

Bienaventuradas las paradojas: la (nueva y vieja) lucha política de los 'otros'.

Emilio J. Ajos, Sergio Díaz y Natalia Ortiz Maldonado.

Cita:

Emilio J. Ajos, Sergio Díaz y Natalia Ortiz Maldonado (2006). *Bienaventuradas las paradojas: la (nueva y vieja) lucha política de los 'otros'*. *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales*, (21), 143-152.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/emilio.ajos/9>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pXMA/nfq>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

“Bienaventuradas las paradojas: la (nueva y vieja) lucha política de los ‘otros’”

Por Emilio Jorge Ayos, Sergio Díaz y Natalia Ortiz Maldonado.¹

“Ninguna revolución prevé la revolución que vendrá después...”
José Carlos Mariátegui

*“Nuestra lucha es por el respeto a nuestro derecho a gobernar y gobernarnos,
y el mal gobierno impone a los más la ley de los menos”.*
Subcomandante Insurgente Marcos.

*“No quiero que me den una mano, lo que quiero
es que me saquen las manos de encima”.*
Gerónima.

I. Introducción.

Toda sociedad construye un orden en la apelación a un “otro” antagónico. En la Argentina, diferentes discursos se han sucedido y yuxtapuesto, cada uno de ellos ha señalado un modelo de orden y por esa razón, ha señalado también un “otro”. Es la civilización *versus* la barbarie encarnada por los indios, gauchos y negros hasta 1880, o por los obreros europeos entre 1880 y 1930. Otros “otros” fueron los “cabecitas negras” y los “subversivos” de las décadas del ‘60 y ‘70. Hasta aquí un poder disciplinario y un saber homogeneizante. Durante las últimas décadas del siglo XX, la rearticulación de las relaciones de poder-saber dio lugar a las racionalidades de lo que ahora llamamos “post-social” o “post-moderno”.

Refinada la disciplina, hoy coexisten las prácticas de las agencias e instituciones que construyen lo que llamamos “bueno” y “normal”, con las prácticas de autorregulación de los sujetos (De Marinis, 1998 y 2004). A la vez, un nuevo saber aparentemente plural, apela a las bondades de lo múltiple y heterodoxo (Zizek, 1991). Ya no se trata del discurso de la igualdad tras el que se oculta la opresión, sino de una apelación a lo diverso que perpetúa la dominación soterradamente. Y esto es así, porque los particularismos *pueden* diluir la eficacia política de las tácticas y estrategias de lucha. Existe todo un complejo mecanismo de subjetivación política que facilita la producción de sujetos e identidades colectivas con afinidades diversas (homosexuales, ecologistas, feministas, trabajadores desocupados, grupos étnicos, etcétera). Pero a la vez, estos nuevos actores colectivos poseen severas dificultades para articular sus luchas y ser políticamente eficaces. La atomización de la representación colectiva del “nosotros” entra en tensión con la delimitación de los “otros”.

Creemos que en este contexto de las relaciones entre el poder (postdisciplinario), el saber (multicultural) y las nuevas subjetivaciones políticas, Tamar Pitch especifica tres dimensiones cuando define al control social. En primer lugar, su planteo remite directamente a la noción de *conflicto social*. La propia dinámica del conflicto es la que abre la posibilidad para que ciertos procesos sean “vistos”. El conflicto es la condición de visibilidad del control y *“...la categoría de control social se juega en el conflicto...”* (Pitch, 1996). En segundo lugar, la dinámica contraria no queda excluida, es decir, la capacidad performativa de los discursos “científicos” sobre sus “objetos”. Pero el planteo de Pitch tiene la capacidad de reinsertar la producción de categorías

¹ Emilio Jorge Ayos (UBA-IIGG), Sergio Díaz (UBA-IIGG) y Natalia Ortiz Maldonado (UBA- CEIL/PIETTE-CONICET-IIGG).

en las ciencias sociales dentro del campo de las luchas políticas. En tercer lugar, junto a las instituciones y agencias que contribuyen a la producción de lo “bueno” y “normal”, Pitch destaca las prácticas de los movimientos sociales, especialmente cuando ellas impugnan lo que aquellas han definido como “bueno” y “normal”. Creemos que los movimientos sociales son una dimensión inseparable del control social en la era de la post-disciplina y el saber multicultural.

