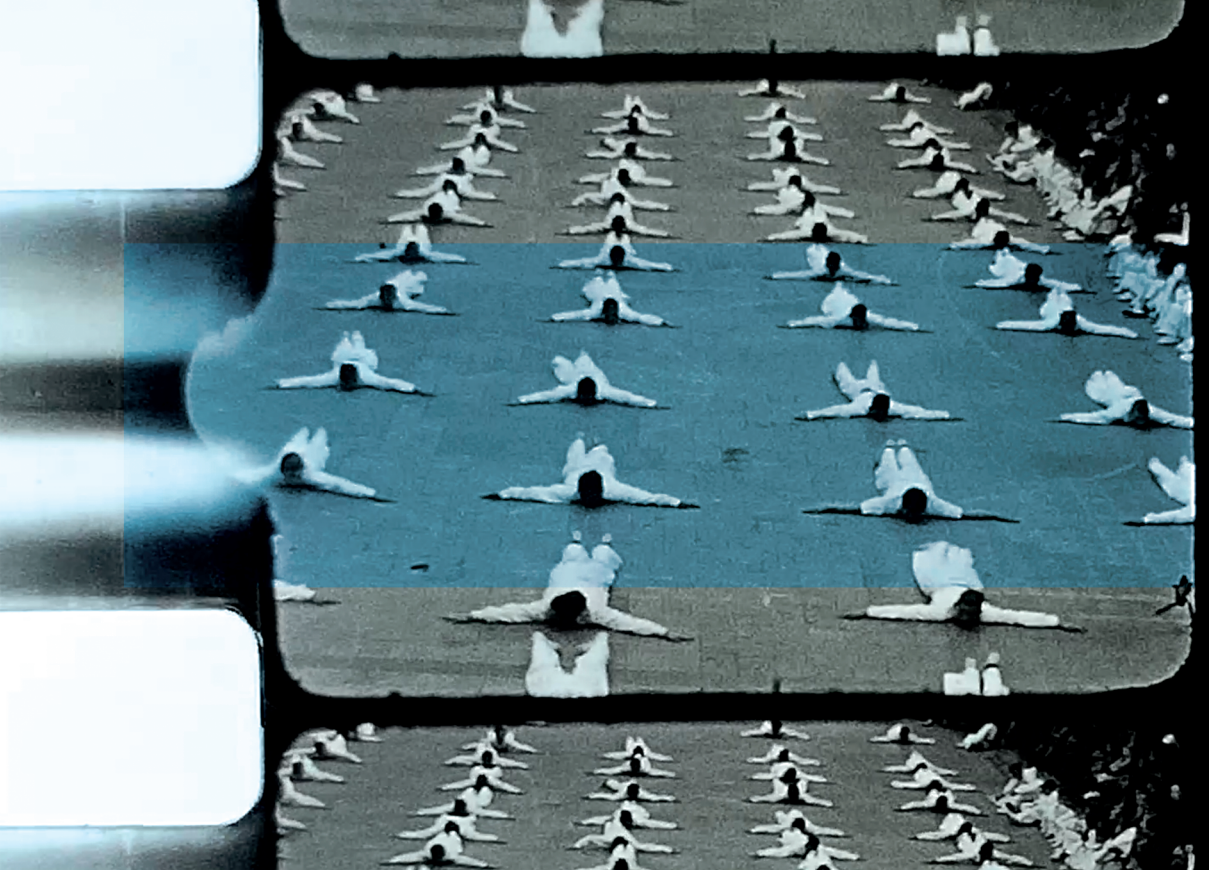




Biopoder, biopolítica y gubernamentalidad

Mauricio Mancilla Muñoz
Rodrigo Browne Sartori
Jonatan Alzuru Aponte
(editores)

colección historia y ciencias sociales


Ed. **UFRO**
UNIVERSITY PRESS

Biopoder, biopolítica y gubernamentalidad

BIOPODER, BIOPOLÍTICA Y GUBERNAMENTALIDAD

Mauricio Mancilla Muñoz, Rodrigo Browne Sartori y Jonatan Alzuru Aponte (editores)

EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Primera edición: noviembre de 2023

ISBN: 978-956-236-435-5

UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Av. Francisco Salazar 01145, casilla 54-D, Temuco

Rector: Eduardo Hebel Weiss

Vicerrector académico: Renato Hunter Alarcón

Director de Bibliotecas y Recursos de Información: Carlos del Valle Rojas

Coordinador de Ediciones Universidad de La Frontera: José Manuel Rodríguez

COMITÉ CIENTÍFICO ACADÉMICO ED. UFRO

Mg. Leonardo Castillo Cárdenas

Dr. Mauricio Godoy Molina

Dra. Yéssica González Gómez

Dr. Pablo Navarro Cáceres

Dr. Nicolás Saavedra Cuevas

Dra. Berta Schnettler Morales

REFERATO

Libro arbitrado por pares externos

Imagen de portada: fotograma del archivo de cine doméstico filmoteca.cl

Diseño de portada: Ediciones UFRO

Impreso en Andros Impresores, Santiago de Chile



Biopoder, biopolítica y gubernamentalidad

Mauricio Mancilla Muñoz

Rodrigo Browne Sartori

Jonatan Alzuru Aponte

(editores)

colección historia y ciencias sociales



ÍNDICE

Presentación.....	9
<i>Mauricio Mancilla Muñoz, Rodrigo Browne Sartori y Jonatan Alzuru Aponte</i>	
La ironía del dispositivo y el Mayo del 68 francés	13
<i>Vicente Serrano</i>	
La noción de crítica en Michel Foucault.....	27
<i>Edgardo Castro</i>	
Foucault y las drogas	43
<i>Yerko Manzano Venegas, Karina Lozic Pavez y Esteban Gutiérrez Gutiérrez</i>	
La democracia y sus ambigüedades: opacidades de lo político según Giorgio Agamben	71
<i>Mauricio Mancilla Muñoz</i>	
Suramérica: repúblicas imaginarias o sumisión.....	85
<i>Jonatan Alzuru Aponte</i>	
Alerta temprana en la escuela: <i>management</i> e infantometría.....	109
<i>Marcela Apablaza Santis, Tuillang Yuíng-Alfaro y Karina Lozic Pavez</i>	
Biopolítica del sur: los colores negros en Valdivia.....	139
<i>Rodrigo Browne Sartori</i>	
Te llevo bajo la piel: políticas de trauma y microbiopolíticas de la vida urbana	147
<i>Silvia Grinberg</i>	
Los economistas y la gubernamentalidad neoliberal en Chile: el modelo como régimen de veridicción en CEP y Cieplan (1975-1982)	161
<i>Cristian Ojeda Rodríguez</i>	
Imagen, cuerpo y movimiento	177
<i>Víctor Silva Echeto</i>	
Reseñas de los autores y las autoras	187

PRESENTACIÓN

*Mauricio Mancilla Muñoz, Rodrigo Browne Sartori
y Jonatan Alzuru Aponte*

Bajo el título *Biopoder, biopolítica y gubernamentalidad* se recoge una serie de artículos en torno a la reflexión sobre los dispositivos y las tecnologías de poder que se despliegan en el mundo contemporáneo. El propósito de este libro es abrir instancias de debate en torno a problemas propios de la modernidad, entre los que se destaca el auge de la biopolítica, que ha puesto de manifiesto que el Estado no controla a las sociedades solo a través de la ideología o mediante el ejercicio de la autoridad, sino fundamentalmente gracias al control de los cuerpos. Se trata de una crítica que diagnostica y desenmascara las formas en que se configuran las relaciones de dominación.

El término «biopoder» aparece, como es sabido, en los cursos impartidos por Michel Foucault en el Collège de France en la segunda mitad de los setenta. El enfoque foucaultiano no es unívoco y, por lo tanto, debemos comenzar aclarando qué significan «biopoder» y «biopolítica» en el conjunto de su producción. Ya en *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* se utilizan estos vocablos para aludir a la transformación del poder que —entre la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX— pretende gobernar no solo a los individuos mediante técnicas disciplinarias, sino, especialmente, al conjunto de los seres reunidos bajo el término «población». Lo que aquí se entiende por biopolítica es la gestión de la salud, la higiene, la nutrición y

la sexualidad, en la medida en que estos campos son objeto de intervención de lo político. Aquí emerge una nueva tecnología del poder, que da forma a lo que Foucault llama, en el contexto del análisis del liberalismo, «gubernamentalidad», que resulta irreductible al análisis jurídico y económico, y que asume a la población como objeto susceptible de ser regulado.

Por un lado, los trabajos aquí reunidos siguen las huellas de cómo los conceptos de biopoder, biopolítica y gubernamentalidad han sido apropiados y repensados para instruir discursos y prácticas distintas de las formuladas por Foucault, y, por otro, tratan de entender hacia dónde se dirigen esas huellas, qué movimientos críticos, políticos y culturales representan. Abrimos la discusión con el trabajo «La ironía del dispositivo y el Mayo del 68 francés», de Vicente Serrano, que examina la singularidad «revolucionaria» de la primera revuelta que no tiene su raíz en «la escasez, el hambre o los impuestos» ni es protagonizada por una clase o un sujeto colectivo oprimido, sino por una generación criada y crecida en la opulencia, lo cual tiene consecuencias que llegan hasta nuestro presente.

Continuamos con el ensayo «La noción de crítica en Michel Foucault», de Edgardo Castro, uno de los principales traductores al español de Giorgio Agamben y que está a cargo de la edición de los textos de Foucault en Siglo XXI Editores. El autor señala que, si bien no estamos frente a un tema explícito en la obra de Foucault, a excepción de la conferencia *Qu'est-ce la critique?* (1978), a lo largo de sus trabajos encontramos varias referencias que, analizadas en conjunto, nos permiten ver cómo la idea de crítica ha acompañado el recorrido foucaultiano. Castro propone organizar estas múltiples referencias siguiendo un orden cronológico, en relación con cuatro problemáticas: «La literatura, el alcance del proyecto arqueológico-genealógico, la genealogía de la modernidad política y, finalmente, la dimensión ética de la crítica». Asimismo, en «Foucault y las drogas», Yerko Manzano, Karina Lozic y Esteban Gutiérrez ofrecen un recorrido analítico y sintético sobre la forma en que Michel Foucault trató el problema de las drogas, más allá de los alcances biográficos y las alusiones del propio pensador, ya sea como «proyecto inconcluso» o «germen de idea». A partir de esta interpretación, es posible entregar una mirada de conjunto de las muchas referencias a las drogas que atraviesan «marginamente» gran parte del camino recorrido por el filósofo francés.

El texto «La democracia y sus ambigüedades: opacidades de lo político según Giorgio Agamben», de Mauricio Mancilla, propone una lectura que,

partiendo de la senda abierta por Foucault en torno a las formas de dominación de la vida biológica, centra su análisis en la provocativa tesis de Agamben de que el estado de excepción se ha convertido en la norma. Se trata de una crítica al fondo del sistema político de las democracias occidentales, en tanto que el estado de excepción abre un umbral de indeterminación paradójico entre democracia y absolutismo, y transforma el paradigma de seguridad en técnica normal de gobierno. Lo sigue el sugestivo ensayo «Suramérica: repúblicas imaginarias o sumisión», de Jonatan Alzuru, que examina la relación entre los vínculos de poder y la configuración de la subjetividad en nuestro continente. Para ello, el autor vuelca su mirada en el educador y político venezolano Simón Rodríguez, para quien la escuela —un espacio donde, según Foucault, se juegan prácticas microfísicas de poder— es tanto el lugar que reproduce sujetos sumisos como el que podría formar sujetos autónomos capaces de crear repúblicas independientes. El trabajo «Alerta temprana en la escuela: *management* e infantometría», de Marcela Apablaza, Tuillang Yuing-Alfaro y Karina Lozic, examina el dispositivo de la intervención psicosocial tanto en un nivel discursivo como operático, para comprender cómo transforma las prácticas educativas y de gestión a nivel escolar.

«Biopolítica del sur: los colores negros en Valdivia», de Rodrigo Browne, propone un recorrido sobre la reciente migración de haitianos, colombianos y venezolanos en Chile, para repensar estas nuevas formas de vida cotidiana desde su influjo en Valdivia. El interés de Browne es subvertir aquellas biopolíticas del sur que trascienden en la conjugación de colores, partiendo de la base de que nuestras sociedades son «flexibles, cambiantes, hipertensas, rizomáticas y movedizas». Por su parte, «Te llevo bajo la piel: políticas de trauma y microbiopolíticas de la vida urbana», de Silvia Grinberg, busca develar los efectos biopolíticos que atraviesan la piel en la cotidianeidad urbana, donde la villa, en tanto espacio de marginalidad, goza de un anonimato de otro orden, al punto que deviene en injusticia ordinaria. Cierra esta compilación el artículo «Los economistas y la gubernamentalidad neoliberal en Chile: el modelo como régimen de veridicción en CEP y Cieplan (1975-1982)», de Cristian Ojeda, que propone una revisión genealógica de la idea de modelo enunciada en dos revistas que fueron claves en el periodo fundacional del neoliberalismo chileno, durante la primera parte de la dictadura cívico-militar. Para reflexionar críticamente sobre el papel que juega la noción de modelo como punto articulador entre los discursos de ambas publicaciones, el autor recurre a los cursos de Foucault.

Cerramos el libro con el texto «Imagen, cuerpo y movimiento», del investigador y profesor uruguayo Víctor Silva Echeto, quien falleció en agosto de 2020. Se trata de una conferencia dictada en la Universidad Austral en 2018, donde reflexiona en torno a las nociones de cuerpo y movimiento, proyectando la posibilidad de que la imagen no sea solo un elemento visual, sino también acústico, en sintonía con los planteamientos de Saussure.

Este dossier es un inventario tan riguroso como esclarecedor. Se interna en las venas del abundante corpus foucaultiano, tanto desde el punto de vista de sus escritos, cursos y conferencias como del conjunto de obras relacionadas con su pensamiento, para mostrar cómo la «vida» y el «vivir» son las apuestas de las nuevas luchas políticas y las nuevas estrategias económicas. Foucault cuestiona el poder, sus dispositivos y sus prácticas ya no sobre la base de una teoría de la obediencia y sus formas de legitimación, sino sobre la base de la libertad y la capacidad de transformación que implica cualquier juego de poder. Su obra sigue siendo una invitación a moverse en las fronteras disciplinarias, al punto de rehacer las discontinuidades de lo humano, para volver a visitar —en palabras de Deleuze— sus múltiples pliegues. La nueva ontología que afirma la introducción de la vida en la historia permite a Foucault afirmar la libertad del sujeto en la constitución de la relación consigo mismo y en la constitución de la relación con los demás. Las relaciones con uno mismo, las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos, a través de las cuales Foucault llegó a esta nueva definición de poder, no son relaciones de identidad, sino relaciones de diferenciación, de creación y de innovación.

LA IRONÍA DEL DISPOSITIVO Y EL MAYO DEL 68 FRANCÉS¹

Vicente Serrano

Transcurridos cincuenta años desde aquel mayo de 1968, y con la distancia que nos da el tiempo y los acontecimientos, parece incuestionable que esos días marcaron un hito no solo para la memoria vital de quienes los vivieron, sino también para el modo de entender la acción política, cuyas consecuencias llegan hasta nuestro presente.

Sin entrar en el debate de si realmente podemos llamar revolucionario a ese acontecimiento —cuestión que nos llevaría a revisar el concepto mismo de revolución y su significado en el seno de la modernidad—, asumiré provisionalmente que tuvo ese carácter, para añadir un rasgo que lo distingue de otros acontecimientos cuya dimensión revolucionaria nadie pondría en duda: el hecho de que por primera vez habríamos estado ante una revolución que no tuvo su raíz en la escasez, el hambre o los impuestos, y que además no fue llevada a cabo por una clase o por un sujeto colectivo oprimido más o menos reconocible. Sus protagonistas fueron jóvenes estudiantes pertenecientes a una generación nacida y criada en la opulencia, después de más de dos décadas de prosperidad tras la Segunda Guerra Mundial y el plan Marshall. Porque, aunque el llamado Mayo francés había estado precedido por conflictos de la clase

¹ Una primera versión de este texto fue publicada en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26(92), 64-72. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/35047>

trabajadora y distintas huelgas sectoriales, no hay duda de que la mecha que encendió el proceso revolucionario fue de otra índole ni de que sus verdaderos protagonistas fueron los estudiantes. En la abundante literatura que repasa los hechos, se acostumbra a establecer tres etapas: la primera, la huelga estudiantil; la segunda, una generalización que se suele considerar social, en que todo el país, incluidos los trabajadores, adquieren protagonismo y provocan que se convoque a elecciones, y una tercera fase política, que acaba con la dimisión del general De Gaulle (Sánchez-Prieto, 2001).

Pero lo significativo sigue siendo el hecho de que por primera vez los estudiantes fueron los impulsores del proceso, que lideraron mediante un discurso y una forma de actuar que constituye ya un tópico obligado para entender el pensamiento político de fines del siglo xx y comienzos del xxi. Esta práctica cambió la concepción del poder, hasta ese momento centrado en los partidos, especialmente en los comunistas, y modificó la prioridad que se daba al Estado en cuanto a los objetivos. En cierto modo, se puede decir que estamos ante una especie de umbral del nuevo modo de entender la política y lo político, que dará lugar a la denominada concepción posmoderna: de la lucha general frente al Estado, articulada en términos de clase, opresión y represión, y protagonizada por un partido hegemónico, a las luchas parciales, cuyo modelo se extenderá luego a los distintos sectores a través de las políticas de identidad. En cierto modo, cabría afirmar que el debate actual en el seno de la izquierda, por ejemplo, entre Butler o Mouffe y el populismo hoy en auge, y Žižek (Butler et al., 2003), tiene su raíz en los acontecimientos que se produjeron entonces. Y como suele ocurrir, indagar en las raíces nos puede ayudar a comprender el presente.

Esa ruptura con el modelo clásico de revolución —la francesa, la del 48, la de la Comuna de París, la rusa de 1905 y 1917— se expresa fundamentalmente en dos dimensiones. La primera tiene que ver con la falta de protagonismo del sujeto colectivo clásico, que encontró su condensación en la idea del partido y, en el siglo xx, en el Partido Comunista, titular y representante de lo que se consideraba el sujeto colectivo de cualquier revolución. Al respecto, son muy reveladoras las primeras manifestaciones del líder del Partido Comunista francés, George Marchais, que publicaba textos sobre provocaciones fascistas, grupos seudorrevolucionarios y anarquistas que intentaban dar lecciones a la clase obrera y debían ser desenmascarados. Todo esto en un periódico como *l'Humanité*, el verdadero órgano de expresión de la lucha comunista del momento.

Por su parte, uno de los líderes principales de Mayo del 68, Daniel Cohn-Bendit, hacía declaraciones que parecían una respuesta al líder comunista. En efecto, el 13 de mayo, cuando el resto de la sociedad y las fuerzas políticas de izquierda ya se habían sumado a la gran movilización, afirmaba: «Me satisface desfilar delante de los crápulas estalinistas» (citado por Bantigny, 2018, p. 113).

