GT 49

Título:

Exploraciones en torno a la problemática subjetiva actual: De la identidad a la subjetividad.

Carlos Argañaraz
Sociólogo UBA

Introducción

La última década del siglo XX en Buenos Aires hizo su irrupción ostentando transformaciones radicales en variados ámbitos de la existencia humana; entre ellos, amerita ser destacado el de las identidades[1] de la diversidad sexual. Fue en esa última década del siglo XX, justamente, cuando comencé a animarme, siendo aún estudiante de Sociología, a investigar sobre ese tópico. Y no resultó sencillo. Podría sentirme tentado a confesar que se trata de un tópico autorreferencial; podría aseverar, asimismo, que se trata de un tópico habilitante para el abordaje de dimensiones poco frecuentes de indagación por parte de la ciencia sociológica. Lo cierto es que el estudio de la temática de las identidades de la diversidad sexual me ha conducido a investigar y a ampliar los conocimientos, en simultaneidad con los interrogantes, sobre la faceta netamente subjetiva del mundo humano. Un tipo de movimiento teórico – conceptual define este recorrido: de lo particular a lo universal; de lo universal a lo particular; y entre tanto, destella la motivación por saber algo más del complejo universo reproducido tanto como construido por personas.

[1] Por identidad entiendo aquí a las definiciones construidas socialmente desde algún discurso; la identidad se halla inmersa en un proceso tanto epistemológico como ontológico, que reconoce a la otredad como referente. Una aproximación superficial a la identidad, podría definirla como mismidad o como aquello que resulta idéntico, o al menos, semejante. Desde las lecturas atravesadas por el postestructuralismo -lecturas a las que adscribo- en cambio, la identidad es revisada y cuestionada en tanto mismidad, pasible de ser analizada, por ende, en relación a lo distinto a si misma, es decir, la otredad. La identidad, de esta manera, se entiende consecuentemente como una narrativa a ser leída, indagada, revisada, pensada, interrogada como cualquier otra narrativa, es decir, situada en un juego de sentidos, de construcciones, en fin, de relaciones. Aquí, la identidad no es una esencia.

Este afán de conocimiento se constituyó en acicate para establecer un diálogo entre el conocimiento legitimado por la institución sociológica de la época, y otras lecturas provenientes de otras disciplinas que además se encontraban atravesadas por un enfoque, hasta ese entonces, poco explorado en el campo sociológico: el postestructuralista. Los estudios de posgrado inscriptos, primero como estudios de maestría, y luego, como estudios doctorales, conformaron el dispositivo académico sede de mis aproximaciones a los textos del postestructuralismo encuadrados en la Teoría Queer y los Estudios Subalternos.

Indagar en las temáticas abordadas por la Antropología de la Subjetividad significó un hito novedoso en el recorrido del abordaje de la problemática subjetiva (particularmente, de las minorías sexuales), focalizado en la cuestión identitaria. Hasta ese momento, algo había resultado sumamente claro: pensar lo subjetivo tomado desde lo identitario partiendo de textos afines al postestructuralismo, gesto que suponía revisar las ontologías y las epistemologías en tanto reiteraciones de prácticas y discursos productores de algo, para el caso, la identidad.

Esta oración, a pesar de su carácter sintético, ha requerido para su redacción de un vasto e intenso recorrido teórico-conceptual. Algunos autores y autoras se transformaron en hitos referentes del mismo; podría mencionar a Judith Butler, Michel Foucault, y también a otros y otras, que sin ser necesariamente postestructuralistas han aportado a este desarrollo teórico. Pienso en Zygmunt Bauman, Pierre Bourdieu, Ludwig Wittgenstein, y hasta en un clásico como Émile Durkheim. Creo que es en este diálogo donde se avizora el gran aporte del postestructuralismo: estimular el corrimiento respecto de dogmas, favorecer el planteamiento de interrogantes, alentar la mixtura teórica, desacralizar las purezas conceptuales.

Y así fue que arribé a esa perspectiva teórico-metodológica denominada Antropología de la Subjetividad. Mera curiosidad. Ganas de indagar un poco más. Necesidad de no quedarme con lo establecido. Había llegado la hora de sacudir supuestos que ya comenzaban a transformarse en dogmas. Y continuaba teniendo interés en seguir estudiando temáticas vinculadas al ámbito de la diversidad sexual. Continúo.

La perspectiva teórico-metodológica denominada Antropología de la Subjetividad me facilitó, principalmente, categorías y conceptos ausentes y/o invisibilizados, por lo general, en el pensamiento crítico occidental. Entre ellos, destaco al de *emoción*.

Ahora bien, como paso previo para el abordaje de las mentadas categorías y conceptos se impone explicitar qué entiendo aquí por *subjetividad*, ese término tan contemporáneo que pareciera estar indicando una categoría singular distinta a: sujeto, conciencia, agente, actor. Adscribiendo a la definición dada por Sherry Ortner, entiendo por subjetividad "el conjunto de modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc., que animan a los sujetos actuantes. Pero también aludo a las formaciones culturales y sociales que modelan, organizan y generan determinadas 'estructuras de sentimiento'" (Ortner, 2005: 25).

Habiendo aclarado este hito de mi recorrido teórico, profesional y, fundamentalmente, biográfico, contextualizaré la producción de este texto, y definiré el término que me estimuló a abordar lo subjetivo, a saber, el de la diversidad sexual.

En primer lugar, este texto versa sobre la subjetividad contemporánea, en particular, la de las identidades de las minorías sexuales, y se sitúa, por ende, en el actual contexto definido como Modernidad líquida. Esta ubicación temporal se remonta al último tramo de la segunda mitad del siglo XX, es decir, cuando comienza a producirse el pasaje del momento *sólido* de la Modernidad al momento *líquido* de la misma, el que ha implicado un cambio sustantivo en la morfología y en el estatuto del entramado institucional occidental.

