



Fugas de Identidad

Liberación y límites de libertad

Federico Abib
PUDS - UNR
abibfederico@gmail.com

Introducción

Los autores reunidos en la llamada “izquierda lacaniana” coinciden en definir la promesa como aquello que viene a ocupar el lugar en el que los discursos fallan. La política, así como nuestras identidades, representan para estos una promesa itinerante. Ésta es una proposición común a ciertos recortes dentro de la academia contemporánea que inspira el título de este escrito. Pretendo encontrar una trayectoria para este texto, y para el recuento de las experiencias relatadas, dentro de dos operaciones discursivas específicas: a) la crítica a la categoría de identidad incluida en los proyectos de democracia radical vehiculizados en las obras de Laclau, Butler y Žižek; y b) la arqueología que engarza la escritura de Foucault, Deleuze y Guattari en la destotalización de ficciones que funcionan como verdad.

Dentro de la primera operación teórica, la problematización identitaria es troquelada desde la crítica a los tropos filosóficos de universalidad y particularidad. Organizadas como principios que han recortado los proyectos políticos más generales e íntimos, desde las diferentes posibilidades de subversión hasta las revoluciones más amplias. Los autores llegan a conclusiones paralelas, entendiendo la dialéctica entre ambas en tanto ficción funcional a modos específicos de entender las direcciones de poder cuya reproducción contribuye a perpetuar condiciones de opresión, precariedad y segregación en la base de la definición de comunidades humanas. Ante esto, sus propuestas oscilan sobre la redefinición de nuestras relaciones con las estrategias derivadas de tal categorización de lo universal y lo particular; por ejemplo: en vocabulario de Žižek se insistirá en conservar lo universal como



una promesa y no como ideal que habría que encarnar o que podría hallarse encarnado en seres humanos particulares; E. Laclau se ocupará de deconstruir la universalidad describiendo su funcionamiento por vías de la lógica de la hegemonía insistiendo en la contingencia de los significantes vacíos que la reifican; por su parte J. Butler, en su relectura de la construcción de la categoría de universalidad, llegará a entenderla, siguiendo a Laclau, como un significativo político que ofrece el espacio para la agencia en tanto contradicción performativa (Butler 2000).

La arqueología de la utopía, en particular la que sostiene la irrupción revolucionaria, es otro de los tropos filosóficos predilectos en ésta primera operación. Existe un acuerdo en dichos autores al presentar las utopías afectadas por un deterioro intelectual obsecuente en concebirla como el horizonte inmediato de la arena política, siempre postergado y escurridizo; y una reivindicación de su potencial teórico en tanto coyuntura inmanente a la praxis política. En palabras de Žižek:

la revolución no puede experimentarse como una privación presente que tenemos que soportar por la felicidad y la libertad de las generaciones futuras, sino como la urgencia actual sobre la cual esta felicidad y libertad futuras ya han proyectado su sombra - allí, ya somos libres mientras luchamos por nuestra libertad. Ya somos felices al luchar por la felicidad, no importa cuán difíciles sean las circunstancias. (2004)

Diversidad sexo-genérica: la identidad teatral

Para obligar un punto de partida, insistiré en los fines anatomopolíticos de las trayectorias descritas en tanto buscan mostrar la puesta a punto de un marco de referencia cuyos objetivos explícitos son hacer pensable como posibles las vidas y los cuerpos que, por nuestras redes de inteligibilidad cultural, aparecen como ilegítimas (Butler 2002). Ambas desplegadas en un diálogo constante entre recorridos teóricos y praxis militante, la primera resulta de la participación en VOX Asociación Civil; una organización no gubernamental de la ciudad de Rosario, cuyos objetivos se resumen en la visibilización de sexualidades diversas y la lucha por la reivindicación de sus



derechos civiles, con más de diez años de trabajo y reconocida públicamente. La segunda reseña los trabajos territoriales realizados en comunidades de pueblos originarios de la misma ciudad.

El devenir de las experiencias trabajadas aquí puede caracterizarse como un vaivén subvertido entre teoría y práctica. Mientras que el vínculo entre ambas dentro de la experiencia en los espacios de diversidad sexual puede representarse como un camino que recorría la teoría para reflexionar sobre los acontecimientos; en las instancias de trabajo con los espacios de pueblos originarios la materialidad de la práctica friccionaba la teoría para extender sus márgenes de inteligibilidad.