Es evidente que había dos modos de entender la lucha, el poder, la política y la revolución: el tradicional, articulado en torno a un sujeto revolucionario y dirigido fundamentalmente a la toma del Estado, y el representado por un tipo de sujeto colectivo en cierto modo inédito. Pero junto a esta cuestión, que revela hasta qué punto los partidos comunistas habían perdido ya el liderazgo, como confirmó el tiempo de manera generalizada, había una segunda dimensión, que, aunque inseparable de la anterior, me parece aún más reveladora, pues afecta al contenido y las reivindicaciones de lo que fue el proceso revolucionario en sus orígenes. La protesta inicial que dio lugar al llamado Movimiento 22 de Marzo, verdadero núcleo del proceso estudiantil, se articuló de un modo un tanto peculiar en torno a una cuestión que no había estado en las agendas políticas hasta la fecha: la cuestión de la sexualidad. Se sabe que el primer enfrentamiento que dio lugar a la creación del grupo fue una reivindicación de Cohn-Bendit frente a la ministra de Cultura, en la que le reclamó que no se ocupara del problema de la sexualidad de los estudiantes (Palacios Bañuelos, 2015, p. 126).

Un referente indudable en el trasfondo de esa reivindicación es Marcuse, en particular, *El hombre unidimensional*, que resume y condensa el pensamiento de un autor procedente de la teoría crítica, en el que el psicoanálisis y el marxismo habían dado sus frutos a partir de la obra de Wilhelm Reich. En *El hombre unidimensional*, Marcuse profundiza en la tendencia de la teoría crítica de primera generación a separarse del economicismo marxista ortodoxo y a poner el énfasis en las dimensiones culturales del capitalismo, pero da un paso más allá al considerar el estímulo del deseo en plena era del consumo. Desde esa posición, cuestionó el modelo de lucha política de los partidos tradicionales. Ya en los lejanos años sesenta de los hippies, la marihuana y la revolución sexual, Marcuse (1968) afirmó cosas que hoy, en plena revolución digital, parecen poseer una extraordinaria vigencia:

El Partido Laborista inglés, cuyos líderes compiten con sus oponentes conservadores en promover los intereses nacionales, difícilmente se dedica a

apoyar un modesto programa de nacionalización parcial. En Alemania Occidental, que ha proscrito el Partido Comunista, el Partido Socialdemócrata, habiendo rechazado oficialmente sus programas marxistas, está probando convincentemente su respetabilidad. Esta es la situación en los principales países industriales de Occidente. En el Este, la reducción gradual de controles políticos directos prueba la confianza cada vez mayor en la efectividad de los controles tecnológicos como instrumentos de dominación. Con respecto a los poderosos partidos comunistas de Francia e Italia, dan testimonio de la dirección general de las circunstancias, adhiriéndose a un programa mínimo que margina la toma revolucionaria del poder y contemporiza con las reglas del juego parlamentario (p. 50).

Frente a ese estado de cosas, Marcuse propone el concepto de introyección, que define como una dimensión interna del modo de dominio capitalista. En su obra, no solo la represión, sino también el deseo, como herramienta asociada a la libertad, juegan un papel decisivo. No creo que nadie pueda dudar de la influencia que ejerció entre esa novedosa revolución juvenil. En particular, buscaba iluminar y reinterpretar desde el psicoanálisis la noción de alienación, un viejo concepto clave, aunque no exento de polémica en la tradición marxista, sobre todo en los años sesenta:

Acabo de sugerir que el concepto de alienación parece hacerse cuestionable cuando los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es ilusión, sino realidad. Sin embargo, la realidad constituye un estadio más avanzado de la alienación. Esta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está por todas partes y en todas las formas. Los logros del progreso desafían tanto la denuncia como la justificación ideológica; ante su tribunal, la «falsa conciencia» de su racionalidad se convierte en la verdadera conciencia (Marcuse, 1968, p. 41).

Esta música nos suena extraordinariamente próxima a algunos planteamientos actuales sobre lo político y, especialmente, a algunos postulados de Michel Foucault. Sin embargo, como veremos, la música parecida entraña una decisiva diferencia en la letra. Como es sabido, Foucault había alcanzado ya una extraordinaria notoriedad en el momento en que estalla la revolución

del 68. En particular, *Las palabras y las cosas* le había dado una fama internacional que no dejó de crecer desde entonces y contribuyó a integrarlo, junto con otro grupo de pensadores, a la que llegaría a considerarse la otra gran ruptura en Francia: la que se dio frente a Sartre. Uno de los puntos decisivos fue precisamente la cuestión del sujeto, que se convirtió en el centro del debate desde donde emergió el posestructuralismo y más tarde la posmodernidad. La figura de Sartre, autor de un texto tan notable como *El existencialismo es un humanismo*, que representaba el último intento cartesiano, a pesar de su notoriedad y su presencia en las jornadas del Mayo francés, quedaba asociada a un modo de entender la política y lo político que estaba siendo cuestionado. En su lugar, y a pesar de no haber estado en Francia durante ese mes, la figura de Foucault fue creciendo y, con ella, un modo de aproximarse a las relaciones de poder que no dependía ya de los partidos ni de la centralidad del Estado ni del sujeto revolucionario. El mismo Foucault (1979) lo reconoció así en una entrevista muy posterior:

Lo que yo había intentado hacer en este campo [se refiere a *Historia de la locura*] ha sido recibido con un gran silencio en la izquierda intelectual francesa. Y solamente alrededor del 68, superando la tradición marxista y pese al Partido Comunista, todas estas cuestiones han adquirido su significación política, con una intensidad que no había sospechado y que mostraba bien en qué medida mis anteriores libros eran todavía tímidos y confusos. Sin la apertura política realizada estos mismos años no habría tenido sin duda el valor de retomar el hilo de estos problemas y seguir mi investigación del lado de la penalidad, de las prisiones, de las disciplinas (p. 177).

Ahora bien, no creo que de estas palabras quepa interpretar que Foucault y su pensamiento estuvieron en la base de los revolucionarios del 68, como hizo, por ejemplo, Luc Ferry, para quien la *Historia de la locura* es la obra fundamental del Mayo francés (Ferry y Renaut, 1988, p. 22). Más relevante me parece la afirmación de que fue esa «apertura política» la que le dio el valor para continuar con sus investigaciones. En lo que sigue, me propongo aventurar una interpretación acerca de la medida en que esto fue así y cuáles fueron sus consecuencias, así como de la forma en que Foucault concibió esa apertura y las implicaciones teóricas que tuvo para su evolución posterior. Finalmente, intentaré interpretar el 68 a la luz del concepto de biopolítica.

En este punto, creo que no hay duda de que la cuestión que puso sobre la mesa el Mayo francés fue un modo de entender el poder que, como he señalado, no dependía fundamentalmente del Estado ni de los partidos ni del aparato revolucionario, y que, en particular, no dependía del marxismo, una tradición con la que Foucault (1979) polemizó hasta el final de su obra:

Se puede decir que lo que sucedió después de mayo del 68 —y verosíblemente lo que lo ha preparado— era profundamente antimarxista. ¿Cómo los movimientos revolucionarios europeos van a ser capaces de liberarse del «efecto-Marx», de las instituciones propias del marxismo de los siglos XIX y XX? Tal era la orientación de este movimiento. En esta puesta en cuestión de la identidad marxismo = proceso revolucionario, identidad que constituía una especie de dogma, la importancia del cuerpo es una de las piezas más importantes, si no esenciales (p. 105).

Es bien conocida la centralidad que va a cobrar el cuerpo en *Vigilar y castigar* y la *Historia de la sexualidad 1*, las dos obras más importantes que Foucault publicó en los setenta, es decir, transcurrido el tiempo suficiente para continuar con los temas mencionados arriba. Esa centralidad parece guardar coherencia con la idea de retomar el hilo de las disciplinas, pero no está tan claro en qué medida permite liberarse del efecto Marx. Salvo que acudamos a la noción de biopolítica, en la que el cuerpo no es ya objeto de represión soberana ni de disciplina —o no solamente—, sino que permite liberarse también de un determinado modo de entender el poder. Esta coherencia se puede apreciar también en el curso del 77-78, *Seguridad, territorio, población*, donde establece tres modos de dominación: soberano, disciplinario y de seguridad, es decir, biopolítico (Foucault, 2006).

Creo que la liberación del efecto Marx tiene que ver con esto, con la superación de un modo de entender el poder en términos de la represión ejercida por el Estado y todo lo que constituye el mapa tradicional de los procesos revolucionarios. El modelo de análisis político previo al Mayo francés —el marxista— tenía que ver con una concepción soberana del poder, mientras que el que se visualizó tras el Mayo del 68 (o en el Mayo del 68) tenía que ver, según Foucault, con el modelo de seguridad, analizado por primera vez en *La historia de la sexualidad 1* en términos de biopolítica y donde aparece lo que el autor llama «ironía del dispositivo». Pero entre ambos modelos, como intermediario de la centralidad de los cuerpos y su disciplinamiento, que en

Vigilar y castigar se vincula con las exigencias del modo de producción capitalista, la sexualidad juega un papel decisivo incluso en ese mismo territorio frente al que se construyó la tradición y el análisis marxista del poder.

Ahora bien, como vimos más arriba, ya Marcuse, y antes que él Reich, habían establecido un cruce semejante entre sexualidad y capitalismo, pero desde el modelo de la soberanía o una concepción del poder anterior a la que opera en los procesos del Mayo del 68. Lo que Foucault añade a las propuestas de Marcuse y Reich es precisamente la necesidad de apartarse de ese modelo y, de paso, separarse de la noción de ideología. La ironía del dispositivo, como se ve en la frase que cierra la *Historia de la sexualidad 1*, explica que el poder introduce un discurso que nos hace sentirnos más libres (Foucault, 1977, p. 194). Mi hipótesis es que el acontecimiento de Mayo del 68 contribuyó a que Foucault pudiera plantearse esas diferencias, esa progresión y esa convivencia entre los distintos modos de dominación:

El cuerpo se ha convertido en el centro de una lucha entre los niños y los padres, entre el niño y las instancias de control. La sublevación del cuerpo sexual es el contraefecto de esta avanzada. ¿Cómo responde el poder? Por medio de una explotación económica (y quizás ideológica) de la erotización, desde los productos de bronceado hasta las películas porno... En respuesta también a la sublevación del cuerpo, encontraréis una nueva inversión que no se presenta ya bajo la forma de control-represión, sino bajo la de control-estimulación: «¡Ponte desnudo... pero sé delgado, hermoso, bronceado!» (Foucault, 1979, p. 110).

Estas afirmaciones, que parecen incidentales en una entrevista de 1975, expresan una idea que preside en gran medida el sentido de *Historia de la sexualidad 1* y que Foucault explicitará en una conferencia pronunciada al año siguiente en Salvador de Bahía bajo el título «Las mallas del poder», en la que discute la hipótesis psicológica de la represión como modelo de análisis:

Continúan considerando todavía en sus trabajos que el significado del poder, el núcleo central, aquello en que consiste el poder, sigue siendo la prohibición, la ley, el hecho de decir no, y una vez más la fórmula «no debes». El poder es esencialmente el que dice «no debes». Me parece que es una concepción del poder —hablaré pronto de ello— totalmente insuficiente, una concepción jurídica, una concepción formal del poder y que es

necesario elaborar otra que permita comprender mejor las relaciones que se han establecido en las sociedades occidentales entre poder y sexualidad (Foucault, 1999, p. 236).

Frente a esta hipótesis, Foucault propone una noción que en la entrevista llama estimulación, en la *Historia de la sexualidad* 1 denomina implante y en *Seguridad, territorio, población* llama naturalización, además de todas las fórmulas regidas por la ironía del dispositivo: el poder nos estimula para hacernos más libres, cuya génesis indaga en los orígenes del liberalismo.

Ahora bien, la pregunta es qué puede tener que ver esto con el Mayo del 68. Y para responderla quisiera regresar a la hipótesis esbozada más arriba respecto del valor que pudo tener ese acontecimiento. Al respecto, conviene no olvidar que los hijos de la opulencia y de la satisfacción se rebelan pidiendo más sexualidad, más satisfacción. Como decía al comienzo, no estamos ante una revolución al uso, normalmente motivada por la escasez y el hambre, sino ante un tipo de descontento vinculado con un objeto hasta entonces ajeno a la reivindicación política, ante una revolución en la que se le pide al Estado más sexo, por decirlo con un trazo grueso y simple.

La hipótesis es que, en el fondo, Foucault no considera el Mayo del 68 un acontecimiento revolucionario, sino más bien uno que saca a la luz ese nuevo tipo de dominio que con el tiempo llamará biopolítico, en el que la satisfacción de los gobernados resulta ser la clave y que se expresa en términos de esa ironía del dispositivo. Mayo del 68 es la expresión de una juventud satisfecha, o relativamente satisfecha, que protesta sobre todo porque quiere más, porque lo quiere todo y lo quiere ya. Basta con recordar algunas de las consignas que, en forma de pintadas en los muros del barrio latino, dieron la vuelta al mundo: «Prohibido prohibir», «Cuanto más hago la revolución más ganas tengo de hacer el amor», «Construir una revolución es también romper todas las cadenas interiores», «Seamos realistas, pidamos lo imposible», «La imaginación al poder».

Todas comparten un motivo central: el deseo estimulado e ilimitado. Muy lejos de las consignas de los partidos obreros, de las tradiciones proletarias o incluso burguesas de la revolución, aún limitadas por principios y restricciones morales heredados de sociedades y culturas que eran ya una rémora para el avance del capitalismo en la segunda mitad del siglo xx. Esas proclamas revolucionarias definen la esencia de un movimiento que llenó de perplejidad al mundo. ¿Qué significado podía tener que ese

movimiento que ponía fin a un modo de entender lo político basado en la represión, en el Estado, en los partidos tradicionales, fuera a la vez la máxima expresión de aquello contra lo que decía combatir? Si uno repasa la literatura al respecto se encuentra una y otra vez con la idea de que el Mayo del 68 era una impugnación del capitalismo en su totalidad. Pero eso es solo una inercia de la retórica revolucionaria que adornaba el discurso de unos jóvenes que ni siquiera eran conscientes de lo que realmente estaban escenificando y que en realidad —esta es la hipótesis— hacían la revolución en nombre del capitalismo que hoy vivimos, que lo anunciaban, tal vez, en un punto de inflexión en el que el capitalismo y el liberalismo se ocupan por primera vez del supuesto territorio de la izquierda para afirmarse en una estrategia que no ha cesado desde entonces y que, a pesar de todo, no está tan lejos de la descripción que ofrece Marx del capitalismo en el *Manifiesto comunista* y su carácter inevitablemente revolucionario. Hobsbawm (2001) lo expresa en los siguientes términos:

¿Y si la «gran cosa» del 68 no iba a ser el derribo del capitalismo, o de algunos regímenes opresivos o corruptos, sino más bien la destrucción de los patrones tradicionales de relación entre las personas y de comportamiento personal dentro de la sociedad existente? (p. 251).

En este sentido, creo que tal vez la pieza clave que aúna todas esas famosas reivindicaciones en forma de pintadas es la noción de deseo, una noción que no por casualidad se convirtió en los años siguientes en el núcleo de la reflexión filosófico-política, cuyo mayor exponente fue Deleuze, pero también en la herramienta perfecta de la gubernamentalidad biopolítica. En su curso *Seguridad, territorio, población*, donde delimita con claridad su concepción de lo biopolítico, Foucault (2006) afirma lo siguiente:

No por ello deja de ser verdad que, según los primeros teóricos de la población del siglo xviii, hay al menos un invariante por el cual, tomada en su conjunto, ella tiene y solo puede tener un único motor de acción. Ese motor de acción es el deseo. El deseo —vieja noción que había hecho su entrada y se utilizaba en la dirección de conciencia [...]— reaparece ahora en las técnicas de poder y gobierno. El deseo es el elemento que va a impulsar la acción de todos los individuos. Y contra él no se puede hacer nada. Como dice Quesnay: no se puede impedir que la gente viva donde a su juicio puede

obtener mayores ganancias y donde desea vivir, justamente porque ambiciona esa ganancia. No traten de cambiarla, la cosa no cambiará. Pero, —y aquí la naturalidad del deseo marca la población y la técnica gubernamental puede penetrarlo— ese deseo, por razones a las cuales será preciso volver y que constituyen uno de los elementos teóricos más importantes de todo el sistema, es tal que, si se lo deja actuar y siempre que se lo deje actuar, dentro de determinados límites y en virtud de una serie de relaciones y conexiones, redundará en suma en el interés general de la población (p. 96).

Y más abajo:

La cuestión es importante porque, como podrán darse cuenta, con la idea de una gestión de las poblaciones sobre la base de la naturalidad de su deseo y de la producción espontánea del interés colectivo por obra de este, tenemos algo que es completamente opuesto a lo que era la vieja concepción ético-jurídica del gobierno y el ejercicio de la soberanía. En efecto, ¿qué era el soberano para los juristas, no solo los juristas medievales sino también los teóricos del derecho natural, tanto para Hobbes como para Rousseau? El soberano era la persona capaz de decir no al deseo de cualquier individuo; el problema consistía en saber de qué manera ese «no» opuesto al deseo de los individuos podía ser legítimo y fundarse sobre la voluntad misma de estos. En fin, es un problema enorme. Ahora bien, a través del pensamiento económico político de los fisiócratas vemos formarse una idea muy distinta: el problema de quienes gobiernan no debe ser en modo alguno saber cómo pueden decir no, hasta donde pueden decirlo y con qué legitimidad. El problema es saber cómo decir sí, como decir sí a ese deseo. No se trata, entonces, del límite de la concupiscencia o del amor propio entendido como amor a sí mismo, sino, al contrario, de todo lo que va a estimular, favorecer ese amor propio, ese deseo, a fin de que este pueda producir los efectos benéficos que debe necesariamente producir. Tenemos aquí, por lo tanto, la matriz de toda una filosofía utilitarista, por decirlo de algún modo (Foucault, 2006, pp. 96-97).

Si he traído a colación estas extensas citas es porque son muy expresivas de lo que está en juego. El modelo de seguridad del que habla Foucault no se basa ya en la represión ni en la disciplina, sino en la estimulación del deseo como forma de naturalizar al gobernado, como sucede, según él, con

los niños. La perplejidad que causó la revuelta del 68 se debe a que se asentó en la retórica revolucionaria y la crítica del capitalismo, pero solo como la espuma de un líquido, de un fluido que, en forma de deseo, fue alimentado durante los casi veinte años de crecimiento económico sostenido que siguieron a la Segunda Guerra Mundial y, al menos en Francia y Estados Unidos, fue encabezado por una generación que no había conocido otra cosa.

Este deseo es, por tanto, la sustancia de una satisfacción que nunca se alcanza, como nunca se alcanzan las playas debajo de los adoquines ni se puede alcanzar por definición lo imposible. Es solo casual que «Satisfaction», del mítico grupo Rolling Stones, se grabara un mes de mayo tres años antes, aunque quizás no tanto. Estamos ante el mismo grito que se expresará el 68, el de una satisfacción imposible que mueve a la rebelión porque desea más capital, aunque la protagonicen supuestos trotskistas o maoístas, un grito que busca poner al día ese incremento del deseo en el que han crecido y se han formado frente a los restos de lo que entonces se llamaba moral burguesa, inercias culturales decimonónicas en muchos casos en las que todavía vivía no solo la burguesía, sino también los militantes comunistas o Sartre mismo, como representante de un mundo periclitado. En su lugar lo que crece es una izquierda que no puede o no quiere ser ya marxista y prefiere ser nietzscheana y heideggeriana, fenómeno que es francés por antonomasia y que, como no podía ser de otro modo, se traduce en una forma determinada de entender la revolución, que combina a los dos pensadores alemanes mediante la fórmula en la que Heidegger interpreta a Nietzsche como el filósofo de la voluntad de voluntad, es decir, de ese deseo que no puede encontrar satisfacción. En ese sentido, el Mayo del 68 sería una revolución en la que la «Internacional» y la «Marsellesa» se sustituyen por el himno y la queja de los Rolling ante la imposibilidad de encontrar satisfacción.

