

AFECTO MATERNO
narración, identidad, disidencia
juan carlos gorlier, borrador, abril 08

Le différend est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut l'être encore.

Jean-François Lyotard

Afecto no habla, no tiene género ni orientación sexual, está más allá del bien y del mal y más acá del mandato a buscar el placer y evitar el dolor. Por eso, situándose fuera del orden establecido, de la moral y de la ley, es una fuente de disidencia inagotable.

La política identitaria y el retorno del afecto

La política identitaria acelera el colapso de la narrativa maestra de la emancipación socialista, con la clase obrera como protagonista central. El colapso torna visible algo que siempre estuvo allí, a la vista de todos: el cuerpo y el afecto como fuentes de disidencia.

En esa narrativa, la clase obrera no es un grupo con una identidad particular, es una posición definida por la carencia de propiedad, dentro de un orden centrado en el principio de propiedad. Gradualmente o de un solo golpe, es inevitable que tal orden purifique a los obreros, destituyéndolos por completo. Así se va gestando un sujeto colectivo que solo tiene en común la des-posesión. Un sujeto que es el producto del orden y que al mismo tiempo está fuera de él. Es el demos, el todo de los que no son nada (Ranciere, 2000: 124). Solo un protagonista así, sin características particulares, puede ser el soporte de una ideología universal igualitaria.

La proliferación de relatos contestatarios señala la irrupción de la política identitaria. Tal irrupción está asociada a la multiplicación de grupos que por su particularismo parecen sellar la bancarrota del universalismo. El gesto fundacional de la política identitaria reside en la afirmación de la irreductibilidad de las diferencias. Si en

última instancia, todas las diferencias fueran diferencias económicas, la política identitaria carecería de sustento. Todos los sujetos serían por naturaleza iguales y sus diferencias serían la consecuencia de lo que el orden basado en el principio de propiedad ha hecho con ellos. En ese caso no habría realmente “identidades”.

La politización identitaria hace que las diferencias irreductibles tiendan a propagarse indefinidamente. Una vez que se desgarran el velo de la narrativa universalista y las miradas se acostumbran a ver los particularismos, ya no hay más clase obrera, sino trabajadores ingleses o alemanes, católicos o protestantes, urbanos o rurales, metalúrgicos o textiles, hombres o mujeres, heterosexuales u homosexuales, etc. No se trata de diferencias de gustos y opiniones o de maneras de pensar y valorar. Las diferencias se sustentan en lo que uno o una es, en su identidad.

Esta concepción de la identidad admite versiones esencialistas o social constructivistas. Unas identidades pueden ser más o menos rígidas, otras más o menos flexibles (Farred, 2000: 630). Pero invariablemente lo que está en juego en ellas es una cuestión de ser o no ser. Uno percibe un triángulo equilátero, otra en eso mismo percibe una flecha apuntando al infinito. Estas diferencias no se sustentan en “puntos de vista” distintos, que podrían consensuarse hablando. Es posible que las percepciones cambien. Pero si uno en eso percibía un triángulo y ahora percibe otra cosa es porque ha dejado de ser el que era y ha comenzado a ser otra u otro. Tal vez haya todavía un lugar para la ciencia positiva, el argumento racional o la discusión ideológica; pero las cuestiones que realmente importan son cuestiones de ser o no ser. Dada la primacía ontológica de las identidades sobre las ideologías (Michael, 2004: 29), parecería que hay que abandonar o redefinir radicalmente las concepciones heredadas acerca del disenso. Si hay un solo

mundo y todos en realidad percibimos lo mismo, no hay disenso; si hay tantos mundos como identidades, nuestras percepciones son inconmensurables, y tampoco hay disenso.

Las peripecias relacionadas con la incredulidad en la narrativa socialista y con la irrupción de la política identitaria son inseparables de los avatares del movimiento feminista, en América latina y en otras regiones. Estas peripecias testimonian las dificultades y las posibilidades de la disidencia.