Entre otras estrategias de lucha, la organización VOX brinda espacios de reflexión y acción para jóvenes de entre 15 y 25 años. Si bien el antagonismo entre identidades subalternas y Estado constituye la superficie de emergencia de esta agrupación, no es este el escenario en que se resuelve el devenir de los cuerpos que la transitan, puesto que

ninguno/a de nosotros/as vive del reconocimiento meramente nominal que pueda brindarnos el Estado, es preciso recordar que aun cuando se reconozcan ciertos derechos a las minorías sexo-genéricas no por ello se ve desarticulado el horizonte simbólico represivo, discriminatorio, trans-lesbohomofóbico en el que vivimos. (Mattio 2010)

Los recorridos teóricos que acompañaron mi incursión en el campo de la diversidad sexo-genérica fueron dibujando como horizonte de trabajo una lucha por las identidades que no se resolvía solamente en la creación de leyes o privilegios civiles. Con más urgencia se instalaba la demanda de acompañar a los jóvenes en el proceso de construcción de identidad que los avatares de una sexualidad disidente acarreaban.

Dado nuestros órdenes simbólicos, derivados de una heterosexualidad obligatoria, quienes no sostengan la necesidad entre genitalidad, sexo, cuerpo y deseo, están condenados – por las características confesionales de nuestros dispositivos de sexualidad – a lo que Eve Sedgwick teorizó bajo la proposición “salida del armario”, y que David Halperin bien reseña bajo la forma de una contradicción imposible de sortear, categorías que aspiran a describir



las características opresivas que implican la construcción de una identidad sexo-genérica disidente.

La producción teórica derivada de la lucha lesbo-feminista ha visibilizado, como uno de los frentes de batalla principales, la desigual distribución del capital simbólico de la cultura occidental en función de una matriz heterosexual con la cual designan “la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos” (Butler 2007). La autora parte de la idea de

«contrato heterosexual» de Monique Wittig y, en menor grado, de la idea de «heterosexualidad obligatoria» de Adrienne Rich para describir un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad. (2007: 292)

Esta obligatoriedad de la heterosexualidad permite ubicar políticamente, como su reverso constitutivo, un amplio espectro de prácticas sexo-identitarias que a nivel local han sido teorizadas como “diversidad sexual” y por el cual se entiende el

campo de prácticas, identidades y relaciones que no se ajustan y/o que desafían lo que llamamos heteronormatividad. Por este término entendemos al principio organizador del orden de relaciones sociales, política, institucional y culturalmente reproducido, que hace de la heterosexualidad reproductiva el parámetro desde el cual juzgar (aceptar, condenar) la inmensa variedad de prácticas, identidades y relaciones sexuales, afectivas y amorosas existentes: lesbianas y gays que, con sus especificidades, se apartan del patrón de heterosexualidad; las y los trans cuya identidad y expresión de género cuestionan de hecho los cánones binarios; la emergencia de las reivindicaciones intersex, que muestra hasta qué punto género y biología se entremezclan –produciendo sufrimiento evitable–; y una larga lista de etcéteras que incluye las heterosexualidades diferenciadas por género, edad y clase (pero no solamente) que de tan naturalizadas han devenido en categoría residual de este tipo de estudios. (Pecheny 2008: 14)

Esta correlación de prácticas e identidades en la teoría contribuye a definir, dentro de nuestros campos de saber, aquellos circuitos de enunciados que funcionan proscribiendo las identidades y prácticas subalternas bajo la categoría de “discursos homofóbicos”. Los mismos



operan estratégicamente por medio de contradicción lógicas, las cuales producen una serie de callejones sin salida cuya función es –de manera incoherente pero efectiva y sistemática- perjudicar las vidas de lesbianas y gays. (Halperin 2007)

Estos puntos ciegos en las biografías de lesbianas, gays y personas trans son ilustrados, en palabras de Halperin, “de manera memorable” en la obra de Sedgwick, ella:

ha mostrado que el closet es el lugar de una contradicción imposible: no puedes estar adentro y no puedes estar fuera. No puedes estar dentro, porque nunca estarás seguro de haber logrado mantener tu homosexualidad en secreto (...) tampoco puedes estar fuera, porque aquellos que alguna vez gozaron del privilegio epistemológico de saber que no sabes que ellos lo saben, se niegan a renunciar a tal privilegio e insisten en construir tu sexualidad como un secreto (...) El closet es el lugar de una contradicción imposible, no obstante, porque cuando sales, es al mismo tiempo demasiado pronto y demasiado tarde. Puedes pensar que es demasiado pronto por la frecuencia con que la afirmación de tu homosexualidad es recibida con un gesto de impaciencia, que puede tomar una forma agresiva –‘¿por qué tienes que refregarnos esto en la cara?’- o, en círculos más refinados, la forma sublimemente urbana del aburrimiento y la indiferencia fingidos (...) cuando sales del closet ya es también demasiado tarde, porque si hubieras sido honesto, habrías salido antes. (Halperin 2007)

La solución propuesta a estos callejones sin salidas al que nos arrojan los discursos instalados por la heterosexualidad obligatoria es abandonar el juego de falseamiento de la verdad sobre su contenido para pasar al estudio estratégico de las posiciones políticas que habilitan o deshabilitan puntos de resistencia y reformulación discursiva. Sin ánimos de invalidar su potencial revolucionario, es extensa la producción literaria y académica ocupada en deslegitimar/legitimar los contenidos de las proposiciones sobre las que se asientan los discursos homófobos. Según algunos autores, debemos abandonar el juego inútil de refutar fantasías y difamaciones para pasar a diagramar nuestra posición estratégica, la red de credenciales discursivas que hacen posible nuestra emergencia como agentes políticos. Parafraseando a Foucault podría decirse que tanto Sedgwick como Halperin concluirían que sobre la identidad debería operar un pasaje que lleve de su teorización como objeto de conocimiento a su cartografía como efecto de poder (Halperin 2007; Sedgwick, 1990).