Pero esa alusión a Nietzsche y Heidegger leídos desde lo que seguimos llamando izquierda no es cualquier cosa. Es la condición de posibilidad para entender por qué en ese punto el Mayo del 68 representa también la anticipación y la inspiración de lo que se llamará posmodernidad, como movimiento filosófico que lleva en su seno la doble marca de la revolución y la emancipación, y a la vez el encumbramiento capitalista en que ceden ya las barreras construidas por los relatos modernos. Y es importante recordar esto, porque los años en que se va a fraguar ese movimiento filosófico, en el que por cierto se quiso incluir durante mucho tiempo a Foucault, son los mismos años en los que él se ocupa de la biopolítica.

Ciertamente Foucault mismo había contribuido a la crítica de la moral burguesa y de las nociones sobre el sujeto que tanta centralidad alcanzaron en el debate en torno a la posmodernidad. Pero lejos de celebrar el capitalismo en esa forma estetizante que caracterizó a los que podemos llamar posmodernos de segundo orden o posmodernos oportunistas, es decir, aquellos que hicieron carrera en torno a esa revolución cultural capitalista, Foucault se propuso repensar las raíces de la sociedad capitalista en relación con la subjetividad, el deseo y el poder, y en ese sentido la biopolítica surge de ese cruce y emerge como un resultado de esa reflexión. Más allá de lo afortunado o no del término, y de las interpretaciones que se han hecho y se seguirán haciendo de él, creo que uno de los aspectos esenciales de la noción de biopolítica se relaciona directamente con lo que Foucault, siempre atento al presente, aprendió de esa revolución del 68. Y más importante aún, de lo que nosotros podamos aprender a su vez para enfrentarnos al nuestro.

Referencias bibliográficas

- Bantigny, L. (2018). *1968: De grands soirs en petits matins*. Seuil.
- Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica.
- Ferry, L. y Renaut, A. (1988). *La pensée soixante-huit 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- . (1977). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- . (1979). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- . (1994). *Hermenéutica del sujeto*. La Piqueta.
- . (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales* (vol. III). Paidós.
- . (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, E. (2001). *Interesting Times: A Twentieth Century Life*. Pantheon Books.
- Marcuse, H. (1968). *El hombre unidimensional*. Ariel.

- Palacios Bañuelos, L. (2015). La herencia del mayo 68. *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, (4), 121-134.
- Sánchez-Prieto, J. M. (2001). La historia imposible del mayo francés. *Revista de Estudios Políticos*, (112), 109-133.

LA NOCIÓN DE CRÍTICA EN MICHEL FOUCAULT

Edgardo Castro

1. El «archivo Foucault»

En el estado actual de sus publicaciones, toda reflexión sobre el pensamiento de Michel Foucault debería comenzar precisando lo que bien puede denominarse el «archivo Foucault», es decir, el conjunto de textos de su autoría, las particularidades de estos y sus relaciones. Un breve panorama puede ser esbozado como sigue.

Como sabemos, una cláusula del testamento que había redactado antes de viajar a Polonia en 1982, y que estaba vigente en el momento de su muerte en 1984, establecía explícitamente: «pas de publication posthume», esto es, ninguna publicación póstuma. Si la interpretamos de manera restrictiva, entonces, la biblioteca foucaultiana debería limitarse a lo publicado en vida por el autor: sus libros, sobre todo, y ese conjunto de textos más breves (artículos, debates, entrevistas e intervenciones de distinto género), que ya habían aparecido y que, en su mayoría, fueron compilados diez años después de su muerte en los cuatro volúmenes de *Dits et écrits*. Pero la situación actual de las ediciones de Foucault es muy diferente. En 1997 comienzan a publicarse sus trece cursos en el Collège de France, cuya edición concluyó en 2015. En principio, se pensó que podían considerarse

como publicados, puesto que habían sido objeto de una exposición o lectura pública. Por ello, aunque sin seguir el orden cronológico en que habían sido enunciados, los primeros cursos que aparecieron fueron preparados a partir de la desgrabación de sus clases. Los editores se sirvieron del manuscrito inédito de Foucault solo para señalar algunas variantes e incluirlas a pie de página, pero el cuerpo del texto correspondía exactamente a las desgrabaciones. Sin embargo, cuando se trató de afrontar los cursos más antiguos, correspondientes al periodo 1970-1973, al no disponer de grabaciones completas y confiables, se optó por publicar el manuscrito de Foucault. Junto con el tramo final de la edición de estos cursos, se publicaron otros textos, en especial su tesis complementaria de doctorado y el curso que dictó en 1981 en la Universidad de Lovaina. Al mismo tiempo, fueron apareciendo otros trabajos, como transcripciones de conferencias o intervenciones radiales. A inicios de 2018, se publica finalmente, luego de casi treinta y cinco años de permanecer inédito, el cuarto volumen de la *Histoire de la sexualité, Les aveux de la chair*. A todo este material debe sumarse la reciente colección de la editorial Du Seuil, que se propone publicar los cursos de Foucault anteriores a su ingreso al Collège de France. Por el momento, ya han aparecido, reunidos en un solo volumen, sus dos cursos de 1964 y 1969 sobre la sexualidad y, entre los próximos en aparecer, se prevé un volumen que reúne otros dos, uno que puede considerarse una introducción a *Les mots et les choses* y otro que puede ser entendido como un segundo volumen o continuación.

2. Las inflexiones foucaultianas de la crítica

En este inmenso archivo, puede tomarse como punto de referencia respecto de la noción de crítica la publicación en Francia, en 1984, del conocido *Dictionnaire des philosophes* editado por Denis Huisman. El artículo dedicado a Michel Foucault (Huisman, 1984, pp. 942-944), retomado luego en *Dits et écrits*, fue escrito por el propio interesado con la colaboración de François Ewald y bajo el seudónimo de Maurice Florence. El texto comienza diciendo: «Si Foucault se inscribe en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant, y su empresa podría denominarse una *historia crítica del pensamiento*» (Foucault, 1994b, p. 631, cursivas del autor).¹

¹ Excepto que indiquemos lo contrario, las traducciones son nuestras.

Por «pensamiento», explica Foucault en otro lugar, «no entiendo exclusivamente la filosofía ni el pensamiento teórico; no quiero analizar lo que las personas piensan en oposición a lo que hacen; sino lo que piensan cuando hacen lo que hacen» (Foucault, 2015, p. 85). En efecto, en las investigaciones foucaultianas nos encontramos con un estilo de análisis que no se encasilla en los cánones compartimentados de las disciplinas históricas o filosóficas, sino, más bien, con una especie de dominio intermedio que se diferencia tanto de la historia social como de la historia de las categorías generales o de las estructuras formales del pensamiento (Foucault, 1994b, pp. 777-778), tanto de la historia de los comportamientos como de la historia de las ideas o de las representaciones (Foucault, 1994b, p. 351). En este sentido, Foucault (1994b) define la historia del pensamiento como el análisis «de las relaciones entre nuestras reflexiones y nuestras prácticas» (p. 814), cuya finalidad es estudiar «las condiciones en las que el ser humano ‘problematiza’ lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive» (p. 544). Pero ¿qué significa para Foucault que esta historia no sea simplemente una historia del pensamiento en los términos que acabamos de explicitar, sino, además, una historia crítica? (Castro, 2018a, pp. 107-108).

Si exceptuamos la conferencia de 1978, a la que nos referiremos enseguida, nuestro autor no ha dedicado ningún trabajo a abordar específicamente la noción de crítica. Nos encontramos, sin embargo, con varias referencias distribuidas a lo largo de su obra que, analizadas en su conjunto, nos permiten ver cómo la idea de crítica ha acompañado todo el recorrido foucaultiano. Estas referencias pueden clasificarse, siguiendo un orden cronológico, en relación con cuatro problemáticas: la cuestión de la literatura, el alcance del proyecto arqueológico-genealógico, la genealogía de la modernidad política y, finalmente, la dimensión ética de la crítica.

Remitiéndonos a los textos, nos hallamos, en primer lugar, con la conferencia de 1964, «Littérature et langage» (Foucault, 2013), cuyo objeto es, en gran medida, la idea de una crítica literaria. En segundo lugar, encontramos *L'ordre du discours* (Foucault, 1971), su lección inaugural de 1970, donde, en el momento de asumir la cátedra en el Collège de France, hace un balance del recorrido que ha seguido hasta entonces y presenta los principios sobre los que se apoyarán sus investigaciones futuras. En tercer lugar, se sitúa la conferencia en la Société française de philosophie, titulada precisamente *Qu'est-ce la critique?* (Foucault, 2015), de 1978, año en el que Foucault introduce la noción de poder pastoral. Y, por último, las primeras lecciones del

curso *Le gouvernement de soi et des autres* (Foucault, 2008), de 1983, y dos textos del año siguiente, ambos titulados «Qu'est-ce que les Lumières?» (Foucault, 1994b, pp. 562-578, 679-688). En estos trabajos, la noción de crítica es abordada, por un lado, en relación con la célebre respuesta de Kant a la pregunta por la *Aufklärung* y, por otro, con la noción de parresia que constituye el eje de sus dos últimos cursos en el Collège de France.

En la conferencia dictada en la Universidad Saint-Louis de Bruselas, «Littérature et langage», Foucault se detiene extensamente en el estatuto de la crítica literaria y las posibles maneras de concebirla. Al respecto, comienza señalando una serie de modificaciones que, por esa época, afectaban el estatuto de la crítica: la multiplicación de actos críticos, pero también la contemporánea desaparición del *Homo criticus* al estilo de Charles-Augustin Sainte-Beuve (que se caracterizaba por abordar la obra literaria desde la perspectiva de la biografía del autor), y el hecho de que la crítica había dejado de ser esa forma de primera lectura mediadora entre el autor y sus lectores. La crítica literaria estaba determinada, en cambio, por una paradoja, que es necesario afrontar para comprenderla en su situación. Por un lado, intentaba desarrollar un discurso científico acerca de la obra de arte, recurriendo a los métodos del psicoanálisis, de la lingüística o de las disciplinas formales. Por otro, se había convertido ella misma en un acto de escritura (Foucault, 2013, pp. 105-109). Al respecto, Foucault (2013) sostiene:

Me parece que ahora lo que hay de importante en la crítica es que está pasando del lado de la escritura. Y esto, de dos maneras. Ante todo, porque se interesa cada vez menos por el momento psicológico de la creación de la obra y cada vez más por lo que es la escritura, el espesor mismo de la escritura de los escritores, una escritura que tiene sus formas, sus configuraciones. Y además porque, del mismo modo, la crítica deja de pretender ser una lectura mejor o más temprana, o mejor armada; está convirtiéndose en un acto de escritura.

Una escritura sin duda segunda con respecto a otra, pero aun así una escritura, que forma con todas las demás una malla, una red, un entrelazamiento de puntos y líneas. Esos puntos y líneas de la escritura en general se entrelazan, se repiten, se superponen, se desfasan, para formar finalmente, en una neutralidad total, lo que podríamos llamar la totalidad de la crítica y la literatura, es decir, el jeroglífico flotante actual de la escritura en general (pp. 108-109).

En este contexto, problematizando la concepción de Roman Jakobson acerca de la crítica como metalenguaje, puesto que el acto literario implica implícitamente la posibilidad de sustraerse al código del lenguaje, Foucault sostiene que, si el lenguaje es lo más repetible que existe en el mundo, habría que pensar la crítica como la repetición de lo que hay de repetible en el lenguaje. Por ello, afirma: la crítica es pura y simplemente el discurso de los dobles, es decir, el análisis de las distancias y de las diferencias entre las que se reparten las identidades del lenguaje (Foucault, 2013, p. 118).

En *L'ordre du discours*, como ya señalamos, Foucault hace un balance de su recorrido y establece los principios que guiarán su trabajo futuro, en este caso, en relación con la metodología que seguirá para describir, precisamente, el orden del discurso, es decir, las instancias que hacen posible su formación y las regularidades que lo atraviesan. En relación con esta tarea, establece cuatro principios o indicaciones de método: el principio de inversión (considerar, por ejemplo, al autor, las disciplinas y la voluntad de verdad no como las fuentes del discurso, sino como formas de limitación y de escasez discursiva); el principio de discontinuidad (abordar los discursos como prácticas que no se desarrollan linealmente); el principio de especificidad (no reducir la regularidad de los discursos a ningún sentido que los preceda), y el principio de exterioridad (no remitir la instancia del discurso a la interioridad del pensamiento o del sujeto) (Foucault, 1971, pp. 53-55). El primero de estos principios da lugar, según las expresiones foucaultianas, a un conjunto crítico de investigaciones cuyo objeto será el análisis de las formas de control discursivo, es decir, esas formas que limitan la producción del discurso estableciendo quiénes pueden hablar, de qué, en qué circunstancias y de acuerdo con qué modalidades enunciativas (Foucault, 1971, p. 62). La crítica (Castro, 2018a, p. 109), en definitiva, «analiza los procesos de limitación, pero también de reagrupamiento y unificación de los discursos; la genealogía estudia su formación a la vez dispersa, discontinua y regular» (Foucault, 1971, p. 67).

Desde esta perspectiva, Foucault menciona una serie de investigaciones posibles: acerca del modo en que, en los discursos, se establece la distinción entre razón y locura; acerca del sistema de prohibiciones que conciernen a la sexualidad entre los siglos XVI y XIX, y acerca de la separación entre discurso verdadero y falso en la época de los sofistas y de Platón (Foucault, 1971, pp. 64-65). Como sabemos, el primer conjunto de investigaciones remite al trabajo realizado, sobre todo, en *L'histoire de la folie*; el segundo será uno de

los ejes de su primer curso en el Collège de France, y el tercero será objeto de los posteriores *Le pouvoir psychiatrique* y *Les anormaux*.

La conferencia de 1978 en la Société française de philosophie, *Qu'est-ce que la critique?*,² marca un punto de ruptura respecto de los desarrollos anteriores. En efecto, la noción de crítica ya no es abordada en relación con el lenguaje, ni a propósito de la crítica literaria ni del orden de los discursos, sino desde un registro político, en el que la cuestión de la crítica y la de la verdad comienzan a entrelazarse.

En esta conferencia, Foucault se remonta a los movimientos políticos y religiosos de la época de la Reforma, que, por ejemplo, a partir de la verdad de la Biblia, del derecho o de la ciencia, cuestionaron la creciente gubernamentalización de la sociedad europea, es decir, la extensión de las prácticas del arte de gobernar pastoralmente la conducta de los hombres. En el siguiente apartado de nuestra exposición, retomaremos precisamente esto, que puede denominarse la inflexión política del concepto foucaultiano de crítica.

Le gouvernement de soi et des autres, su anteúltimo curso en el Collège de France, comienza con un análisis de la respuesta de Kant a la pregunta por la *Aufklärung*, que será retomado en los dos artículos de 1984 de título homónimo, los que, a su vez, retoman algunos análisis precedentes, sobre todo del curso dictado en Bélgica en 1981, *Mal faire, dire vrai* (Foucault, 2012a). Entre estos elementos se encuentra la distinción de dos grandes corrientes críticas surgidas de la filosofía kantiana que parten, según nuestro autor, del asombro de que exista la verdad. Por un lado, la corriente que se interroga acerca de las condiciones formales o trascendentales que hacen posible la existencia de la verdad y, de este modo, dan lugar a lo que podría denominarse una analítica de la verdad. Por otro, la que se interroga por las formas de veridicción, por el modo en que se han constituido históricamente los diferentes juegos de verdad y las maneras en que los sujetos se vinculan con ellos (Foucault, 1994b, p. 687, 2008, pp. 21-23, 2012a, p. 9). Esta segunda vertiente da lugar a una ontología histórica del presente, de la actualidad o de nosotros mismos (Foucault, 2008, p. 22).

Vale la pena retomar una formulación del curso de 1981 en la que Foucault explicita la estrecha relación que hay entre su concepción de la crítica y las formas de veridicción:

2 Esta no fue incluida en la compilación *Dits et écrits*, aparecida en 1994. Su versión integral ha sido publicada recién en 2015.

En el caso de una filosofía crítica que se interroga sobre la veridicción, el problema no es el de saber bajo qué condiciones un enunciado será verdadero, sino cuáles son los diferentes juegos de lo verdadero y de lo falso que se instauran y según cuáles formas (Foucault, 2012a, p. 9).

No nos sorprende por ello, para cerrar el balance sobre la noción de crítica en los escritos foucaultianos, que, remontándose más lejos en la historia, la tradición crítica de la filosofía pueda ser vista finalmente, para nuestro autor, como una herencia de la dimensión parresiástica de la filosofía y del imperativo socrático. En este sentido, sostiene:

El discurso filosófico, como análisis, reflexión sobre la finitud humana y crítica de todo lo que puede, tanto en el orden del saber como de la moral, desbordar los límites de la finitud humana, desempeña bien, en algún aspecto, la función de la parresia (Foucault, 2009, p. 29).

Esta función parresiástica la cumple, sobre todo, en la medida en que se esfuerza por referir la cuestión de la verdad a sus condiciones políticas y a sus consecuencias éticas (Foucault, 2009, pp. 64-65).

3. Crítica, gubernamentalidad y veridicción política

Entre los cuatro ejes del concepto de crítica que encontramos en el «archivo Foucault» —el literario, el arqueológico, el político y el ético—, nos detendremos ahora en las proyecciones teórico-analíticas de la mencionada conferencia de 1978, el único texto, como ya señalamos, enteramente dedicado a esta noción. Nos interesa mostrar de qué modo la inflexión política de la noción de crítica articula los análisis foucaultianos sobre la razón de Estado y el liberalismo y, a partir de ellos, redirecciona las investigaciones foucaultianas hacia la problemática de la veridicción.

A nuestro modo de ver, esta inflexión política de la noción de crítica es la que les confiere su especificidad a los cursos foucaultianos de la segunda mitad de la década de 1970. Para comprenderla, no puede prescindirse del contexto político del debate filosófico que se daba en Francia por esos años, sobre todo, la reacción antitotalitaria de los intelectuales de izquierda ante el eventual riesgo de que el Partido Comunista Francés (PCF) accediera al gobierno a través de su alianza con el Partido Socialista, reacción exacerbada no

solo por los efectos de la publicación del libro de Solzhenitsyn, *Archipiélago Gulag*, sino también por las posiciones adoptadas en el seno del PCF respecto de la Revolución portuguesa de 1974. En efecto, la ruptura de la alianza entre los partidos Socialista y Comunista de ese país condujo al predominio político del Partido Comunista portugués y a la implementación de medidas de impronta totalitaria. Como consecuencia de esta reacción, los intelectuales de izquierda dejaron el progresismo revolucionario para embarcarse en el reformismo de los derechos humanos.³

La posición foucaultiana, sin embargo, no evolucionará en esta dirección y tampoco compartirá este diagnóstico. En sus declaraciones de la época sobre la situación política, contenidas en la compilación *Dits et écrits*, Foucault (1994a) afirma que no asistían a una resurrección del totalitarismo, sino a algo «completamente distinto», que puede describirse en términos generales como «pacto de seguridad» (p. 385). Y en una conferencia dictada en Japón el año siguiente, titulada «La philosophie analytique de la politique», interrogándose sobre la función política de los intelectuales, el eventual fin de la época de la revolución y el sentido de sus luchas a propósito de las prisiones y los hospitales, se distancia del reformismo porque, en su opinión, solo sirve para «estabilizar un sistema de poder luego de algunos cambios» (Foucault, 1994a, p. 547). Su preocupación por estos años no tiene como referencia central las posibles derivas totalitarias del Estado o las necesarias reformas de sus instituciones, sino la manera en que se gobierna la vida de los individuos y de la población o, según el término que usa en *Sécurité, territoire, population*, la gubernamentalidad (Foucault, 2004), y también las luchas que denomina específicas, precisamente para diferenciarlas de las que suelen calificarse de revolucionarias o reformistas.

