

Ficciones identitarias

Lecturas conceptuales para un análisis crítico del sujeto homosexual

Francisco Hernández Galván

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
(FranckHG93@gmail.com)

Resumen

La noción de *identidad* ha tenido usos múltiples, contradictorios y es, quizá, el concepto más debatido en los circuitos académicos. Sin embargo, el concepto se ha enfrentado a una revitalización por los estudios culturales y feministas que, desde algunas décadas, han cuestionado las constituciones materiales y subjetivas de los sujetos sexualizados-generizados bajo una dimensión de falsa totalidad identitaria. Así, este ensayo considera algunas discusiones posestructuralistas sobre la «identidad» específicamente en la formación de sujetos homosexuales.

Palabras clave: identidad, ficción, sexualidad, experiencia.

Identity fictions

Conceptual readings for a critical analysis of the homosexual subject

Abstract

The notion of identity has had multiple, contradictory uses and is, perhaps, the most debated concept in academic circuits. However, the concept has faced a revitalization by cultural and feminist studies that, since a few decades, have questioned the material and subjective constitutions of sexualized-generated subjects under a dimension of false identity totality. Thus, this essay considers some post-structural discussions about "identity" specifically in the formation of homosexual subjects.

Key words: identity, fiction, sexuality, experience.

Fecha de recepción: 21 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación 18 de enero de 2020

No hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir.

Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*.

Reflexionar sobre la identidad nos sitúa en un marco clásico de discusiones disciplinares, que han buscado responder de diferentes formas a la pregunta: ¿quiénes somos? y, particularmente, ¿quiénes somos frente a los Otros? Por lo que, para responder a estas cuestiones (que las podemos pensar en términos ontológicos, epistemológicos o filosóficos), han surgido diversos planteamientos en torno a unas identidades, habitualmente entendidas como *objeto* de análisis de los estudios culturales y sociales. De esta forma las identidades se han convertido en un elemento medular, ya que acaso ¿no se encuentra en las entrañas de nuestras discusiones la formación de las identidades culturales? De una u otra forma, constantemente hablamos sobre *esa* forma de habilitarnos y subjetivarnos mediante la identidad.

Cuando nos referimos a la formación sujeto, se tiende a pensarlo siempre circunscrito en los parámetros de una ‘identidad’. En este ensayo pretendo cuestionar esta idea partiendo de los estudios culturales (y más específicamente de los estudios feministas) que, desde algunas décadas, han puesto en entredicho las constituciones materiales y subjetivas de los sujetos sexualizados/generizados bajo una dimensión de falsa totalidad identitaria.

Considero que muy pocos autores han sido tan fecundos como Michel Foucault en lo que se refiere a la teorización de la sexualidad. El mapa foucaultiano nos ofrece un marco analítico para reflexionar las relaciones existentes entre el saber-poder, y sobre los procesos de subjetivación identitaria. Para Foucault, como señalaría Javier Sáenz, el rastreo histórico del “homosexual” se apunala en una serie de discursos que lo constituyen (Sáenz, 2004). Lo anterior podría desglosarse en:

1. La formulación de un saber;
2. La subordinación ante el poder;
3. El conocimiento de una ética y;
4. El reconocimiento de una posición política.

Así, la formulación de un saber está vinculada a la relación que tenemos con la «verdad de sí»: del conocimiento de un saber sexual, que adquiere una significación ética en la interacción social, en cuanto que constituye sujetos morales. En este escenario para Foucault

lo político adquiere un papel fundamental en cuanto subsume estos niveles y articula el espacio y los mecanismos de poder en la emergencia de los sujetos:

Cuanto más avanzo, más me parece que la formación de los discursos y la genealogía del saber deben ser analizados a partir no de tipos de conciencia, de modalidades de percepción o de formas de ideologías, sino de tácticas y estrategias de poder. Tácticas y estrategias que se despliegan a través de implantaciones, de distribuciones, de divisiones, de controles de territorios, de organizaciones de espacios que podrían constituir una especie de geopolítica, a través de la cual mis preocupaciones enlazarían con sus métodos [...] La geografía debe estar por tanto en el centro de lo que me preocupa (Foucault, 1999: 326).

Lo anterior es importante para este planteamiento ya que son coordenadas teóricas aún más complejas. Esto es, la importancia que tiene el elemento espacial en las prácticas de los sujetos y en las sustancias discursivas que se sostienen temporalmente. La consideración del espacio es un elemento potente para ceñir la formación de identidades, ya que en la coordenada espacio-tiempo los sujetos adquieren un matiz particular para pensarse políticamente. La interrogante provocación «¿quién soy frente a quién y en qué momentos?» me parece adecuada para reflexionar las identidades de sujetos homosexuales. Ahora bien, existe una tensión entre el exterior constitutivo y *algo* un poco más autónomo que podemos darle el nombre de «yo». Por lo tanto, si eso que se forma entre la singularidad subjetiva y la realidad sociocultural podemos darle el nombre de «identidad», ¿cómo se ha caracterizado que alternativas se plantean a la visión de la unicidad identitaria?

Sobre sus relaciones con la experiencia

Pretendo rescatar una discusión que Judith Butler plantea en: “Identidad, sexo y metafísica de la sustancia” en su texto *El género en disputa*, a propósito de la caracterización que podemos darle a la identidad. Me parece que muy pocas veces recurrimos a este texto para indagar los mecanismos en los cuales se produce las formaciones identitarias y valdría ser cautelosos con esa reflexión. La autora problematiza la noción de «identidad» y las estrechas relaciones que tiene con el sexo, el género y el deseo. Adentrándonos en la cuestión, vamos a dar por entendido que la identidad o, mejor dicho, las identidades, no se mantienen a través del tiempo, que, en oposición a lo *idéntico*, son transmutables, siempre cambiantes, y en constante redefinición. Las anteriores afirmaciones resultan a la vez sugerentes e interesantes como problemáticas no sólo a nivel teórico, sino también a nivel metodológico, ya que ¿cómo

podemos adentrarnos en los análisis sobre las identidades si las constantes aparentes son sus inconsistencias?, ¿qué sentido tiene hablar sobre las identidades si no hay una «sustancia interna» que podamos rastrear? Y, por lo tanto, ¿de qué manera vamos a analizarlas en el plano empírico? Para responder a las anteriores interrogantes retomaremos la pregunta que formula Butler (2016a): “¿En qué medida la «identidad» es un ideal normativo más que un aspecto descriptivo de la experiencia?”, ya que si bien la identidad, como cualquier otra categoría social, esta sometida a planos diversos de regulación, normalización y adscripción, ¿cuál es la relación existente entre la identidad y la experiencia? Una respuesta sugerente nos salta a la vista cuando Butler, en la lectura del libro *Herculine Barbin* de Foucault, concluye: “la identidad es un principio culturalmente limitado de orden y jerarquía, una *ficción reguladora*” (2016b: 83).¹ En este escenario ¿cuál es la vinculación entre la producción de identidades y la producción de ficciones que encarnamos en el medio sociocultural?