Esta breve ubicación de la coyuntura discursiva por la cual la academia ha cartografiado la politización y materialización sexo-genérica debe ahora



vincularse con su potencial práctico; habiendo ofrecido como objetivo de mis articulaciones correlacionar teóricamente los márgenes de libertad y liberación que ofrecen los espacios de reivindicación identitaria, es urgente que el encuadre teórico esbozado en los últimos tres párrafos sea consecutivo con los posibilidades anatomopolíticas que vehiculizan.

Siendo evidente el corte normativo con que opera la heterosexualidad obligatoria es oportuno destacar el carácter paradójal con el cual nos relacionamos en tanto cuerpos producidos por dicha matriz normativa. Tal como afirma Butler, enfrentamos el hecho de que

aunque necesitamos normas para vivir y para vivir bien, y para saber en qué dirección debería transformarse nuestro mundo social, también estamos constreñidos por normas que a veces nos violentan y a las que debemos oponernos por razones de justicia social. (2006)

Tal afirmación es eco del recurso a la obra foucaultiana que caracteriza los giros del trabajo de Butler.

Ella misma ha reconocido el carácter productivo y de posibilidad con el que Foucault describe las mallas que historiza, y como este último ha corroborado que a fin de cuentas, más allá del poder, su foco de interés ha sido siempre el sujeto en tanto individuo:

Hay dos significados de la palabra sujeto; sujeto a otro por control y dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye al sujeto. (Foucault 1979)

Nótese ahora las resonancias entre esta forma de conceptualizar al sujeto y nuestras relaciones con la normatividad y la normalización esbozadas por Butler:

(...) la normatividad tiene un doble sentido. Por una parte se refiere a los propósitos y a las aspiraciones que nos guían, los preceptos por los cuales estamos obligados a actuar o hablar el uno al otro, las presuposiciones que se manifiestan habitualmente, mediante las cuales nos orientamos y que orientan nuestras acciones. Por otra parte, la normatividad, se refiere al proceso de normalización, a la forma en que ciertas normas, ideas e ideales dominan la vida incorporada y proporcionan los criterios coercitivos (...) que rige la vida 'inteligible' (...) la normalización y la normatividad están relacionadas. Dado que puede ser que cuando intentamos hallar un lazo en común hablamos a cerca de lo que nos



une como humanos, de nuestras formas de habla o de pensamiento, quizá no podemos evitar recurrir a relaciones sociales instituidas que han sido formadas en el tiempo y que nos proporcionan un sentido de lo 'común' a partir de la exclusión de aquellas vidas que no encajan con la norma. En este sentido vemos la 'norma' como aquello que nos ata, pero también vemos cómo la 'norma' únicamente crea la unidad a través de una estrategia de exclusión. (2006)

Ubicados estos marcos, quisiera insistir en la tensión agonística que constituye el espacio en el cual tiene cabida la construcción de nuestra identidad –y nuestra existencia sexo-genérica. Si a un nivel comunitario, la relación de producción que incumbe a la norma es paradójica en tanto sus lógicas nos brindan un sentido de comunidad a través de mecanismos específicos de exclusión y alteridad; al nivel de nuestra vida incorporada, la normalización dentro de los contextos de comunidades de diversidad sexual, nos constituye en la exigencia de autoafirmarnos como la alteridad de la matriz heterosexual.

Nuestra identidad deviene la superficie de negociación en la que teóricamente se resuelve la dialéctica entre construir una identidad y traducir los límites simbólicos de nuestros marcos de inteligibilidad cultural; estamos condenados a encontrar dentro de dichos márgenes los términos por los cuales sortear una libertad, y más aun, una vida posible. En este sentido, Butler reflexiona que

a veces las condiciones para conformarse a la norma son las mismas que las condiciones para resistirla. Cuando la norma aparece tanto para garantizar como para amenazar la supervivencia social (es lo que necesitas para vivir y, al mismo tiempo, es lo que, si lo vives, amenaza con borrar), entonces conformarse y resistir se convierten en una relación compuesta y paradójica con la norma, una forma de sufrimiento y un lugar potencial para la politización. Así, la cuestión de cómo se incorpora la norma a menudo se enlaza con la cuestión de la supervivencia, de si la vida misma será posible. (2006)