De esta manera, pensar al control social no sólo remite al conflicto que lo hace visible y a la posibilidad de producción teórica a partir de éste, sino que puede llevarnos hasta los actores políticos que impugnan lo que ha sido neutralizado. Aquí presentamos los resultados “finales” de una investigación en la que problematizamos el discurso identitario de un movimiento social de base étnica², la Mesa de Trabajo de pueblos Originarios (en adelante, la MTPO). A través del análisis discursivo³ buscamos comprender la autopercepción de este actor político, y al hacerlo, necesariamente nos sumergimos en los claroscuros del post-control y de la lucha política.

La observación participante y las entrevistas en profundidad fueron las dos estrategias cualitativas seleccionadas para la recolección de datos. Hemos participado en celebraciones religiosas, foros en los que se discutieron estrategias políticas y en los escenarios de las intervenciones. Reunimos más de 20 horas de audio y documentos muy diversos: declaraciones de principios, volantes distribuidos en la vía pública y notas periodísticas. Siguiendo las recomendaciones de Boaventura de Sousa Santos (2004), en este trabajo no se buscó dar una explicación genérica sobre las problemáticas de los movimientos ni de las identidades sociales, no se trató de “ir por delante” de la experiencia social: sólo quisimos darle visibilidad a ciertas prácticas y discursos que, creemos, son “ninguneadas” no sólo por los actores políticos tradicionales sino también por los discursos académicos tradicionales.

Creemos que en la rearticulación de una nueva forma de poder (el postdisciplinario) con una nueva forma de saber (el multicultural) se visibilizan nuevas prácticas de subjetivación. Discursivas y no discursivas, estas prácticas se encuentran en tensión con otras, pero – seguimos creyendo- son lo suficientemente precisas como para cuestionar e inclusive subvertir aquello que ha sido construido socialmente como “bueno” y “normal”. En este cuestionamiento a las agencias e instituciones hegemónicas se produce el conflicto que visibiliza al control y, a la vez, se modelan nuevas prácticas, discursos e interrogantes.

II. Ellos y nosotros.

Las identidades no son un producto congelado sino que son focos inestables definidos en (y no por) las tensiones entre los diversos pliegues de lo individual y lo colectivo. Si bien no queremos formular una teoría de la identidad (del discurso sobre ella), es imprescindible que señalemos que la problemática identitaria se intensifica cuando un actor colectivo pretende constituirse alrededor de ella.

Las identidades sociales apelan a algún “nosotros” en tensión con algún “ellos”, y como cualquier campo de fuerza, posee zonas de luz y de sombra. En el discurso analizado, el “ellos” y el “nosotros” se construyen de diferentes maneras: 1) En la dicotomía indios-no indios y 2) en las dicotomías al interior del “nosotros los indios”.

La primera gran dicotomía identitaria resultante del análisis discursivo (“indios-no indios”) define un polo de tensión en el “nosotros” que aglutina a los integrantes de los pueblos

² Utilizamos el concepto “base étnica” porque consideramos que constituye un estándar aceptado por la teoría social. Pero no queremos que de ello se infiera que compartimos su raíz positivista, y mucho menos, la carga política asociada indisolublemente a ella. De hecho, nuestro trabajo explora críticamente estas dimensiones de sentido.

³ Cuando hablamos de problematizar un objeto de discurso, estamos pensando “... no la representación de un objeto preexistente o la creación a través del discurso de un objeto que no existe. Es el ensamble de de prácticas discursivas que hacen ingresar algo en el juego de la verdad y la falsedad y lo colocan como un objeto para la mente” (Foucault, 1984).

originarios en sentido amplio: andinos, mapuches, guaraníes, tobas, diaguitas, etc. La categoría del “ellos” se define entonces por exclusión genérica. A la vez, el “estado” y el “sistema” aparecen en reiteradas oportunidades en estrecha relación con la identidad. En relación con el “estado”, encontramos que puede ser individualizado como una encarnación del hombre blanco en general, o bien, como un espacio de lucha. Cuando se lo “subjetiviza”, se lo rechaza. Pero, muchas veces coexiste el rechazo general hacia él con los rechazos parciales, e inclusive, con la aceptación de muchas de sus medidas. Dentro de estas últimas, es significativa la aceptación del rango constitucional de los derechos de los pueblos indígenas.