En este desplazamiento de la cuestión del Estado hacia la problemática del gobierno de la vida de la población y de los individuos, se inscriben los cursos que abordan el liberalismo y el neoliberalismo: *Sécurité, territoire, population*, de 1978, y *Naissance de la biopolitique*, de 1979. Al respecto, la literatura secundaria es sobradamente abundante y puede decirse que el giro toma sentido a partir de la inflexión política de su concepto de crítica.

Entre el primero y el segundo de los cursos dedicados al liberalismo, se ubica, en efecto, la mencionada conferencia *Qu'est-ce que la critique?*, donde,

³ Las posiciones teórico-políticas de los intelectuales franceses de la década de 1970 han sido detalladamente analizadas en la magnífica monografía de Christofferson (Christofferson y Olivera, 2014), a la que remitimos.

como ya señalamos, Foucault (2015) aborda la noción de crítica, precisamente, en relación con esa problemática del gobierno de la vida de los individuos y de la población que conceptualiza en términos de poder pastoral.

Se trata de una forma de ejercicio del poder que se caracteriza por combinar, al mismo tiempo y no sin contradicciones, el gobierno de la vida de los individuos y el de la multitud (*omnes et singulatim*, según la expresión latina), prometiendo alguna forma de salvación y exigiendo obediencia a partir de una determinada verdad. En el apéndice segundo de *Les aveux de la chair*, que puede ser considerado como una genealogía del poder pastoral, Foucault (2018, pp. 384-389) enumera las seis funciones fundamentales del pastor: reunir (su poder se ejerce sobre una multitud dispersa y no sobre un territorio), guiar (no busca establecer una ley, sino un objetivo respecto del cual indicará las decisiones que se tomarán en cada instante y circunstancia), alimentar (no persigue recaudar impuestos, sino, al contrario, dar de «beber y comer» al rebaño), vigilar (no para tratar a sus ovejas como súbditos o iguales ante la ley, sino para conocerlos y guiarlos individualmente), salvar (a todos, pero también a cada uno), dar cuentas (de las faltas suyas y de sus ovejas, pues debe restituir lo que recibe). Para el pastor, afirma nuestro autor, «todo individuo, cualquiera sea su edad o su estatuto, desde el comienzo hasta el final de su vida, debe dejarse conducir, incluso en los detalles de sus acciones» (Foucault, 2015, p. 35).

El pastorado se distingue, como vemos, de los elementos que definen tradicionalmente la política: el territorio, la ley, los impuestos, la sumisión al soberano y la supremacía de las instituciones. De este modo, se opone a esa otra clásica metáfora con la que se ha concebido el poder en Occidente, la del barco y el timonel. Según esta metáfora, la ciudad es como un barco, el político es su timonel y el timón son las leyes. La figura del pastor proyecta una imagen diferente acerca del ejercicio del poder. Su poder no se ejerce sobre un territorio, el de la ciudad o el país, que equivaldrían al barco, sino sobre las conductas y decisiones de quienes son conducidos, sobre las acciones de cada uno de los miembros de la tripulación. El instrumento del que se sirve no es el timón de las leyes, que conduce a la multitud como un todo, sino las normas que, para conducirla, proceden a la individualización de quienes la componen.

Más allá de estas diferencias, que oponen la figura del político y la del pastor, no hay que interpretar el giro foucaultiano de la cuestión del Estado a la de la gubernamentalidad como un abandono de la dimensión estatal del poder,

sino, más bien, como un redimensionamiento. Foucault, de hecho, se interesa en el modo en que ambos registros se combinan, tanto desde el punto de vista histórico como teórico. A su juicio, a partir de los siglos xv y xvi asistimos a un proceso de pastoralización de la política, en que el gobierno de la vida de la población ocupará el lugar que había tenido el fortalecimiento del poder del príncipe o del rey y la preocupación por el territorio y su defensa. Con la modernidad, el pastorado «perdió su forma estrictamente religiosa y lo esencial de sus poderes, encontró en el Estado un nuevo soporte y un principio de transformación» (Foucault, 1994a, p. 551).

Según la conferencia *Qu'est-ce que la critique?*, la crítica o la aptitud crítica, «lo que luego Kant llamará *Aufklärung*» (Foucault, 2015, p. 41), surge, precisamente, como una reacción ante este proceso de pastoralización del poder, eclesiástico y político, que se inicia en la época de la Reforma y la Contrarreforma, y que en el siglo xviii dará lugar a lo que Foucault denomina biopoder y biopolítica (Castro, 2018b, p. 19). En este contexto, Foucault (2015) define la crítica como «el arte de no ser gobernados de determinada manera», es decir, con tales objetivos, a través de tales medios y por tales gobernantes (p. 37), y como el arte de la «inservitud (*inservitude*) voluntaria, de la indocilidad reflexiva» (p. 39), esto es, como el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad.

Ahora bien, en la parte final de la primera lección de *Naissance de la biopolitique*, en una extensa nota que retoma páginas del manuscrito que, muy posiblemente por falta de tiempo, Foucault no leyó públicamente durante el curso, nos encontramos con una serie de respuestas acerca de qué es el liberalismo: la aceptación de que debe haber una limitación de la acción de gobernar que no sea solo el límite externo del derecho, una práctica para calcular los efectos de la limitación de la acción de gobernar, una solución que consiste en limitar al máximo la acción de gobernar, la organización de métodos para limitar la acción de gobernar y una forma de la gubernamentalidad moderna que se pone límites intrínsecos en términos de veridicción (Foucault, 2004, p. 23).

Como vemos, el advenimiento del liberalismo representa el momento en que se introduce la actitud crítica en la propia acción de gobernar (Foucault, 2004, p. 14). Desde esta perspectiva, para Foucault, que insiste repetidas veces en esto, el liberalismo no es una ideología ni una doctrina política ni una teoría económica (Foucault, 2012a, p. 14), sino una forma

de racionalidad gubernamental, cuya especificidad consiste en que tiene «como principio y método del ejercicio del gobierno» la máxima economía o limitación de la acción de gobernar y la sospecha de que siempre se gobierna demasiado (Foucault, 2004, p. 323).

Foucault (2004, pp. 328-329), de hecho, resume gran parte de su curso *Naissance de la biopolitique* como un análisis de las gubernamentalidades críticas que han modelado las diferentes corrientes neoliberales del siglo xx: el neoliberalismo alemán de la Escuela de Friburgo, la gubernamentalidad crítica respecto del exceso de gobierno del régimen nazi, y el neoliberalismo americano de la Escuela de Chicago, crítico del exceso de gobierno del New Deal.

Ahora bien, como señalamos, existe una abundante bibliografía secundaria sobre el concepto de gubernamentalidad, que delinea el marco general en el que se inscriben los cursos foucaultianos de 1978 y 1979. Sin embargo, como también subrayamos, a nuestro modo de ver, la inscripción del liberalismo en la tradición crítica ha sido menos estudiada. Entre otras razones, por la falta de un examen exhaustivo de la noción de crítica en el propio Foucault. Ciertamente, no se trata de una tarea que podamos emprender aquí. A pesar de ello, a fin de alcanzar nuestros objetivos, debemos esclarecer, al menos parcialmente, la relación entre crítica y liberalismo en los análisis foucaultianos. Pues, como veremos enseguida, si Foucault se sirve de la noción de crítica para definir el liberalismo, a su vez, sus análisis del liberalismo enriquecen su concepción de la crítica, en particular, con el concepto de veridicción, es decir, el régimen de verdad o el juego de reglas que establecen lo que puede ser considerado como verdadero o como falso, y los efectos de poder vinculados al decir verdadero (Foucault, 1994a, p. 1451).

En relación con la crítica, la emergencia del concepto de veridicción está estrechamente vinculada con el análisis del proceso por el cual, durante los siglos xvii y xviii, se busca establecer un principio de autolimitación de la acción de gobernar. En *Naissance de la biopolitique*, para describir el principio crítico de autolimitación de la propia acción de gobernar, Foucault habla, precisamente, de veridicción. Para nuestro autor, esta es la función que desempeña el mercado. Durante la Edad Media, sostiene, el mercado era fundamentalmente un lugar de justicia o de jurisdicción, objeto de múltiples reglamentaciones que establecían, por ejemplo, el precio justo de los productos o las sanciones del fraude. A partir del siglo xviii, el mercado deja de ser ese espacio fundamentalmente de jurisdicción, para convertirse en un

espacio de veridicción. De este modo, los precios, que se forman de acuerdo con los propios mecanismos del mercado, muestran cuáles son las prácticas gubernamentales correctas y cuáles no. Por ello, según Foucault (2004), más que un mecanismo de determinación de los precios, a través del juego de la oferta y la demanda, el mercado, para el liberalismo, es un dispositivo que nos dice la verdad acerca del gobierno, una veridicción acerca de si se está gobernando bien o mal y, de este modo, sirve de fundamento a la dimensión crítica de la gubernamentalidad liberal clásica (pp. 34-35). En cuanto a lo que concierne a la gubernamentalidad neoliberal, esta función de veridicción la desempeña el cálculo de costos y beneficios de la racionalidad empresarial (Foucault, 2004, p. 152). De hecho, Foucault (2004) se ocupa de analizar cómo esta forma de racionalidad funciona, por ejemplo, en las teorías penales americanas y en la teoría del capital humano (pp. 264-266, 271-276). El liberalismo y el neoliberalismo, entonces, no son solo formas críticas de la gubernamentalidad, sino también formas de veridicción o regímenes de verdad o, para ser más precisos, son gubernamentalidades críticas en la medida en que son formas de veridicción.

Resulta necesario subrayar que, si Foucault se sirve del concepto de gubernamentalidad para desplazar la centralidad política de la cuestión del Estado, con todas las fobias —no solo totalitarias— que puede suscitar, el concepto de veridicción le permite distanciarse del reformismo de los derechos humanos. La noción de veridicción, en efecto, supone la de libertad. Sin libertad de mercado, por ejemplo, no hay veridicción del mercado. Pero esta libertad, y tocamos aquí un punto nodal de los cursos foucaultianos, es diferente de la que encuentra su fundamento en la doctrina de los derechos fundamentales.

Desde las primeras lecciones del curso *Naissance de la biopolitique*, Foucault (2004) insiste en la especificidad de la libertad (de mercado, de comercio, de uso de la propiedad, etc.) que está en juego en una gubernamentalidad crítica que se propone ser una forma de autolimitación, es decir, una limitación interna de la acción de gobernar. Pues el derecho, y los derechos fundamentales en particular, constituyen también una forma de limitación de la acción de gobernar, pero, en este caso, externa. Por ello, sostiene, con el advenimiento del liberalismo, nos encontramos con «dos concepciones absolutamente heterogéneas de la libertad, una que la concibe a partir de los derechos del hombre y otra que la percibe a partir de la independencia de los gobernados» respecto de los gobernantes (Foucault, 2004, p. 43).

Para Foucault (2004), sin embargo, la libertad liberal no consiste solo en la afirmación de la independencia de los gobernados, sino, sobre todo, en la producción y el consumo de libertad mediante la gestión de las condiciones en las cuales se puede ser libre (p. 65). Pero esta gestión de la libertad implica, como su inevitable correlato, las formas de control. Así, por ejemplo, la libertad de comercio no puede ser garantizada sin un régimen aduanero. Libertad de los gobernados y control de los gobernantes se vuelven, de este modo, las dos caras de una misma moneda. La producción y el consumo de las libertades requieren de dispositivos de seguridad, es decir, mecanismos a través de los cuales es posible administrar la aleatoriedad de los acontecimientos y sus eventuales riesgos. Teniendo en cuenta esta relación constitutiva entre la libertad de los gobernados y los dispositivos de seguridad, Foucault (2004) sostiene que el liberalismo no se define por la protección exterior de los individuos y de su libertad, sino, más bien, por arbitrar la relación entre la libertad y la seguridad de los individuos, a partir de la noción de riesgo (p. 67). En este sentido, la libertad del liberalismo puede ser definida como una libertad securitaria.

Desde esta perspectiva, el liberalismo puede ser visto, al mismo tiempo, como la introducción de la actitud crítica en la racionalidad política —lo que define, en última instancia, su modernidad—, pero también como una limitación de esta misma actitud en términos securitarios. Al igual que respecto de la libertad, entonces, el liberalismo, tomado en un sentido amplio, se define por el arbitraje entre el ejercicio de la crítica y su limitación en términos securitarios.

No nos sorprende, por ello, que los cursos de Foucault en el Collège de France que siguieron a los que se ocupan del liberalismo y el neoliberalismo se dirigieran hacia esa cuarta inflexión de la noción de crítica en su dimensión ética, donde el concepto de veridicción no se verá limitado por las imposiciones de la seguridad o, retomando la expresión foucaultiana referida más arriba, por el pacto de seguridad.

4. A modo de conclusión

El «archivo Foucault» nos permite distinguir, al menos, cuatro despliegues semánticos de la noción de crítica. Ordenados cronológicamente, estos son el literario, el arqueológico, el político y el ético. Si bien, como señalamos, exceptuando la conferencia de 1978, Foucault no le dedicó ningún trabajo

específico al concepto de crítica, no es difícil advertir cómo cada una de las inflexiones antes mencionadas acompaña, de hecho, los giros fundamentales de sus investigaciones. Pero esta relación va mucho más allá de la mera correspondencia entre la noción de crítica y el trabajo intelectual de Foucault. Como hemos mostrado respecto de su inflexión política, la crítica no es solo un determinado objeto de análisis histórico-filosófico (en este caso, uno de los elementos constitutivos de la racionalidad política moderna), sino que alcanza también la práctica misma de este análisis. Por ello, puede hablarse de una crítica de la crítica, es decir, de los límites de una determinada forma histórica de la actitud crítica. Esta potencialidad del concepto de crítica es la que, precisamente, le permite a Foucault definir todo su proyecto intelectual como una «historia crítica del pensamiento».

Referencias bibliográficas

- Castro, E. (2018a). Crítica y veridicción en Michel Foucault. *Aglo* 2(12), 107-115. https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/104567/CONICET_Digital_Nro.9308efod-of4c-4d2e-b606-28305baf6fa5_K.pdf?sequence=5
- Castro, E. (2018b). ¿Un Foucault neoliberal? *Revista Latinoamericana de Filosofía Política* 2(7), 1-32. https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/103640/CONICET_Digital_Nro.dobao0e2-247f-424a-a3ab-3995b20c3f8f_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Christofferson, M. S. y Olivera, P. (2014). *Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*. Agone.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- . (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard.
- . (1976). *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Gallimard.
- . (1994a). *Dits et écrits II, 1970-1975*. Gallimard.
- . (1994b). *Dits et écrits IV, 1980-1988*. Gallimard.
- . (2003). *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*. EHESS; Gallimard; Seuil.
- . (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. EHESS; Gallimard; Seuil.
- . (2004). *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France 1977-1978*. EHESS; Gallimard; Seuil.
- . (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*. EHESS; Gallimard; Seuil.

- . (2009). *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1983-1984*. EHESS; Gallimard; Seuil.
- . (2011). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*. EHESS; Gallimard, Seuil.
- . (2012a). *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*. Presses Universitaires de Louvain; Chicago University Press.
- . (2012b). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. EHESS; Gallimard; Seuil.
- . (2013). *La grande étrangère. À propos de la littérature*. EHESS.
- . (2015). *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*. Vrin.
- . (2018). *Histoire de la sexualité 4. Les Aveux de la chair*. Gallimard.
- Huisman, D. (1984). *Dictionnaire des Philosophes* (vol. 1). Presses Universitaire de France.

FOUCAULT Y LAS DROGAS

Yerko Manzano Venegas, Karina Lozic Pavez y
Esteban Gutiérrez Gutiérrez

En 1983, Michel Foucault sostuvo un diálogo con el autor y crítico estadounidense Charles Ruas. En dicha ocasión Foucault (1994b) señaló:

El uso de la cocaína ya estaba bastante extendido. Es un tema que me interesa enormemente, pero que he tenido que dejar de lado: el estudio de la cultura de las drogas o las drogas como cultura en Occidente desde principios del siglo diecinueve¹ (p. 606).

La idea de una arqueología o genealogía de las drogas no era nueva en la obra de Foucault. Luego de un análisis bastante pormenorizado sobre el uso del opio en *Historia de la locura en la época clásica* (Foucault, 2015), en el curso *El poder psiquiátrico* reconocía los límites de estudiar los efectos producidos por las drogas dentro del sistema de conocimiento que hizo posible la enfermedad mental, en tanto dichos fenómenos «habría que analizarlos en el marco de una historia de la droga y no de una historia de la enfermedad mental» (Foucault, 2005, p. 321).

¹ La traducción es nuestra. Hay una versión de la entrevista en inglés en Foucault, M. (2004). *Death and the Labyrinth. The World of Raymond Roussel* (pp. 171-188). Continuum.

Aunque estas referencias están lejos de ser centrales en la obra de Foucault, nos hablan de un proyecto sobre el problema de las drogas abandonado o quizás nunca iniciado, o que tal vez fue menos que un proyecto y solo llegó a ser el germen de una idea, pero que siguió rondando en distintos momentos de su trabajo, valiéndole comentarios en diálogos y entrevistas, análisis detallados en algunos de sus cursos y pasajes importantes en sus libros. Es decir, si bien no hay en Foucault una historia de las drogas, como sí hay una historia de la sexualidad, de la prisión, de las ciencias humanas y de las artes de gobierno, su interés por el problema fue abiertamente declarado y es posible encontrar múltiples alusiones al fenómeno en su obra.

En términos biográficos, el libro de Eribon (2004), *Foucault*, y el de Miller (1995), *La pasión de Michel Foucault*, relatan algunos pasajes que transitan entre lo anecdótico y lo decisivo en la relación con la embriaguez del filósofo. Pero han sido dos publicaciones recientes las que han puesto cierto énfasis en el papel que jugaron las drogas tanto en la vida como en el pensamiento de Foucault. La primera es la reedición en 2014² de un texto de 1978 titulado *Vingt ans et après*, cuya autoría se atribuye a Thierry Voeltzel y que había pasado prácticamente desapercibido. El libro es la transcripción de una serie de diálogos entre un joven de veinte años y su interlocutor, un célebre filósofo francés, que en aquel entonces se mantenía anónimo. Hoy sabemos que se trataba de Michel Foucault y que, en dichos diálogos, especialmente en la «Cinta tres», se encuentran algunas de las reflexiones más abiertas y detalladas sobre las drogas que tuvo ocasión de registrar. El segundo hito editorial es la publicación del manuscrito de Wade (2019), *Foucault in California*, que narra con un estilo parecido al de las *road stories* de los escritores *beatniks* el viaje que Wade, Foucault y Stoneman hicieron por el Death Valley de California, donde tomaron LSD. El libro vino a confirmar algunas ideas que hasta el momento circulaban como rumores a partir del libro de Miller o algunas páginas web de dudosa validez académica.