La subjetividad producida por el cambio señalado se caracteriza por la relevancia adquirida tanto del deseo como del consumo; en la Modernidad líquida, la subjetividad se torna más flexible, más fluida, cuya metáfora está representada por la figura del *homo consumens*, es decir, el contemporáneo habitante de la sociedad de consumo, dado que a diferencia del momento sólido de la Modernidad, "la racionalidad de la sociedad de consumo, no apunta a tomar como base –en firme oposición con la sociedad de producción del estadio 'sólido' de la modernidad- la universalización del pensamiento y la acción de carácter racional, sino el dominio desatado de las pasiones irracionales (del mismo modo que su rutina consiste en la satisfacción del deseo de diversión, su uniformidad en el reconocimiento de la diversidad y su conformidad en la liberación de sus agentes). La racionalidad de la sociedad de consumo se construye sobre la irracionalidad de sus actores individuales (Bauman, 2004: 231).

La subjetividad de los tiempos modernos líquidos, pues, es otra. Por ende, los cuerpos. Desde la perspectiva de esta monografía, el cuerpo es el sustrato de la

subjetividad, puesto que "lo social está encarnado y que el cuerpo es social" (Crossley, 1995: 44). Esta premisa se deduce de un posicionamiento epistemológico no dualista acerca del cuerpo, considerando que las dualidades sociedad-individuo y mente-cuerpo son abstracciones tal como la de "significado y materia" (Ibíd.:59), cuya genealogía se remonta al binarismo cartesiano cuerpo-mente, propio de la cultura y de la episteme[2] occidental moderna.

El giro subjetivo en cuestión ha tenido consecuencias en el ámbito de la diversidad sexual. En este escrito el término diversidad sexual es tomado como sinónimo de minorías sexuales. En cuanto al término minorías, su definición conlleva un sesgo situacional y semántico, en vez de cuantitativo, dado que "minoría y mayoría no son, después de todo, entidades naturales, son construcciones. Los significados comunes de las palabras 'mayoría' y 'minoría' son estadísticos. Pero los campos semánticos de las palabras contienen otra idea: la de ser una figura 'menor' o 'mayor' en un contexto determinado" (Chakrabarty, 1999: 92). Minoría es definible, además y por lo tanto, como subalternidad.

En tanto subjetividades no heteronormativas, las minorías sexuales se hallan situadas en el lugar de la subalternidad, en la que la noción de violencia epistémica resulta clave, dado que se define como el paso colonialista constitutivo del "sujeto colonial como Otro. Ese proyecto representa también la anulación asimétrica de la huella de ese Otro en su más precaria Subjetividad" (Spivak, 1998: 189). Desde mi perspectiva, resulta epistemológica y ontológicamente adecuado trasladar la categoría sujeto colonial y los consiguientes axiomas provenientes de los Estudios Subalternos, también denominados Estudios Poscoloniales, a la temática específica de la subjetividad de las minorías sexuales. El movimiento teórico explicitado, se fundamenta en que el heterosexismo funciona como un régimen colonialista al constituir a un Otro (las distintas categorías identitarias de la diversidad sexual) como subalterno, subordinado, oprimido, en fin, objetivado.

Es, justamente, a través de este tipo de violencia que el polo opresor construye su narrativa sobre el polo subalterno. El polo posicionado como norma, en tanto tal, requiere de un otro diferente a quien someter, a quien subordinar, sobre quien hablar, estudiar, controlar. En el caso de las identidades de la diversidad sexual, el

[2] Foucault entiende por "episteme" al campo epistemológico en el que "los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de *sus condiciones de posibilidad*" [(2008: 15) Las cursivas son mías].

polo colonizador se halla constituido por el heterosexismo, es decir, por ese régimen biopolítico que postula a la heterosexualidad como norma.
Si bien el sujeto subalterno se define por no poder hablar, ahora bien, en tiempos contemporáneos que, además, son poscoloniales, en los que el relato estatista-institucional propio de la Modernidad sólida se halla en declive, se produce la heteroglosia y la polifonía. El declive del Estado-Ley conlleva el declive de un código lingüístico homogéneo, así como la aparición de sujetos hasta entonces oprimidos y dominados, en fin, subalternizados. Entre ellos, se encuentran los colectivos de las minorías sexuales. Su aparición en la escena pública incentiva a que sean pensados, en tanto sujetos subalternos de la contemporaneidad, como "voces bajas" (Guha, 2002: 31). La Modernidad líquida, entendida como configuración epocal postestatal y postinstitucional, supone una mayor flexibilidad en los dispositivos de poder y en las tecnologías subjetivas, por ende, en la producción de condiciones de opresión respecto de los sujetos subalternos.
De aquí en más, estructuraré la monografía en torno a los siguientes tópicos:

- la problematización de la subjetividad actual en función de la lógica del estadio contemporáneo de la Modernidad;
- la inclusión de la categoría cultural y concepto de emoción, para la comprensión de los fenómenos subjetivos contemporáneos, específicamente de los vinculados a la diversidad sexual, tal el caso de las homo-, lesbo-, y transfobias;
- la indagación en lo referido a la violencia simbólica, articulado con las temáticas propias de la Antropología de la Subjetividad, esto es, emoción, cuerpo, *embodiment,* habitus.

Otra Modernidad, *otras* subjetividades

Hay dispositivos que han funcionado y funcionan no solamente en tanto tales, sino que además, lo hacen en tanto metáfora de época. O, al menos, condensan de manera paroxística lo que puede definirse como el funcionamiento de una época. En este sentido, no resulta exagerado afirmar que los campos de concentración del régimen nacionalsocialista oficiaban como paradigma de la Modernidad sólida, en

cambio, el programa *Gran Hermano*, lo hace en tanto paradigma de la modernidad contemporánea. En términos de Zygmunt Bauman,

> "…si los campos de concentración oficiaban como laboratorios en los cuales se ponían a prueba los límites de la endémica tendencia totalitaria de la sociedad moderna, que 'en circunstancias normales' aparece controlada y atenuada, los programas como *Gran Hermano* juegan el mismo papel en la 'nueva modernidad', nuestra modernidad. Sin embargo, en contraste con lo que ocurría en esos experimentos, aquí las tendencias son sometidas públicamente a examen, bajo los reflectores, frente a millones de espectadores. Después de todo, lo que ahora se pone a prueba son los límites de la espontaneidad desregulada, privatizada e individualizada; la tendencia inherente a un mundo completamente privatizado (Bauman, 2005: 89).