Resulta paradójica la negación del estado de derecho concomitantemente con el reclamo (ante él) de los derechos constitucionales incorporados (a él) en 1994. Junto al “estado” y disputando con él el lugar central en la imputación del “ellos”, aparece el “sistema” vinculado a la reproducción de una lógica total y totalizadora. No se produce aquí ambivalencia alguna, cada vez que el “ellos” se vincula al “sistema” se forcluye cualquier tipo de conciliación de intereses entre los pueblos originarios y aquello que se percibe como total y opresivo.

Profundizando en las tensiones identitarias, encontramos que al interior del “nosotros los indios” se producen “ellos” y “nosotros” en relación con un saber o una práctica determinada. Así, cuando la identidad se define en relación a un saber, este último indicaría el conocimiento de un “ser originario” al que se accedería a través de un aprendizaje introspectivo. El “nosotros” señala aquí al conocimiento compartido sobre cierta vinculación entre el hombre, la naturaleza y el cosmos: el “ser originario”. El “ellos” alude entonces a quienes no habrían accedido a este ser interno sobre el cual se aglutina el grupo.

Específicamente, dentro de los que “saben” en los discursos se distingue entre quienes (sabiendo) quieren ser (“nosotros”) y quienes no quieren ser (“ellos”). Luego, entre quienes “saben y quieren ser” se señalan tres situaciones diversas: 1) Los que forman parte de la MTPO o poseen prácticas “verdaderamente originarias”, 2) los que pelean de manera indebida, y 3) los que mercantilizan a su ser originario (los que “viven de indios”).

Es necesario que hagamos varias “llamadas” al lector de estas líneas. La primera, es que todas estas tensiones identitarias coexisten en cada relato. La segunda, es que el “nosotros” puede incluir a todos los que luchan contra el imperialismo (por ejemplo, el pueblo de Irak) o bien, los que luchan por la identidad (por ejemplo, los vascos). Finalmente, que este “nosotros” suele incluir a las “víctimas del sistema”. Este último caso es el que aglutina a la mayor cantidad de actores políticos y aparece vinculado a la necesidad de estrategias y de intervenciones puntuales en el entramado social.

En el nivel de los relatos sobre la percepción de la propia identidad y la del grupo, se produce una oscilación permanente entre la apelación a elementos ontológicos y la apelación a elementos prácticos o históricos-culturales. De los primeros surgen discursos identitarios cosificados mientras que a partir de los segundos se construyen discursos identitarios dinámicos. Estos últimos facilitan las articulaciones con otros grupos, mientras que los primeros las obstaculizan.

III. El amo en la cabeza: “es necesaria una descolonización mental”.

Con el término “colonización mental” los entrevistados aluden a la existencia de una matriz de pensamiento, a una forma que determina la comprensión del mundo. Gracias a ella los “conquistadores” lograron imponer y reproducir la dominación de los pueblos originarios. La colonización cristaliza en distintas prácticas discursivas y no discursivas, como por ejemplo, la defensa de la propiedad privada (sobre todo de la tierra), la vergüenza por el uso del lenguaje y las creencias familiares, y sobre todo, la vergüenza por las características físicas. Un hombre recuerda los baños con lavandina y el uso de una lija para aclarar su piel oscura. En definitiva, a través de la “colonización” el “sistema” logra producir sujetos que rechazan a su “ser originario”.

Junto a la “colonización mental”, la noción de “descolonización mental” alude a una práctica para “*expulsar al colonizador que todos llevamos dentro*”. Se trata de un proceso complejo de doble vía: las subjetividades y las instituciones. En la dimensión de los sujetos, la descolonización implica un “tomar conciencia” sobre las propias prácticas, que es presentado como un proceso antagónico de la lucha política tradicional. Es decir, antes de las articulaciones con otros grupos y de la definición de estrategias, se debe pensar la identidad y las prácticas asociadas a ella. Junto a este planteo, surge la apelación a despojarse de las categorías históricas (obrero, piquetero, etc.) para descubrir al “*ser originario*”. En la dimensión de las instituciones, la escuela es señalada como el lugar central desde el cual se imponen los discursos y prácticas de los dominadores a los dominados. A través de la escuela se habría impuesto el monoteísmo y el patriarcado, pilares desde los cuales se desdibujó la “identidad originaria”.