El feminismo parecería estar en óptimas condiciones para continuar y radicalizar el proyecto universalista de cuño socialista. Se trataría de sustituir la clase por el género, los obreros por las mujeres. Las mujeres son el producto del orden patriarcal y al mismo tiempo son lo que ese orden excluye. Más aún, el feminismo permite radicalizar la división social, haciéndola calar mucho más hondo de lo que el socialismo permitía vislumbrar. Las mujeres, el nuevo sujeto colectivo, son esclavas de esclavos y no hay nada en ellas que no lleve las marcas de lo que el orden patriarcal ha hecho con “eso” (Wittig, 1981). Solo un sujeto así, radicalmente excluido, sin pasado ni presente, sin lenguaje ni nombre propio, sin rasgo físico, mental o emocional que sea auténticamente suyo, puede ser revolucionario. El nuevo sujeto pasa necesariamente por las mujeres, pero no se detiene en ellas.

Al mismo tiempo, el feminismo acelera la bancarrota del “sujeto universal”. No basta con agregar el género a la clase, pues para hacerlo hay que abordar la clase como si fuera una identidad entre otras. Más aún, si se hace una lectura en clave identitaria la narrativa socialista, no hay porqué no usar la misma clave para leer la narrativa feminista. Una vez que se desteje la trama socialista y se expone la exclusión del género presente en ella, se puede aplicar la misma operación a la pretensión universalista de la narrativa

feminista. Como consecuencia de ello, dentro y fuera del campo feminista se multiplican y politizan las diferencias entre distintos grupos de mujeres.

No hay fenómeno que ejemplifique mejor los efectos de la politización de los roles de género que la proliferación de los grupos de madres. Hay grupos de madres que luchan contra el aborto, de madres lesbianas, de madres que hacen ollas populares, de madres golpeadas por sus esposos e hijos, de madres para quienes todos los que luchan por la libertad y son víctimas de la represión, son hijas e hijos suyos, de madres que poco después de dar a luz, mataron a sus hijos y luego trataron de suicidarse. Tal vez las participantes de estos grupos solo tengan en común el nombre “madres”.

¿Cambiar el mundo o sentirse mejor con una misma?

Entre afecto y crisis hay una complicidad estrecha. La crisis es un acontecimiento que irrumpe de manera imprevisible y sin razón manifiesta. El afecto es la señal de que algo ocurrió; aparece en el mundo, sin ser parte del orden establecido. La crisis solo golpea donde realmente duele, en lo más próximo, en la propia identidad. Nadie puede experimentar una crisis por otro. Uno puede estar informado sobre distintas crisis en diversos lugares del planeta, pero esto no lo pone en crisis. La crisis revela la separación que hay entre un sujeto y otros, fisura el escudo protector de la cotidianidad, conmueve el cuerpo y revela la precariedad de la identidad. La crisis se nombra retroactivamente; lo mismo ocurre con el afecto. Cuando un sujeto nombra la crisis ocurre algo excepcional: el sujeto percibe lo que no pudo percibir, dice lo que no pudo decir, siente lo que no pudo sentir y recuerda, auténtica y fielmente, lo que no vivió. El acto de nombrar la crisis es inseparable de la aparición de un nuevo sujeto.

Un movimiento se define por ponerle nombre a la crisis. La profusión de crisis está directamente conectada a la multiplicación de narrativas promovidas por distintos movimientos para describir y explicar acontecimientos que carecen de sentido. Estas narrativas presentan la crisis como el resultado de fallas institucionales inherentes al orden establecido, pero con esto no basta. A través de micro-movilizaciónes (Snow et al., 1986) los movimientos conectan sus narrativas con experiencias personales y cotidianas. De este modo reclutan seguidores, uniéndolos en la aflicción. No hay movimiento que no dedique considerables energías a la transformación de las identidades de sus participantes. A pesar de no ser responsables de la crisis, los seguidores deben “auto-purificarse”; deben despojarse de las marcas que el orden ha impreso en ellos y crear dentro de sí “los fragmentos de una nueva subjetividad” (Evers, 1985: 59). No es posible cambiar la subjetividad sin cambiar el mundo... y viceversa. En uno y otro caso el desafío es el mismo: se trata de constituir sujetos capaces de actuar.