El proyecto político que se deriva tanto de la obra Butler como de la de Laclau y de Žižek insiste en un llamamiento a la transformación democrática radical por vías de una traducción cultural de las categorías fundamentales que organizan nuestra vida social –la política, la libertad, la justicia, la igualdad, la humanidad, la identidad, la raza, el sexo, el género, incluso la categoría de vida– tendiente a expandir su flexibilidad de modo tal que resulten más incluyentes y sensibles a la multiplicidad de comunidades existentes. Las tres



lógicas que se entretajan en el proyecto de democracia radical –de la performatividad (Butler; 2002) de la fantasía ideológica (Žižek; 2003) y de la hegemonía política (Mouffe; 1987)– resultan una caja de herramientas valorable para cartografiar las trayectorias por las que se incorpora la identidad, no sólo en sus caracteres opresivos, sino en tanto afirmación política y agenciamiento corporal.

La traducción de los puntos nodales que hacen a nuestra red de inteligibilidad cultural se vuelve agonística cuando nos enfrentamos a su matriz ejecutora, es decir, los cuerpos en los cuales dicho proyecto político de traducción cultural deviene la cartografía que releva las estrategias por las cuales algunos encontramos los términos para habitar un género, un sexo, una raza, una vida, haciendo de la red de poder que nos produce como oprimidos el capital cultural que nos permite pensarnos como seres posibles y como vidas vivibles.

En términos discursivos, esta agonía incorporada es bien fotografiada por J. Butler cuando afirma que

para ser oprimido se debe primero ser inteligible. Darse cuenta de que se es fundamentalmente ininteligible (es más, que las leyes de la cultura y del lenguaje te consideran una imposibilidad) es darse cuenta de que todavía no se ha logrado el acceso a lo humano. Es hallarse en la situación de hablar siempre como si se fuera humano pero con la sensación de que no se es humano. Es darse cuenta de que el propio lenguaje es hueco y que no se va a alcanzar ningún reconocimiento porque las normas mediante las cuales se da el reconocimiento no están a favor de uno mismo. (2006)

Esta tensión entre la politización de la identidad como estrategia para la traducción de los márgenes simbólicos que hacen pensable una vida como posible, y la incorporación de una identidad en los términos opresivos que troquelan el hábitat de los cuerpos de la diversidad sexo-genérica, aparecieron consolidando el espacio en el que se resuelve la sociabilidad entre los integrantes de la organización. La polarización entre traducción cultural y distribución material de los recursos simbólicos obligaba, en lo inmediato, a deconstruir la identidad precozmente ensamblada para así politizarla.

En este mapa, las actividades semanales que convocaban a los jóvenes dentro de la organización, emergían como el espacio difuso para la fuga del



dispositivo de identidad cartografiado. Los talleres, las lecturas, la planificación de intervenciones públicas, representaban líneas materialmente subversivas tanto para la exigencia política de visibilizar modelos identitarios subalternos como para los márgenes opresivos que deslegitimaban la habitabilidad de identidades sexo-genéricas no heteronormativas. El potencial subversivo de la cotidianidad de los grupos no estaba representado por una panacea de nuevas performances identitarias enfrentada a un radicalismo estricto frente a los discursos homófobos, sino por la circulación no-normativa y fantaseada de significados culturales entre ambos campos de saberes que daban lugar a la singularidad de cada *identidad*.

El carácter teatral y paródico de estas innovaciones culturales asumía un rol fundamental y vital para los jóvenes partícipes si tenemos en cuenta las reflexiones de Butler sobre la fantasía, ya que

es importante indicar que la lucha por la supervivencia no puede realmente separarse de la vida cultural de la fantasía. La fantasía es lo que nos permite imaginarnos a nosotros mismos y a otros de una forma diferente. La fantasía es lo que establece que lo posible puede exceder a lo real; la fantasía señala una dirección, señala hacia otra posibilidad, y cuando esta otra posibilidad está incorporada, entonces la hace propia. (...) El pensar sobre una vida posible es un lujo sólo para aquellos que ya saben que son posibles. Para aquellos que todavía están tratando de convertirse en posibles, esa posibilidad es una necesidad. (2006)

En este sentido, los enunciados heteronormativos, hegemónicos y homófobos junto a los enunciados contra-hegemónicos del discurso de la diversidad sexual aparecían integrados en las fantasías de dominio (Žižek, 2003) y las ficciones de verdad (Foucault, 1979) que troquelan la vida de estos espacios y sus miembros.

Podría afirmarse que la identidad emergía como el locus corpóreo de significados culturales tanto recibidos como innovados. Y en este contexto "identidad" pasaba a significar un proceso corpóreo de interpretación cultural dentro de una red de normas culturales profundamente antagónicas (Butler 1990). El imaginario que cubre a una femineidad y una masculinidad hegemónica surgían digeridos en el grupo como el soporte discursivo de las prácticas, los habitus y las performances singulares y grupales.