Ante la escuela vuelven a producirse ambivalencias discursivas similares a las detectadas en relación al “estado”: a partir de su identificación como un instrumento que produce y reproduce la dominación (no sólo) de los pueblos originarios, se oscila entre el rechazo de la institución y el interés en su “conquista”.

IV. El amo en el cuerpo: “*Los antropólogos, esa gente que viene y baja línea... se supone que tienen la chapa de la ciencia*”

Todos los relatos señalan que el ser humano vive a través de sus acciones y también muere como consecuencia de ellas. A lo largo de su hacer, hombres y mujeres adquieren conocimientos sobre la naturaleza. Del uso que se haga de ellos depende tanto la supervivencia individual como la del grupo. Este “buen uso del conocimiento” se vincula en el discurso con ciertas prácticas que no alterarían el equilibrio entre “el ser humano, la naturaleza y el cosmos”. Unido a este planteo, surge la gran importancia de los conocimientos relativos al propio cuerpo y a la producción de alimentos.

La validación de los conocimientos es política. En el festejo del año nuevo indígena (el Inti Raymi) se juzga a los dirigentes políticos según si estos han propiciado acciones colectivas acordes al equilibrio entre el hombre y la naturaleza, si se respetaron los tiempos de la tierra para impedir su esterilización, es decir, se entiende la politicidad de las decisiones que comprometen a futuro la supervivencia del grupo. A las problemáticas tradicionales de los cultivos se ha incorporado la discusión sobre las estrategias e intervenciones políticas concretas. Qué diferencia hay entre la soja y la lucha política, se preguntaba un militante indígena cuando fue interpelado sobre la pertinencia de tratar estas cuestiones conjuntamente durante el Inti Raymi.

El vínculo entre conocimiento y poder no sólo es central, sino que es explícito. Así, los “dominados” no son los que saben menos, sino los que perdieron en el campo de batalla militar. La consecuencia de la derrota es la negación del conocimiento de los perdedores, al extremo de convertirlo en una práctica ilegal: masticar coca, resolver los conflictos por vías distintas a las del estado, tomar las tierras, etc.

El enemigo valida su dominación por la ciencia. Así, el cultivo transgénico mostraría cómo la ciencia está a favor del mercado y no de los hombres y la tierra: “*uno necesita producir granos grandes, grandes no importa el cómo, lo que importa es producir, es problema secundario si la soja hace mal, si la soja hace daño a la tierra, eso no es problema de ellos...*”. La aplicación de ese conocimiento tiene consecuencias que el hombre blanco se resiste a pensar. En el 2003 ningún medio de comunicación hegemónico vinculó las inundaciones de Santa Fe con los cultivos de soja en esa provincia.

En la noción de “científicos” los relatos conjugan el desprecio por quienes aprueban la dominación (como la idea de “*progreso tecnológico*”), escriben la historia de La Civilización de la

que ellos no formarían parte (negando, por ejemplo, su participación en las luchas por la Independencia), desconocen sus conocimientos (espirituales, medicinales y agrícola-ganaderos) y señalan como centrales aspectos que serían accesorios (como el “*sometimiento de un pueblo a otro*”). Por estos motivos, los antropólogos y los historiadores aparecen en el relato de los entrevistados como el blanco principal de la crítica a la ciencia occidental.

En relación con la ciencia encontramos algunas paradojas. La primera de ellas estriba en que unido al discurso anticientificista surge el reclamo de *status* científico para el conocimiento indígena. La segunda, consiste en que junto al anticientificismo también encontramos la gran importancia que se le otorga a los científicos sociales que se ocupan de la problemática de los pueblos originarios. Permanentemente se nos hizo notar la existencia de libros escritos por científicos blancos que “*hablaban bien*” de los pueblos originarios.

En definitiva, unida estrechamente a la necesidad de una “descolonización mental” para expulsar de sí las prácticas a través de las cuales los propios pueblos originarios perpetúan las relaciones en las que se constituyen como dominados, encontramos el rechazo de la ciencia y del derecho occidentales unidos a la necesidad de reivindicar los propios conocimientos sobre el hombre, la naturaleza y el cosmos. Además de la relojería occidental, nada indica que el tiempo puede cuantificarse.