Los grupos que politizan distintos roles de género son cajas de resonancia de esta problemática, permitiendo observar, como a través de un lente de aumento, la aparición de nuevas praxis sociales que modifican las concepciones heredadas acerca de los “movimientos sociales”. Hay grupos que se distinguen por centrar su activismo en las tareas de “conscientización”. Librada de su lastre cognitivo, la conscientización se presenta como la práctica de articular una narrativa maestra con aflicciones dispersas que no tienen nombre, ni sujeto que lo pronuncie, ni audiencia que lo escuche. Para que la articulación sea efectiva la narrativa debe inscribirse en la experiencia corporal del afecto, produciendo una suerte de transformación de “la materia en sentido” (Deleuze y

Guattari, 2003: 86). A su vez, el afecto debe investir la narrativa, corporizándola y desplegando un sentido que solo puede expresarse con el propio cuerpo.

No se trata de divulgar y recibir información; es necesario que el sujeto se reconozca como un protagonista dentro de la narrativa. Hay diferencia entre estar informada sobre la existencia del “terrorismo de estado” y declarar “yo soy madre de una hija desaparecida”. Un momento después de esta declaración, o acto de habla que hace lo que dice en el acto de decirlo (Austin, 1962), lo más decisivo ya ha ocurrido, aunque todo esté por hacer. Puede que esto no baste para “sentirse mejor con una misma”, pero el sujeto de la declaración experimenta que puede actuar, aunque los otros no la reconozcan y la tomen por loca. Algo en el mundo ha cambiado, aunque ese cambio sea casi imperceptible.

Mil víctimas, ni una disidente

La crisis es siempre terrible pero, en condiciones excepcionales, también puede ser extraordinariamente liberadora. Nadie desea dejar de ser el que es y la crisis impide que siga siendo el que era. La crisis es instantánea y suspende el tiempo cronológico. La expulsión de la tierra, el cierre de la fábrica, ocurren en el “ahora” (Benjamin, 1968) pero sus secuelas suelen prolongarse indefinidamente. Una de ellas es la aparición de sujetos con identidades quebradas: campesinos sin tierras, obreros sin fábricas. Víctimas. La víctima es la figura de la subjetividad que se aferra a lo que fue, sin ser ya lo que fue. Como alguien que insiste en creer lo que ya no puede creer, o alguien que hace suya la imagen que le devuelve un espejo trizado. La víctima solo cuenta con lo que el suceso impersonal o el victimario han hecho de ella.

Hay algo en cada sujeto que insiste en sentirse víctima. Pero también están las narrativas de la victimización y las formas institucionalizadas de asistencia que la perpetúan (Mardorossian, 2002). Puede que haya sufrimientos que tienen un componente auto-infligido. Pero solo es posible ponerse en posición de víctima, desplegando determinadas maneras de sentir y actuar, si hay narrativas disponibles que suministran guiones sobre los modos en que distintos personajes se comportan frente a la adversidad. A esto se agregan las intervenciones que con el pretexto de ayudar a las víctimas, las tratan como si fueran seres puramente pasivos, sin otra identidad que la de ser víctima y “asegurándose de que sigan siéndolo” (Zizek, 2000: 60). Solo hay compasión por la víctima “inocente”, la que nunca hizo absolutamente nada.

Esta matriz, frecuente en la construcción de la “mujer golpeada”, ciega el potencial de disidencia y el auténtico reclamo de justicia que puede haber en ciertas demandas, interpretándolas como si fueran quejas, pedidos de que el sufrimiento cese y que “todo vuelva a ser como era antes”. Allí donde el bien es concebido, de manera puramente reactiva, como “la ausencia del mal” (Badiou, 2001: 9), no hay lugar para la disidencia y la justicia.

Hay grupos pertenecientes a movimientos más amplios que operan como laboratorios dedicados a transformar víctimas en sujetos capaces de actuar. En el orden cada sujeto es casi un objeto, está en su lugar, hace y siente lo que se espera que él o ella haga y sienta. La crisis conmueve el orden, quiebra las identidades establecidas y crea las condiciones para transformaciones profundas. Pero librada a su propia dinámica, la dislocación acentúa la dispersión de aflicciones y la multiplicación de víctimas. Frente a esto, tales grupos intentan activar otras identificaciones. Para decirlo en clave narrativa,