La identidad se colocaría en un marco de los «juegos de verdad» que plantea Foucault dentro de los cuales tendríamos que decir la «verdad» de lo que nos conforma, de lo que somos. Sin embargo, lo anterior limita el alcance de la noción de identidad, ya que un concepto de esta índole solo puede ser entendido en relación con otros conceptos, categorías y, en un marco más amplio, con otros procesos. Estoy de acuerdo con Stuart Hall, cuando menciona que “la identidad funciona «bajo borradura» en el intervalo entre inversión y surgimiento” (2011: 14). Así, si las formaciones identitarias están subordinadas a otros procesos, ¿cuál es la ruta analítica más productiva?

Uno de los procesos que se imbrica a la identidad –y sobre esto han insistido varias feministas posestructuralistas– podría ser la «experiencia». “La experiencia es una semiosis, una encarnación de significados” (De Lauretis, 1992: 158); “La experiencia, al igual que la diferencia, trata de conexiones contradictorias y necesarias” (Haraway, 1991: 185); “La experiencia es la historia de un sujeto” (Scott, 2001: 66); “La «experiencia» es un proceso de significación que es la condición principal para la constitución de lo que llamamos «realidad»” (Brah, 2011: 144). Ante este *amasijo de experiencia*, ¿qué posibilita el cruce de experiencia e identidad? En este tenor Joan Scott menciona:

¹ Las cursivas son mías.

Necesitamos dirigir nuestra atención a los procesos históricos que, a través del discurso, posicionan a los sujetos y producen sus experiencias. No son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia. [...] Pensar de esta manera en la experiencia es darle historicidad, así como dar historicidad a las identidades que produce (Scott, 2001: 49-50).

Ceñidos en la búsqueda de la historicidad de la experiencia homosexual es importante señalar que las posturas que los sujetos manifiestan a lo largo de sus vidas, evidentemente cambian con el desarrollo de esas biografías. En este punto es importante señalar que la asimilación del «nombramiento» es un proceso en sí mismo complejo e inquietante. Sin embargo, cuando llega la asimilación de *ese* nombre otras cosas aparecen en el horizonte de nuestra existencia. Pienso que *esa* experiencia permite interrogarnos sobre cómo se estructura nuestra visión. Es decir, entendernos como sujetos configurados a partir de ciertas *certezas* y constituyendo(nos) como sujetos «decibles». Por lo que, siguiendo con Scott, “la evidencia de la experiencia se convierte entonces en evidencia del hecho de la diferencia, más que una forma de explorar cómo se establece la diferencia, cómo opera, cómo y de qué maneras constituye sujetos que ven el mundo y que actúan en él” (2001: 48). En este sentido, si una relación con la identidad es el conjunto de experiencias, tendríamos que cuestionarnos entonces ¿cuáles son aquellas experiencias que nos significan, que llenamos de sentido/contenido?, ¿cuáles son esos sucesos, acontecimientos o eventos des-afortunados que se articulan entre sí y que nos permiten tener una posición contradictoria en determinadas situaciones?

Lo que va operativizando la identidad es ese registro de la diferencia. En otras palabras, me voy configurando por eso que no “soy” mientras voy *asimilando* eso que quiero «ser». En la formulación de Néstor Perlongher la homosexualidad podría considerarse un devenir más que una identidad, es decir “como mutaciones, como cosas que nos pasan” (1997: 33). Me parece que antes de posicionar a la identidad en una coordenada distinta del devenir, podríamos pensarlos como mecanismos de existencia siempre en comunión, uno deviene en tanto identidad subjetiva, por lo tanto, reflexionarla como mutación es entender que la sexualidad y las posiciones que tomamos a partir de los nudos semánticos que posibilitan esa identidad es algo que nos pasa, así cotidianamente uno no formula su devenir: éste siempre nos acompaña.

Somos en función también de aquello que despreciamos o nos ocasiona repulsión, por lo que “yo soy este” no es la enunciación literal sino la posibilidad de poder ocupar ciertas posiciones. Aprovechándome del recurso de la experiencia en una ocasión charlando con un amigo el catalogó su enunciamiento homosexual como una forma particular de “conquista”: «aceptar que era homosexual fue como conquistarme». Esta afirmación indica un proceso de territorialización del nombre y de la sexualidad en el acontecimiento de reconocerse en la palabra y en la figura de *eso* en lo que estamos deviniendo. Por eso, ¿cómo es el proceso de constitución sujeto y, en consecuencia, de su nombramiento identitario? Nos damos cuenta que esos mecanismos de repudio, por ejemplo, no son naturales. La construcción de un «yo», siempre es en función de un marco segregativo y excluyente. Nos conformamos a partir del alejamiento de ciertas figuras y posiciones. En estos momentos, donde el discurso de inclusión ha ganado terreno, es difícil reconocerse en la oposición del otro ya que esa posición puede ser tildada de violenta.

Siguiendo con la discusión, también nos conformamos a partir de estereotipos, que nos definen a través de una serie de discursos y representaciones que, de alguna manera, en el campo de saber-poder, están operando en la formación de nuestras identidades y experiencias. Puede o no gustarnos un tipo de nombramiento, pero la usamos. Parece que no podemos hablar de *eso* sin mencionarlo y eso nos lleva a un tipo de visibilización. En este sentido, aquellas experiencias operan como referentes lingüístico-discursivos, pero no sólo son eso. Llamarnos «homosexuales», llamarnos «gays» en un determinado momento socio-histórico y, por supuesto, biográfico no es aleatorio, no es, de ninguna manera, inocente. Tiene mucho que ver con aquellos elementos culturales, sociales e históricos y de enunciación de la llamada «identidad homosexual»; el sodomita, el enfermo, el depravado, el inmoral, el perverso, el libertino, el loco, el invertido, el homosexual, el gay... son registros históricos de cómo nos *han* caracterizado en diversas épocas y, sin embargo, en todos esos momentos se tuvieron que asumir (como sujetos escindidos por el lenguaje) ese o aquel nombramiento. “Las identidades son, por así decirlo, las posiciones que el sujeto está obligado a tomar, a la vez que siempre «sabe» que son representaciones” (Hall, 2011: 20). Al punto que quiero llegar es que, justamente, esas designaciones avasalladoras producen determinadas experiencias a los sujetos que nombra y, por lo tanto, las experiencias forzosamente pasan por el registro de lo social, nunca son experiencias aisladas e

individualizadas. Si seguimos la caracterización de la experiencia que dibuja Haraway entendemos que ésta es producto de la dimensión local/global y, por lo tanto, de la dimensión político/personal. La experiencia se teje en sentido de una cósmica «singularidad colectiva».

Es decir:

Lo que pasa por se «experiencia» no es nunca anterior a las ocasiones sociales particulares, a los discursos y a otras prácticas a través de las cuales la experiencia se *articula* en sí misma y se *convierte en algo capaz de ser articulado* con otros acontecimientos, permitiendo la construcción de la experiencia *colectiva*, una operación poderosa y, a menudo, mistificada (Haraway, 1991: 190).