Pueblos Originarios: la identidad espiritual

La instancia que inauguró esta práctica territorial contenía al mismo tiempo, como horizonte de posibilidad, los límites del alcance de la práctica. Desde el comienzo la experiencia estuvo signada por acercarnos al manejo de la caja de herramientas foucaultiana, como explicita la fundamentación del plan de estudio de la cátedra coordinadora:

(...) los aportes del célebre Michel Foucault no se ubican aquí, como agregados complementarios ni como un legado situacional ni mero trasfondo accesorio, sino en un sentido sustantivo y primario, con el objetivo de recuperar de su producción intelectual, aquella red conceptual potencialmente fecunda para la praxis del denominado Discurso Psi (Psicología y Psicoanálisis) en campos laborales donde prima el colectivo social.

La participación territorial tuvo lugar en dos emplazamientos diferentes, la dirección Provincial de Pueblos Originarios y Equidad (DPPOyE) y el asentamiento Qom de la ciudad de Rosario. La dirección general de pueblos originarios y equidad funcionaba desde diciembre de 2008 en el ámbito del Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia de Santa Fe. Tuvo injerencia provincial a través de diferentes acciones de índole político-institucionales como ser la implementación de escolarización bilingüe a través de charlas en escuelas urbanas y rurales, la restitución de territorios a las diferentes comunidades que habitan la provincia, la implementación de la ley de nombre, así como la resolución de conflictos que impliquen a diferentes niveles la vida cotidiana de la población de originarios. Sobre el final de la experiencia, los cambios político-partidarios ocurridos en las gestiones gubernamentales, disolvieron la dirección junto a otras dependencias del Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia siendo ésta relevada en sus funciones por el aun vigente IPAS (Instituto de Pueblos Aborígenes de Santa Fe).

Dentro de este marco, los barrios concurridos estuvieron integrados mayoritariamente por familias que se reconocen Qom, provenientes de las regiones norte de la provincia de Santa Fe, y las provincias de Chaco, Formosa y Santiago del Estero; asentados en la ciudad de Rosario desde hace aproximadamente 35 años, cuando comenzaron las emigraciones, periódicas y



limitadas, por diferentes motivos territoriales. En una incipiente descripción material y discursiva vale reseñar que, en principio, conservaron su jerarquía gubernamental, que incluía un cacique y respetaba categorías ligadas a sus leyes de parentescos, a nivel familiar y comunitario. El paso de las décadas, y la interacción con los gobiernos vigentes, facilitaron la mutación hacia una distribución comunitaria que funcionaba en cooperativas, manteniendo en los caciques la función coordinadora, bajo la figura de referente barrial. Las situaciones de emergencia generadas en la década del 90, que decantan en la crisis del 2001, repercutieron en la utilidad de las cooperativas, llevando a su desuso y consecuente pérdida de matrícula, siendo reemplazadas por distintos templos religiosos, cuya estrategia a remarcar es la obtención de personerías jurídicas para obtener acceso al sistema legal de beneficios (Banco Mundial, Naciones Unidas, gobierno Nacional). Asimismo, producto de esta situación política, emergió en la comunidad la función de la Asamblea como respuesta a la necesidad de diálogo entre las familias, los distintos organismos y agrupaciones partidarias.

Es necesario destacar que los templos de diversos credos han conseguido ocupar un lugar central en la vida cotidiana de la comunidad, nucleando actividades como apoyo escolar, capacitación en oficios, reuniones de asamblea y punto de encuentro comunitario. Por el contrario, la escuela que funciona en el interior del barrio, de acceso público y de enseñanza bilingüe, cuenta con un bajo número de matrículas ya que hombres y mujeres conforman familias tempranamente siguiendo sus costumbres, o bien, con mayor incidencia, las condiciones materiales para la supervivencia obligan a la deserción escolar en pos de la búsqueda de ingresos.

El rizoma político-partidario posible daba cuenta de un triedro de tensiones cuyo terreno se extendía entre la DPPOyE, de dependencia provincial bajo una impronta socialista, en tensión con el INAI que responde al oficialismo nacional y un sector de la comunidad que pertenece a la CCC (Corriente Clasista y Combativa) Dependiente de ésta conjunción, las familias devienen beneficiarias de diferentes planes sociales, entre ellos, Asignación Universal por Hijo, Argentina Trabaja y del Programa de Inclusión Social Sueños Compartidos. No obstante, estas acciones políticas respondían a



necesidades que atraviesan el barrio en su totalidad, comunes a otros asentamientos marginales, no siendo específicas a los reclamos de restitución identitaria y cultural foco de las comunidades originarias.