V. Movimientos, partidos y sindicatos: la coyuntura estructural.

A la hora de analizar el escenario político y la vinculación entre los miembros de la MTPO y actores, es necesario señalar la existencia de diferentes momentos, cada uno de los cuales ha planteado sus problemáticas, estrategias, victorias y fracasos. Dentro del escenario directamente originado en los sucesos de finales de 2001, en la MTPO prevalecieron las voces que planteaban articulaciones concretas con otros sectores en lucha. Luego, tras el reflujo de las organizaciones que adquirieron visibilidad en Diciembre de 2001 (y las derrotas que ellas sufrieron ante los actores políticos tradicionales) en la MTPO prevalecieron las voces que propiciaban un repliegue sobre la identidad, fundamentalmente, en las nociones de “ser originario” y “descolonización mental”. En tercer lugar, encontramos que tras la victoria electoral de Néstor Kirchner la MTPO –severamente desgastada por las fricciones del período anterior- se encuentra ante la problemática de definir nuevos discursos y prácticas antiestatalistas.

La MTPO fue uno de los movimientos sociales que adquirieron visibilidad (y por ello, resignificación interna y externa) durante los acontecimientos de diciembre de 2001. Dentro de ese escenario, las relaciones de sus miembros con otros actores políticos se vieron favorecidas, según los relatos, no sólo por la coyuntura política externa, sino también porque “*el blanco estaba demandando nuestros conocimientos*”. La problemática de las alianzas con movimientos políticos que los exceden en número y organización los someten a una paradoja: cómo pelear por su “ser originario” conjuntamente con sectores que lo desconocen, pero, si no se comparte la lucha con estos sectores, se pierde la eficacia política del movimiento. Esta tensión surgida junto a la visibilidad de la MTPO, fue sorteada en principio a través de un discurso que ligaba el problema de lo étnico a una multiplicidad de reivindicaciones. En aquel entonces la MTPO ligó su reclamo identitario con otras formas de sometimiento, con la clase y el género. En el nivel de las prácticas no discursivas, los miembros de la MTPO participaron en acciones conjuntas con grupos piqueteros. Pero también se realizaron alianzas estratégicas con asambleas barriales, grupos ligados a la explotación de la tierra, ecologistas y grupos vinculados con la defensa de los derechos humanos.

Durante 2003, la tensión referida a la articulación con otros actores políticos recrudesció a la luz del enorme debilitamiento del movimiento. En el nivel de los discursos, comienza a señalarse la imposibilidad de entablar alianzas con otros actores y la necesidad de una previa “descolonización mental”. Sin este análisis, las acciones políticas de los pueblos originarios

podrían reproducir su propia dominación. De esta manera se produce el acotamiento de las prácticas y los discursos, que se centran en una ética y una política particular. Éticamente, se apela a la autotransformación que priorice las pautas culturales originarias sobre las occidentales. Políticamente, se intenta una intervención en la institución escolar a través de la participación en la Central de Trabajadores de la Educación de la República Argentina.

En la actualidad, el movimiento se encuentra atravesado por una problemática aparentemente distinta de la multiplicidad de reclamos de 2002 o la descolonización mental de 2003. Se trata no sólo de diferenciarse de los mismos actores junto a los cuales se necesita definir estrategias políticas, sino también, fijar una posición en relación a los dirigentes políticos del oficialismo. Los relatos de los dirigentes del movimiento permiten la construcción de un discurso marcado por la radicalización de las ambigüedades. Del análisis surge que la gestión de Néstor Kirchner compite con el movimiento discursiva y prácticamente. En primer lugar, porque se arroga la representación de los sectores postergados. Y en segundo lugar, porque durante los últimos tres años el Estado ha impulsado la creación de ámbitos específicos para la problemática de los pueblos originarios, como por ejemplo, el Foro Nacional Indígena. Invocando una vez más las recomendaciones de Boaventura de Souza Santos (2004) no haremos futurología ni diremos más que lo que escuchamos en el discurso, aunque todo escuchar sea un escuchar culpable.

VI. Re-interpretaciones.

En el escenario del postcontrol, el “otro” que cuestiona lo que ha sido definido por instituciones y agencias, el “otro” que estructura al control social, el “otro” que muestra que el control social no es “pura violencia” sino más bien “pura política”, el otro que visibiliza que la resistencia puede ser mucho más que el contrapunto del poder... Puede tratarse del “otro” aglutinado bajo la noción de “movimientos sociales”.