En este sentido la experiencia —la experiencia de la homosexualidad— puede, si se insiste en ello, ser reconstruida, planteada o recordada de formas diferentes. Lo que pasa por el registro de la violencia o la discriminación no siempre se queda en esa maraña, ya que puede ocurrir que esas situaciones se formulen desde otros postulados. La ruta de la experiencia se convierte también en un motor de una etnografía personal que configura identidades; ya que la ontologización del sujeto homosexual tendría que considerar forzosamente la posición política de su sexualidad: qué sentimos, qué pensamos, cómo nos representamos, desde qué lugar estratégico nos posicionamos, desde dónde hablamos. Y con ellos (o desde ellos) los conocimientos situados crecen con la responsabilidad, por eso “los conocimientos situados son herramientas muy poderosas para producir mapas de conciencia [...] Los conocimientos situados son siempre conocimientos *marcados*” (Haraway, 1991: 187-188). Si algunas experiencias pasan inadvertidas es por su vinculación con el núcleo de aquello considerado dentro de un marco orgánico, que niega su carácter también cultural. Por las anteriores razones es que Haraway advierte:

Los estudios de la mujer deben negociar la fina línea demarcadora entre la apropiación de la experiencia de los otros (que nunca es inocente) y la delicada construcción de las posibles afinidades, de las posibles conexiones que podrían marcar la diferencia en historias locales y globales [...] Pero «nuestra» escritura está también llena de esperanza de que aprendamos cómo estructurar afinidades en vez de identidades (Haraway, 1991: 191).

La experiencia es una de las especificidades del movimiento feminista y de la disidencia sexual. Por lo tanto, no es anterior al discurso, la experiencia esta enmarcada en la negociación de legitimidad y, en ese escenario, plantea situaciones contradictorias. Haraway insiste, una vez más, en algo particular de nuestra escritura, ¿qué esperanza política se articula en el análisis de la identidad?, ¿qué es lo que deriva de esa problematización? Desde dónde

leemos a nuestros sujetos —¿desde la traducción, la narración, la discursividad o desde la agencia o la esencia? — y desde cuál lugar estratégico nos leemos a nosotros. Una manera determinada de leer/narrar la vida de los Otros tiene que ver con la forma en que articulamos la experiencia de esos Otros y la de nosotros, ¿cuál es la afinidad a partir de la especificidad.

Podemos plantear, entonces, que las identidades homosexuales se van constituyendo en la tríada experiencia-subjetividad-devenir y así entenderíamos que estas identidades son un conjunto de experiencias colectivas individualizadas, de discursos encarnados materialmente y performatividades en escenarios sociales. En este sentido, esas tres grandes dimensiones permiten caracterizar las identidades que analizamos y las formas subjetivas de devenir sujeto. A pesar de que se proponga rutas de análisis el proceso de habitar una identidad es más complejo que sumar a la lista cuales son las cosas, los lugares, los objetos y los sujetos con los cuales nos identificamos. Sin embargo, las identificaciones si tienen una relación con la experiencia, y seguir su ruta nos puede conducir, de una manera más prolífera, al devenir de una forma en específico.

Ahora bien, si el devenir se mantiene situado en este marco referencial, la experiencia cambia constantemente. Por lo tanto, detenernos a observar cómo los conglomerados de experiencia producen las identidades que nombra (asumir que somos mujeres, transexuales, homosexuales), sometidos a ciertas estructuras y compresiones sociales, implica también asumir *ciertos* riesgos y consecuencias:

¿Cómo podemos darle historicidad a la “experiencia”? ¿Cómo podemos escribir acerca de la identidad sin esencializarla? Las respuestas a la segunda pregunta deberían de apuntar hacia respuestas a la primera, ya que la identidad está atada a nociones de experiencia, y ya que tanto la identidad como la experiencia son categorías que usualmente son dadas por hecho de maneras en las que yo sugiero que no deberían serlo (Scott, 2001: 64).

Conuerdo con Scott, referirnos a la identidad no tiene porqué llevarnos, en ningún punto, a su esencialización o sustancialización (como si los homosexuales tuviésemos una sustancia interna que se derrama y se expande sobre los límites de nuestro cuerpo y nos posibilita sentir, pensar, actuar y desear como «homosexuales»). Considero que estos procesos son complejos y nos conducen habitualmente a terrenos pantanosos, planteándonos nuevos interrogantes: cómo es que la identidad ha producido efectos en los cuerpos que encarna, quiénes y cómo dicen que debemos comportarnos para tener cierta estabilidad interna, cierta identidad.

Las mutaciones del devenir

En estos términos no podemos usar el concepto de identidad, en sí mismo, como un proceso unidireccional, que tiene un origen y un fin específico, sino, como he señalado anteriormente, imbricarlo con otros conceptos, que den cuenta de procesos más amplios. Por lo tanto, regresando a la propuesta que Hall postula, tenemos que rechazar aquellos marcos esencialistas del concepto de identidad y desplegarlo como un concepto, por un lado, *estratégico* y, por el otro, *posicional*. Tal y como plantea este autor podemos entender la identidad como un “punto de encuentro, punto de sutura entre, por un lado, los discursos y las prácticas que intentan «interpelarnos», hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse»” (Hall, 2011: 20), de nombrarse y de referirse a ellos mismos como determinados sujetos sexuales.

La enunciación de la identidad sexual, por lo tanto, desde este planteamiento, tiene que ver con asumir cierta vulnerabilidad sexual. Situemos un poco las políticas identitarias que se desglosan en el iterativo del ‘ser homosexual’, ¿qué elementos inconsistentes debemos de prescindir y otros necesariamente tendríamos que usar para formularnos identitariamente? Deseo seguir una interrogante, de las otras tantas y extensas, formulada por Butler: ¿qué es lo que constituye las limitaciones del poder performativo de nombrar? Si bien son múltiples las formas en que puede realizarse la operación performativa de nombrarnos, una cuestión es clara: no puede existir reconocimiento del nombre sin reconocimiento de la vulnerabilidad. Me parece, por lo tanto, que la reiteración de las normas abre el registro de nombramiento. Por eso, “la performatividad es un proceso que implica la configuración de nuestra actuación en maneras que no siempre comprendemos del todo, y actuando en formas políticamente consecuentes. La performatividad tiene completamente que ver con “quién” puede ser producido como un sujeto reconocible” (Butler, 2009: 335). Algo que he esbozado es la dinámica del silencio en la apropiación del enunciamiento sexual, y la formulación de la identidad es la manifestación del deseo. La identidad es un dispositivo que produce efectos e ilusiones de orden y normalidad. Reflexionemos, en este sentido, el argumento de Gayatri Chakravorty Spivak:

A mi parecer, el lenguaje puede ser uno de los muchos elementos que nos permiten comprender las cosas y a nosotros mismos. Pienso, desde luego, en los gestos, en las pausas, pero también en la suerte, en los campos de fuerzas subindividuales del ser que se acomodan en diferentes situaciones, que se desvían de la línea recta o de la verdad del lenguaje en el pensamiento. Comprendernos es lo que produce la identidad [...] Si se cree que la producción de identidad como significado propio, no mero significado, es tan plural como una gota de agua bajo un microscopio, no siempre resulta satisfactorio, fuera del terreno ético-político como tal, “generar” pensamientos por cuenta propia (suponer que la identidad es el origen también puede resultar insatisfactorio en el terreno ético-político, pero detenernos en eso ahora nos desviaría demasiado) (Spivak, 2002: 189).