los grupos estimulan la producción de relatos con otros guiones y otros personajes, que suministran formas alternativas de sentir y obrar ante la adversidad. Esta reactivación de otras narrativas es un fenómeno generalizado. Baste pensar en los campesinos que se sublevan como si fueran indígenas; o en los obreros que se organizan como si fueran católicos. Un fenómeno similar se puede vislumbrar en la politización de roles de género. Surgen así sujetos que sólo pueden figurarse y nombrar eso contra que están luchando, si luchan como si fueran madres. Como resultado de este desplazamiento el término “madre” deja de designar una función reproductiva, dentro de un orden familiar y estable y se convierte en emblema de disidencia. Lejos de reforzar los roles tradicionales (Navarro, 1992), estos desplazamientos los des-naturalizan, revelando su carácter “performativo” (Butler, 1990)... para aquellas y aquellos que puedan y quieran verlo.

Re-modelado de las emociones

El afecto no habla, indica que algo ha ocurrido pero no se sabe qué (Lyotard, 1983: § 22). La emoción ya está inserta en una narrativa (Sarbin, 2001: 217-8). A través de la culpa o la rabia, alguien se expresa, diciéndole algo a otro. En el afecto no hay todavía emisor, destinatario ni mensaje; su carácter de remanente indecible lo erige en fuente de disidencia.

La inserción del sujeto en el orden establecido es inseparable de la adquisición del lenguaje y del disciplinamiento del afecto. Narramos antes de aprender a hablar. Antes proferir sonidos articulados y frases correctas el sujeto emite sonidos guturales y hace movimientos faciales que otro interpreta como signos que dicen algo. Al narrar quedamos sujetos al orden establecido; a repetir lo que otro nos ha dicho, como si fuéramos nosotros mismos los que lo decimos. Esto sucede cada vez que alguien aprende

a decir su propio nombre, el nombre que le ha puesto otro. No es posible aprender a hablar sin aprender a expresar lo que se siente. No se trata simplemente de sentir, es necesario que eso tenga sentido, le diga algo a alguien, obedezca a las reglas establecidas sobre qué es lo que se debe sentir y cómo debe expresárselo. Puede ocurrir que alguien, en contra de su voluntad, exprese algo fuera de lugar. Cuando eso ocurre, antes que lo castiguen, el sujeto suele pedir disculpas, des-diciéndose. Desdecirse es ser infiel al acto disidente, que siempre se presenta como algo fuera de lugar.

Las emociones no son reacciones instintivas desarrolladas a través de la evolución de la especie (Griffiths, 2002), son performances, realizaciones teatrales, que obedecen a guiones y efectos retóricos localizados. La vergüenza no existe, cada grupo y cada género dentro de cada grupo se avergüenza de distinta manera y por distintas cosas. El componente retórico es indispensable porque se trata de persuadir y persuadirse de que una está realmente avergonzada. La repetición ritualística de estas performances naturaliza los roles de género y perpetúa el orden, produciendo la ilusión de que detrás de eso que ahí se realiza, hay padres, hay madres y hay un orden (Butler, 1990). El simple cambio gramatical de la forma sustantiva por la forma verbal, de la rabia por el rabiar, ayuda a ver las emociones como realizaciones que despliegan escenarios, personajes, audiencias y guiones que ya están prescriptos. Cada emoción, como las expresiones verbales con las que suele estar entrelazada, es la cita de una emoción que alguien ya experimentó antes.

La construcción de nuevos sujetos es la tarea central de la política y los pequeños grupos son las células básicas para realizarla. Estas nuevas formas de hacer política están atravesadas por enormes tensiones. Por una parte, se forjan organizaciones dotadas de

una infraestructura mínima, que se disuelven en la singularidad de los sujetos que las forman y estimulan “la multiplicación de voces”. Por la otra, en infinidad de casos, el potencial de estos grupos se malogra por las dificultades de confrontar abiertamente con el orden establecido. Como consecuencia de ello es frecuente que los grupos se apliquen a remodelar las emociones y redefinir las identidades para que se adecuen a los personajes individuales o colectivos de las gestas que impulsan.