Más allá de los alcances biográficos y las alusiones del propio autor, el pensamiento de Foucault y el estudio de las drogas han tenido una interesante

vinculación en las últimas décadas. En concreto, la recepción de ciertas nociones y énfasis metodológicos foucaultianos está presente en la discusión extrainstitucional o, digámoslo así, crítica, sobre las drogas, especialmente en el contexto anglosajón. Solo a modo de ejemplo, en el libro de Boothroyd (2006), *Culture on Drugs. Narco-Cultural Studies of High Modernity*, uno de los últimos capítulos se titula «Foucault and Deleuze on Acid», y constituye un interesante comentario al texto *Theatrum philosophicum* (Foucault, 1995). Por otro lado, y más lejos de la problematización «interna», encontramos el libro de Seddon (2010), *A History of Drugs*, quien se vale de las perspectivas arqueológica y genealógica para levantar su propia historia de las drogas en el Reino Unido. Por último, quisiéramos mostrar el cambio de énfasis en uno de los textos etnográficos sobre drogas más relevantes de los últimos tiempos. Nos referimos al libro de Bourgois (2010), *En busca de respeto*, un trabajo de campo sobre la vida de algunos traficantes de crack en Harlem, en particular, un grupo de puertorriqueños que viven en Estados Unidos desde hace aproximadamente dos generaciones. En la primera edición de 1995, el marco teórico está básicamente extraído de las reflexiones de Pierre Bourdieu, pero, en el epílogo a la edición en castellano, Bourgois (2010) reconoce:

Al escribir *En busca de respeto*, no utilicé los conceptos de «biopoder» ni de «gubernamentalidad» desarrollados por el filósofo francés Michel Foucault [...], pero las notas de campo que escribí tras mi visita al barrio a mediados de la década del 2000 abundan en relatos relacionados con el efecto disciplinario de la biomedicina sobre los cuerpos y las mentes indóciles (p. 361).

Lo anterior se tradujo en un cambio de énfasis en las lecturas de Bourgois, que redundó en sus trabajos posteriores en una importancia creciente de la noción de biopolítica, sintomática, además, de toda una discusión académica en materia de drogas que ha tendido a adoptar cada vez con mayor fuerza las ideas de Foucault. En suma, al menos como inspiración teórico-metodológica, y tal como anuncia el cambio de perspectiva de Bourgois, las ideas foucaultianas están siendo cada vez más utilizadas en las discusiones críticas sobre este fenómeno.

Lo que proponemos en las páginas que siguen es un recorrido sobre la forma en que Michel Foucault trató el problema de las drogas. Sea como

2 La edición de 1978 estuvo a cargo de la editorial Grasset, mientras que la nueva versión de 2014 fue publicada por Gallimard, que añadió un posfacio y cambió el título a *Vingt ans et après. Suivi de Letzlove, l'anagramme d'une rencontre*. Su traducción al español fue publicada en 2019 por Ediciones La Cebra, bajo el título *Veinte años y después: Conversaciones con Michel Foucault. Seguido de Letzlove: Anagrama de un encuentro*. Es con este último texto con el que hemos trabajado principalmente.

proyecto inconcluso, germen de idea o lengua de fuego,³ lo cierto es que las referencias a las drogas atraviesan marginalmente gran parte del camino recorrido por Foucault, y nuestra intención en este texto es entregar una mirada de conjunto a dichas alusiones.

Para dar sistematicidad a las reflexiones que siguen, hemos decidido eludir un despliegue diacrónico de las ideas de Foucault sobre las drogas. Es decir, frente a la tentación de ordenar cronológicamente el análisis, preferimos apegarnos a la propuesta de Foucault (2018) y considerar tres series de relaciones: con la verdad, con la obligación, y con nosotros mismos y los otros. El núcleo de esa idea, si bien desde una perspectiva estrictamente metodológica, aparece al inicio del curso *El gobierno de sí y de los otros* (Foucault, 2008a) bajo el concepto de «focos de experiencia», que aluden a una correlación entre dominios de saberes, formas de normatividad y modos de constitución del sujeto:

Esas eran las diferentes vías de acceso mediante las cuales intenté circunscribir un poco la posibilidad de una historia de lo que podríamos llamar «experiencias». Experiencia de la locura, experiencia de la enfermedad, experiencia de la criminalidad y experiencia de la sexualidad, otros tantos focos de experiencias que son, creo, importantes en nuestra cultura (Foucault, 2008a, p. 22).

Así, hemos tratado de rastrear las «experiencias de embriaguez» en la obra de Foucault, intentando agrupar sus alusiones con respecto a las drogas como problema de conocimiento, como fenómeno sujeto a las relaciones de normatividad, y como forma de relación del sujeto consigo mismo y con los demás.

Las drogas y sus relaciones con la verdad: entre la medicina y la locura

En *El nacimiento de la clínica*, Foucault (2012a) pone atención a las transformaciones que experimentó la medicina desde mediados del siglo XVIII hasta entrado el siglo XIX. Más que referirse a los cambios temáticos o lógicos del discurso médico, el texto da cuenta de una reestructuración en las formas de

ver y hablar de la enfermedad, lo que finalmente se tradujo en una estructura científica que hizo posible tematizar al individuo. En lo fundamental, este tránsito aborda el paso de una medicina de las especies a una epidémica; luego, a una anatomopatológica, y, por último, a la medicina de las fiebres, que logra establecer un nexo entre anatomía patológica y análisis de los síntomas.

En esta línea, hasta el siglo XVII la enfermedad era entendida como un fenómeno ligado a lo natural y como la expresión de influencias exógenas. Así, el hombre le daba inteligibilidad a este problema, pues lo consideraba producto de los desbalances e intercambios de fuerzas con el exterior. De hecho, no fue hasta la introducción del método anatomoclínico, en el siglo XVIII, que la enfermedad logró vincularse de manera indisociable con el fenómeno de la muerte, pasando de las influencias universales de la naturaleza a una modulación individual de lo patógeno, entendido como un fenómeno vivo e interno, de avance dinámico y con valor pronóstico (Foucault, 2012a). De esa manera, se terminó por desarticular la relación metafórica y abstracta entre la enfermedad, la vida y la muerte, rompiendo la coherencia de la teoría humoral, característica de una tradición médica donde «la historia de un ser vivo era este mismo ser, en el interior de toda esa red semántica que lo enlaza con el mundo» (Foucault, 2010, p. 129).

Con respecto a los fármacos y las drogas, en *El nacimiento de la clínica*, Foucault (2012a) da cuenta de cómo el modelo botánico y de medicina clasificatoria necesitaba abstraerse del sujeto para generar una verdad médica. En ese ejercicio, el conocimiento de lo patológico es la brújula del médico y, paradójicamente, la medicina se dirige a lo que hay de visible en la enfermedad; al ser los propios límites del cuerpo los que podrían ocultarlo, la administración de fármacos «contradice y enreda la esencia de la enfermedad; le impide acceder a su verdadera naturaleza, y al hacerla irregular la hace intratable» (Foucault, 2012a, p. 30). Luego, también en el siglo XVIII, aparece una medicina epidémica marginal en relación con la clasificatoria, pero que, sin embargo, se le opuso. En ella el énfasis está puesto en la percepción colectiva y global de las enfermedades más que en su visión individual y esencial. Así, se entiende que las epidemias no son funestas ni destructivas en sí mismas, sino que lo son por su carácter poco conocido y la incertidumbre que generan en relación con los tratamientos más convenientes, por lo que resulta necesario registrar «los medicamentos empleados, organizando experimentos; de control y prescripción, indicando a los médicos que las tratan los métodos que

³ En *Foucault in California*, Wade (2019) hace un paralelo entre la experiencia con ácido de Michel Foucault y la forma en que Antonin Artaud recibió su «lengua de fuego» mediante un viaje de peyote con los tarahumaras de México.

parecen más adecuados» (Foucault, 2012a, p. 51). En esa línea, el nacimiento de la clínica como institución asilar (para los enfermos pobres) y formativa (para los médicos) se aleja de la visión donde los fármacos ocultan la enfermedad y propone, en cambio, que los estudiantes lleven un cuaderno con el registro «del diagnóstico dado, del estado del enfermo en cada visita, y de los medicamentos tomados durante el día» (Foucault, 2012a, p. 93).

Por otro lado, en *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault (2015) nos dice que, a lo largo del siglo XVIII, la eficacia de los medicamentos se atribuía a la naturaleza, y su acción se aproximaba a una esencia o comunicación originaria con ella: «En cada uno de esos temas terapéuticos sobrevive la idea de la panacea, metamorfoseada como hemos visto, pero obstaculizando siempre la búsqueda del medicamento específico, del efecto localizado en relación directa con el síntoma particular o la causa singular» (p. 464). La cura dependía, más bien, de una transferencia de propiedades, que permitía una sustitución simbólica de la afección. Con este mecanismo, toda enfermedad puede ser borrada ante la acción de un «antídoto», cuyo principio radica en lo natural y está asociado a una sabiduría oculta y un valor ritual.

Al igual que la explicación de la enfermedad como proceso exógeno, la comprensión de la cura también estuvo mediada por la restitución del equilibrio con el medio externo, donde algunas sustancias adquirieron un valor de remedio universal. En ese marco, encontramos algunas de las reflexiones más detalladas de Foucault con respecto a las drogas, en particular, a los cambios en la forma de entender el opio, en principio como panacea (sujeto a diversas transformaciones) y luego como sustancia productora de locura. Las panaceas son remedios con propiedades útiles para todas las enfermedades. Por ejemplo, los hallazgos sobre el uso del opio y sus efectos globales en el sistema nervioso lo posicionaron como remedio universal:

Hecquet no abandona la idea de que el opio cura por una virtud de la naturaleza, que en él ha depositado un secreto que lo pone en comunicación directa con las fuentes de la vida. El vínculo del opio con la enfermedad es doble: un vínculo indirecto, mediato y derivado por relación con un encañamiento de mecanismos diversos, y un vínculo directo, inmediato, anterior a toda causalidad discursiva, un vínculo originario que ha dejado en el opio una esencia, un espíritu (Foucault, 2015, pp. 462-463).

De esa manera, las virtudes del opio se relacionan con un elemento espiritual. De acuerdo con la hipótesis de Hecquet, su esencia vivificante proviene del creador: si un árbol (el árbol de la vida) debía conservar nuestra salud de haber permanecido inocentes, quizás debería ser una planta la encargada de devolvérsela a los hombres pecadores. En palabras de Foucault (2015): «El opio no es eficaz, a fin de cuentas, más que en la medida en que, desde el origen, era bienhechor» (p. 463).

Así, a fines del siglo XVIII el mito de la panacea aún no había desaparecido por completo, pero la idea de la universalidad de sus efectos comienza a cambiar de sentido: el remedio no es general en sí mismo, sino que se incorpora en formas generales de funcionamiento del organismo: «El opio, reabsorbido en las entrañas, se convierte en una especie de nube de átomos insensibles que, penetrando súbitamente en la sangre, la atraviesan prontamente para, con ayuda de la linfa, ir a filtrarse en la sustancia cortical del cerebro» (Foucault, 2015, p. 462).

Las discusiones sobre el opio muestran un cambio en lo que se entiende por remedio universal, que pasa a apuntar menos a sus elementos espirituales y más al gran número de afecciones (especialmente «enfermedades de la cabeza») para las que es útil (Foucault, 2015, p. 248). Por ejemplo: «Whytt no tiene suficientes palabras para celebrar sus méritos y su eficacia cuando se le utiliza contra los males de los nervios», y además es beneficioso para agitaciones, convulsiones, debilidad, lasitud, «bostezos ocasionados por las reglas muy abundantes», cólicos, obstrucción de los pulmones, pituita y asma espasmódica (Foucault, 2015, p. 459).

La medicina moderna comienza a abandonar progresivamente muchos de los métodos que organizaban los tratamientos desde el principio de semejanza (*similia similibus*), las atribuciones espirituales de las sustancias y aquellas dimensiones de la farmacopea que se acercaban «demasiado» a la magia y los talismanes.⁴ Esto posicionó el estudio de los tejidos y la asociación entre causas y efectos como lo más importante a la hora de pensar en

⁴ Tal es el caso de las esmeraldas: «De todas las piedras, la esmeralda es la que contiene los poderes más numerosos y también los más ambivalentes [...], no solo preservar del mal caduco a todos los que la portan en el dedo, montada en oro, sino también fortificar la memoria y resistir a los efectos de la concupiscencia [...]. Este conjunto de creencias no valdría la pena de ser citado, sin duda, si no figurase y de manera muy explícita en las farmacopeas y los tratados de medicina médica de los siglos XVII y XVIII. Sin duda se dejan de lado las prácticas cuyo sentido es demasiado manifiestamente mágico. Lemery, en su *Diccionario de las drogas*, se niega a prestar crédito a todas las supuestas propiedades de las esmeraldas: “Se pretende que son buenas para la epilepsia y que apresuran el parto, siendo llevadas como amuleto; pero esas últimas cualidades solo son imaginarias”» (Foucault, 2015, p. 466).

cómo se producía la enfermedad; digámoslo así, la etiopatogenia de las noxas hizo que las drogas entraran en el campo del rigor de la especificidad de las sustancias, de acuerdo con efectos, reacciones predecibles, idiosincráticas y que otorgan un desarrollo tecnológico sobre el cuerpo.

Simultáneamente, emerge el médico como portador de un nuevo saber que discrimina y distribuye los usos posibles de las drogas, ya sean benéficos o de riesgo potencial. Desde el siglo XVIII, esta función se ha visto sujeta a múltiples transformaciones regulatorias, administrativas y legales, las que con algunas idas y vueltas decantaron en que quienes practicaban la medicina «deberían asistir obligatoriamente a los cursos de anatomía, de farmacia química y galénica, y a las demostraciones de plantas» (Foucault, 2012a, p. 72). A su vez, «nadie podrá ejercer la medicina, ni dar ningún remedio ni siquiera gratuitamente si no ha obtenido el grado de licenciado» (Foucault, 2012a, p. 73). Así, el médico comienza a reafirmar su centralidad desde la institucionalidad clínica, asilar y hospitalaria, abriéndose paso también dentro de los nuevos espacios penales introducidos a propósito de la reforma carcelaria del siglo XVIII. Esto modificó la relación cultural entre el hombre y las sustancias conocidas hasta entonces, que pasaron a ser tomadas como instrumentos capaces de otorgar un poder sobre el cuerpo para administrarlo. En *Vigilar y castigar*, Foucault (2012b) alude a la «utopía del pudor judicial», donde los médicos se constituyen como representantes de la vergüenza de castigar un cuerpo, siendo agentes a cargo del bienestar de los condenados a muerte y teniendo una tarea opuesta a la del verdugo del suplicio: con ayuda de las drogas, entregan una muerte sin sufrimiento, mediante la psicofarmacología y diversos «desconectantes fisiológicos» (p. 20).

En sus formulaciones modernas, a diferencia de como se entendían en la época clásica, las drogas ya no guardan el valor esencial que por transferencia restaura el balance con el sujeto. Más bien, su eficacia pasa a ser valorada por los efectos que le imponen al cuerpo, con un juicio de lo razonable dado por el mandato médico que, posteriormente, decantará en la especificidad del discurso psiquiátrico (Foucault, 2015). En la descripción de los efectos específicos de las sustancias, la raíz etimológica de *phármakon* se ve escindida, en su dualidad de remedio y veneno, en dos vertientes: la de los usos medicinales —asociados a las prácticas clínicas a partir de la prescripción de los denominados fármacos o medicamentos— y la de los usos que están fuera del campo médico —autoadministrados, sin fines terapéuticos y que pueden ser objeto de abuso y generar dependencia y locura—. Estos últimos

son los que quedan relegados al concepto de droga. En *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault (2015) consigna que el artículo «Demencia», de Aumont, señala que «hay perturbaciones provocadas por las intoxicaciones del sistema: el opio, la cicuta, la mandrágora» (p. 395) y que el *Dictionnaire des sciences médicales*, de James, establece que el opio precipita la manía y que «la razón de este efecto es que este medicamento abunda en cierto azufre volátil muy enemigo de la naturaleza» (p. 463).

Así, el discurso de la droga tendrá un dominio discrecional hasta nuestros días, que ya no depende de su vinculación con la naturaleza ni de la generalidad de las panaceas, sino de su relación con el vicio, que será absorbido como efecto dinámico de la enfermedad; las sustancias son categorizadas como fármacos o como drogas no según sus propiedades ni en la relación con el sujeto, sino sobre la base de sus usos dentro o fuera de la prescripción médica y como elementos del régimen disciplinario (Foucault, 2005).

* * *

En *El poder psiquiátrico* (2005) y *Los anormales* (2001), Foucault realiza un análisis específico de la historia de la psiquiatría, eludiendo en sentido estricto sus conceptos e instituciones y centrándose más bien en las prácticas psiquiátricas como racionalidades regulares y sistemas de acción. El análisis trasciende el ámbito de la locura y toca la constitución de la anormalidad. En ese sentido, el poder de la psiquiatría es analizado en su funcionamiento disciplinario, de tal manera que su saber no es una manera de fundar la verdad psiquiátrica, sino de complementar el poder de la psiquiatría: «En otras palabras, el saber del psiquiatra es uno de los elementos mediante los cuales el dispositivo disciplinario organiza en torno de la locura el sobrepoder de la realidad» (Foucault, 2005, p. 265).

En ese marco, la clase del 23 de enero de 1974 da un lugar especialmente importante al uso de las drogas en las prácticas psiquiátricas. Las drogas aparecen, junto con el ritual del interrogatorio y la hipnosis, como puntos de enganche del proceso de transformación interna y externa del poder psiquiátrico:

[Hay] un elemento muy conocido y que la historia de la psiquiatría cubrió con un silencio muy significativo: el uso —no digo absolutamente constante, pero sí muy general a partir de los años 1840-1845— de las drogas, en

esencia el éter, el cloroformo, el opio, el láudano y el hachís, toda una panoplia que durante una decena de años se utilizó de manera cotidiana en el mundo asilar del siglo XIX y sobre la cual los historiadores de la psiquiatría siempre guardaron un silencio muy prudente, cuando posiblemente se trate, junto con la hipnosis y la técnica del interrogatorio, del punto a partir del cual la historia de la práctica y el poder psiquiátricos sufrió un vuelco o, en todo caso, se transformó (Foucault, 2005, p. 267).

En ese contexto, el uso de las drogas no era demasiado distinto del actual, pues se utilizaban como instrumento disciplinario para hacer reinar el orden, la calma y el silencio en el espacio asilar. Pero, al mismo tiempo, el loco magnetizado, hipnotizado o drogado terminó por plantear, según Foucault (2005), «tal vez él mismo», el problema de la verdad, fracturando el sistema disciplinario y trasladando el saber médico al terreno del poder en términos de verdad (p. 268).

En la clase del 30 de enero de 1974, Foucault (2005) profundiza en el uso disciplinario que se ha dado a las drogas en espacios asilares desde el siglo XVIII: «En esos momentos, efectivamente, un médico italiano tuvo la idea de utilizar el opio en dosis masivas para lograr determinar si un sujeto era o no un enfermo mental, como instancia de discernimiento entre la locura y su simulación» (p. 319). Pero es sin duda el análisis del libro del psiquiatra Moreau de Tours, *Du haschisch et de l'aliénation mentale*, de 1845, el que más llama la atención. El libro relata los efectos que sufrió el propio Moreau al consumir hachís y describe en un lenguaje algo técnico la embriaguez que le produce la droga:

Primero, «sensación de dicha»; segundo, «excitación: disociación de ideas»; tercero, «error en cuanto al tiempo y el espacio»; cuarto, «desarrollo de la sensibilidad, tanto desde el punto de vista visual como desde el punto de vista auditivo: exageración de las sensaciones cuando se escucha música, etc.»; quinto, «ideas fijas, convicciones delirantes»; sexto, alteración o, como dice el autor, «lesión de los afectos», exageración de los temores, de la excitabilidad de la pasión amorosa, etc.; séptimo, «impulsos irresistibles», y octavo y último, «ilusiones, alucinaciones» (Foucault, 2005, p. 320).

