció cómo el cuerpo *queer* representa la exterioridad constitutiva de los sistemas normativos del poder (heterosexualidad obligatoria, binariedad sexual y racial), dado que al ser ininteligibles por medio de categorías que se contraponen a las idealizaciones de, por ejemplo, lo que debería un cuerpo habitable o una vida que importe, se van configurando los cuerpos *queer* como ese desplazamiento de la norma, aunque, son indispensables para los sistemas normativos en tanto crean la frontera o límite de su marco. Por lo tanto, a pesar de que los cuerpos *queer* son el exterior constitutivo de los marcos del reconocimiento, este necesita de la producción de unos seres abyectos para erigir su aparente normalidad o naturalidad.

En segundo lugar, se destaca la importancia de repensar categorías como “lo humano” y la vida para romper con esos marcos normativos y abrir caminos para los cuerpos que habitan las fronteras de los marcos. Para ello, Butler plantea una ontología socio-corporal que tenga como una máxima la común vulnerabilidad que le acontece a todos los sujetos en tanto portadores de vida; de igual forma, para ampliar los marcos se debe partir de comprender que el escenario de lo político puede agudizar o mitigar la precariedad y vulnerabilidad del cuerpo; por ende, la pretensión de Butler no es la creación de nuevos marcos para ingresar a los otros cuerpos.

Al contrario, se debe instar la fractura de esos marcos para analizar qué impide el ingreso de los cuerpos abyectos a su interior, en el caso de los cuerpos *queer* se pudo analizar que, al representar esa Otredad dentro del sistema patriarcal, se les niega el acceso a ser vidas que importan.

A su vez, se estudió la idea butleriana del duelo diferencial en tanto todos los cuerpos no son valorados y llorados en públicos porque se presentan como ininteligibles, abyectos o,

simplemente, porque los imaginarios epistemológicos sobre aquellas vidas que pueden ser objeto de duelo no alcanzan a comprender su existencia.

Así, se postula que la puesta en escena del duelo público implica: 1) comprender la vida desde su potencial capacidad de ser destruida y expuesta por estar entregada a otros, a relaciones de poder, a sistemas, instituciones y demás manifestaciones sociales que no elige y de las que no tiene poder absoluto; 2) generar agencias políticas que comprenda la condición existencial de las vidas en tanto vulnerables y precarias, esto para oponerse a la violencia o a la guerra. Por esta razón, desde Butler, se puede evidenciar que ser objeto de duelo público no es una acción que esté permitida para todos los cuerpos, al contrario, es selectiva en tanto hay muchos cuerpos, como los *queer*, que no se les permite tener un duelo público o llorarlos porque sus vidas son una contraposición a la misma vida; es decir, son una especie de no-humano, de cuerpo “irreal” que posee una vida, pero no es comparable con la norma por su condición sexogenérica, sexoafectiva, racial o social.

Sin duda alguna, se puede afirmar tras lo investigado, que todos los cuerpos tienen una relación de interdependencia frente a los sistemas normativos, dado que estos son lo que posibilitan o socavan las vidas; aunque, es notorio que aquellas vidas que no se acoplan a las exigencias y normativas del género, la sexualidad, la raza, la clase social, entre otras categorías, aparecen en una posición más precarizada y vulnerada, ya que muchas de estas vidas, siguiendo un poco a Butler, no son consideradas ni vidas por ciertos marcos epistémicos.

No obstante, la resistencia y agencia en las corporalidades *queer* y, de hecho, en los movimientos LGBTIQ+, se manifiestan como una fuerza transformadora que desafía los marcos de reconocimiento normativos y las categorías identitarias que posibilitan lo humano. Lo anterior,

a través de la reiteración y reapropiación de prácticas y discursos, las personas *queer* subvierten la normatividad y crean espacios de existencia y legitimación. Por ende, la agencia *queer* se ejerce en la redefinición de la identidad, la reivindicación de la diferencia y la creación de comunidades resilientes. Esta resistencia no es solo reactiva, sino también proactiva, generando nuevas formas de ser, vivir y relacionarse que desestabilizan la hegemonía de la heterosexualidad obligatoria y la binariedad sexual, abriendo caminos y posibilidades hacia una mayor libertad y justicia.