Podemos decir, entonces, que los sujetos se producen en la contradicción del discurso. Uno literalmente podría entender: ten (*forma*) una identidad, pero en la apóstrofe indicar: *esa identidad no es la correcta*. Nos exigen conformar una identidad, pero existen identidades despreciadas. De esta forma no pretendo englobar la experiencia de la homosexualidad en sucesos de violencia, discriminación y sensaciones de anormalidad. Sin embargo, es interesante como este tipo de narrativas aparecen cotidianamente en la experiencia de sujetos homosexuales. Por lo tanto, la experiencia alude directamente a la hibridación de los escenarios, los sujetos y las circunstancias significativas. ¿Qué identidades se encuentran disponibles para el artificio creado de ‘la homosexualidad’?, ¿quiénes son ellos?, ¿qué podría motivar a pensarnos políticamente en ese colectivo?

Considero que muchos de los problemas que se abordan desde el posestructuralismo tienen que ver con la intersección de los límites que conforman a los sujetos, las maneras en que la discursividad se va encarnando y las formas en que la subjetividad y la subjetivación se va definiendo en ellos. Y, por lo tanto, “la identidad no solamente se forma en el seno de la cultura y de prácticas culturales diferenciadas”, dice Paul Du Gay que “en estos días parece cada vez más difícil escapar de la ‘cultura’ dentro del mundo académico, por ejemplo, el tema de la ‘cultura’ ha llegado a dominar los debates de las ciencias sociales y humanas” (2011: 251); aún así decir que la identidad se forma en la cultura, no es mero culturalismo, sino que hay un enlace fuerte, infranqueable, con registros discursivos. Algo que hemos explorado son aquellas formas discursivas de asumir la identidad, en ese escenario sabemos que “el discurso produce la identidad, suministrando e imponiendo un principio regulador que invade completamente al individuo, lo totaliza y le otorga coherencia, entonces parecería que, en la medida en que es totalizador, toda «identidad» actúa precisamente como «alma que encarcela al cuerpo»” (Butler, 2014: 98).

Para pensar en esas figuraciones que no solamente atan a la «identidad» en un terreno corporal y metafísico propongo que sigamos un planteamiento de Lawrence Grossberg: “hay una serie de figuras diferentes, superpuestas, entrecruzadas y a veces incluso antagónicas que, en conjunto, delimitan el espacio dentro del cual los estudios culturales teorizan el problema de la identidad” (Grossberg, 2011: 153). Por eso la identidad, alejada de la metafísica de la sustancia o la naturalidad de la que es connotada, es producida y regulada por prácticas discursivas inscritas en múltiples condicionantes sociales, que mantienen a flote la performatividad, siempre ficticia, de la estabilidad, la coherencia, la unicidad.

Entendemos, por lo tanto, que las sociedades conforman un conjunto de prácticas y representaciones simbólicas que se transmiten a los sujetos como mecanismos éticos y morales, escudriñando sus límites y condicionando las posibles bifurcaciones que puedan tener en sus diversas alteridades de nombramiento y devenir. De esta forma, damos un giro de tuerca, y dejamos de preguntarnos —en términos sustantivos— qué es la identidad. Ya que muy poco me importa dar una definición sobre eso, lo que me interesa es observar qué elementos están en sus márgenes, los elementos que la cobijan. Dicho esto, mejor, podríamos preguntarnos ¿cómo se habilita la identidad?, ¿de qué manera nos permite a nosotros, como sujetos, formularnos a través de una determinada posición? Referenciando a Žižek podemos decir, en los mismos parámetros, que en tiempos pos-modernos *la identidad es descafeinada*. Ya que la principal angustia relacionada con la identidad de los tiempos modernos —argumenta Bauman— era la preocupación por la perdurabilidad; hoy es el interés en evitar el compromiso. “La modernidad construía en acero y hormigón; la posmodernidad construye en plástico biodegradable” (2011: 41). Y con lo anterior no quiere decir que las identidades constituidas después de la modernidad sean desechables, no lo considero en absoluto. Sin embargo, creo que existen otras herramientas disponibles o un poco maleables para poder nombrarnos. Es importante resaltar que la “*identidad* es un nombre dado a la búsqueda de salida de esa incertidumbre” (Bauman, 2011: 41). Ahora bien, Žižek, en consonancia con los planteamientos de Spivak y Hall, dice:

Aunque pueda parecer que hay una contradicción entre cómo el discurso constituye el auténtico núcleo de la identidad del sujeto y la noción de este núcleo como un abismo insondable más allá del «muro del lenguaje», hay una sencilla solución a esta aparente paradoja. El «muro del lenguaje» que me separa eternamente del abismo del otro sujeto es a

la vez lo que abre y sostiene este abismo; el auténtico obstáculo que me separa del más allá es lo que crea su espejismo (Žižek, 2009: 92).

La metáfora me parece atrayente en términos epistemológicos. Lo que nos separa de los otros sujetos sociales es el discurso interpretado. Es decir, el «muro del lenguaje» al que se refiere Žižek es el discurso que ya hemos entendido-interpretado, las nociones diferenciadas de habitar la identidad por lo tanto se desglosarían con el encuentro del espejismo. Me parece que la existencia que *tenemos* es una forma de localización ubicada en el terreno del espejismo. ¿Siempre asumir una posición homosexual es entender una posición política?, ¿una posición visible? Considero que no. No necesariamente el nombramiento nos lleva a la formulación de una identidad visible, quizá nos podemos nombrar y seguir estando en la ‘discreción’. Dice Vidarte que “la existencia política nace de una posición de sujeto que lucha. Una posición de sujeto que nace de una decisión voluntaria, estratégica, coyuntural a partir de una situación de opresión e injusticia dada” (2007: 62). Me parece aún mejor hablar de posiciones. Ya que “lo crucial es la posición, la toma de posición, el posicionarse, el plantarse como sujetos, fundarse como sujetos maricas. Posición de sujetos lesbianos. Posición de sujetos trans. Posición de sujetos de clase. Posición de sujetos precarios. Posición de sujetos abyectos” (Vidarte, 2007: 62).