Lo que particularmente le interesa a Foucault (2005) de esa referencia, es que, para Moreau de Tours, su experiencia con la droga es asimilada a los

procesos de la enfermedad mental: «Creo que esta confiscación psiquiátrica de los efectos de la droga dentro del sistema de la enfermedad mental plantea un problema importante», entre otras cosas, porque brindó a los médicos la posibilidad de reproducir la locura de forma en cierto sentido «artificial» en medio de la explosión de la fisiología experimental (p. 321).

Por otro lado, con respecto al problema de la embriaguez y la medicalización, en *Los anormales*, Foucault (2001) destaca dos horizontes teóricos fundamentales de mediados del siglo XIX: la noción de estado de Falret, y la teoría de la degeneración de Morel. Respecto a la primera, alude a un «conjunto estructural característico de un individuo cuyo desarrollo se ha interrumpido», o bien ha retrocedido hacia uno anterior (Foucault, 2001, p. 290). Esto nos introduce en una patologización de los estados, cuya fecundidad etiológica es total: puede haber enfermedades que conectan con estados e incluso estas pueden ser psicológicas. Un estado también podría ser un trastorno funcional, un impulso, un acto delictivo o la ebriedad. Así, la idea de estado permite integrar de manera unitaria elementos físicos con elementos conductuales, ya que funciona como un fondo que permite explicar las enfermedades, admitiendo elementos fisiológicos, psicológicos, sociológicos, morales y jurídicos, y justificando la necesidad de medicalizar lo anormal (Foucault, 2001, p. 290). A su vez, los estudios de la herencia muchas veces le atribuyeron a la ebriedad el origen del estado anormal: «Va a provocar en la descendencia cualquier otra forma de comportamiento desviado, ya sea el alcoholismo, desde luego, una enfermedad como la tuberculosis o bien una enfermedad mental, e incluso un comportamiento delictivo» (Foucault, 2001, p. 291). En suma, la embriaguez en tanto estado constituye una forma de anormalidad.

El segundo horizonte teórico al que Foucault (2001) pone atención es la degeneración, «la gran pieza teórica de la medicalización del anormal» (p. 293). Junto con la noción de estado, reactivó el poder psiquiátrico y le otorgó a la psiquiatría la posibilidad de referirse a cualquier desviación, diferencia o retraso como un estado de degeneración, medicalizando lo anormal y desplazando al enfermizo como objeto de acción terapéutica. Así, la psiquiatría comienza a asumir un papel de defensa social, convirtiéndose en «la ciencia de la protección científica de la sociedad» y, dada la importancia que la teoría de la degeneración atribuyó a la herencia, en «la ciencia de la protección biológica de la especie» (Foucault, 2001, p. 294).

Durante los años sesenta la literatura fue un tema ampliamente tratado por Foucault, en particular, las relaciones entre literatura y lenguaje, y entre literatura y locura. Estos tópicos se expresan, por ejemplo, en el único libro que dedicó a un autor en particular: *Raymond Roussel* (1976). El problema de la locura y su relación con la literatura moderna nos servirá para situar algunas de las reflexiones de Foucault sobre las drogas, especialmente las que se refieren a esa «cultura de las drogas», muy presente desde el siglo XIX, que se extiende hasta el día de hoy, y que «está estrechamente atada con la vida artística en occidente» (Foucault, 1994b, p. 606). Para el filósofo de Poitiers, autores como Sade, Nietzsche y Artaud nos hablan de otro lenguaje que reaparece, luego de la época clásica, en la modernidad. En ese sentido, la locura ha logrado separarse de una serie de prohibiciones relativas al lenguaje, dejando de ser «falta de lenguaje», «blasfemia» o «significación intolerable» (Foucault, 1994a, p. 417). Al mismo tiempo, lo característico de la literatura ha sido desde el siglo XIX que la palabra se inscriba sobre sí misma, que entrañe sus propios principios de desciframiento y que tenga la posibilidad de modificar la lengua a la que pertenece. En suma, el lenguaje de la locura y el lenguaje de la literatura moderna tienden a «suspender el sentido para que, en ese espacio vacío, por medio del juego de los desdoblamientos, pueda alojarse un sentido, otro (segundo) sentido, y así hasta el infinito» (Castro, 2018, p. 272).

El caso de Raymond Roussel se enmarca en este tipo de cuestiones. Roussel, que fue tratado psiquiátricamente por una neurosis obsesiva, nos muestra un lenguaje que «no podría ser más que el lenguaje de un loco e identificado como tal» (Foucault, 2013, p. 86) y, sin embargo, hoy no es eso, sino literatura. Desde el punto de vista de Foucault, dicho proceso representa un retorno a las experiencias de locura luego del silencio que supuso su colonización por parte de los discursos médicos y psiquiátricos. Ahora bien, esa familia literaria, que desde Hölderlin hasta Artaud ha dado continuidad al matrimonio entre literatura y locura, se ha visto obligada, en un ejercicio de desinstitucionalización, a imitar al loco, y es ahí donde las drogas han jugado un papel fundamental:

Se podría citar a Blake, Nietzsche y Artaud, pero asimismo a cuantos voluntariamente en su experiencia literaria han imitado o intentado alcanzar esa locura, a todos los que se han drogado, por ejemplo, desde Edgar Allan Poe o Baudelaire, hasta Michaux. La experiencia gemela de la locura y de la droga en la literatura es probablemente del todo esencial (Foucault, 1999, p. 86).

Para Foucault, ese lugar de la locura colonizado por la medicina no solo es restituido por la literatura moderna: las drogas ocupan, fuera de la literatura, si no una posición análoga, sí un efecto semejante. Por ejemplo, en la conferencia dictada en Japón, «La locura y la sociedad», Foucault (1999a) señala: «Hoy en día [...] se recurre al alcohol o a la droga como un método de contestación frente al orden social. En el fondo es una imitación de la locura» (p. 86). De esa forma, las experiencias con drogas sirven para reencontrar en uno mismo las posibilidades internas de experimentar con la locura, de recuperarla y devolverle su autonomía en la oposición locura-razón:

Quienes gozando de buena salud se deciden libre y voluntariamente a tomar LSD, a ingresar durante un periodo de doce horas en un estado de «no razón», vivencian la locura al margen de la oposición entre lo normal y lo patológico (Foucault, 2013, p. 85).

Una idea que va en la misma dirección, pero que apunta a los efectos de las drogas en el pensamiento mismo, particularmente el LSD y el opio, es la que encontramos en el comentario de Foucault a los textos de Deleuze *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, publicado bajo el título *Theatrum philosophicum* (1995). En referencia al ejercicio de inversión del platonismo en el trabajo deleuziano, nuestro autor describe los efectos del LSD como una alteración de las relaciones entre mal humor, estupidez y pensamiento, configurando una forma de pensar que se aleja de la soberanía de las categorías y muestra indiferencia por ellas. Lo que nos pone de frente es una masa unívoca, acatégorica, móvil y descentrada que hormiguea en acontecimientos fantasma y libera al pensamiento «de su crisálida catatónica» (Foucault, 1995, p. 40). A su vez, el opio produce un pensamiento que se recoge en una inmovilidad sin peso, dejando surgir y centellar las diferencias de acontecimientos ínfimos, distanciados, sonrientes y eternos. Así, tanto el LSD como el opio quedarían por fuera de un pensamiento regulado por lo verdadero y lo falso, desplazando dichas relaciones y dando lugar a cuasi pensamientos.

Drogas y poder: disciplinamiento, ilegalismos y combate económico

En las secciones «Suplicio» y «Castigo» de *Vigilar y castigar*, Foucault (2012b) relata cómo el sistema carcelario reemplazó el uso de los suplicios que primó hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Los suplicios eran una especie de

liturgia penal que suponía una afirmación enfática del poder, con funciones más cercanas a la política del terror que a la economía de los ejemplos, y cuyo objetivo era reconstituir el poder de un soberano que había sido desafiado. Ahora bien, como muestra de la relación verdad-poder que se mantiene en el corazón de todos los mecanismos punitivos, «las Luces no tardarán en desacreditar los suplicios reprochándoles su atrocidad» (Foucault, 2012b, p. 67). Poco a poco, estos comenzaron a ser cuestionados como señales de «barbarie», producto de un poder que se ejercía directamente sobre los cuerpos en espectáculos públicos (Foucault, 2012b). Como sustrato de la filosofía humanizante de los reformadores penales, se propuso una racionalidad económica del poder en el sistema carcelario, que, a diferencia de los suplicios, está repartido en «circuitos homogéneos» y continuos, de manera que el poder de castigar sigue modalidades que lo vuelven regular, eficaz, constante y detallado, aumentando sus efectos y disminuyendo sus costos económicos y políticos (Foucault 2012b, p. 94).

En contraposición al método de los suplicios, en el sistema carcelario y penal, el dolor del cuerpo ya no es un elemento constitutivo de la pena, pues hemos pasado a «una economía de los derechos suspendidos» (Foucault 2012b, p. 20). Incluso, en aquellas circunstancias en que la justicia todavía requiere llegar al cuerpo de los justiciables, se hace necesaria la ausencia de dolor en la acción punitiva. Es ahí donde aparecen las sustancias tranquilizantes como instrumento para suprimir el dolor:

Cuando se acerca el momento de la ejecución, se pone a los pacientes inyecciones de tranquilizantes [...]. Quitar la existencia evitando sentir el daño, privar de todos los derechos sin hacer sufrir, imponer penas liberadas de dolor. El recurso a la psicofarmacología y a diversos «desconectantes» fisiológicos, incluso si ha de ser provisional, se encuentra dentro de la lógica de esta penalidad «incorporal» (Foucault, 2012b, p. 20).

Paradójicamente, y a contrapelo de la filosofía humanizante de los reformadores penales, Foucault (2012b) relata cómo en el transcurso de los últimos años (que no están tan lejos de nuestros últimos años) se han levantado rebeliones de presos, con las consignas de terminar con la miseria física de las cárceles, pero también «contra los tranquilizantes, contra el aislamiento, contra el servicio médico o educativo» (p. 32). Rebeliones que se alzan contra el cuerpo de la prisión, en tanto vector de poder o, dicho en otras palabras,

tecnología de poder sobre el cuerpo, que las tecnologías del «alma» (educativas, psicológicas y psiquiátricas) no consiguen enmascarar (Foucault, 2012b, p. 33). De esa forma, al igual que otras tecnologías de la prisión, las drogas también son resistidas, en tanto se perciben como «asedios políticos del cuerpo» en arquitecturas cerradas (Foucault, 2012b, p. 33).

Las alusiones normativas a las drogas no solo aparecen en el contexto carcelario en *Vigilar y castigar*. La individualización del poder disciplinario también tiene expresiones en la fábrica. Foucault (2012b) describe la regulación del consumo de alcohol como un mecanismo para el control de la actividad en la industria, orientado a suprimir cualquier elemento distractor en el uso del tiempo útil. Asimismo, se refiere a la creación de las escuelas de provincias o las escuelas cristianas elementales en el siglo xvii, cuya función era evitar que los pobres, sin medios para educar a sus hijos, los dejaran en la ignorancia, la holgazanería, el bandidaje y la embriaguez (Foucault, 2012b). En la misma línea, *La sociedad punitiva* (2016) y «La verdad y las formas jurídicas» (1999b) describen cómo a fines del siglo xvii grupos cuáqueros y metodistas adoptaron como objetivo la supervisión, control y castigo de sus propios miembros, tomando en sus manos la misión de mantener el orden, o más bien, definir nuevos tipos de orden por medio de mecanismos de represión y sanción moral. Examinando los casos de adulterio, rechazo al trabajo y embriaguez, estos grupos ejercían un control colectivo endógeno de la individualidad moral. La Sociedad para la Reforma de los Modales desapareció en 1737, pero tenía entre sus objetivos prevenir los entretenimientos populares, la taberna, las apuestas y el alcohol, todos considerados obstáculos para el trabajo. En este sentido, Foucault (1999b, 2012b, 2016) analiza el control de la embriaguez en términos de justificación moral y amenaza para la economía y la productividad. Es claro que el trinomio embriaguez, moral y economía atraviesa el haz de relaciones que hemos descrito a propósito del nacimiento de la prisión, las regulaciones al interior de las fábricas, el surgimiento de las escuelas de provincia y las reglas de los grupos cuáqueros y metodistas. Pero a dichos procesos que tensan la productividad, la moral y la embriaguez, debemos agregar otro fenómeno: las complejas relaciones entre el proletariado y lo que Foucault ha llamado la «plebe no proletarizada», problema que está presente en *Vigilar y castigar* (2012b), «Sobre la justicia popular. Debate con los maos» (2019) y «Acerca de la cárcel de Attica» (2012c). El centro de la cuestión es que, hasta comienzos del siglo xix, e incluso durante la Revolución francesa, los levantamientos populares de

campesinos, artesanos y los primeros obreros tenían lugar en compañía de sujetos «indóviles», como salteadores de caminos y contrabandistas (Foucault, 2012c, p. 191). Pero, en el siglo XIX, las luchas políticas permitieron al proletariado hacerse reconocer y al mismo tiempo marcar su diferencia con respecto a aquella otra población, de manera que el sindicalismo obrero tuvo que desvincularse de los grupos que negaban el orden jurídico, valiéndose, por ejemplo, de la moral familiar para afirmar su respetabilidad (Foucault, 2012c, pp. 191-192). Sin embargo, sostiene Foucault (2012c): «Las prostitutas, los homosexuales, los drogadictos, hay en todos ellos una fuerza de impugnación de la sociedad que, me parece, no tenemos derecho a soslayar en la lucha política» (p. 192).

Esa reacción, típica de lo que Foucault (2008b) llama «puritanismo revolucionario», no solo está presente en la proletarización del siglo XIX. De hecho, en 1976, el autor sigue identificando el mismo tipo de rechazo a las experiencias con drogas, y a los placeres del cuerpo en general, por parte de los movimientos políticos más cercanos a la izquierda francesa (Foucault, 1999a). De eso da cuenta la «Cinta tres» de los diálogos que sostuvo con Voeltzel (2019), donde sitúa el problema de las drogas en relación con el sexo y la política. Desde el punto de vista de Foucault, el puritanismo revolucionario rechaza las drogas a partir de un cálculo según el cual quienes se interesan por el cuerpo y el placer dejan de interesarse por la lucha política, la lucha de clases y, en definitiva, la realidad:

Hay en esos grupos la idea de que, como te interesa la droga, ya no te interesa la realidad, pero a mí lo que me ha chocado de la droga [...], del hachís o las *yellow pills*, es que está muy lejos de desconectarte de la realidad [...] y no es ni otra realidad ni una surrealidad, es una cierta relación con la realidad que se puede establecer a partir de la droga [...]. He tenido la impresión [con respecto al LSD], o no, mejor dicho, sé que para mí la experiencia se produjo en el plano de la relación con lo real [...]. Así que la idea de que lo que le das al placer no se lo das al trabajo, lo que das al cuerpo no se lo das a la lucha es falsa, igual que la idea de que la droga no te pone en relación con la realidad (en Voeltzel, 2019, pp. 220-222).

El diálogo de Voeltzel y Foucault nos sirve para entender cómo las cuestiones históricas están relacionadas con una crítica de la actualidad, en este caso, respecto a los problemas del placer, la lucha política y las experiencias

«rechazadas». Según Foucault, el placer es una forma de relacionarnos con la realidad, «un comportamiento altamente realista» (en Voeltzel, 2019, p. 224), que no puede ser despreciado en la lucha política, mucho menos, por ser acusado de incompatible con la acción o desconectado de lo real.

* * *

En 1976 Foucault dictó una serie de conferencias en la Universidad de Bahía en Brasil, en las que planteó algunos aspectos clave de su lectura del poder: más que en su dimensión puramente negativa, prohibitiva y legalista, el poder puede ser entendido en un sentido positivo y productivo, es decir, los juegos de poder en las sociedades contemporáneas, más que caracterizarse por decir constantemente lo que no podemos hacer, estarían orientados a producir o a decir mucho más sí que no (Foucault, 1999a).

En la conferencia «Las mallas del poder», se reproduce un intercambio entre Foucault (1999a) y un oyente: ante la pregunta «¿qué productividad pretende el poder en las prisiones?» (p. 247), el filósofo entrega una respuesta bastante conocida, porque en lo esencial había sido planteada un año antes, en el capítulo «Ilegalismos y delincuencia», de *Vigilar y castigar* (2012b). Podemos resumirla en los siguientes puntos: i) las prisiones se crearon para reeducar criminales; ii) pronto se cayó en cuenta de que este sistema producía el resultado «exactamente opuesto»: mientras más tiempo pasaba el sujeto en prisión, menos se reeducaba y más delincuente se volvía; iii) no obstante, el sistema de prisiones no desapareció, por el contrario, sigue existiendo e incluso reforzándose; iv) las cárceles «producen delincuentes y la delincuencia tiene cierta utilidad económico-política», que radica en que (a) a mayor delincuencia mayor crimen, y a mayor crimen, más miedo de la población, lo que se traduce en aceptabilidad y deseo de control policial; (b) la delincuencia es útil económicamente, lo ilícito se inscribe en las actividades lucrativas de la ganancia capitalista, por ejemplo, prostitución, tráfico de armas y drogas; (c) la delincuencia sirve desde el siglo XIX y continúa sirviendo a ciertas operaciones políticas, como abortar huelgas, infiltrarse en sindicatos, poner afiches, conseguir guardaespaldas a líderes políticos, etc. (Foucault, 1999a, pp. 247-248). Se trata de aspectos que, según Foucault (1999a), «por una razón u otra, no pueden ser efectuados directa y legalmente en la sociedad» y encuentran en la delincuencia un mecanismo que los asegura (p. 248).

El énfasis positivo y productivo que Foucault (1999a, 2002, 2012b, 2012c) da a los ilegalismos es un hilo conductor para toda una serie de reflexiones sobre las drogas. Por ejemplo, en *Vigilar y castigar*, afirma:

El tráfico de armas, de alcohol en los países con prohibición, o más recientemente la droga demostrarían [...] el funcionamiento de la «delincuencia útil»: la existencia de una prohibición legal crea en torno de sí un campo de prácticas ilegales sobre el cual se llega a ejercer un control y a obtener un provecho ilícito (Foucault, 2012b, p. 325).

En esa misma línea, en la entrevista «La prisión vista por un filósofo francés», Foucault (2012c) destaca que, pese a las reiteradas críticas al modelo penitenciario y al aparente fracaso de sus objetivos, su éxito radica en crear y mantener una sociedad de delincuentes, una minoría delictiva que es muy importante para la estructura del poder de la clase dominante. Este grupo de delincuentes, fruto del sistema penal, genera una estructura intermedia en la que las otras capas de la sociedad pueden acceder y participar de la ilegalidad, ya sea como consumidores u obteniendo beneficios económicos, donde enormes masas de dinero suben y suben hasta llegar a grandes empresas financieras y políticas de la burguesía:

Ninguna gran industria de ningún gran país industrializado puede rivalizar con la enorme rentabilidad del mercado de la prostitución. Eso es válido para el alcohol en la época de la prohibición; hoy, para la droga (véase el convenio turco-norteamericano para el cultivo de la adormidera) (Foucault, 2012c, p. 200).