El paradigma de *Gran Hermano* está representando, en las sociedades contemporáneas, un modelo paroxístico de configuración de subjetividad. Así como *Auschwitz* constituye la metáfora paroxística de la lógica de la primera modernidad: la industrial, la burocrática, la sólida, la de los grandes relatos, la previa al giro lingüístico; *Gran Hermano* se constituye en metáfora paroxística de las nuevas formas de subjetividad. Pese a las diferencias de forma, el resultado en cuanto al estatuto de la subjetividad es el mismo: la *nuda vida*. En términos de Agamben, "la nuda vida, a la que el hombre ha sido reducido, no exige nada ni se adecua a nada: es ella misma la única norma, es absolutamente inmanente. Y 'el sentimiento último de pertenencia a la especie' no puede ser en ningún caso una dignidad" (2009: 71).
Cuando los prisioneros de los nazis eran ingresados a los campos de concentración, se los despojaba de todos sus atributos previos. Ingresar al campo era sinónimo de desnudez existencial, de mera supervivencia. El paroxismo institucional de los campos de concentración halla su émulo actual en el paroxismo mediático de *Gran Hermano*, donde cada intersticio de la existencia humana queda absolutamente visibilizado. Esta vez, la desnudez existencial se produce como efecto de la omnipotente cámara sobre un escenario, ya no demarcado por los alambrados, sino por los reflectores.

Tanto en el dispositivo institucional (el campo de concentración) como en el postinstitucional (el programa *Gran Hermano*), despojar al sujeto de sus atributos, no implica solamente ingresarlo al mundo de la *nuda vida*, sino cosificarlo. El cuerpo del prisionero concentracionario pasa a constituirse en un objeto o máquina cuyo fin es producir hasta la muerte. En el dispositivo contemporáneo, en cambio, el cuerpo del enfocado por la cámara y reflectores pasa a constituirse en objeto de opinión, de evaluación y, de una posible y repentina invisibilización. El cuerpo es constituido, pues, en ese acto como un objeto pasible de ser descartado tras una evaluación de calidad (su desempeño en la casa de *Gran Hermano*).

Las identidades de las minorías sexuales en tiempos modernos líquidos son producidas y se hallan atravesadas por el dispositivo mediático de poder, cuya metáfora paroxística, había referido, se halla en el programa *Gran Hermano*. La conformación de un cuerpo – objeto –fetiche instala en la problemática identitaria subalterna de los colectivos sexualmente minorizados, la cuestión de la visibilidad, tornando aún más pertinente la afirmación de Butler, de que la identidad es un "error necesario" (2005: 323). La autora prosigue ampliando al respecto:

> Uno podría sentirse tentado a decir que las categorías de identidad son insuficientes porque toda posición de sujeto es el sitio de relaciones convergentes de poder que no son unívocas. Pero tal formulación subestima el desafío radical que implican esas relaciones convergentes para el sujeto. Pues no hay ningún sujeto idéntico a sí mismo que cobije en su interior o soporte esas relaciones, no hay ningún sitio en el cual converjan tales relaciones. Esta convergencia e interarticulación es el destino contemporáneo del sujeto. En otras palabras, el sujeto como entidad idéntica a sí misma ya no existe (Ibidem).

La contemporaneidad se define, reitero, como Modernidad líquida, cuyos dispositivos de poder y tecnologías constructoras de subjetividad operan de manera más flexible y fluida que en tiempos modernos sólidos. El colonialismo, en nuestro caso el del régimen heterosexista, en tanto dispositivo de poder que constituye a un Otro subalterno, también se modifica.

Tanto el colonialismo institucional como el colonialismo postinstitucional de índole mediática ubican al cuerpo en el sitio de la cosificación, es decir, producen cuerpos-

objetos. Pero en el caso específico del colonialismo postinsitucional y retomando la conceptualización de Butler, torna más contradictoria, menos lineal la cuestión identitaria. Al instalar al sujeto en el sitio de la visibilidad, instala dos peligros epistemológicos para el sujeto subalterno: a) el peligro epistemológico de la fetichización de los sujetos construidos como *otros* culturales y, b) el peligro epistemológico de la traducción del universo simbólico de esos *otros*.

Habiendo destacado ambos "peligros" para el sujeto subalterno, considero adecuado iniciar el recorrido teórico-conceptual que nos posibilite formular operaciones de pensamiento sobre un concepto que atraviesa a las subjetividades (subalternas). Este concepto es el de violencia simbólica.

Cuerpos y violencia tras el giro lingüístico

Nuestra contemporaneidad reúne dos características básicas: la crítica de los grandes relatos y el giro lingüístico (Burke, 2001: 26). En relación a este último, su "énfasis en el poder de la lengua en la vida cotidiana, en la 'construcción discursiva' de la realidad, que rechaza e, incluso, invierte el determinismo social" (Ibíd.: 31) constituye un rasgo clave de época para entender los procesos de configuración de subjetividad en la actualidad.

Desde la perspectiva aquí planteada, y a propósito de la configuración de subjetividades y de identidades en la Modernidad líquida, el acto de nombrar es ubicado como el inicio del fenómeno identitario. Nombrar equivale a inscribir los cuerpos en una determinada lógica cultural, social y económica. El acto de nombrar resulta, por ende, no en un mero acto de designación, sino en una articulación nombre – cosa en la que el uso y los juegos del lenguaje constituyen un momento fundamental de la misma.

El término lenguaje remite no solamente a una estructuración lógica entre la palabra (nombre) y la cosa (estados de cosas, hechos), y las palabras entre sí, sino a las interpretaciones, usos y juegos del lenguaje que hacen los sujetos con el fin de lograr cierta eficacia simbólica. Por lo tanto, no resulta desacertado aseverar que no se trata tan solo de nombres y de la univocidad o no entre los mismos y aquello pretendidamente nombrado, sino del éxito o no de los mismos, de la eficacia simbólica o no de los mismos, de la facultad para generar legitimidad o no de los mismos. ¿Cómo alcanzar, pues, ese éxito? El éxito de la eficacia simbólica de la

nominación se logrará “en la medida en que tenga por sustento y encubra las convenciones constitutivas que la movilizan. En este sentido, ningún término ni declaración puede funcionar performativamente sin la historicidad acumulada y disimulada de su fuerza” (Butler, 2005: 319).