Todo eso de la identidad, de saber quiénes somos, de dónde venimos, de conocernos a nosotros mismos y demás monsergas, está muy bien. Pero no es necesario para pegar gritos, carteles, hostias ni existir políticamente. Está bien claro quien es el enemigo. No hace falta ser un sabio para reconocer quién quiere nuestro mal, quién quiere acabar con nosotros, a quién le provocamos arcadas, quién se muestra reticente, incómodo, arisco frente a nuestras reivindicaciones o ante nuestra mera existencia. Para localizar la homofobia no hay que ser un lince. De esto se da cuenta cualquiera, hasta la marica que no ha pisado una librería en su vida. No es preciso nada más para empezar a hacer política, para convertirnos de simples practicantes de unas cuantas conductas sexuales estereotipadas en verdaderos sujetos políticos (Vidarte, 2007: 61).

Esas posiciones, sin embargo, se deben matizar. Una posición homosexual no es la misma en todos los sujetos e inclusive esa misma posición no es permanente, es un espejismo que ocupamos en determinadas situaciones. Ahora, me parece que en el momento de aquellos desplazamientos identitarios los sujetos quieren mantener en *suspense* una relación que les parece problemática o que no pueden sortear con total entereza en determinadas situaciones. Uno, muchas de las veces, huye de la agresión: escapa de aquello que le es dañino. Traigo a discusión este tipo de elecciones porque esa posición-sujeto, incluso, que queremos ocupar

se encuentra lejos de *algunos* Otros. En este terreno, cada sociedad fija sus límites y sus estrategias para imaginarse y practicarse. *Ser gay es ser en devenir* —afirma Foucault— (2013: 112). Desde este planteamiento la identidad se persigue: *la identidad es el proceso de devenir en el estar*. La potencia de la idea del devenir es compleja en su reducción, ya que anula la posibilidad de ser anacrónica. En el sentido que, los procesos históricos preexisten a la praxis ilusoria de la identidad. Así, el proceso de devenir conjuga la posibilidad de encarnar una identidad desde posiciones múltiples y contradictorias.

Por las anteriores argumentaciones tiene relevancia la discusión de la verdad homosexual en el tratamiento metodológico del devenir. Ya que la posibilidad de ser sujeto recae en la elocución del reconocimiento, Nietzsche, en este orden de ideas, afirma que “la fuerza del conocimiento no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo, en su carácter de condición para la vida” (2012: 105). La identidad ubicada en el horizonte de lo infinito —de lo que continuamente se esta formulando— preexiste a la modificación de las verdades tanto científicas/sociales como a la incumbencia de la propia singularidad. Otra forma de entender la idea del devenir es entenderla como un *error de las causas imaginarias* (Nietzsche, 1991). En este sentido, “el devenir no produce otra cosa que sí mismo. Es una falsa alternativa la que nos hace decir: o bien se imita, o bien se es. Lo que es real es el propio devenir, y no los términos supuestamente fijos en los que se transforma el que deviene” (Deleuze y Guattari, 2002: 244). Siguiendo a Guattari:

[La] idea de «devenir» está ligada a la posibilidad o no de un proceso de singularización. Singularidades femeninas, poéticas, homosexuales o negras pueden entrar en ruptura con las estratificaciones dominantes. Ésta es la cuestión fundamental de la problemática de las minorías: una problemática de la multiplicidad y de la pluralidad y no una cuestión de identidad cultural, de retorno a lo idéntico, de retorno a lo arcaico. En el caso de que se retomen los trazos arcaicos —como trazos de las religiones africanas que existieron centenares de años atrás—, no es en tanto arcaísmos por lo que adquieren alcance subjetivo, sino en la medida en que se articulan en un proceso creador (Guattari y Rolnik, 2006: 92).

Incluso podemos entender que el devenir mantiene un orden distinto al de la identidad canónica “somos esto”. El devenir mantiene un orden político al asumir una posición en el espacio social y frente a nuestros interlocutores, asumir que somos partes de un todo que se está construyendo constantemente, también es asumir que muchas de nuestras luchas mutan en el transito de vivimos como unos sujetos específicos. Desde este marco, entiendo que los procesos de subjetivación son anclajes dentro de los cuales los sujetos devienen en tales y,

bien, asumen/ocupan posiciones sujeto. Estas posiciones están condicionadas histórica, lingüística y culturalmente.

La idea de que la identidad sea un proceso de devenir también responde a las posiciones que se van modificando en ese proceso ya que los universos semióticos no son los mismos que todos usamos. Regresemos por lo tanto a los terrenos de la experiencia. La interpelación es este proceso que podemos ubicar, en este sentido, como el que condensa la forma táctica en que nos dan lectura y nos subordinan discursivamente, incidiendo en nuestra subjetividad. Pensando en estos parámetros, la identidad, para Foucault es “una subjetividad objetivada, deificada, reducida a una cantidad determinada de caracteres definidos y convertida en objeto de prácticas y saberes específicos” (Revel, 2008: 83). La experiencia se va formando por medio de un *proceso* complejo la subjetividad.

La subjetividad [...] es el efecto de esa interacción a lo que yo llamo experiencia; y así se produce, no mediante ideas o valores externos, causas materiales, sino con el compromiso personal, subjetivo en las actividades, discursos e instituciones que dotan de importancia (valor, significado, y efecto) a los acontecimientos del mundo (De Lauretis, 1992: 253).

Así, tendríamos que preguntar, al igual que De Lauretis, a partir de esa subjetividad, cómo se engendra el sujeto femenino, cómo se establece y se reproduce. Sin embargo, no sería, en este caso, sobre el sujeto femenino sino sobre el sujeto homosexual. ¿Cómo se engendra el sujeto homosexual, cómo se establece y se reproduce? Esta última interrogante cambia el rumbo de la discusión ya que más que preguntar sobre el surgimiento de una determinada identidad nos preguntaríamos sobre cómo está operando la misma, y en este tenor, cuáles medios, técnicas y *certezas* el sujeto homosexual se caracteriza a sí mismo; cómo logra estabilizar(se), mantener(se) y, por ende, habitar una identidad determinada en una realidad social que lo (des)cobija. Considero que De Lauretis, aunque no se centra de manera explícita en el análisis de la identidad, nos aporta ciertos planteamientos, a propósito de la cuadratura semiótica-experiencia, que tendríamos que reflexionar para la lectura de este concepto.

En la formulación de Peirce, la separación del sujeto de sí mismo ocurre en la dimensión temporal [...], pero también ocurre por medio de su relación con la cadena de interpretantes. Como cada interpretante da como resultado un hábito o un cambio de hábito, el proceso de la semiosis llega a un alto, provisionalmente, al fijarse a un sujeto que sólo está allí *temporalmente*. En términos lacanianos, esta fijación puede designarse con el término “sutura”, que comporta la implicación de engaño, “pseudo-identificación”, cierre imaginario, incluso falsa conciencia, en cuanto producto de las manipulaciones de la ideología (De Lauretis, 1992: 285).