Usando la metáfora del ajedrez, Foucault (2012c) dice que en las relaciones entre la burguesía y los ilegalismos hay escaques peligrosos y otros seguros: «En los peligrosos están siempre los delincuentes» (p. 201), mientras que en los seguros están aquellos que obtienen beneficios de lo ilícito desde lo lícito. No obstante, existe la ligazón, porque con peligro o sin él todos juegan el mismo juego.

Otro punto donde nuestro autor vincula la utilidad de los ilegalismos con el fenómeno de la droga es la relación, más o menos proporcional, entre delincuencia, crimen, miedo y aceptación del control policial (Foucault, 1999a). En ese sentido, Foucault (2019) señala: «La lucha contra las drogas es

un pretexto para reforzar la represión social: patrullas policiales, pero también exaltación del hombre normal, racional, consciente y adaptado» (p. 76). Asimismo, en el «Manifiesto del GIP» (2012c), firmado por Michel Foucault y otras personalidades, se declara que, como nunca antes, hoy nadie tiene la certeza de no ir a prisión, ya que el control policial sobre nuestra vida diaria se estrecha, y las medidas contra las drogas multiplican su arbitrariedad.

* * *

Probablemente uno de los trabajos más sistemáticos que Foucault (2009) dedicó a las drogas fue la clase del 21 de marzo de 1979 del curso *Nacimiento de la biopolítica*. Ahí destaca un aspecto clave del neoliberalismo norteamericano que utiliza la economía de mercado para descifrar fenómenos no estrictamente económicos. En este proceso, que llama «aplicación de la grilla económica» (Foucault, 2009, p. 276), lo que se juega es un tipo de análisis que subsume distintas dimensiones de la vida a la economía. De esa manera, la forma «empresa» se generaliza como modelo para las relaciones sociales y del individuo consigo mismo, y, a la vez, se transforma en principio de inteligibilidad de los comportamientos colectivos e individuales:

Gracias a ese esquema de análisis, esa grilla de inteligibilidad, podrán ponerse de relieve en procesos no económicos, en relaciones no económicas, en comportamientos no económicos, una serie de relaciones inteligibles que no habrían aparecido de ese modo: una especie de análisis economicista de lo no económico (Foucault, 2009, p. 280).

La aplicación de la grilla económica también se puede identificar en los análisis que los neoliberales hicieron del fenómeno del crimen y la justicia penal. A riesgo de ser demasiado sintéticos, la idea es la siguiente: desde el punto de vista neoliberal, un crimen es todo aquel acto que puede estar sujeto a castigo penal, siendo irrelevante lo relativo a la conducta ética o moral de los individuos, pues a lo que se apunta es al código vigente y su lógica interna. En ese escenario, el sujeto de la acción criminal hace una suerte de cálculo, donde pondera el riesgo de ser castigado con los eventuales beneficios que obtendría de esa conducta. Así, al criminal «se lo trata como a cualquier otra persona que invierte en una acción, espera de ella una ganancia y acepta el riesgo de una pérdida» (Foucault, 2009, p. 293). Por su parte, el castigo aparece como

un mecanismo destinado a limitar las consecuencias negativas de los actos criminales, bajo la lógica de una serie de instrumentos reales para aplicar la ley, o *enforcement*, que debería calcular la cantidad de castigo previsto para cada uno de los crímenes, perseguir a los criminales y aportar las pruebas para juzgar sus actos. Desde esa perspectiva, el *enforcement* actúa sobre el mercado del crimen y, a su vez, genera costos que debe sopesar frente a sus eventuales ganancias, buscando establecer un equilibrio entre la oferta del crimen y su demanda negativa.

El ejemplo que Foucault utiliza para mostrar cómo se tematiza la criminalidad en el neoliberalismo es, justamente, el problema de la droga. Las drogas han sido tratadas como un problema de mercado, y la acción gubernamental contra ellas puede ser entendida como un esfuerzo por reducir su oferta:

¿Qué quería decir reducir la oferta de droga, la oferta del crimen relacionado con la droga, la delincuencia relacionada con la droga? Quería decir, por supuesto, reducir la cantidad de droga colocada en el mercado. ¿Y qué quería decir reducir la cantidad de droga colocada en el mercado? Controlar y dismantelar las redes de refinación y, en segundo lugar, controlar y dismantelar las redes de distribución (Foucault, 2009, p. 299).

De forma algo esquemática, Foucault (2009) señala que dichas políticas han tenido una serie de efectos que también han sido calculados en términos económicos: i) las redes de refinamiento y distribución de drogas nunca han logrado ser del todo dismanteladas, lo que ha supuesto un aumento en el precio unitario de la droga en el mercado; ii) esto se ha traducido en un monopolio u oligopolio de unos cuantos grandes traficantes y unas cuantas grandes redes de refinamiento y distribución; iii) esto ha generado un alza en los precios; iv) todo lo anterior se ha expresado en otra dimensión del fenómeno, el consumo. Foucault (2009) ofrece dos lecturas del consumidor: hay, por un lado, consumidores inelásticos, a los que comúnmente se llama «drogadictos», que pagarán cualquier precio por mantener su consumo, y otros elásticos, que, sea por las razones que sea, accederán a las drogas solo eventualmente. Los primeros generan tal demanda en el mercado de las drogas que hacen del negocio una actividad sumamente lucrativa, aumentando la criminalidad vinculada al rubro. En suma, toda la política o, mejor dicho, el *enforcement* que buscaba reducir la oferta de droga «demostró ser un fracaso sensacional» (Foucault, 2009, p. 299).

Es por esa razón que desde las mismas lógicas de la grilla económica tuvo que surgir una segunda solución o, por lo menos, otra aproximación al problema. Según esta, «es absolutamente necio querer limitar la oferta de la droga»; en lugar de eso, conviene procurar que sea más accesible y menos costosa, previendo medidas diferentes para los distintos tipos de consumidor: para los que consumen por curiosidad, por primera vez o no están «enganchados», es preciso que el precio sea lo más alto posible, de manera que el costo sea una traba para acceder a las sustancias (Foucault, 2009, p. 300). Al contrario, para quienes el hábito se ha vuelto intransable, es decir, los consumidores inelásticos, los precios deben ser lo más bajos posible, y el acceso, el más sencillo, de manera que no intenten obtener el dinero de cualquier forma y su relación con las drogas sea menos criminógena: se trata de «dar a los drogadictos drogas a bajo precio, y a los no drogadictos, drogas a precios muy altos» (Foucault, 2009, p. 301).

En síntesis, la aplicación de la grilla económica como lógica para pensar el crimen ha supuesto una suerte de «borradura antropológica del criminal» (Foucault, 2009, p. 301), que ha sido reemplazado por comportamientos económicos que deben controlarse (mediante el *enforcement*) en un horizonte de optimización de los individuos e intervención ambiental.

La embriaguez y las relaciones con nosotros mismos: el mundo grecorromano y la desexualización de los placeres

En lo que sigue, mostraremos algunas ideas planteadas por Foucault con respecto a la embriaguez en el marco de sus estudios sobre las formas de relación del sujeto consigo mismo y los demás en el mundo grecolatino. Ahí la embriaguez juega un papel clave en tanto constitutiva de problemas de conducta con respecto al sujeto moral. Esta aproximación supone un desplazamiento temático con respecto a los apartados anteriores y se corresponde con la llamada «etapa ética» del pensamiento foucaultiano, a saber, se pasa del análisis de las formas de subjetivación, tratadas fundamentalmente como técnicas y tecnologías provenientes de instituciones de poder y conocimiento, a las formas de subjetivación que suponen las relaciones del sujeto consigo mismo, es decir, las formas en que se articulan las relaciones entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros.

En el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres* (Foucault, 2008b), la actividad sexual en el mundo griego aparece bajo un

juego de fuerzas establecidas por la naturaleza, lo que la acerca a la alimentación y a los problemas morales que ese horizonte puede plantear. Es más, Foucault (2008b) insiste en que es clara y continua la asociación entre el sexo, el vino y la mesa en la cultura antigua. Por ejemplo, en el libro *Recuerdos de Sócrates*, los diálogos versan sobre la conducta apropiada con respecto a la bebida, la comida y los placeres del amor. Ese triple dominio también está presente en la *Ética nicomáquea*, donde los «placeres comunes» son los de la alimentación, la bebida y el sexo (Foucault, 2008a, p. 50). Lo que se advierte en dichos pasajes es que en esas tres formas siempre está latente un exceso que va más allá de la necesidad, en el que es clave obtener placer sin exponerse a enfermedades, es decir, sin que esos goces desemboquen en desórdenes. En ese contexto, Foucault (2008b) decide seguir la senda específica de los problemas sexuales, pero reconoce que sería interesante estudiar la larga historia de las relaciones entre moral alimentaria y moral sexual, en tanto que en «la reflexión de los griegos de la época clásica, parecía que la problematización moral de la alimentación, la bebida y de la actividad sexual fue realizada de manera muy semejante» (p. 50).

De esa manera, y pese a que el énfasis está puesto en la conducta sexual, es bastante claro que en las técnicas de relación consigo mismo del mundo griego, el sexo y la embriaguez suponían problemas éticos análogos, pues se consideraban fuerzas que era necesario controlar por su tendencia al exceso y que exigían saber cómo servirse adecuadamente de ellas. En este sentido, quien hace uso de los placeres debía ser *enkratés autós hautóu*, es decir, «maestro de sí mismo», lo que en su sentido más corriente apuntaba a cierto autodomínio de los propios deseos y los apetitos, específicamente, en lo «tocante a los alimentos, el vino y los placeres sexuales» (Foucault, 2008a, p. 279).

En este contexto, y pese a que la reflexión moral sobre los *aphrodisia* no pretendía establecer un código sistemático, nos encontramos con formas en las que el individuo dirige su actividad permitiéndose o imponiéndose condiciones de uso con respecto a los placeres. Sobre ese problema, Foucault (2008b) es reiterativo en señalar que dichas reglas morales no constituyen un horizonte normativo estricto:

En el uso de los placeres, si bien es cierto que hay que respetar las leyes y costumbres del país, no ofender a los dioses y remitirse a lo que quiere la naturaleza, las reglas morales a las que uno se somete están muy lejos de lo que puede constituir una sujeción a un código bien definido (p. 51).

Entonces, más que un código estricto, lo que se nos ofrece son estrategias que apuntan tanto a la conducta sexual como a la dietética y la relación con la embriaguez. De dichas estrategias puntualizaremos dos: la de necesidad y la de *kairos*. La primera se planteaba como una forma de conjurar la intemperancia en la lucha por constituirse como sujeto moral frente a las conductas que no tienen su origen en la necesidad (Foucault, 2008b). Más bien, es la necesidad la que debe servir de principio rector, permitiendo un equilibrio en la dinámica del placer y el deseo, y fijando como límites al exceso la satisfacción de una naturaleza, siendo la templanza un arte o práctica que hace soportar las privaciones y, al mismo tiempo, gozar de los placeres (Foucault, 2008b). Por otro lado, la estrategia de *kairos* se refiere a las circunstancias temporales y las oportunidades que nos permiten obrar y, en este caso, hacer uso de los placeres cuando es debido y en tanto son debidos, permitiéndonos determinar mediante un arte moral del momento las mejores ocasiones en función de las circunstancias y su actualidad (Foucault, 2008b).

Esos principios más o menos generales tienen algunas expresiones bastante más concretas en lo que se refiere a la embriaguez, un problema central en la conducta sexual que espera tener como resultado descendencia. En ese marco, se aconseja que los padres eviten los excesos, pero por sobre todo que tengan cuidado de no procrear en estado de embriaguez, especialmente las muchachas, que no deben beber vino o beberlo solo mezclado con agua (Foucault, 2008b). Estos consejos se vuelven todavía más precisos en *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, donde Foucault (2008c) nos muestra muy detalladamente los regímenes de los *aphrodisia* y la procreación, según los cuales una hermosa descendencia requiere cierto número de precauciones: nada de malas digestiones, nada de embriaguez. Foucault (2008c) cita a Sorano, quien prescribe conductas prudentes y tranquilas, no solo por las posibles consecuencias físicas de los excesos, sino porque estos podrían impregnarse en el embrión, haciendo del niño un hombre ebrio y delirante.

El régimen romano planteó problemas análogos e, incluso, prestó más atención a los problemas de la bebida y la comida que a los del sexo, de tal forma que fue el avance del monaquismo cristiano el que logró equilibrar la preocupación sexual con respecto a la dieta y la embriaguez (Foucault, 2008c).

Esta vuelta al mundo grecorromano y el énfasis puesto en sus problemas éticos no es una exaltación de la cultura griega ni un llamado a retomar sus

formas de vida, sino que funciona como un esfuerzo de Foucault por subrayar el rol que tienen las técnicas de sí para entender al sujeto como constituido por relaciones consigo mismo y con los demás, y no solo como estructurado o dado de antemano. Esas recomendaciones, que eventualmente se constituían en técnicas de trabajo sobre uno mismo, son descritas por Foucault (2008b) como concentradas e integradas en el mundo moderno por instituciones educativas, pedagógicas, médicas, psicológicas y de mercado, proceso del cual las drogas están lejos de estar exentas. Por ejemplo, la medicina moderna trajo consigo un cambio en la relación dialógica entre médico y enfermo: de un arte persuasivo y argumentativo respecto a los hábitos y las prácticas, típico de la época griega, se pasó a una relación asimétrica, donde el médico tiene un «sobrepoder» que ejerce normativamente sobre el cuerpo del paciente, y predomina la acción prescriptiva en el marco de lo normal y lo patológico. En adelante, la medicina buscó un desarrollo escindido del componente moral y ético o, por lo menos, respecto a la manera en que los sujetos se constituyen en su propia actividad y acción.

Así, el análisis de los distintos tipos de relaciones con nosotros mismos nos muestra que, mediante la «imaginación ética» (Foucault, 2018), es posible dar lugar a nuevas formas de existencia, lo que no solo atañe a la conducta sexual, sino también a experiencias de embriaguez que no necesariamente están determinadas por horizontes médicos y penales, o, como señaló Foucault (2019) en el debate «Más allá del bien y el mal»: «Yo opondría por el contrario la experiencia a la utopía. La sociedad futura se perfilará quizás a través de experiencias como la droga, el sexo, la vida comunitaria, una conciencia diferente, otro tipo de individualidad» (p. 72).

Si bien hemos abordado la tematización de las drogas en la obra de Foucault o, al menos, sus alusiones más importantes, hay una dimensión del problema que ha quedado pendiente: la relación entre las drogas y el placer, o, más precisamente, la relación entre el placer como experiencia y las drogas.

Es bien conocida la querrela de Foucault contra las perspectivas que subsumen el sexo al deseo, desestimando su relación con el placer, pero, a su vez, podemos ver una formulación inversa en la obra del filósofo: ¿por qué sostener que el problema del placer tendría que estar subsumido al

problema del sexo? Desde el punto de vista de nuestro autor, no es solo que el sexo haya sido sobreentendido en términos de deseo en desmedro del placer, sino que también, por lo menos en Occidente, es el sexo el que ha servido de medida y principio de inteligibilidad para los placeres (Foucault, 2019). Es aquí donde encontramos otro tipo de alusión al problema de las drogas, en tanto que Foucault ve en ellas una forma de intensificación y desexualización en la economía general del placer. Ese problema fue abordado en los diálogos de Foucault con Voeltzel (2019), donde, más allá de los pormenores, insiste en la idea de que las drogas y las prácticas sexuales permiten una relación con la realidad atravesada por el placer, en la que algunas drogas son una posibilidad de intensificarlo e incluso desplazarlo o desexualizarlo. Al respecto, es interesante el comentario sobre el uso de *popper* (nitritos de alquilo), que, según Foucault, está ampliamente extendido en el mundo homosexual.

Otra alusión la encontramos en la entrevista «Sexo, poder y política de la identidad», donde Foucault (1999a) califica de falsas las ideas que sostienen que el placer físico siempre proviene del placer sexual, y describe las drogas como una forma de desexualización en la experiencia del placer:

La posibilidad de utilizar nuestro cuerpo como la fuente posible de una multiplicidad de placeres es algo muy importante [...]. Lo que frustra, por ejemplo, es que siempre se considere el problema de las drogas exclusivamente en términos de libertad y de prohibición. Pienso que las drogas deben llegar a ser un elemento de nuestra cultura [...] en tanto que fuente de placer. Debemos estudiar las drogas. Debemos ensayar las drogas. Debemos fabricar «buenas» drogas —susceptibles de producir un placer muy intenso—. Pienso que el puritanismo que se presenta en el asunto de la droga —un puritanismo que implica que se está, bien a favor, bien en contra— es una actitud errónea. Las drogas forman parte de nuestra cultura. Lo mismo que hay buena y mala música, hay buenas y malas drogas. Y, por lo tanto, del mismo modo que no podemos decir que estamos «contra» la música, no podemos decir que estamos «contra» las drogas (p. 420).

En otra entrevista, «An Interview by Stephen Riggins», Foucault (1997) reconoce la importancia de las drogas para él, en tanto le permiten disfrutar de una forma increíblemente intensa. Respecto a lo agradable que puede ser una buena copa de vino, en cambio, sostiene: «No puedo darme a mí ni a los

demás esos placeres de rango medio que conforman la vida cotidiana. Tales placeres no son nada para mí, y no puedo organizar mi vida para hacerles lugar»⁵ (Foucault, 1997, p. 129).

A modo de cierre

Si bien el problema de las drogas en la obra de Foucault no es central, sí está presente en los distintos momentos de su recorrido intelectual. En sus estudios sobre la locura, la literatura, la prisión, los ilegalismos, la biopolítica, la gubernamentalidad y las técnicas de sí en el mundo antiguo, las drogas y la embriaguez ocupan un lugar marginal pero constante. De esta manera, las drogas tienen su lugar en el archivo foucaultiano, aunque casi siempre aparecen vinculadas a otros temas. En este sentido, hay pocas alusiones exclusivamente dedicadas a ellas, lo que se traduce en que los comentarios de Foucault sobre las drogas tienden a reforzar o ejemplificar algunos asuntos más generales de su pensamiento. No obstante, en su conjunto, ofrecen un panorama sumamente rico para problematizar el fenómeno.

A modo de corolario, podríamos decir que las referencias a las drogas en la obra de Foucault se relacionan principalmente con:

- i. el problema de la locura, ya sea para tratarla o para experimentarla de manera voluntaria/momentánea;
- ii. el desarrollo de la clínica, en concreto, una serie de transformaciones que vivió la práctica y el saber médico: de remedio universal (panaceas) pasan a ser sustancias que pueden ocultar la enfermedad, y finalmente son reducidas a prescripciones para usos específicos;
- iii. el poder disciplinar dentro de las cárceles, como tranquilizantes y desconectantes farmacológicos, y en las fábricas, escuelas y grupos auto-normados en tanto control de la embriaguez;
- iv. las relaciones entre el proletariado y las capas indóciles de la población, de tal forma que no solo son rechazadas por la institucionalidad burguesa, sino también por la lucha política al ser vistas como enajenantes de la realidad;
- v. la dimensión positiva del poder en los ilegalismos, donde son útiles para producir ganancias económicas, y hacer que la población se sienta insegura y desee el control policial;

- vi. la grilla económica, en tanto forma en que se expresa la gubernamentalidad en el neoliberalismo, que las trata como un problema de mercado;
- vii. el mundo griego y romano, en tanto la embriaguez es reconocida como parte de un horizonte ético común al de la sexualidad y la parresia;
- viii. las nuevas formas de experimentar con ellas que pueden ser pensadas por fuera de lo normal-patológico o legal-ilegal en que las recortan las instituciones educativas, psiquiátricas, médicas, penales y de mercado;
- ix. el problema del placer, en tanto experiencias capaces de intensificar los placeres y descentrarlos del sexo, que deja de ser su medida y principio de inteligibilidad.