Hay grupos que se constituyen en torno a relatos épicos. Participar en un grupo así es insertarse en una “comunidad narrativa” (Rappaport, 1993; Gorlier, 2004) de contornos peculiares. Al comienzo, las recién llegadas experimentan un desbloqueo emocional acompañado por una ampliación del espectro de lo que pueden sentir y del modo en que pueden expresarlo. Se trata de la “ventilación”, de la expresión libre y espontánea, sin temor a represalias, de emociones que resultaban asfixiantes. Pero paulatinamente incorporan los guiones épicos y las nuevas reglas retóricas acerca de qué es lo que se debe sentir y cómo debe expresárselo. Esta incorporación está facilitada por operaciones de “monitoreo” (Gubrium y Holstein, 1998) que pautan las formas y los contenidos de los relatos que circulan dentro del grupo, fijando el tono emocional dominante. Tales operaciones son cruciales pues de ellas depende la re-inscripción de emociones que llevan las marcas del orden establecido. Es frecuente que la culpa se convierta en rabia. Bajo las presiones provenientes del activismo público, las formas de emocionarse y las identificaciones se vuelven cada vez más rígidas. En los grupos que politizan roles de género es habitual la aparición en escena de las “super-madres” y del “ultraje moral”, dirigido a individuos y grupos que aparecen como la personificación de

la injusticia (Jasper, 1998). En grupos así, la reconstitución de la subjetividad ya no es un fin, sino un medio para avanzar “una agenda de cambio”.

Es imposible sostener una gesta épica sin demandar que los sujetos se comporten como si fueran uno o una, sin tratar de domesticar el afecto y excluir el disenso. Esa es precisamente la función ontológica de la retórica, producir un “efecto realidad” (Barthes, 1977), persuadirnos de la realidad de aquello que sólo es fantasía, especialmente la fantasía de que el sujeto es uno. El acto disidente rompe esa fantasía, revelando que “uno siempre está dividido en dos” (Badiou, 2005: 85). Excluir el disenso no es simplemente excluir a las disidentes, es mucho más: es tratar de sepultar aquello que en cada sujeto persiste en experimentar la división, la culpa en la rabia, la seducción en el cuidado materno.

Di-sentir: fuerza, significado, nominación

No hay sentidos literales. Una palabra solo puede sostenerse en la fuerza que la inviste. Para que la emisión “estoy rabiosa” signifique realmente algo, tiene que estar animada por una fuerza que la realice, dándole el sentido de una agresión, una súplica, o un gesto reconciliador. No basta con agregar nuevas emisiones que clarifiquen la emisión previa. Sin fuerza, un relato, una frase, una palabra o un nombre nunca le dicen nada a nadie. Por eso, el llamado “diálogo racional” no existe. La fuerza pura tampoco existe. La fuerza sólo existe localizada (Laclau, 2005: 131ss) y al localizarse se torna ambigua. Cuando alguien dice “estoy rabiosa” es, tal vez, porque ya no está tan rabiosa. El afecto, como la fuerza, está en todo, pero no es fácil percibirlo. Cuando alguien dice, con claridad y sonriendo, “no voy a llorar” y se le saltan las lágrimas; cuando quiere decir “sí” y se oye decir “no”; cuando en medio de una reunión en la que todos parecen hablar

con increíble fluidez, alguien tartamudea, es posible, por un instante, percibir el afecto – en todos, no solo en la que tartamudea, sino también en los que la escuchan. Como el afecto, el disenso dura lo que dura un relámpago, no puede institucionalizarse.

El nombre “madre” produce aflicciones peculiares. Hay sujetos que no sienten las emociones maternas que deberían sentir, sufren por ello y son estigmatizados. Entre las palabras y las cosas no hay relación, como no la hay entre el nombre y el cuerpo. El nombre no describe el cuerpo, inscribe en él una marca rígida (Kripke, 1980). La rigidez de la nominación cristaliza las percepciones, las emociones y los comportamientos. Ver una madre es inseparable de sentir y comportarse hacia eso como si fuera una madre. Solo porque existen los nombres “mujer” y “madre” es posible que alguien perciba en eso una mujer o una madre, aunque a veces cueste trabajo señalar dónde termina una y comienza la otra. Una vez que el nombre “bautiza” (Kripke, 1980) un cuerpo no es fácil discernir qué proviene del sujeto que percibe y qué del cuerpo percibido. Basta pensar en la eficacia de los nombres que estigmatizan, el “hate speech” (Butler, 1997). El judío, el cabecita negra y la tortillera se comportan como lo que son, todo en ellos expresa lo que son. Librarse del nombre que se ha apropiado de uno no es una operación sencilla.