De esta manera, pues, el acoplamiento semántico entre la palabra y la cosa se constituye no solo como acto lingüístico, sino principalmente, como hecho social y cultural dado que resulta en producto de todo un proceso, entendido como una suerte de “adiestramiento” (Wittgenstein, 1999: 21), o bien, de “enseñanza ostensiva de palabras. (...) Puede decirse que esta enseñanza ostensiva de palabras establece una conexión asociativa entre la palabra y la cosa. (...) La enseñanza ostensiva ayudó indudablemente a producir esto, pero sólo junto con una determinada instrucción. Con una diferente instrucción la misma enseñanza ostensiva habría producido una comprensión enteramente diferente. (...) En la práctica del uso del lenguaje una parte grita las palabras, la otra actúa de acuerdo con ellas; en la instrucción en el lenguaje se encontrará este proceso” (Ibíd.: 23). De manera similar, en la tradición de pensamiento netamente sociológica, Pierre Bourdieu ha señalado la relevancia del concepto de *habitus*, como instancia prerreflexiva donde se articula la subjetividad con los dispositivos simbólicos significativos en la construcción de la misma:

> Fruto de la incorporación de una estructura social en forma de una disposición casi natural, a menudo con todas las apariencias de lo innato, el *habitus* es la *vis insita*, la energía potencial, la fuerza durmiente y el lugar de donde la violencia simbólica, en particular la que se ejerce mediante los performativos, deriva su misteriosa eficacia. (1999: 41)

Pensar la subjetividad y la identidad en relación al acto de nombrar se inscribe dentro de los movimientos teóricos y conceptuales propios de la modernidad tardía, puesto que es el momento histórico cultural en el que se produce el descentramiento del pensamiento moderno. Como parte de este descentramiento, con el que entra en declive la subjetividad racionalista cartesiana, se produce pues, la emergencia de lo corporal y de lo emotivo entendidos en tanto componentes del sujeto contemporáneo. Los estudios sobre el mismo reflexionarán y teorizarán al respecto, haciendo del cuerpo y de las emociones un nuevo campo de saber. En el campo de

estudio de las minorías sexuales, la sensibilidad teórica acerca de estos componentes del sujeto contemporáneo está implícita. El abordaje de la problemática vinculada a la homo – lesbo - transfobia, presente en estudios sobre la cuestión, está dando cuenta de la relevancia tanto epistemológica, pero fundamentalmente ontológica, de *lo sexoafectivo* en el campo en cuestión.

Llegado a este punto, considero que resulta pertinente esbozar alguna definición de emoción, para luego sí, retomar la cuestión de la violencia simbólica en la constitución de subjetividades. En principio, entiendo a la emoción "como una categoría cultural maestra de Occidente" (Lutz 1986: 287). Desde la perspectiva de esta autora la categoría y concepto de emoción resulta sumamente compleja y problemática para la cultura occidental, de hecho, la revisión del moderno paradigma racionalista cartesiano, ha supuesto la emergencia de la categoría y concepto apuntado. Según Lutz, "la importancia del concepto de emoción para el pensamiento occidental sobre el yo *(self)*, la conciencia y la sociedad resulta evidente por la densa interconexión de las teorías o supuestos culturales, que participan en la comprensión cotidiana y en el uso de la palabra "emoción" y de los términos para las emociones, como "amor", "ira", y "aburrimiento" (Ibíd.: 288).

Destacar la emergencia de emoción para la cultura y pensamiento occidentales contemporáneos supone –ampliando lo afirmado anteriormente- hacer referencia al corrimiento respecto del dualismo de cuño cartesiano cuerpo – mente, corrimiento epistemológico pero que, asimismo, supone otra ontología. Desde esta otra ontología no cartesiana, "las ideas están infundidas por valores, afectos y direcciones; así como los sentimientos son utilizados para entender y comunicar sobre hechos sociales" (Lutz y White, 1986: 430).

Estos autores han realizado un exhaustivo trabajo de revisión de las distintas corrientes teóricas y posicionamientos conceptuales sobre el estudio de las emociones. De manera coherente con su adscripción a un enfoque teórico que postula la construcción cultural de las emociones, o, en otros términos, las emociones en tanto construcciones culturales, formulan una advertencia de tipo epistemológico útil en el momento de conceptualizar y abordar *lo emotivo*:

> Nosotros consideramos que un número de enfoques anteriormente descriptos, focalizados explícitamente en las formulaciones culturales de la emoción en el contexto social, tienen las semillas de una reconceptualización

> básica, la que dará un renovado énfasis a las dimensiones pública, social y cognitiva de la experiencia emocional. Mientras que este énfasis opere como un correctivo necesario a la tradicional identificación de las emociones con lo irracional, intente definir y explicar la emoción únicamente en términos del mercado público de ideas con riesgo de empobrecimiento, menos vínculos podrán establecerse entre los mundos frecuentemente dicotomizados de lo racional e irracional, público y privado, individual y social (Ibíd.: 429).

En la cita, se explicita sin muchos rodeos el aporte de una Antropología de la Subjetividad que invita a correrno no solo de cierto racionalismo occidental, sino y fundamentalmente, a pensar la subjetividad en términos contemporáneos a partir del corrimiento de los esquemas dicotómicos y dualistas. Tal como la labor desconstructiva de los enfoques postestructuralistas, la Antropología de la Subjetividad, revisa y desarticula la matriz binaria de la cultura y pensamiento occidentales.