Es necesario detenernos en este punto ya que el *cierre imaginario*, esa sutura ficticia y la semiosis respecto a la pseudo-identificación con Otros supone, entre otras cosas, estabilidad y coherencia, elementos necesarios para la producción de identidades. En anteriores párrafos me he referido a ese cierre imaginario como nudo o espejismo. Esto es porque la identidad opera en función de esos nudos. Para Atwood “todos tenemos guardadas distintas versiones de nuestras vidas, aunque nos las contemos solo a nosotros mismos. Y las corregimos a medida que avanzamos” (2013: 39). Y me gusta pensar esta referencia literaria en función de la problematización de esos anclajes de la identidad en abstracto y de la reflexión de las identidades homosexuales en particular.

Los nudos a los que me refiero, estos anclajes, parten de acontecimientos específicos en la historia de los sujetos. Por eso, nombrarte es diferenciarte en tanto ‘de’ pero distinto en función de ‘tal’. Nuestro devenir, por lo tanto, es un devenir sometido. Ahora bien, la identidad se mantiene, por supuesto, en el orden normativo que como seres no pre-discursivos nos volcamos a una serie de significantes ya producidas. En tanto la experiencia es generada, aunque no lo parezca, con los matices emplazados por la semiótica. También podemos ligar dicha correspondencia con la significación y la figuración de *eso* que la semiótica produce en el siguiente planteamiento de Hall:

Las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos (Hall, 2011: 17-18).

Sin duda el parentesco es uno de los ejemplos magistrales para explicar la importancia de la posición. En las relaciones de parentesco “uno” es en relación a unos “otros” que otorgan una posición. En este sentido, “uno” es hijo a partir de que existen figuraciones que lo llaman a “uno” de tal manera. Lo anterior nos lleva a la configuración de otras preguntas, ¿qué es lo que determina una posición social?, ¿cuáles son los elementos en los que nos *enraizamos* y que permiten nombrarnos de una manera en particular? Por lo tanto, la formulación de identidades supone ocupar una *posición social*, que es también una *posición subjetiva* enraizada en esas experiencias significativas. En todo caso, si aceptamos que la identidad homosexual no es más que una forma de encarnar una figuración, que forma parte de una red semántica definida socialmente en términos epistémicos y ontológicos, ¿qué representa, por

lo tanto, encarnar esa figuración? Y, si vamos a entender que la identidad es una posición producida por aquellos registros de la experiencia. ¿Cómo se habilita esa posición?, ¿cuáles son las dinámicas, los campos o las relaciones que los sujetos *ocupamos* para la configuración de una determinada posición social? Por lo tanto, tendríamos que rastrear —en la historia de los sujetos, esto es, en las biografías personales— esos elementos biológicos, simbólicos o imaginarios que tienen un valor en la constitución de sí. Ese rastreo minucioso resulta sugerente ya que abre otra partitura de la identidad, cuáles son aquellos enlaces que nos atraviesan de manera histórica, es decir, ¿cuáles son aquellos lazos a los que uno “supone” que está arraigado?, tras identificar esas *ataduras*, debemos reconocer que se está sujetado a una multiplicidad de referentes que cotidianamente significamos. En este tenor, asumir la existencia de múltiples referentes que conviven en distintos niveles nos arroja a toda una red semántica compleja. Siguiendo con esta discusión, concluye Stuart Hall en su análisis sobre la *arqueología foucaultiana* que “los discursos construyen posiciones subjetivas por medio de sus reglas de formación y «modalidades de enunciación»” (2011: 27). Este planteamiento es sumamente relevante ya que nos posibilita rastrear una forma de desentrañar las identidades. Es decir, aquellas formulaciones de enunciación. ¿Por qué nos *identificamos* con ciertos elementos específicos y no con otros? Responder a este cuestionamiento presupondría responder las preguntas: ¿quién quiero ser o, mejor dicho, en quién quiero devenir. Cómo quiero asumir mi homosexualidad, en qué clase de homosexual quiero devenir.

A su vez tendríamos que hacer alusión a la «política de la situación». Entendiendo que “las localizaciones son historias encarnadas e insertas cuya diversidad puede explicarse y debe respetarse” (Braidotti, 2015: 221). Esto es, dependiendo de las situaciones nos podemos presentar o, mejor aún, podemos ocupar ciertas posiciones que pueden ser opuestas, contradictorias, duales u homologables con otras. Por lo que “las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall, 2011: 17). Y, desde esta trinchera, podríamos observar qué es lo que permite “ser”-“tener” una posición en un determinado lugar que no necesariamente se “es” o se “tiene” en otro espacio social, anclado a su vez a la posibilidad de una determinada enunciación identitaria y a cuáles

ejes, tópicos, coordenadas o condiciones está sujeta la posibilidad de nombrarnos, de qué depende esa localización.

Deseo y ficción

Ahondar en la experiencia de la homosexualidad de alguna forma se instala en un proyecto más amplio de construir una tipología de experiencias ceñidas a un mapa político-sexual que nos debe importar para el derroque de la violencia y el agenciamiento de diversas posiciones-sujeto. Lo anterior se vincula con una genealogía de la homosexualidad (a la cual me he referido en anteriores párrafos), esto es: cómo fue y sigue siendo la homosexualidad en tanto un conjunto de experiencias afianzadas en parámetros a/normales. Incorporar en este análisis la conceptualización de la política de la experiencia homosexual es detenernos y reflexionar sobre la posibilidad de un «feminismo queer». Situar la política de la experiencia tal como lo diría Chandra Mohanty es entender la importancia que cobra una lucha anti-esencialista en el seno del movimiento feminista, del movimiento homosexual, del movimiento chicano y de otros movimientos disidentes o contra-culturales que cuestionan la legitimidad de unos colectivos relación a otros. Menciona Mohanty:

Tras dos decenios de participar en el activismo político y en la actividad académica feminista en distintas situaciones sociopolíticas y geográficas, las cuestiones de la diferencia (de sexo, raza, clase, nación), la experiencia y la historia siguen en el centro de los análisis feministas (Mohanty, 2002: 89).

Es doloroso partir de que la anormalidad sigue operando en la escisión de los sujetos homosexuales. La clasificación patológica cobra sentido en la vida corporal y de deseo de los homosexuales. Muchos homosexuales han pensado en ellos mismos como raros, anormales, dañados. Menciona Elvira Burgos que “[la] crítica que cuestiona el mundo social es dura y dolorosa porque pone en duda aquello que nos es más familiar en tanto que ha sido naturalizado” (2008: 15). Y pareciera a unos ojos académicos nada nuevo decir que es verdad que la naturalidad puede ser cuestionada incluso modificada. Pero, para los sujetos, ¿qué ocurre? La normalidad y naturalidad deben tener sus certezas en los cuerpos, tenemos ciertas convicciones, nos movemos en lógicas extrañas y aceptamos que somos ‘raros’. ¿De qué forma los homosexuales creen que son anormales?

Por estas razones el *deseo* es crucial para la producción de anclajes identitarios. Colocaríamos el deseo como un mecanismo que se produce en la formulación de experiencias que los sujetos van incorporando en la cotidianidad. El deseo se mueve por la producción de experiencias. Así, comentaría Braidotti que “nuestros deseos son aquello que se nos escapan en el acto mismo de impulsarnos hacia adelante, dejándonos como único indicador de quienes somos, las huellas de dónde hemos estado ya, o sea, de aquello que ya somos. La identidad es una noción retrospectiva” (2000: 45), volviendo a uno de los puntos, ¿no sería, también, ese indicador que nos muestra quienes somos, aquellas huellas y esas nociones retrospectivas una forma de aludir a las experiencias para la develación de la identidad?