La fundamentación de esta experiencia fue dada, por parte de la DPPOyE, bajo la forma de dos pedidos puntuales: a) un debate ideológico (teórico) cuya meta era la elaboración de categorías conceptuales para pensar las problemáticas abordadas en sus proyectos, con marcada insistencia en aquellas que den cuenta de la construcción de subjetividades; y b) el relevamiento de puntos de intervención en las diferentes comunidades respetando los ejes de trabajo consignados.

Fueron planteados dos ejes, dos líneas: una de propuestas, y en consecuencia, otra de trabajos. Las dos se presentaron en plural, la invitación fue múltiple: teoría y praxis. Por una parte una propuesta de trabajo con intenciones hacia un plan de acción. Por otra parte, un informe que diera cuenta del recorrido ideológico necesario para su ejecución incluyendo la creación de categorías conceptuales útiles para justificar la ejecución de sus proyectos. Sin embargo, en el diálogo entablado con las comunidades no aparecían, siguiendo dichas expectativas, los ejes planteados por la dirección.

Los emergentes de la incursión barrial supieron resumirse en problemáticas de deserción escolar, programa de viviendas, la historización de las actividades de diferentes grupos de jóvenes militantes, la historia de las cooperativas y su mutación en asambleas, la relación con la vida religiosa, sus leyes de parentesco y filiación, sus mitos. Con el correr de la experiencia aumentó el contraste entre discurso de la dirección y problemáticas esbozadas en la comunidad, ésta distancia fue reclamando para sí el carácter de conflicto material y discursivo. Más importante que la implantación de traductores en el campo jurídico y los usos de la ley de nombres era la necesidad de incluir aquellos en el ámbito educativo.

Este mapa precozmente relevado concordaba con la descripción de la situación indígena dada por el Coordinador del Museo Nacional del Grabado, Guillermo David, en una disertación pública ocupada en articular los ejes políticas públicas, cultura popular y pueblos originarios. Aludiendo a las políticas públicas como "políticas que salvan vidas" (sic), en tanto



aparentemente existen palabras, enunciados, que salvan vidas, inmediatamente llamó la atención sobre la indeterminación de la nominación de la cuestión indígena en el momento actual: "No tenemos una palabra precisa para nombrar a nuestros paisanos los indios" (sic). Insistiendo en que nuestro momento presente se caracteriza por un desconocimiento de nuestra alteridad más interior, más íntima, que son las comunidades originarias, afirmaba que los núcleos del problema indígena se cuadran en relación a la tierra y la religión, remarcando la importancia de que en la actualidad se ha dejado de lado el discurso religioso, a saber, "núcleo identitario de la cultura indígena" (sic).

Así mismo, el armazón conceptual de Michel Foucault encontraba vigencia al revelar la heterogeneidad discursiva por las que tomaron cuerpo las coyunturas descritas. Por un lado, el discurso del campo Psi, en la medida en que el equipo de la dirección acarreaba un aglomerado de saberes sobre la psique, el sujeto, la subjetividad, el individuo, el cuerpo, los vínculos, el colectivo social. Por otro, el entramado discursivo sobre el cual reposaba la microfísica de la dirección y las estrategias que daban cuenta de sus posiciones ante los pueblos originarios. Por último, la materialidad discursiva de los pueblos originarios, es decir, sus acontecimientos, su masa de cosas dichas, la aparición de todos sus enunciados discontinuos, batalladores, desordenados y hasta, quizá, peligrosos, ese gran murmullo incesante y desconcertado del decir (Foucault 1992).

Dicha coyuntura tomaba, desde el comienzo, el cariz de una paradoja entre una "Dirección Provincial..." de Pueblos Originarios y Equidad y aquellas insignias vaciadas en las que podrían resumirse la lucha de los pueblos originarios: su restitución identitaria, cultural, emancipatoria. Este contraste interpelaba de modo tal que no resultó posible obviar la existencia de una dirección provincial destinada a la dirección de los pueblos originarios – dependencia estatal cuyas voces directivas denotaban una fuerte impronta occidental. Haciendo funcionar este recorte como analizador abrimos la posibilidad de pensar la relación entre la facticidad de la dirección y la materialidad de las comunidades en puja desde los rodeos teóricos con los que Foucault (1994) caracteriza la gubernamentalidad, o lo que vale decir, "la implantación de dispositivos de saber-poder en la gestión de poblaciones". Es



decir, dada la emergencia de una masa de individuos específica –por sus condiciones materiales, demográficas, sanitarias- la organización correlativa de un conjunto de estrategias –políticas, económicas, jurídicas– destinadas a regular los flujos de dicha población (Foucault 1977).

La dispersión así trazada cobró singular valor en tanto iluminaba los pedidos de la dirección no ya como simples consignas de trabajo, sino en tanto demandas cargadas de intereses de poder. Fue evidente la necesidad que pesaba sobre la *dirección* respecto de un conjunto de saberes derivados del campo *psi* que funcionen como estrategias aportadas desde *la policía de la salud mental* para la regulación de ciertos flujos de la función *psi* en las comunidades originarias.