La noción narratológica de “discurso indirecto” puede acaso explicar la eficacia del nombrar. No hay “testigo presencial” que haya visto qué era eso antes que el nombre lo marcara. Nadie puede ver una madre si antes no existe el nombre “madre”. El nombre no circula de uno que vio a otro que escuchó lo que el primero vio, sino de uno que escuchó a otro que escuchó, sin que ninguno de los dos haya visto nunca nada (Deleuze y Guatari, 2003: 77, 84; Volosinov, 1986).

Cuando irrumpe algo que aún no tiene nombre, la percepción, acusando el golpe, va y viene, buscando clasificar lo inclasificable, lo queer (Butler, 1993), descubriendo la brecha entre el nombre y el cuerpo, hasta que finalmente falla. En ese vaivén, que dura un instante, se presenta el afecto. La irrupción del disenso abre “una brecha en lo sensible” (Ranciere, 2000: 124), en el consenso. Lo que irrumpe es una excepción, que revela la arbitrariedad del orden establecido. La excepción no puede nombrarse, pero no hay porqué callarla. El desafío es sostenerla, no apresurarse a ponerle los nombres del orden y prepararse para construir, a partir de ella, un nuevo mundo (Boostels, 2007).

Hay relatos autobiográficos que reconstruyen en sus mínimos detalles la parálisis que sienten muchos sujetos luego de dar a luz y el terror que les inspira la mera idea de tener que sostener en sus brazos al hijo recién nacido. Estas emociones se verbalizan retroactivamente, mucho después de que eso ocurrió. El contraste entre estas historias y los relatos románticos sobre lo que siente la madre cuando nace su hijo, no podría ser más marcado (Taylor, 1999). Hay sujetos que olvidan lo ocurrido y pueden hablar de todo, menos de eso. Otras no olvidan y quedan mudas para siempre. Pero suelen aparecer otros que hablan por ellas: parientes y amigas, profesionales de la salud, abogadas defensoras, personas que han atravesado experiencias similares y que participan en grupos de auto-ayuda. También están los que acusan y los jueces y los medios masivos.

No se trata de evitar el litigio sino de crear otro espacio donde un sujeto, sin obligarse ni ser obligado a hablar, pueda hablar o callarse. El litigio pone en escena un procedimiento maestro que fuerza a la acusada a dar sentido los hechos y las acciones, a las intenciones y las emociones, usando las palabras, las frases y los relatos del orden establecido. Operando así, el litigio refuerza el consenso, el sentir con, la creencia de que

hay un solo mundo, el de ese orden. El disenso, o en el vocabulario de Lyotard el “diferendo” (1983) se plantea allí donde no hay procedimiento ni autoridad capaz de resolver la querrela, donde no hay palabras para decir algo que debería ser posible expresar con palabras. Una vez eliminada la obligación de dar sentido y las retóricas de la persuasión que inevitablemente la acompañan, la diferencia entre hablar y callarse, sin dejar de ser radical, se convierte en mínima. Solo habla realmente aquella que no está obligada a hacerlo. Si lo hace obligada, el orden habla a través suyo. Para que alguien pueda realmente hablar debe haber un espacio de silencio. Hay silencio entre un relato y otro, entre una frase y otra, entre una palabra y otra, entre un sonido articulado y otro. El desafío es constituir una subjetividad, un colectivo de singularidades, capaz de percibirlo.

Colectivos post-identitarios: poder guardar silencio

Ciertas aflicciones no pueden nombrarse. Hay victimarios que arrebatan a sus víctimas el poder comunicar lo que les ha ocurrido (Lyotard, 1988: § 1). La imposibilidad de hablar excluye de la comunidad humana y produce sufrimiento. El sufrimiento, de cualquier índole que sea, puede aliviarse hablando. Al hablar, el sujeto se reintegra a la comunidad que lo había excluido. Cuando, buscando aliviarse, las víctimas hablan, sus testimonios tienen el carácter de confesiones. Confesiones de las injusticias cometidas por otros. Estos testimonios suelen presentarse ante una audiencia que simpatiza con ellas y no las juzga. Con todo, se trata de confesiones, porque las víctimas experimentan que tienen que probar su inocencia o admitir su culpabilidad. No es fácil discernir hasta dónde esta demanda es auto-impuesta y hasta dónde proviene de la audiencia. En la confesión, alguien le dice a otro algo sobre algo que ocurrió. Para que la confesión tenga sentido debe haber un emisor, un destinatario, un significado y un