En este sentido, volviendo a interrogarnos sobre cuál es la ruta analítica más productiva para abordar la identidad algunas investigadoras feministas —Judith Butler, Rosi Braidotti, Teresa De Lauretis— han considerado de suma importancia regresar a los postulados psicoanalíticos y, particularmente, sobre los hallazgos freudianos para realizar sus respectivas investigaciones. Hecho que no parece ser significativo ya que los estudios culturales han recurrido también a los marcos explicativos ofrecidos por el psicoanálisis. Sin duda las respuestas desde el psicoanálisis freudiano apuntalarían a la ruta analítica de la «insuficiencia». Es decir, a través de la necesidad. En este entendido, el sujeto busca consecutivamente la repetición de aquellas sensaciones primarias; el sujeto permanentemente estaría tratando de recrear o que vuelvan al *eros* esas huellas mnémicas. A esta búsqueda de la repetición Freud le dará el nombre de «deseo». Ahora bien, el deseo, entiendo, no permanece en el aire esperando ser capturado, sino que el deseo se va tallando o, mejor dicho, moldeándose a través de la necesidad de *algo* que el sujeto —imaginaria, simbólica o materialmente— cree necesitar.

Mi interés en mostrar algunos planteamientos psicoanalíticos radica en la crítica teórica que plantea. Si bien los análisis de esta índole caerían en una rotunda performatividad de lo inconsciente, es necesario entender como el discurso psicoanalítico ha impregnado el pensamiento social (no solamente académico) en el campo de la reflexión y práctica sexual. Recordemos que “la fascinación que ejercen entre sí desde hace años el psicoanálisis y la literatura es significativa, pero es preciso no olvidar que esta posición singular de la literatura no es más que el un dispositivo de poder determinado que atraviesa en occidente la economía

de los discursos y las estrategias de lo verdadero” (Foucault, 1999b: 407). En este tenor, el deseo tiene varias aristas, dependiendo de los enfoques y planteamientos teóricos desde dónde se le mire. Sin embargo, uno de los puntos comunes son las relaciones con el placer y la sexualidad. Estas vinculaciones son importantes, pero considero relevante señalar que no todos de los análisis sobre el deseo forzosamente devienen en las reflexiones sobre el placer o viceversa. Deberíamos, entonces, desmontar el concepto y pensarlo como una categoría encarnada. Encarnamos el deseo... el deseo se corporeiza, y si bien se alinea con la sexualidad, la experiencia, las formas de devenir y de enunciamiento no perdamos de vista que es él quien nos mueve y permite la dinamicidad de desplazamientos y de posicionamientos fluctuantes.

Así, lo que importa, es rescatar el concepto psicoanalítico de deseo y volcarlo en el marco sociocultural. No como proceso psíquico sino como evidencia cultural. Cómo el deseo – inconsciente, si usted lo prefiere o no– va moviéndonos por el entorno social y colocándonos, caracterizándonos, marcando nuestra posición. Entonces, cómo y de qué manera se generan las formulaciones constitutivas del deseo en los varones homosexuales. Esto es, qué sucesos, experiencias o acontecimientos desencadenaron la maquinaria del deseo para salir de sus comunidades de origen y trasladarse a *otro* lugar. El deseo, desde este marco explicativo, permitiría movernos de lugar, de posición. El deseo es el mecanismo que nos impulsa al desplazamiento en su sentido más literal.

Uno de los engranajes del deseo, por lo tanto, es el rechazo a la heterosexualidad obligatoria y el cuestionamiento sobre aquellas normas orquestadas por el medio sociocultural operativizando la *heterosexualización del deseo* y la producción de sujetos coherentes entre sexo-género-deseo. El deseo es productivo porque continúa fluyendo, se mantiene en movimiento, pero su productividad también implica relaciones de poder, transiciones entre registros contradictorios, desplazamientos del énfasis” (Braidotti, 2000: 46). Si aceptamos por lo tanto que aquella búsqueda de “espacio” esta incrustada o dinamizada por el orden del deseo de afianzar una identidad en ese cruce ocurre un nudo simbólico para la dinámica del nombramiento. Siguiendo los planteamientos de Braidotti, de qué formas se relaciona el deseo, el desplazamiento y la identidad. Así, ¿qué es, en todo caso, lo que permite a los sujetos formular una identidad? Stuart Hall, Joan Scott y Judith Butler, desde las diversas

discusiones que plantean nos incitan a pensar y entender que la identidad es una posición tornadiza, estratégica, anclada a procesos históricos. Es decir, como puntos de adhesión. Ya que esa o aquella posición estratégica o *estratagema posicional* no es una sutura, sino que más bien es una peripecia táctica, una abertura que se va tejiendo en el medio sociocultural. Por las anteriores razones sostengo que el deseo nunca es nuestro, aunque lo parezca. La ontologización del deseo responde a elementos inscritos en el mapa de la cultura y en el orden de lo social, por lo tanto, aunque el deseo devenga singular nunca es en el orden de lo individual. El campo social mantiene a flote deseos particulares y colectivos, la identidad es un deseo manifiesto, en este sentido. La identidad responde a adscripción y a nombramiento. Cuando el deseo surge, emanamos como sujetos de deseo e identidades inestables. Cuando “el deseo aparece, pero el momento de su aparición no es necesariamente el momento inicial de su eficacia” (Butler, 2012: 58).

¿Qué es lo que permiten estas ficciones en nosotros?, ¿qué es lo que se emplaza, de manera momentánea, en nuestra carne? Parafraseando a Lauren Berlant (2011) el *deseo es un cúmulo de promesas que nos posibilitan*. Esas promesas responden a un horizonte normativo que vislumbra un rastro de vínculos afectivos. Es decir, vínculos sociales consigo mismo, con los Otros y el entorno. Esta promesa de la que habla la autora es un objeto de deseo que se ha instalado en los sujetos. Por eso si aceptamos que la identidad es, antes que otra cosa, una determinada *posición plástica* y una *estrategia en juego*, ¿qué es lo que nos permite “ser”-“tener” una posición en un determinado lugar que no necesariamente se “es” o se “tiene” en otro espacio social? Considerando que existen estrategias encarnadas en el orden del deseo, ¿de qué depende la posibilidad de una enunciación identitaria?, ¿a qué ejes, tópicos, coordenadas o condiciones está sujeta la posibilidad de nombrarnos?, ¿de qué depende esa localización? Reflexionando sobre estas cuestiones, posiblemente, no sean opciones absolutas, quizá existen intersticios temporales y espaciales que nos permiten nombrarnos: espacios temporalmente creados, espacios heterotópicos que redirigen el rumbo de los sujetos. En este entendido, somos sujetos de particulares deseos, lo que tendríamos que rastrear son aquellas promesas con las cuales nos vinculamos, con las cuales nos relacionamos. ¿Cómo habitamos ciertas promesas?, ¿cómo habitamos la promesa de la identidad? Considero que en este punto se manifiesta la relación entre esas ficciones y esos deseos que producen unas determinadas identidades sexuales.