La focalización en la temática de la diversidad sexual posibilita indicar que las minorías sexuales son objeto de homofobia, lesbofobia y transfobia, dependiendo del caso y de la situación, aún en la actual Modernidad. La noción de *fobia* denota cierta emoción o sensibilidad de rechazo hacia algún objeto. El prefijo que se acopla al término *fobia*, está significando al objeto de aversión. Cabe aclarar que esta homo-lesbo-transfobia es tanto externa como interna(lizada). Y aquí, comienza a instalarse, pues, la temática de la violencia simbólica. Ahora bien, ¿cómo se define este tipo de violencia? Según Bourdieu,

> "…la violencia simbólica es (…) aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste. (...) En términos más estrictos, los agentes sociales son agentes conscientes que, aunque estén sometidos a determinismos, contribuyen a producir la eficacia de aquello que los determina, en la medida en que ellos estructuran lo que los determina. El efecto de dominación casi siempre surge durante los ajustes entre los determinantes y las categorías de percepción que los constituyen como tales (1995: 120).

La definición de violencia simbólica en cuestión alude a las categorías de percepción encarnadas[3] en la subjetividad, en nuestro caso, de los y las subalternos/as de la diversidad sexual. Son categorías, justamente, encarnadas dado que el cuerpo es el sustrato –había afirmado ya- de la subjetividad. La homo-lesbo-transfobia, externa e internalizada, opera como categoría de percepción y de evaluación, su soporte existencial es tanto el cuerpo-sujeto de la misma (homo-lesbo-transfobia internalizada) así como el cuerpo-objeto (homo-lesbo-transfobia externa).

En tanto sentimientos encarnados, en dupla y no en escisión con estas categorías de percepción, el concepto de *embodiment* resulta idóneo para ampliar la comprensión sobre las operaciones subjetivas e intersubjetivas de la homo-lesbo-transfobia. Pero ¿qué significa *embodiment*? Según Csordas, "el paradigma del *embodiment* tiene como característica principal el colapso de las dualidades entre mente y cuerpo, sujeto y objeto" (1990: 7); por lo tanto, desde este paradigma, la homo-lesbo-transfobia más que ser pensada como un sentimiento de rechazo hacia gays, lesbianas y trans (géneros, sexuales y travestis) debería pensarse, en cambio, como una relación en la que –dependiendo de la localización reversible y móvil del sujeto- sea una aversión encarnada direccionada tanto hacia fuera como hacia dentro del sujeto cognoscente, y agregaría, sintiente.

Pensar las homo-, lesbo- y transfobias como sentimientos encarnados requiere de otra definición, similar y ampliatoria a la de emoción dada por Lutz y White; en términos de Michelle Rosaldo, "los sentimientos no son sustancias a ser descubiertas en nuestra sangre sino prácticas socialmente organizadas por historias que nosotros actuamos así como contamos. Los mismos están estructurados por nuestras formas de comprensión" (1984:143). Desde esta perspectiva encuadrada claramente dentro de la construcción social del (la emoción) sentimiento, por lo tanto, "la vida del sentimiento es una dimensión del mundo social, en la que se encuentran los términos del mismo" (Ibíd.: 145). De manera inequívoca, la autora ubica en ese mismo mundo social la constitución del *self* –para el caso, del *self* homo-, lesbo- y transfóbico- cuando considera que "la sociedad conforma el *self* a

[3] Esta visión de la subjetividad se propone trascender esa dicotomía occidental, que podría denominar como binarismo materialidad/metafísica. Y el presente recorrido, cuyo propósito es el de trascender el pensamiento binario propuesto por el statu quo de Occidente, comienza por el primer término de la polaridad referida. En palabras de Bourdieu: "Aprendemos por el cuerpo. El orden social se inscribe en los cuerpos a través de esta confrontación permanente, más o menos dramática, pero que siempre otorga un lugar destacado a la afectividad y, más precisamente, a las transacciones afectivas con el entorno social" (1999: 15).

través de la mediación de términos culturales, que conforman las comprensiones de actores reflexivos" (Ibíd.: 150). En otras palabras, ese *self* o subjetividad con la complejidad de pensamientos y sentimientos que conlleva, es el producto de todo un proceso de configuración sociocultural, puesto que "los idiomas culturales proveen las imágenes con las que son conformadas nuestras subjetividades, y, además, estos idiomas se hallan, asimismo, ordenados y constreñidos socialmente" (Íbidem).

Del lenguaje a la violencia simbólica. El rol de *lo* institucional

Anteriormente había hecho referencia a la definición de violencia epistémica por parte de los Estudios Subalternos, y a la de violencia simbólica, en el pensamiento de Pierre Bourdieu. En ambas, se halla un común denominador: el lenguaje. Es a través del mismo que se constituye la subjetividad. Ahora bien, ¿Por qué, ya no lingüística, sino sociológica y antropológicamente puede ser pensado el lenguaje de esta manera?

El término lenguaje remite a usos y juegos del lenguaje, afirmación que implica avizorar en ellos la cuestión del poder, puesto que "cualquier intercambio lingüístico conlleva la virtualidad de un acto de poder, tanto más cuanto involucra agentes que ocupan posiciones asimétricas en la distribución del capital pertinente" (Bourdieu, 1995: 104).

Las minorías sexuales, en tanto subjetividades subalternas, se hallan inmersas en intercambios lingüísticos (de esa índole), dado que hay un capital simbólico respecto de cuya apropiación los agentes o subjetividades (sexualmente minorizadas) se hallan en posiciones asimétricas en cuanto a la distribución del mismo. En esta asimetría radica la polaridad hegemonía – subalternidad; respecto de la misma cabe acotar que desde la perspectiva de esta monografía se considera a las polaridades no como posiciones fijas cuasi esencializadas, sino como posicionamientos móviles, en ocasiones, inclusive, reversibles.

Ahora bien, ¿dónde se revelan estas asimetrías, que suponen la operación de violencia simbólica productora de subalternidades? Desde la teoría de Bourdieu, tomada para pensar la temática de la violencia simbólica, "las desigualdades en la competencia lingüística se revelan constantemente en el mercado de las interacciones cotidianas, es decir, en la charla entre dos personas, en una reunión

pública, un seminario, una entrevista de trabajo o en el radio y la televisión" (1995: 105).