Dentro de ellos, los “movimientos de base étnica” son “otros nuevos” y en esa novedad creemos ver un *síntoma* de lo postsocial. Es decir: no se trata de que quienes ayer eran bárbaros hoy son pueblos originarios, sino que los pueblos originarios indican nuevas subjetividades porque nueva es la articulación entre el poder (ahora postdisciplinario) y el saber (ahora multicultural). En las metamorfosis de lo visible y lo enunciable, de lo pensable y decible, se construyen nuevos procesos de subjetivación. Nuevos sujetos, nuevas sujeciones. Pero también nuevas prácticas de libertad.

Las situaciones del discurso que marcamos como “paradojas” a lo largo de este trabajo señalan las tensiones en las que los nuevos sujetos se construyen. Es justamente por las paradojas (*en ellas*) que se modelan las nuevas prácticas, tecnologías y discursos.

A través del concepto de *biopolítica* Foucault mostró que las luchas contemporáneas han cambiado. Ya no se trata tanto de la lucha contra las formas de dominación étnica, social o religiosa, tampoco se trata de la lucha contra las formas de explotación alienantes. La lucha actual es la lucha contra las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad (aunque ello no quiere decir que la dominación o la explotación hayan desaparecido). Es la lucha del sujeto contra todo lo que quiere separarlo de sí mismo. En las prácticas aglutinadas bajo la noción de “descolonización mental” encontramos una gran similitud con aquellas “prácticas de libertad” que Michel Foucault definía en términos de las apropiaciones por las cuales los sujetos modifican la capilaridad de relaciones que se tejen entre el saber y el poder. Estas prácticas que cuestionan las maneras de actuar, de pensar, e inclusive la legitimidad de lo que se desea, se encuentran en el más amplio escenario de las “prácticas de sí”, es decir, de las reelaboraciones de la conducta a través de las cuales el sujeto actúa *como el que desea llegar a ser*. Llevan

consigo una *hermenéutica del deseo*, pues problematizan⁴ al deseo y desde allí se inventan nuevas relaciones consigo mismo y con los otros *en acto* (Foucault, 1987, 1992 y 2004).

Creemos que en estas nuevas formas de establecer relaciones consigo y con otros deben reinscribirse todas las paradojas que señalamos, así como los interrogantes y las variaciones en la autopercepción y las relaciones con otros actores sociales. Nos encontramos en las tensiones propias de una nueva economía entre el poder postdisciplinario y el saber multicultural. Mientras que en la dimensión del poder el postcontrol implica un incremento del control tras la aparente autonomía, en la dimensión del saber lo “multicultural” apela a una aparente tolerancia. Tras estas apariencias –muchas veces grotescas– subyace una dinámica por la cual las luchas se diversifican y corren el riesgo de diseminar su eficacia política. Este “riesgo” no es otro que la constitución de subjetividades dóciles y fragmentadas.

Es que el campo mismo de lo social se encuentra modificado, el viejo espacio social unitario ha sido fragmentado en múltiples unidades (De Marinis, 1998 y 2004). Mientras las poblaciones son reguladas separadamente –y resuenan los reclamos ante el “estado” en miras de una regulación homogénea– la experiencia colectiva se diversifica hasta dejar de ser tal.

La dinámica misma de la constitución de subjetividad es aquello que se encuentra en tensión entre las que llamáramos “prácticas de libertad” y las dinámicas que cristalizan en la licuación de su eficacia política. Se trata de la lucha por privar a lo cotidiano de su carácter de “bueno” y “normal”, decir y ver lo cotidiano en términos de cristalización de un momento dado de la lucha política. Se trata de las luchas entre las fuerzas que subvertirían lo que en un momento dado llamamos orden y las fuerzas que rechazan a las subjetividades rebeldes e incentivan a las dóciles. Pero no creemos que esta situación tenga nada de excepcional: es el exceso en la resistencia que históricamente puja por subvertir los términos del poder. Si lo logra, no deviene la libertad absoluta, sino un nuevo régimen de verdad, de poder y de saber. Si lo logra, lo logra en las subjetividades concretas, pues sólo puede lograrse en las prácticas.