Es claro que, después de escribir esta tesis, nos surgen más interrogantes que respuestas, algo que consideramos extremadamente hermoso, pues: ¿qué sería de la filosofía sin las preguntas? Es un reto el seguir investigando sobre las formas de poder y las dinámicas de dominación a las corporalidades; de cómo se presentan los cuerpos o de cómo son constituidos por modelos políticos, sociales y culturales cambiantes. De igual forma, investigar sobre las formas en que las corporalidades resisten y crear nuevas configuraciones sociales, políticas y culturales para vivir una vida menos violenta; para vivir una vida que importe.

### **Referencias bibliográficas**

- Anzaldúa, G. (2021). *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. Capitán Swing Libros.
- Arriaga, M. I. (2013). Construcciones discursivas en los márgenes: resistencia chicana en *Borderlands/La Frontera: the New Mestiza*, de Gloria Anzaldúa. *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas. Nueva Época.*, 10(2).
- Baptiste, B. [TEDx Talks]. (2018, 14 de diciembre). *Nada es más queer que la naturaleza* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/zJC1fsaCbnI?t=6>
- Bernini, L. (2019). *Las teorías queer: una introducción*. Editorial Egales.

- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós.
- Butler, J. (2006a). *Deshacer el género*. Editorial Paidós.
- Butler, J. (2006b). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Editorial Paidós.
- Butler, J. (2017). *Lenguaje, poder e identidad*. Editorial Síntesis.
- Butler, J. (2017). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Caro Romero, F. C. C. (2020). Más allá de Stonewall: el Movimiento de Liberación Homosexual de Colombia y las redes de activismo internacional, 1976-1989. *Historia crítica*, (75), 93-114.
- Curiel, O. (2017). Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos. *Intervenciones en estudios culturales*, 4, 41-61.
- De Lauretis, T. (2015). Género y teoría *queer*. *Mora (Buenos Aires)*, 21(2).
- Espejo Moya, J. (2023). De la identidad personal a la identidad performativa: un viaje por la teoría de género de Judith Butler. Universidad de San Buenaventura.
- González, Á. S. (2008). Una aproximación a la teoría *queer*: el debate sobre la libertad y la ciudadanía. *Cuadernos del Ateneo*, (26), 29-42.
- Javier, S. (2017). *Queer*. En P. M. Lucas, R. V. María y O. A. Esther (Eds.). *Barbarismo *queer* y otras esdrújulas* (pp. 381-389). Editorial Bellaterra.
- Mattio, E. (2014). Vulnerabilidad, normas de género y violencia estatal: ontología social y política sexual en la última Judith Butler. *Pensamento plural*, (7), 159-172.

- Michel, F. (1979). *Microfísica del poder*. Editorial La Piqueta.
- Michel, F. (2007). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Editorial Siglo veintiuno.
- Pineda, D. (2006). Retórica, democracia y filosofía. *Universitas Philosophica*, 23(47), 83-102.
- Preciado, P. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Opera Prima.
- Rubin, G. (2015). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *Género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. -(*Pública-Género*; 1), 35-91.
- Serrano Amaya, J. F. (2012). El olvido recobrado: sexualidad y políticas radicales en el Movimiento de Liberación Homosexual en Colombia. *CS*, (10), 19-54.
- Spargo, T. (2004). *Foucault y la teoría queer*. Editorial Gedisa.
- Valencia, S. (2015). Del queer al cuir: ostranénie geopolítica y epistémica desde el sur global. *Queer & Cuir. Políticas de lo irreal*, 19-37.
- Vidarte, P., Saez, J., & Córdoba, D. (2005). *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Editorial Egales.