Bourdieu, a diferencia de los filósofos del lenguaje, otorga preeminencia teórica más que al lenguaje en si, a la institución: "Sin embargo, tratar de entender lingüísticamente el poder de las expresiones lingüísticas, intentar encontrar en el lenguaje el principio de su eficacia, significa olvidar que la autoridad le es dada al lenguaje desde fuera (...). La eficacia del lenguaje no radica (…) en el discurso mismo, como lo sugiere Austin, porque ésta no es más que *el poder delegado de la institución*" [(Ibíd.: 106) Las cursivas son mías].

En esta discusión entre el conocimiento sociológico y la filosofía del lenguaje no sólo importa dónde se hace el hincapié, esto es, si en el lenguaje o en la institución, sino que además, subyace en ella la inquietud sobre el modo de vinculación entre ambos polos de esta discusión: lenguaje/institución para comprender el concepto de violencia simbólica. En esta disputa acerca de si primero el lenguaje o primero la institución[4], y si me remito a la definición de institución dada por Durkheim[5], en el lenguaje también hallamos a la institución, específicamente, en la dimensión formalizada, codificada y estructurada del mismo. En las instituciones, y entre ellas, la del lenguaje, opera la violencia simbólica, con el efecto de lograr la conformidad del agente en relación a lo cristalizado, es decir, a lo instituido.

En este punto, el concepto de violencia simbólica opera, pues, como nexo conceptual en la comprensión de aquellos procesos sociales que hacen de los nombres instituciones, las que condensan narrativas hegemónicas sobre los grupos subalternos; siendo, por ende, los nombres no solo actos sociales de nombrar, sino producciones mismas de lo social, en el caso que nos atañe, de subjetividades que,

[4] Aunque de manera sucinta, queda planteado aquí el tema del determinismo: ¿es la institución la que determina al lenguaje, o bien, es el lenguaje el que determina a la institución? De por si, esta pregunta, y la consecuente discusión, amerita ya la redacción de una monografía propia, que excede el propósito de la presente. De todas maneras, y en función del recorrido propuesto, basta con aclarar que en el lenguaje hallamos las dos dimensiones de la institución, es decir, lo instituido y lo instituyente; se deduce, entonces, que el lenguaje puede ser entendido como una institución. Igualmente, ampliar sobre esta aseveración excede, también, el propósito de esta monografía. En principio, esto puede resultar un tanto incoherente con el enfoque planteado en el texto. No obstante, considero productiva esa "incoherencia" si nos estimula a plantearnos interrogantes –e indagaciones- sobre cuestiones tan complejas del mundo social como la institución y el lenguaje.

[5] Según Durkheim, "se puede llamar institución, sin desnaturalizar el sentido de esta palabra, a todas las creencias y a todos los modos de conducta instituidos por la colectividad; entonces se puede definir la sociología diciendo que es la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento" (1982: 21).

por cierto y por tal motivo, no son precisamente simples en cuanto a su comprensión y definición.

Las subjetividades subalternas, entre las que se encuentran las de la diversidad sexual, son el resultado de las asimetrías sociolingüísticas, siendo los procesos de violencia simbólica inherentes a las mismas y, hallándose, además y por lo tanto, encarnados en las mismas. No obstante ello, es en esa condición de subalternidad que los colectivos afectados producen sus propias narrativas. Hacerlas aflorar implica realizar un movimiento principalmente epistemológico, dado que escribir e inscribir otra narrativa supone, para el caso singular de las minorías sexuales, revisar la (propia) homo-lesbo-transfobia en pos de la constitución de categorías de percepción y evaluación no fóbicas. Esta operación, retomando el concepto de *embodiment*, implica *descarnar* las categorías de percepción y evaluación de sesgo homo-lesbo-transfóbico.

Un nuevo régimen de visibilidad. Otra forma de subjetividad

En relación a las disposiciones homo-lesbo-transfóbicas, en ellas también se opera un pasaje de la Modernidad sólida a la Modernidad líquida, de la lógica concentracionaria de *Auschwitz* a la lógica mediática de *Gran Hermano*. En tiempos modernos sólidos de preponderancia institucional, las disposiciones homo-lesbo-transfóbicas hacían del encierro el efecto sobre los sujetos. Encierro que implicaba, por cierto, la homogeneización de los sujetos marcados por el estigma de no corresponderse con la heteronormatividad.

La marcación con el triángulo rosa que sufrían los prisioneros de los campos de concentración, cuya sexualidad no se correspondía con la de la norma, resulta elocuente respecto al funcionamiento de las disposiciones homo-lesbo-transfóbicas del momento sólido de la Modernidad. Esta marcación tenía un claro sentido institucional, asimilable a la definición de rito, en tanto que “consagra la diferencia, la institucionaliza” (Bourdieu, 2002: 108). El momento de ingreso al campo de concentración y de marcación con el triángulo rosa equivalía, pues, a “la institución de una identidad (…), es la imposición de un nombre, es decir, de una esencia social” (Ibíd.: 111). Bajo la égida identitaria de esa “esencia social” impuesta por el dispositivo de poder del campo de concentración, los prisioneros perdían todos sus atributos previos al ingreso, tales como los de clase social y etnia. Todos los

prisioneros marcados con el triángulo rosa, a través del referido acto ritual, eran homologados en el estigma de no tener una identidad sexoafectiva que se correspondiera con la pautada por el régimen heterosexista (del nacionalsocialismo).
La caída del régimen nacionalsocialista tuvo, entre sus primeras consecuencias, la apertura de los campos de concentración. Este hecho resulta en metáfora de un cambio significativo en la dinámica de la Modernidad; en términos cronológicos, prácticamente se pasa, pues, de la primera a la segunda mitad del siglo XX. Con este pasaje, algo comienza a cambiar en la subjetividad contemporánea. Las subjetividades, hasta ese entonces, reprimidas por el Estado-Ley inician un proceso de emancipación. Irrumpen los movimientos feministas, los movimientos de las minorías étnicas, y también, los movimientos por la diversidad sexual. Algo ha cambiado en la cultura occidental.
La visibilidad a la que acceden los movimientos mencionados posibilita que sean vistos de otra manera. Ya no solamente por el panóptico homogeneizador y represor, sino por el juego de visibilidad que instalan las cámaras. Los cuerpos de los y las *diferentes* captados ahora en la escena pública ya no son todos los mismos. Los y las diferentes resultan ser, pues, también diferentes entre sí. El universo de las minorías sexuales comienza a ser mirado, entonces, como un universo diverso. La decimonónica y homogeneizante categoría de homosexualidad[6], construida desde el discurso médico-neurológico, inicia su declive al mismo tiempo que da paso a la de diversidad sexual, denotada por la contemporánea sigla GLTBI[7].
El paradigma de *Gran Hermano*, es decir, el de la cámara que permanentemente visibiliza, puede pensarse tanto como una tecnología de control social, así como un soporte objetivo que habilita la visibilidad de la heterogeneidad inherente a los