Hubo una exigencia de trabajo concreto, palpable, material y rentable; la gubernamentalidad debe hacerse según los usos disciplinarios, y las disciplinas necesitan resultados para aumentar las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuir esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia) (Foucault 1977). Pese a los quiebres en la producción y validez de conocimientos, a la mutación de la relación con nuestros contenidos ideológicos, pareciera que aun el Estado necesita resultados esperables sólo de la máquina capitalista. En su carácter de hacedor de políticas públicas, la fantasía de dominio continua siendo la misma, gobernar - no emancipar (Žižek 2003). En el caso de la dirección: gestionar, no independizar. Todo este hacer fue concomitante a la tarea de proponer fundamentos para tales acciones, generar un contenido conceptual, promover un debate ideológico, *herramientas para pensar*, que al parecer tienen las intenciones directas de generar condiciones de emancipación, una preocupación por las condiciones de *construcción de subjetividad* de las comunidades aborígenes.

La proposición "construcción de subjetividad" funciona aquí con el valor de un enunciado en términos foucaultianos. Es decir, aparece y es tomado en diferentes superficies, rarificado por diferentes tipos de proposiciones y frases, al mismo tiempo, puede circular, escurrirse de un campo a otro de acuerdo a la diagonal, a la transversal, que lo actualice y así insertarse en una variedad de estrategias (Foucault 1979; Rolnik 2006).



Podría hablarse de "construcción de subjetividad" junto a la "constitución del aparato psíquico" y estaríamos un poco en la clínica que se deriva de Laplanche y S. Bleichamar; podría hablarse de "construcción de subjetividad" en un campo más amplio como el de la sociología y ver que nos puede decir de ello C. Castoriadis; o tratar de dar cuenta a través de Freud y sus postulaciones de la segunda tópica; o pensarla desde las técnicas del cuidado de sí y la sujeción de las que habla Foucault. Abrir el camino para ir más allá de estos umbrales y preguntar por la materialidad del enunciado, rarificarlo y cuestionarle si es una constitución o un producto; en que magnitud representa a alguien que construye - un yo, un sujeto, un individuo o tropo retórico que represente voluntad. O bien, revisar si la "construcción" es sólo un eufemismo tranquilizador que actúa ficcionando voluntarismo para extraer de ello los sí mismos dotados de responsabilidad y culpa.

Problematizar la pregunta por la "construcción de subjetividad" puede echar luz sobre nuestras propias ficciones. Rarificar la categoría de subjetividad, cercar la construcción como efectos de determinadas redes de poder y mallas de saber enfrentándola a su condición de posibilidad y cuestionarse ¿qué emancipación resulta posible en estos márgenes? (Deleuze 1985). La dirección sostenía de forma indirecta el momento de "hacer la revolución" de las comunidades originarias, aun pendiente; pareciera que la única revolución posible era la inserción por la vía de las disciplinas de nuevas poblaciones, esta fue la resistencia que podía leerse entre políticas públicas, situación y demandas democráticas.

Un a priori comandaba esta especificación de la dirección sobre su eje jurídico, la ley de nombres y ley de tierras se anudaba específicamente a la urgencia de restitución de identidad de los pueblos originarios. De pronto *la identidad* entraba en la misma serie de enunciados y se ofrecía someterse a las mismas operaciones discursivas esbozadas respecto de la *construcción de subjetividad*. Y dada la justificación por parte de la dirección de la ejecución de la ley de nombres, las tres categorías se entrelazaban en un juego de espejos conceptuales.

Sin embargo, en la voz de los referentes barriales, no aparecía urgencia alguna por la posesión de nombres étnicos en tanto instrumento de apropiación



de identidad; más fructífero resultaba en sus relatos la incursión en actividades religiosas, musicales, vecinales, familiares, como espacios en los que se incorporaba la pertenencia a una etnia. Como instrumento de restitución de identidad la sanción de un nombre quedaba inocua si en ello desconocía la superficie material por la que se dan pertenencia étnica las diferentes familias dentro de la comunidad; sin reconocer y ocuparse de los mecanismos de sujeción por los cuales se encauzaban las maneras de habitar el cuerpo y el espacio cotidiano según los relatos religiosos encontrados.

Los matices de la vida espiritual reclamaban ser valorados como técnicas de cuidado de sí que permitían moldear la cotidianidad barrial. Una fuerte impronta biopolítica caracteriza la implantación de la religión en la distribución de la microfísica barrial; un dispositivo que resguarda los cuerpos de ciertos peligros que amenazan la normalidad y el bien común –drogadicción, embarazos, deserción, criminalidad. La materialidad discursiva de los pueblos originarios no parecía ahorrarse en los usos disciplinarios de la pastoral y la religión; la espiritualidad – indistintamente si se tratase de una carga de matices étnicos o de aquellas derivas ontológicas occidentales – aparecía a todas luces como una de las principales superficies de sujeción en las que los individuos de las comunidades originarias encuentran cauces para apropiarse de un cuerpo y una identidad, muy distante a las preocupaciones de la dirección sobre la asignación de un nombre .