### **Bibliografía complementaria**

- Abadía, M. C. (2014). Transformaciones performativas: agencia y vulnerabilidad en Judith Butler. *Oxímora. Revista internacional de ética y política*, (5), 1-16.
- Agramonte Machado, A. (2006). Tratamiento quirúrgico de los genitales ambiguos: fundamentos e implicaciones psicológicas y sexuales. *Revista cubana de endocrinología*, 17(3).
- Anzoátegui, M. (2017). Vida precaria y duelo: Reapropiaciones para un abordaje no-antropocéntrico de Judith Butler.
- Barrientos, P. F. (2017). Serpientes y nepantleras. Resignificar la frontera y repensar la identidad en los escritos de Gloria Anzaldúa. *Badebec*, 7(13).

- Boccardi, F. G. (2010). La performatividad en disputa: acerca de detractores y precursores del performativo butleriano.
- Canseco, A. (2018). Matrices y marcos: dos figuras del funcionamiento de las normas en la obra de Judith Butler. *Areté*, 30(1), 125-146.
- De Lauretis, T. (2015). Los equívocos de la identidad. *Estudios-Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba*, (34), 207-225.
- De Santo, M. (2013). Prolegómenos de la performatividad: Un diálogo posible entre JL Austin, J. Derrida y J. Butler. *Sapere Aude*, 4(7), 368-384.
- Gil, S. L. (2016). ¿Cómo hacer de la vulnerabilidad una herramienta para el cambio? Apuntes para repensar la democracia y la vida común. *Theoria. Revista Del Colegio De Filosofía*, (30-31), 25–37
- GIL, S. L. (2022). Filosofía de la vulnerabilidad. *Revista Internacional de Filosofía*.
- Huertas, G. D. (2018). Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano. In *Revista Forum* (No. 14, pp. 219-222). Sede Medellín. Departamento de Ciencia Política.
- Jerade Dana, Miriam. (2016). Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo en Judith Butler. *Revista de filosofía open insight*, 7(11), 119-137.
- Lázaro Castellanos, R., & Jubany Baucells, O. (2017). Interseccionalidad del género y mercado de trabajo postfordista. *La ventana. Revista de estudios de género*, 5(46), 202-243.
- Martínez, A. (2015). La tensión entre materialidad y discurso: la mirada de Judith Butler sobre el cuerpo. *Cinta de moebio*, (54), 325-335.

- Meloni González, C. N. (2018). En los límites de lo pensable: sujeto, duelo y melancolía en Judith Butler. *Política y sociedad*, 55(3).
- Méndez, L. R. P., Rosón, M., & Arjonilla, E. O. (2017). *Barbarismos" queer" y otras esdrújulas*. Bellaterra.
- Moreno Sainz-Ezquerro, Y. (2017). Judith Butler y la construcción del sujeto en términos performativos. *Thémata. Revista de filosofía*, 56, 307-315.
- Sáenz-Cabezas, M. H., Prieto-Dávila, S. C., Moore-Torres, C., Cortés-Mora, L., Espitia-Mendieta, A. D., & Duarte-Pedroza, L. K. (2017). Género, cuerpo, poder y resistencia. Un diálogo crítico con Judith Butler. *Estudios políticos*, (50), 82-99.
- Sales Gelabert, T. (2021). Vulnerabilidad, precarización e injusticias interseccionales: notas para una filosofía política feminista. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 2021, vol. 64, p. e2-e2.
- Saxe, F. (2015). Chicana, lesbiana y queer: Gloria Anzaldúa como pionera y precursora de la teoría queer. *Cuadernos de literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (22), 37-51.
- Vidal-Ortiz, S., Viteri, M. A., & Serrano Amaya, J. F. (2014). Resignificaciones, prácticas y políticas *queer* en América Latina: otra agenda de cambio social. *Nómadas*, (41), 185-201.