[6] Foucault, quien realizó una genealogía del término homosexual, ha relatado su origen en el siguiente párrafo: "El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás misteriosa fisiología. Nada de lo que él es in toto escapa a su sexualidad. Está presente en todo su ser: subyacente en todas sus conductas puesto que constituye su principio insidioso e indefinidamente activo; inscrita sin pudor en su rostro y su cuerpo porque consiste en un secreto que siempre se traiciona. Le es consustancial, menos como un pecado en materia de costumbres que como una naturaleza singular. No hay que olvidar que la categoría psicológica, psiquiátrica, médica, de la homosexualidad se constituyó el día en que se la caracterizó –el famoso artículo de Westphal sobre las "sensaciones sexuales contrarias" (1870) puede valer como fecha de nacimiento- no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino. La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie" (1990: 56).
[7] GLTBI. A continuación detallaré cada término de esta sigla: G, gay; L, lésbica; T, trans (transexual, transgénero, travesti); B, bisexual; I, intersexual.

colectivos sociales, puntualmente, de las minorías sexuales. Ahora, más que nunca, resulta idónea la utilización del plural en la denominación de las mismas. La revisión identitaria que lleva a cabo la Teoría Queer[8], induce a análisis de la subjetividad en los que se focaliza no solo en la sexualidad o en el género, sino también en la clase social y en la etnia. Los *raros* y las *raras*, es decir, los y las *queers*, no son solamente gays, lesbianas o trans (géneros, sexuales, travestis) sino que además son afros, sudamericanos, asiáticos, marginalizados, refugiados, indígenas, mestizos, inmigrantes tercermundistas, etc., etc., en fin, son subjetividades periféricas desde lo sexual pero con un plus de configuración identitaria que no las ubica en los estamentos de los varones blancos heterosexuales de nivel socioeconómico medio alto y alto.

Así como el nuevo régimen de visibilidad de la Modernidad líquida hace estallar a la monolítica especie homosexual construida en la última mitad del siglo XIX, la Teoría Queer hace estallar cualquier epistemología homogeneizante sobre las minorías sexuales. La heterogeneidad de éstas se torna visible tanto en la escena pública captada desde las cámaras, así como en el campo del conocimiento y del pensamiento sobre la diversidad sexual. Este último término resulta pues más significativo aún.

Conclusiones

El régimen de visibilidad correspondiente al momento líquido de la Modernidad ha implicado un cambio significativo en el sustrato de la experiencia subjetiva. Esto es, el cuerpo. Es más, este régimen de visibilidad tiene como efecto la cesación de la dualidad cartesiana alma-cuerpo, siendo que "el cuerpo hoy se impone como un lugar predilecto del discurso social" (Le Breton, 2002: 90). Sin embargo, no todos los cuerpos serán visibilizados de la misma manera. Algunos permanecerán en la sombra de lo abyecto, después de todo, "la ocultación del cuerpo sigue presente y encuentra su mejor analizador en la suerte que corren los ancianos, los moribundos, los discapacitados" (Ibíd.: 92).

[8] Resulta un tanto complejo definir la Teoría Queer, dado que desde los textos que adscriben a la misma se tiende a revisar y desestabilizar las definiciones. Habiendo explicitado este escollo propio de la TQ, me interesa destacar los dos siguientes tópicos, a partir de los cuales resulta posible una definición de la TQ: a) La TQ es producida desde y sobre subjetividades tan variadas como el espectro de la no heteronormatividad; b) la TQ se nutre de vertientes teóricas postestructuralistas.

Si realizamos una revisión de la subjetividad desde la Teoría Queer, estos *otros* cuerpos de los ubicados en el lugar de la *otredad* (las minorías sexuales) deberán, asimismo, ser pensados, estudiados, hablados, conocidos, en fin, visibilizados. Con ellos, continúa ampliándose el espectro de la diversidad sexual.

El corrimiento epistemológico – ontológico respecto de la dualidad cartesiana puede habilitar estrategias emancipatorias, pero se debe reconocer que el modelo consumista característico de la Modernidad líquida también ha tenido como consecuencia haber contribuido a la caída de aquella dualidad. La Modernidad líquida implica una economía política distinta en relación a lo subjetivo. En la misma, "la retórica del cuerpo, dirigida por una moral del consumo, sustituyó a la retórica del alma. Un imperativo de goce le impone al actor, a pesar suyo, prácticas de consumo para sobrestimar el hedonismo según un juego de signos. El cuerpo es considerado como un 'significante de estatus social'. Este proceso de valoración de uno a través de la puesta en escena de los signos más eficientes del ambiente de un momento pertenece a una forma sutil de control social" (Ibíd.: 89).

Hasta aquí, los condicionamientos –no necesariamente determinantes- de la subjetividad contemporánea. Dado este encuadre de situación para los sujetos, planteo a modo de interrogante cómo contrarrestan, resisten o, en todo caso, resignifican los sujetos habitantes de la contemporaneidad, particularmente, los de condición (sexualmente) subalterna.