Este déficit entre estrategia y materialidad aparecía como consecuencia del funcionamiento residual de un dispositivo ensimismado en ubicar al hombre en relación con una interioridad esencial, un intento por nominar la identidad siguiendo los efectos de ficción totalizantes que producen los mecanismos de verdad propios de la antropología moderna (Foucault 1993). Una totalización de lo Uno y lo mismo como superficie en la cual la representación encontraría resolución a la tensión entre significado y significante. La instrumentalización de la ley en beneficio de la administración de las poblaciones tendiente a asignar una marca nominal al cuerpo como operación que le devolvería a éste su sustancia esencial parecía ser consecuencia del desconocimiento de la independencia de la materialidad discursiva respecto de los diferentes usos que puede asumir (Foucault 1994).



Las contradicciones y las contracciones entre los lugares recorridos – discurso psi, dispositivo institucional y materialidad barrial – fueron signadas por los movimientos de las paradojas. En línea con la singularidad marcada al comienzo, resultaba previsible, como conclusión, un cierre que cuestione la necesidad de una *dirección* a cargo del Estado para la traducción a políticas públicas de las demandas de las comunidades de pueblos originarios; pero las maquinaciones discursivas se anticiparon, independiente a los motivos que acarrearón el resultado, la experiencia llegó a su término junto a la disolución de la dirección.

Reificar la identidad

A modo de corolario de las trayectorias descritas bastará insistir en que, en tanto artífices de ficciones que generan efectos de realidad, deberíamos comenzar a orientarnos hacia una arqueología local sobre el discurso de identidad que producimos; mostrar las condiciones de posibilidad en que se sostienen sus campos de prácticas no discursivas, sus regímenes de apropiación de la materialidad y las estrategias por las que se ubiquen en un contexto global.

Tanto a nivel ontológico como epistemológico, la identidad aparece irreductible a un marco apriorístico y predecible resistente a los flujos por la que se inscribe en un cuerpo. Al mismo tiempo, resulta incuestionable su plasticidad como categoría política y como superficie de agenciamiento material.

Para dejar abierta esta coyuntura, se puede afirmar que estamos performando un mapa sobre el 'dispositivo de la identidad'; algunos implicados en tratar la identidad como conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por tecnologías políticas complejas; otros, y de manera vital, como una estrategia de autoafirmación y supervivencia social en tanto soporte indispensable para persistir en el tiempo. En tanto conjunciones y disyunciones, nos obligan a considerar, desde el sentido práctico, las paradojas que evidencia la micropolítica por la cual la identidad debe ser soportada en los cuerpos. En ambos casos, debemos asumir la responsabilidad de reconocer nuestros modos específicos de radicalizar la



identidad para saber expandir los márgenes de nuestra vida material y cultural allí donde ésta nos pliega en agonía.

Bibliografía

Butler, Judith (1990). "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig, Foucault" en Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla: *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia. Ed. Alfons el Maghilmim.

Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires. Paidós.

Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj (2000). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Deleuze, Gilles (1999). "¿Qué es un dispositivo?", en AA.VV.: *Michel Foucault, filósofo*; Barcelona. Gedisa.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Foucault, Michel (1977). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel (1979). *Microfísica del poder*. Barcelona. Las ediciones de la piqueta.

Foucault, Michel (1987). *La arqueología del saber*. México. Siglo XXI.

Foucault, Michel (1989). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Foucault, Michel (1992). *El orden del Discurso*. Barcelona. Tusquets Editores.

Foucault, Michel (1993). *Las palabras y las cosas*. México. Siglo XXI.

Foucault, Michel (1994). "La gubernamentalidad", en *Estética, ética y hermenéutica. Ob. Esenciales Vol. III*. Buenos Aires. Gallimard.

Halperin, David (2007). *San Foucault*. Buenos Aires. El cuenco de plata.

Mattio, Eduardo (2010). *Precariedad, ontología social y violencia estatal*.

Mouffe, Chantal y Laclau, Ernesto (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid. Siglo XXI.



Pecheny, Mario; Figari, Carlos y Jones, Daniel (Comps.) (2008). *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina*. Buenos Aires. Libros del Zorzal.

Rolnik, Suely y Guattari, Félix (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid. Traficantes de sueños.

Sedgwick, Eve (1990). *Epistemología del Armario*. Madrid. Ed. de la Tempestad.

Žižek, Slavoj (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Žižek, Slavoj (2004). *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Buenos Aires. Atuel.