VII. (In) Conclusiones

Sabemos que en esta “breve” presentación de nuestro trabajo hemos omitido múltiples cuestiones. Algunos de nuestros silencios obedecen a la ignorancia. Otros a las exigencias propias de este escrito. De lo que sí hemos dicho, creemos que es necesario subrayar los siguientes aspectos:

1. La rearticulación entre el poder postdisciplinario y el saber multicultural trae consigo no sólo nuevas subjetividades (posibles) sino también nuevas prácticas de libertad (posibles). Los procesos de subjetivación y las prácticas de libertad no sólo coexisten sino que además pueden articularse productivamente. A su vez, las prácticas de libertad podrían ser pensadas como procesos de subjetivación (futuros) si dichas prácticas logran articularse con otras y prolongarse en el tiempo.

2. Todo orden se construye en la apelación a un “otro” antagónico. En el escenario de lo postsocial, el “otro” es tolerado e inclusive incentivado, siempre y cuando no *exceda radicalmente* aquello que se ha construido como “bueno” y “normal”. Mientras los “indios salvajes” debían ser (y fueron) eliminados física y simbólicamente, los “pueblos originarios” son “otros” que pueden ser asimilados sin perder la calidad de ser los “otros” del orden.

3. El control social es una perspectiva desde la cual analizar cómo adquiere visibilidad ese “otro” a partir de su impugnación de lo “bueno” y “normal”. Pero necesariamente esta perspectiva debe contemplar las ambivalencias del cuestionamiento para así problematizar la (posible) emergencia de nuevas subjetividades y las (posibles) prácticas de libertad que ella traiga consigo.

⁴ Cada vez que decimos “problematización” estamos aludiendo a cierta manera de crear objetos según señalamos en la segunda nota de este trabajo.

4. El discurso identitario es una herramienta de la estrategia política cuyas potencialidades son exploradas permanentemente por quienes hacen de “la identidad” un objeto discursivo. Las tensiones en este discurso muestran las tensiones entre las “prácticas de libertad” y los modos de constituir subjetividades dóciles con el entramado de poder-saber vigente.

5. Las “prácticas de libertad” señalan un ejercicio que identifica y luego transgrede aquello que “sujeta al interior de la subjetividad”. Junto a ellas, existen otras que obstaculizan el cuestionamiento de lo que ha sido construido como “normal” y “bueno”, tanto en lo individual como en lo colectivo.

La lucha es la lucha por politizar lo que se percibe inconflituado. En este sentido, la política es una parte en la trama de las relaciones de fuerza, en ella es necesario “inventar estrategias que permitirán a la vez modificar estas relaciones de fuerza y coordinarlas de forma tal que esta modificación sea posible y se inscriba en la realidad” (Foucault, 1992:159). En el invento, la estrategia y la inscripción de ambos en lo que llamamos “real” se han jugado y se juegan la vida subjetividades con nombre y apellido. Quisimos darles visibilidad. A ellos nuestro agradecimiento sincero.

VIII. Referencias bibliográficas.

De Sousa Santos, Boaventura (2004): *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Tomo I), Descleé, España.

De Marinis, Pablo (2004): “In/ Seguridad/es sin sociedad/es: cinco dimensiones de la condición postsocial”, en Ignacio Muñagorri y Juan Pegoraro (coord.): *La Relación seguridad – inseguridad en centros urbanos de Europa y América Latina. Estrategias, políticas, actores, perspectivas y resultados*, Dykinson, Madrid.

_____ (1998) “La espacialidad del Ojo miope (del poder). (Dos ejercicios de cartografía postsocial)”, en Archipiélago, cuadernos de crítica de la cultura, nro. 34/35, Buenos Aires.

Michel Foucault (1979): “Verdad y Poder”, en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.

_____ (1987): *Historia de la sexualidad I*, México, Siglo XXI.

_____ (1990): “Tecnologías del yo”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.

_____ (1991) “Nuevo orden interior y control social”, en Foucault, Michel: *Saber y Verdad*, Madrid, La Piqueta.

_____ (1996): *Genealogía del racismo*, Altamira, Buenos Aires.

_____ (2001): *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Pitch, Tamar (1996): “¿Qué es el Control Social?”, en *Revista Delito y Sociedad*, N°8, 1996, pp. 51-72.

Zizek, Slavoj (1998): “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.