Revisemos, en principio, la política de visibilidad esgrimida específicamente desde los colectivos sexualmente subalternos. Un dilema subyace a la política de visibilidad. Este dilema se les impone a los habitantes de la geografía sociocultural sexualmente diversa, y puede ser expresado a través de las siguientes dos opciones: a) recurrir a la visibilidad en tanto estrategia de presencia en el espacio público, o bien, b) continuar, como ha sucedido desde los orígenes de la homosexualidad en tanto categoría ontológico-epistemológica moderna, confinados al encierro y a la mirada y a la palabra desde el discurso del poder.

Ahora bien, los dilemas no dejan de ser construcciones de pensamiento dualista, en tanto que plantean una estructura de oposición: o una cosa o la otra. El desafío radica en pensar esquemas relacionales no ya por oposición binaria, sino por y desde la diferencia. El desafío, pues, radica en realizar el movimiento de pensamiento que vaya del dualismo a la pluralidad. Posicionarse en esta lógica plural implica realizar un pasaje desde la política, entendida aquí como un hacer en

la esfera pública cuya normatividad y hegemonía es heterosexual, a una ética y estética, esto es, a un trabajo sobre si que afirme la diferencia. Este argumento se basa en que hacer política en una esfera constituida desde y por la heteronormatividad posee una lógica subyacente dualista: desde la heteronormatividad se mira, por lo tanto, ante la heteronormatividad debe mostrarse la disidencia sexual e instalar, de esta manera, la disputa por el reconocimiento.

El trabajo sobre si, que la ética y la estética traen aparejado, en cambio, más que instalar una disputa por el reconocimiento, encarna en los cuerpos sexualmente disidentes el signo de la diferencia. Partiendo de una concepción no dualista del sujeto, este trabajo ético y estético sobre el mismo, implicará la puesta en circulación de un signo tanto corporal como lingüístico -puesto que el sujeto ya no está escindido en materialidad y lenguaje, tal como sucedía en el sujeto cartesiano- en la economía política de los cuerpos en la cotidianeidad.

Tal vez, haya llegado el momento de revisar el estatuto dado a los cuerpos, léase, a las subjetividades –particularmente de las minorías sexuales- en el régimen de visibilidad de la Modernidad líquida. Régimen que no comienza ni se agota en el paradigma de *Gran Hermano.* El desafío, tanto ético como estético, consiste en pensar, por ende, en *encarnar* modalidades de visibilidad de la diferencia que ya no respondan, aunque más no sea por oposición, al régimen heterosexista.

Desligarse, además, de la cuestión política del reconocimiento, supone focalizar el afán de conocimiento en el propio sujeto, el *self*, esa entidad de la Modernidad tardía ya no meramente pensante, con cuerpo, y emocional. Probablemente, este otro encuadre de lo subjetivo tenga a modo de efecto revisar luego la temática de la política y del reconocimiento. Mientras tanto, la otra subjetividad, la de las sombras de Occidente, comienza a ocupar un lugar destacado en la narrativa al respecto.

Esta monografía, a modo de gesto teórico-conceptual se suma a esa corriente crítica del statu quo del conocimiento occidental, haciendo de las Ciencias Humanas ya no un dispositivo epistemológico que hace de los sujetos simples objetos, sino un corpus teórico-metodológico *humanizador* del “objeto de estudio”. Aunque resulte un oxímoron, problematizar al objeto de estudio de las Ciencias Humanas, implica comenzar a despojar a los sujetos (estudiados, observados, entrevistados, relevados) de las investiduras institucionales para hallar a personas plenas en su humanidad: con pensamientos, con emociones, con cuerpos.

Hacia el inicio de esta monografía, había hecho referencia al postestructuralismo, uno de cuyos métodos es la deconstrucción. Desde las distintas disciplinas de las Ciencias Humanas, durante la segunda mitad del siglo XX, se han desconstruido los conceptos y nociones de lo que podría denominarse, en términos actuales, como subjetividad cartesiana occidental. Lo soslayado hasta entonces por la misma ha aparecido.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, (2009) *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo.* Valencia: Pre-textos.
- Bauman, Zygmunt, (2004) *La sociedad sitiada.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____, (2005) *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre, (1995) *Respuestas. Por una antropología reflexiva.* México: Grijalbo.
- _____, (1999) *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- _____, (2002) *¿Qué significa hablar?* Editorial Nacional: Madrid.
- Burke, Peter, (2001) "El Renacimiento italiano y el desafío de la posmodernidad" en: Schröder y Breuninger (comps.) *Teoría de la Cultura.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, Judith, (2005) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo".* Buenos Aires: Paidós.
- Chakrabarty, Dipesh, (1999) "Historias de las minorías, pasados subalternos", Revista Historia y grafía, año 6, N°12, p. 87-111.
- Crossley, Nick, (1995) "Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology", Revista Body and Society, Volumen 1, Número 1, p. 43-63.
- Csordas, Thomas, (1990) "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", Revista Ethos, Volumen, 18, Número 1, p. 5-47.
- Durkheim, Émile, (1982) *Las reglas del método sociológico.* Madrid: Orbis.
- Foucault, Michel, (1990) *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber.* Buenos Aires: Siglo XXI.

- _____, (2008) Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guha, Ranahit, (2002) *Las voces de la historia y otros sujetos subalternos.* Barcelona: Crítica.
- Le Breton, David, (2002) *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lutz, Catherine y White, Geoffrey, (1986) "The anthropology of emotions", Annual Review of Anthropology, Volumen 15, p. 405-436.
- Lutz, Catherine, (1986) "Emotion, Thought, and Estrangment: Emotion as a Cultural Category", Cultural Anthropology, Vol. 1, Issue 3, p. 287–309.
- Ortner, Sherry, (2005) "Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna", Revista Etnografias Contemporáneas (1), Universidad Nacional de San Martín, Escuela de Humanidades, Buenos Aires, p. 25-53.
- Rosaldo, Michelle Z. (1984) "Toward an anthropology of self and feeling" en: Richard Shweder y Robert LeVine (eds.) *Culture theory. Essays on mind, self and emotion.* Cap. 5: 137-157. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spivak, Gayatri, (1998) "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", Revista Orbis Tertius, Año 3, N°6, p. 175-235.
- Wittgenstein, Ludwig, (1999) *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Altaya.