referente, y las cuatro instancias deben estar articuladas (Lyotard, 2006: 105). La confesión refuerza la fantasía de que la función del lenguaje es representar la realidad y comunicar esa representación a otros. Al ser incapaz de articular palabras, el sujeto deja de ser alguien. La tenaza identitaria se rompe, porque es puesto en situación de no poder hablar. No ser capaz de hablar no es lo mismo que ser capaz de no hablar; esto es un poder, aquello un no poder (Lyotard, 1988 § 14). Muchas “rehabilitaciones” consisten en obligar al sujeto a volver a hablar; es decir en retornarlo a la cárcel del sentido (Barthes, 1977: 148).

El colectivo de singularidades es la célula básica la política pos-identitaria. Ese colectivo no existe fuera de las singularidades que lo constituyen. Pero esas singularidades solo son posibles allí donde existe un espacio donde se puede guardar silencio. No es fácil discernir quién o qué autoriza a guardar silencio. Guardar silencio posibilita escuchar. Escuchar no es interpretar. Interpretar es dar sentido, insertar inmediatamente lo escuchado en un relato maestro. Los grupos que operan de este modo no pueden incorporar la disidencia interna y, tarde o temprano, se convierten en agrupamientos inertes. La política pos-identitaria requiere colectivos capaces de escuchar aquello que en cada sujeto no es madre, ni anti-abortista, ni lesbiana, ni organizadora barrial, ni golpeada, ni defensora de los derechos humanos, ni psicótica. No es fácil garantizar el derecho a disentir, pero la disidencia no pide garantías. Toda organización humana, aún aquellas que intentar nutrirse de la singularidad de cada experiencia, está siempre al borde del agrupamiento inerte, suturando la subjetividad a algo, a una religión, una nación, una raza, una género, una orientación sexual. No es fácil

aceptar cada disidente como “una de nosotras”, aceptar la brecha en lo que imaginábamos unido. Pero lo que estaba unido siempre se desune, aunque uno no lo acepte.

La singularidad, lo mismo puede afirmarse del afecto, se presenta como diferencia mínima. El ser singular es el ser tal cual es, cualquiera, todos (Agamben, 1993: 1-2). Las singularidades son lo único que existe, se despliegan en los cuerpos y están a la vista de todas, pero no pueden señalarse con el dedo. Para captarlas en su movimiento hay que adiestrar la percepción. Tal percepción, por más adiestrada que esté, dura solo un instante, pero deja huellas. La singularidad es casi imperceptible y no es fácil habituarse a ella. Sería como habituar la mirada a ver en una pintura, no el referente, no la imagen, no el color, no la forma, sino la huella de la fuerza aplicada sobre la tela, la diferencia entre el lugar -la tela- y lo que tiene lugar -la fuerza- (Badiou, 2005: 79; Del Barco, 2003). Percibir la huella evanescente del afecto requiere una destreza similar.