Así, el deseo es inhabitable, insoportable, insospechado... zumbidos que permanecen en nuestra memoria, que siente nuestro cuerpo. Este deseo es altamente normativo, porque cada uno de nosotras debe tener “uno”. Debemos tener deseos y, en nuestra vida, encarnizarnos en su cumplimiento. La búsqueda de autonombramiento es la respuesta de cómo interiorizamos esos relatos de ser, de cómo ser homosexual. Recordando a Donna Haraway, en sus anotaciones sobre la ficción, plantea que ésta “puede ser apropiada de muchas maneras. Lo que pasará por ficción es materia disputada, resuelta parcialmente según consideraciones de mercado, prácticas lingüísticas y semióticas” (1991: 193), tal como las «partituras de la identidad», orquestadas de tal forma que los medios socioculturales, tecnológicos e ideológicos, a menudo contrapuestas pero que en ocasiones conducen para que la representación figurativa del homosexual se conduzca en la misma línea. Pensemos en la industria filmica y de entretenimiento, en la que habitualmente se representa a los sujetos homosexuales por medio de la burla, la injuria y el afeminamiento, como si necesariamente el homosexual fuese *esa* figura paródica, constantemente ridiculizada, de la cual deberíamos mofarnos. De tal manera, “la ficción puede ser movilizada para provocar identificaciones y oposiciones, divergencias y convergencias en mapas de la conciencia” (Haraway, 1991: 193). Una ficción regulada, enmarcada y constreñida por las encarnaciones culturales, nacionales, biológicas y ontológicas que otorgan una condición de superficie coherente y estable que permite a los sujetos mantener cierta estructura interna ante los embates de aquellas situaciones y sucesos que buscan interpelarnos, ponernos en jaque, que nos obligan a tomar posiciones contradictorias y un arraigo ficticio sobre las cosas que creemos que somos.

Es justamente la aparente sutura ficcional la que nos permite funcionar como sujetos encarnados en una identidad, y es esa adhesión con el sexo, el género y el deseo los engranajes que mantienen a flote el proyecto identitario. Poseedores de una sexualidad, de una nacionalidad, de una clase social, entre tantos otros etcéteras que nos permiten mantener una estructura entre lo que dicen –y lo– que somos. Como plantea De Lauretis “hemos aprendido que una se convierte en mujer en la actividad misma de los signos mediante lo que vivimos, escribimos, hablamos, vemos... Esto no es ni una ilusión ni una paradoja. Es una contradicción real –las mujeres se llegan a ser mujer” (1992: 294), si las mujeres se llegan a ser mujer, de la misma manera, «los homosexuales se llegan a ser homosexual» y solamente

pueden llegar a *serlo* apropiándose de una posición contradictoria, es decir, ocupando-se una identidad ficcional.

Para finalizar, lo que ofrezco aquí no es un texto acabado sino un intento de mostrar de qué forma veo la relación entre el devenir (posicionado en el orden del deseo/la experiencia) y la producción de identidades a través de esa relación. Están imbricadas en el proceso de subjetivación del nombramiento homosexual. El deseo como ya he dicho es una categoría encarnada que nos permite movernos de posición, de lugar, desplazarnos. Con lo planteado hasta este momento, quizá, la cuestión del sujeto homosexual sólo este inmersa en la triada experiencia-subjetividad-identidad. Quiero entender que la anterior bifurcación es la que permite desenmarañar, al menos un poco, la cuestión de este sujeto en particular. ¿Cuáles son aquellos «focos de experiencia» que acentúa y significa aquellos sucesos vividos, anhelados o fantasmáticos? En este sentido, considero que debemos rechazar aquellos planteamientos sobre una noción de identidades sustanciales-metafísicas-esencialistas y apelar a que la identidad, es, ante todo, una ficción. Reconocer que la identidad es una ficción, una patraña, un proyecto social individualizado, una utopía, es admitir que el concepto es en sí mismo problemático, y que la identidad independientemente que la aludamos un sinnúmero de veces, nunca la podremos alcanzar, nunca la podremos habitar, al menos no, por completo.

Referencias

- Atwood, M. (2013). *Un día es un día*, Lumen: México.
- Bauman, Z (2011). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad en Hall, S y Du Gay, P. *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu: Buenos Aires.
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*, Duke University Press: Durham.
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Traficantes de sueños: Madrid.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades. Coporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Paidós: Buenos Aires.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Ediciones Akal: Madrid.
- Braidotti, R. (2015). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, Gedisa, México.

- Burgos, E. (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, A. Machado Libros: Madrid.
- Butler, J. (2009). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana* 4: 321-335.
- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu: Buenos Aires.
- Butler, J. (2016a). *Mecanismos psíquicos del poder*, Catedra-Universitat de Valencia: Madrid.
- Butler, J. (2016b). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós: España.
- De Lauretis, T. (1992). *Alicia ya no: feminismo, semiótica, cine*, Universitat de València-Ediciones Cátedra-Instituto de la Mujer: Barcelona.
- Deleuze, G y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Editorial Pre-Textos: España.
- Du Gay, P. (2011). Organización de la identidad: gobierno empresarial y gestión pública en Hall, S y Du Gay, P. *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu: Buenos Aires.
- Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder. Obras esenciales*, volumen II, Paidós: Barcelona.
- Foucault, M. (1999b). *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós: Barcelona.
- Foucault, M. (2013). *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Siglo XXI Editores: Buenos Aires.
- Grossberg, L. (2011). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? en HALL, S y DU GAY, P. *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu: Buenos Aires.
- Guattari, F y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Editora Vozes Ltda: Madrid.
- Hall, S. (2011). ¿Quién necesita la identidad? en Hall, S y Du Gay, P. *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu: Buenos Aires.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Universitat de València-Ediciones Cátedra-Instituto de la Mujer: Barcelona.
- Mohanty, C. (2002). Encuentros feministas: situar la política de la experiencia. En Barret, M y Phillips, A. *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*. PUEG-UNAM: México.
- Nietzsche, F. (1991). *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*, Alianza: Madrid.
- Nietzsche, F. (2013). *El libro del filósofo*, Ediciones Taurus: México.
- Perlongher, N. (1997). *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*, Ediciones Colihue: Argentina.

Sáez, J. (2004). *Teoría queer y psicoanálisis*, Editorial síntesis: España.

Scott, J. (2001). Experiencia. *Revista de Estudios de Género: La Ventana*13: 42-74.

Spivak, G (2002). La política de traducción en Barrett, M y Phillips, A. *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*. PUEG-UNAM: México.

Vidarte, P. (2007). *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*, Egales: Barcelona.

Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós: Barcelona.