El desafío de la política pos-identitaria es construir colectivos capaces de guardar silencio, para que la singularidad, no las aflicciones, sea lo único que cuente. No hay método para guardar silencio. El silencio, como el sujeto, simplemente acontece (Fonteneau, 2000). Más que un obrar, esto requiere un “des-obrar” (Nancy, 2000). Nadie puede saber si el otro guarda realmente silencio, puede que no quiera hablar porque cree que lo que experimentó es demasiado horroroso o demasiado sublime para ponerlo en palabras. Eso no es guardar silencio. Ni siquiera es posible saber si uno mismo guarda silencio. No es una cuestión de saber. El silencio acontece sin razón, como la flor que florece porque florece.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1993). *The coming community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Austin, John (1962). *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Badiou, Alain (1988). *L'être et l'événement*. Paris: Seuil.
- Badiou, Alain (2005). *El siglo*. Buenos Aires: Manantial.
- Barthes, Roland (1977). *Image, music, text*, New York: Hill and Wang [1967].
- Benjamin, Walter (1968). Theses on the philosophy of history. En *Illuminations*. New York: Schocken Books: 253-264.
- Bosteels, Bruno (2007). The truth is in the making: Borges and pragmatism, *The Romanic Review*, 98(2-3): 135-153.
- Butler, J. (1988). Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory, *Theater Journal*, 40(4): 519-531.
- Butler, Judith (1993). Critically queer, *GLQ*, 2(4): 343-6.
- Butler, Judith (1997). *Excitable speech: A politics of the performative*. New York: Routledge.
- del Barco, Oscar (2003). El problema de la representación en el arte contemporáneo. En *Exceso y donación. La búsqueda de dios sin dios*. Buenos Aires: Biblioteca Martín Heidegger: 143-179.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2003). *A thousand plateaus. Capitalism & schizophrenia*. London: Continuum [1980].
- Farred, Grant (2000). Endgame identity? Mapping the New Left roots of identity politics, *New Literary History*, 31: 627-648.
- Fonteneau, Françoise (2000). *La ética del silencio*. Buenos Aires: Atuel [1999].
- Gorlier, J. (2004). *Comunidades narrativas. El impacto de la praxis feminista sobre la teoría social*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Griffiths, Paul (2002). *Basic emotions, complex emotions, Machiavellian emotions* (manuscript).
- Gubrium, Jaber y Holstein, James (1998). Narrative practice and the coherence of personal stories, *The Sociological Quarterly*, 39(1): 163-187.
- Jasper, J. (1998). The emotions of protest: affective and reactive emotions in and around social movements, *Sociological Forum*, 13(3): 397-424.
- Kripke, Saul (1980). *Naming and necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Liotard, Jean-François (1983). *Le diffèrend*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Liotard, Jean- François (2006). The affect-phrase (from a supplement to The Differend). En Keith Crome y James Williams (eds.), *The Lyotard reader and guide*. New York: Columbia University Press: 104-110 [2000].
- Mardorossian, Carine (2002). Theory, experience, and disciplinary contentions: A response to Janice Haaken and Beverly Allen, *Signs*, 27(3): 787-791.
- McGee, M. (2005). *Self-Help, Inc.: makeover culture in American life*. New York: Oxford University Press.
- Melucci, A. (1996). *Challenging codes: collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Michaels, Walter (2004). *The shape of the signifier*. Princeton: Princeton University Press.

- Michel, Natacha (1998). *L'ecrivain pensive*. Paris: Verdier.
- Nancy, Jean Luc (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM/Arcis [1986]
- Navarro, Marisa (1992). Las Madres de Plaza de Mayo. En Arturo Escobar y Sonia Alvarez (eds.), *The making of social movements in Latin America: identity, strategy, and democracy*. Boulder, CO: Westview Press.
- Rancière, Jacques (2000). Dissenting words, *Diacritics*, 30(2): 113-126.
- Rancière, Jacques (2004). Comments and responses, *Theory & Event*, 6(4).
- Rappaport, J. (1993). Narrative studies, personal stories, and identity transformation in the mutual help context, *The Journal of Applied Behavioral Science*, 29(2): 239-256.
- Roof, Judith (2003). Thinking post-identity, *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, 36(1): 1-5.
<http://links.jstor.org/sici?sici=0742-5562%28200321%2936%3A1%3C1%3ATP%3E2.0.CO%3B2-6>
- Sarbin, T. (2001). Embodiment and the narrative structure of emotional life, *Narrative Inquiry*, 11(1): 217-225.
- Snow, David et al. (1986). Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation, *American Sociological Review*, 51(4): 464-481.
- Snow, David et al. (1998). Disrupting the "quotidian": Reconceptualizing the relationship between breakdown and the emergence of collective action, *Mobilization*, 3(1): 1-22.
- Taylor, Verta (1996). *Rock-a-by baby: Feminism, self-help and postpartum depression*. New York: Routledge.
- Volosinov, V. N. (1986). *Marxism and the philosophy of language*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Part 3: Toward a history of forms and utterance in language constructions: 109-200.
- Wittig, Monique (1981). One is not born a woman, *Feminist Issues*, 1(1).
<http://www.women.it/les/testi/born.htm>
- Zizek, Slavoj (2000). *The fragile absolute or why is the Christian legacy worth fighting for?* London: Verso.