Referencias bibliográficas

- Boothroyd, D. (2006). *Culture on Drugs. Narco-Cultural Studies of High Modernity*. Manchester University Press.
- Bourgeois, P. (2010). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Siglo XXI Editores.
- Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*. Siglo XXI Editores.
- Eribon, D. (2004). *Foucault*. Anagrama.
- Foucault, M. (1976). *Raymond Roussel*. Siglo XXI Editores.
- . (1994a). *Dits et écrits I, 1954-1969*. Gallimard.
- . (1994b). *Dits et écrits IV, 1980-1988*. Gallimard.
- . (1995). *Theatrum philosophicum*. En M. Foucault y G. Deleuze, *Theatrum philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Anagrama.
- . (1997). *Ethics. Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984* (vol. 1). The New Press.
- . (1999a). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales* (vol. III). Paidós.
- . (1999b). *Estrategias de poder. Obras esenciales* (vol. II). Paidós.
- . (2001). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2002). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- . (2005). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2008a). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica.

5 No logramos localizar una versión en español así que ofrecemos una traducción propia.

- . (2008b). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI Editores.
- . (2008c). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Siglo XXI Editores.
- . (2009). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores.
- . (2012a). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI Editores.
- . (2012b). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- . (2012c). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI Editores.
- . (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Siglo XXI Editores.
- . (2015). *Historia de la locura en la época clásica I*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2016). *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973)*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2018). *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*. Siglo XXI Editores.
- . (2019). *Microfísica del poder*. Siglo XXI Editores.
- Miller, J. (1995). *La pasión de Michel Foucault*. Andrés Bello.
- Seddon, T. (2010). *A History of Drugs. Drugs and Freedom in the Liberal Age*. Routledge.
- Voeltzel, T. (2019). *Veinte años y después: Conversaciones con Michel Foucault. Seguido de Letzlove: Anagrama de un encuentro*. Ediciones La Cebra.
- Wade, S. (2019). *Foucault in California [A True Story—Wherein the Great French Philosopher Drops Acid in the Valley of Death]*. Heyday.

LA DEMOCRACIA Y SUS AMBIGÜEDADES: OPACIDADES DE LO POLÍTICO SEGÚN GIORGIO AGAMBEN

Mauricio Mancilla Muñoz

En las últimas décadas hemos sido testigos del crecimiento desmesurado y salvaje del sistema económico capitalista —hoy profundamente impugnado por los movimientos sociales—. Este ha producido una disminución del poder del Estado nación, lo que ha traído como consecuencia una nueva matriz geopolítica. Organizaciones y corporaciones transnacionales encarnan nuevos espacios y redes de poder e influencia. En el lenguaje de Hardt y Negri (2002), estamos frente a una nueva forma de *Imperio*, donde ya no hay límites ni fronteras fijas, donde la desterritorialización —como había advertido García Canclini (1996)— se ha transformado en la moneda común. Este nuevo orden está gobernado por las fuerzas económicas del G7, el G20, el Banco Mundial, la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización Mundial del Comercio (OMC), que a su vez extienden sus relaciones de poder a través de corporaciones multinacionales, organizaciones no gubernamentales, los Estados nacionales que sirven a sus intereses, los tratados de libre comercio (TLC) e incluso la Organización de las Naciones Unidas (ONU). El ascenso de este nuevo orden mundial ha traído consigo —aunque solo en apariencia— el fin del conflicto entre naciones, al punto que después del 11 de septiembre

de 2001 en los *media* ya no se habló más de agresiones al sistema político de una nación, sino de amenazas al imperio de la ley.

Uno de los autores que exploran las estructuras profundas que configuran las tendencias actuales del desarrollo de la ley, así como sus implicancias sociales, es Giorgio Agamben. El autor expone un diagnóstico crítico del lugar del ser humano en la esfera política contemporánea. En su proyecto *Homo sacer*, inaugurado en 1995 con la publicación del primer volumen homónimo, comienza a trabajar algunos temas de relevancia actual, entre ellos, el significado de las medidas de excepción, las prisiones y los campos de internamiento para inmigrantes; la frágil frontera entre el ciudadano y el criminal; la amenaza constante del «terrorismo»; la crisis del sistema representativo; los límites de la soberanía nacional, y la centralidad de la economía en el mundo contemporáneo. Agamben (1998) rescata una figura del derecho romano arcaico, el *homo sacer*, que no puede ser objeto de sacrificio, por estar fuera del derecho divino, pero «a quien cualquiera puede dar muerte sin cometer homicidio», porque se encuentra excluido de la comunidad jurídico-política (p. 134). Se trata de un *ánthrōpos* que, por decreto soberano, queda reducido a la mera existencia física, a la *nuda vida*, privado de los derechos básicos, como la representación ante la ley.¹ La figura del *homo sacer* está cada vez más presente en nuestra época, un tiempo en el que presenciamos la aparición de formas de poder soberano y la producción concomitante de la *nuda vida* como elemento constitutivo del orden democrático.

Siguiendo la senda abierta por Michel Foucault (2008, p. 173) en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Agamben (1998) sostiene que, en las sociedades modernas, la «vida biológica» asume cada vez más un lugar central entre los objetivos del poder estatal, es decir, la política se transforma en biopolítica (p. 16). De manera categórica, afirma que el estado de excepción se ha convertido en el paradigma del gobierno actual: originalmente entendido como algo extraordinario, que debería tener validez solo por un período acotado, se ha convertido en la norma (Agamben, 1998, p. 19). El

estado de excepción es un umbral de indistinción paradójico —un intervalo o espacio liminal—, que suspende la ley y destruye los límites legales y políticos a través del acto contradictorio que los forja, «un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo» (Agamben, 2004, p. 26). Su obra *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* proporciona un horizonte de crítica al fondo del sistema político de las democracias occidentales:

Lo decisivo es, más bien, el hecho de que, en paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida, que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zōē*, derecho y hecho entran en una zona de irreducible indiferenciación (Agamben, 1998, pp. 18-19).

Aquí, Agamben hace evidente una paradoja que constituye a la soberanía: por un lado, el soberano está, al mismo tiempo, dentro y fuera del ordenamiento jurídico, y, por otro, la vida se ve excluida del espacio mismo que debería garantizar su protección. Esta es la lógica biopolítica de la soberanía que impregna la historia de las democracias occidentales, desde la Antigüedad hasta el presente, al punto de constituir el «fundamento oculto» sobre el que reposa «el sistema político» (Agamben, 1998, p. 19). El aspecto más preocupante que emerge de este diagnóstico es que «la declaración del estado de excepción está siendo progresivamente sustituida por una generalización sin precedentes del paradigma de la seguridad como técnica normal de gobierno» (Agamben, 2004, p. 44), al punto de que el «campo de concentración» es el «paradigma biopolítico» de la era moderna (Agamben, 1998, p. 149 y ss.). Este análisis fue extraordinariamente profético a la luz de los estados de excepción decretados después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 (considérense las prisiones de Abu Ghraib y de Bahía de Guantánamo), pero, sobre todo, en los últimos años, a partir de las medidas preventivas adoptadas por los gobiernos ante la pandemia del SARS-CoV-2, que se ha extendido a nivel planetario (Agamben, 2020). Si el objetivo de la biopolítica es producir *nuda vida*, esta se ve desplazada «desde motivaciones y ámbitos estrictamente políticos a un terreno más ambiguo, en que médico y soberano parecen intercambiar sus papeles» (Agamben, 1998, p. 181).

Mientras que en el primer volumen de *Homo sacer*, Agamben (1998) defendió con cierta notoriedad la creciente indistinción entre democracia

¹ Agamben se basa, por un lado, en la *Teología política*, de Carl Schmitt (2009), que entiende al soberano como aquel que «decide sobre el estado de excepción», cuya consecuencia es la «suspensión total» del orden jurídico establecido (p. 17). Por otro lado, interpreta la noción de «mera vida» (*bloßes Leben*) del ensayo de Walter Benjamin (2019) «Para una crítica de la violencia» (p. 62), que traduce al italiano como *nuda vita* (vida desnuda). Se trata de una vida que no es ni humana ni animal, sino un tipo de vida inhumana que existe al límite de las categorías éticas y políticas.

moderna y totalitarismo, como resultado de su carácter biopolítico compartido, en sus trabajos posteriores moderó esa línea de razonamiento, mostrando cómo las democracias occidentales contemporáneas han heredado y, en algunos casos, incluso exacerbado las aporías de la soberanía. Este punto de partida nos impone, como tarea necesaria, reflexionar sobre la naturaleza de la organización social y, por tanto, sobre nuestras formas de gobierno. Hoy nos enfrentamos a un nuevo fenómeno que va más allá del desencanto y la desconfianza mutua entre los ciudadanos y el poder. Como afirma Agamben (2019) en una entrevista:

Lo que está sucediendo es una transformación radical de las categorías a las que estábamos acostumbrados a pensar sobre política. El nuevo orden del poder mundial se basa en un modelo de gubernamentalidad que se define a sí mismo como democrático, pero que no tiene nada que ver con lo que este término significó en Atenas.

Y que este modelo es más económico y funcional desde el punto de vista del poder se demuestra por el hecho de que también fue adoptado por aquellos regímenes que hasta hace unos años eran dictaduras. Es más sencillo manipular las opiniones de las personas a través de los medios y la televisión que imponer las propias decisiones sobre la violencia en cada oportunidad. Las formas de política que conocemos: el Estado nacional, la soberanía, la participación democrática, los partidos políticos, el derecho internacional han llegado al final de su historia.

Hace décadas que el principio de representación entró en crisis, al punto de que conceptos como «voluntad» o «soberanía popular» están en entredicho, y la mayoría de los ciudadanos no estima que sean operativos. Sin embargo, Agamben (2009) sostiene que la situación es aún más compleja y nos invita a pensar en lo que hasta ahora hemos entendido por «democracia», expresión que en sí misma no es tan clara y luminosa como parece. En un breve texto que sirve de nota introductoria al libro colectivo *Democracia, ¿en qué estado?*, donde participan Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière y Slavoj Žižek, entre otros, Agamben (2009) aborda el problema de la democracia y sus ambigüedades en relación con la soberanía. Uno de los problemas radica en que abordamos el concepto como si fuera el mismo que fue formulado en el siglo V antes de nuestra era, en la antigüedad clásica griega. En este sentido, la democracia es una idea incierta, porque quienes debaten

hoy sobre ella entienden unas veces «una forma de constitución del cuerpo político» y otras, las más, «una técnica de gobierno» (Agamben, 2009, p. 7).² De esta manera, a través de la noción de democracia, se «designa tanto la forma a través de la cual se legitima el poder como la forma en que se ejerce» (Agamben, 2009, p. 7). Frente a la pregunta por la ambigüedad de un concepto político fundamental, presentado unas veces como constitución y otras como gobierno, el autor sostiene que la superposición de un concepto «jurídico-político» y un concepto «económico-gerencial» se remonta al «nacimiento de la política, el pensamiento político y la democracia en la ciudad Estado griega, lo que dificulta separarlos» (Agamben, 2009, p. 7).

Para tratar de comprender este problema, Agamben (2009) vuelve su mirada a dos textos de la historia del pensamiento político occidental. El primero es la *Política* de Aristóteles, donde la palabra griega *politeia* encarna, por un lado, la «constitución» y, por otro, la forma de «gobierno», de modo que su significado real queda indeterminado (Agamben, 2009, p. 8). Tanto la actividad política (*politeia*) como la gestión del gobierno (*politeuma*) se anudan en la forma de un poder soberano (*kyrion*), que aparece como aquello que las mantiene unidas, ya se trate del gobierno de uno solo, la monarquía; de algunos, la aristocracia; o la mayoría, la democracia (Aristóteles, ca. 330 a. C./2000, p. 171). El segundo texto hacia el que vuelca su atención es *El contrato social* de Rousseau (1762/1993), donde la garantía de la «generalidad» de la voluntad general está dada por la diversidad de opiniones «individuales» que colaboran en su constitución (p. 29). Agamben (2009) recuerda que, «en su curso en el Collège de France de 1977-1978, *Seguridad, territorio, población*, Foucault ya había mostrado que la obra de Rousseau planteaba precisamente el problema de conciliar una terminología jurídico-constitucional (“contrato”, “voluntad general”, “soberanía”), con un “arte de gobierno”» (p. 8). Se trata de un «arte», entendido como un conjunto de técnicas ajustadas a reglas y establecidas como producto de una serie de reflexiones acerca de aquello que se pretende gobernar (Foucault, 2006, p. 119). Las teorías del contrato social serán, en la visión de Foucault (1991), un primer intento por congeniar soberanía y gobierno, en tanto que allí se intenta «deducir de una teoría renovada de la soberanía los principios directos de un arte de gobierno» (p. 20). La tradición de la democracia moderna se basa en la idea de un poder constituyente que necesariamente debe ser externo al poder

² La traducción de este y los otros fragmentos de Agamben (2009) es nuestra.

constituido, y sin el cual la vida política pierde eficacia. Hay democracia cuando el sistema jurídico-político mantiene una relación dialéctica con esa exterioridad que no es simplemente excluida:

Un nuevo poder constituido sin un poder constituyente puede ser legal pero no legítimo. Y nada es más desconcertante que la inconsciencia con la que las democracias occidentales, después de haber caído legalmente en el fascismo en el período de entreguerras, pretendan hoy pasar de forma igualmente legal a prácticas y formas de gobierno para las cuales faltan los nombres y que no son, en verdad, mejores que aquellas (Agamben, 2018, p. 98).

El sistema político occidental resulta del anudamiento de dos elementos heterogéneos, que se legitiman y se dan mutua consistencia: una racionalidad político-jurídica y una racionalidad económico-gubernamental, una «forma de constitución» y una «forma de gobierno» (Agamben, 2009, p. 9). En síntesis, Agamben (2009) señala:

Si hoy asistimos al abrumador dominio del gobierno y la economía sobre una soberanía popular que ha sido progresivamente vaciada de todo sentido, puede ser que las democracias occidentales están pagando el precio de una herencia filosófica que habían asumido sin beneficio de inventario. El malentendido que consiste en concebir el gobierno como un mero poder ejecutivo es uno de los errores más cargados de consecuencias en la historia de la política occidental. El resultado ha sido que la reflexión política de la modernidad se extravía detrás de abstracciones vacías como la ley, la voluntad general y la soberanía popular, dejando sin respuesta el problema, decisivo desde cualquier punto de vista, del gobierno y su articulación con el gobernante. He tratado de demostrar en un libro reciente que el misterio central de la política no es la soberanía sino el gobierno, no es Dios, sino el ángel, no es el rey, sino el ministro, no la ley, sino la policía —o más precisamente, la doble máquina gubernamental que forman y mantienen en movimiento— (p. 9).

Sin embargo, para Agamben, la racionalidad jurídico-política de la constitución no está necesariamente relacionada con la racionalidad económico-administrativa del gobierno, y es solo a través del *kyrion* o soberano que se vinculan y legitiman. En consecuencia, para las democracias occidentales, imbuidas

tanto de nociones abstractas de derecho y soberanía popular, por un lado, como de racionalidad económica, por otro, el problema real es la posibilidad de que «no sea posible una articulación entre estos dos elementos» (Agamben, 2009, p. 9). Agamben (2009) concluye: «Mientras el pensamiento se resista a abordar este complicado problema y su anfibología, cualquier debate en torno de la democracia, ya sea como una forma de constitución, ya como una técnica de gobierno, está destinado a volverse un mero parloteo» (p. 9).

El modelo de pensamiento que domina hoy la política, como ya lo había advertido Foucault (2006), es la lógica de la gubernamentalidad, en tanto que hoy todo puede ser gobernado, administrado y normalizado. En esa dirección, Stimilli (2018) señala que, con la publicación de *El reino y la gloria*, Agamben da cuenta de los cambios sufridos por los mecanismos del poder en el momento en que la economía domina todas las esferas de la vida política y social. La correlación entre *auctoritas* y *potestas*, que en el estado de excepción se asume como doble estructura de la máquina jurídico-política, toma aquí la forma de una articulación entre el reino y el gobierno (Stimilli, 2018, p. 79). Pero más radical resulta, en palabras de Agamben (2008), que la política actual tiene a la base un dispositivo crucial: la *oikonomía*, que «emancipándose de la liturgia y de los ceremoniales, se absolutiza en una medida inaudita y penetra en todo ámbito de la vida social» (pp. 450-451). Se impone un gobierno de las cosas y de los seres humanos, pues ya no se centra en la soberanía, sino en la gubernamentalidad. Se establece una primacía de la economía y la ley sobre la política: y donde todo es normalizable y gobernable, el espacio de la política tiende a desaparecer. Esto implica una transformación radical de la conceptualidad política: las guerras se convierten en operaciones policiales y la voluntad popular se vacía en una encuesta de opinión. Se trata de una muerte silenciosa del modelo democrático occidental, al punto que se produce una indiferenciación entre la democracia real como la constitución de un cuerpo político y la democracia como una mera técnica de administración que se basa en encuestas, elecciones, manipulación de la opinión pública, gestión de los medios de comunicación, etc.

La tendencia imparable de la máquina gubernamental, ya sea en las manos de la derecha o de la izquierda, hace que paulatinamente los regímenes políticos pierdan sus características distintivas y tiendan, como sucedió en el Chile de la transición, hacia un área de indiferencia y opacidad. La alternancia política del así llamado «duopolio», que gobernó durante los treinta años posteriores a la dictadura de Pinochet, se volvió casi indistinguible.

Recién con la revuelta social del 18 de octubre de 2019, se pusieron en evidencia las graves desigualdades económicas, políticas y sociales que afectan a los chilenos, cuyo origen está en las políticas neoliberales impulsadas en dictadura, que fueron profundizadas en las últimas tres décadas por una democracia de baja intensidad. Se trata de un modelo que privatizó la mayoría de las empresas del Estado e introdujo una profunda desregulación del mercado, posibilitando una exacerbada concentración de la riqueza. Si bien el país —en la esfera internacional y en las cifras macroeconómicas— aparecía como un modelo de prosperidad para el resto de América Latina, la brecha entre ricos y pobres se fue haciendo cada vez más amplia. Y así como una parte importante de los jóvenes vive endeudada, la mayoría de los adultos mayores recibe una pensión que los sitúa bajo la línea de la pobreza. A lo anterior se suma una fuerte disminución de la credibilidad y la confianza en las instituciones —incluidos los partidos políticos—, fruto de una serie de escándalos de corrupción y evasión fiscal que han erosionado la fe pública. A la luz de este diagnóstico, y siguiendo los planteamientos de Agamben, podemos afirmar que la sociedad en la que vivimos ha perdido la condición política. Si en la antigüedad griega la democracia comenzó con una politización del estatus ciudadano, de manera que ser ciudadano era una forma de vida activa, gracias a la cultura del voto útil, en la actualidad han disminuido los espacios de participación real en la mayoría de los países, y ser ciudadano resulta algo completamente indiferente. El poder, hoy en día, tiende a una despolitización del estatus de ciudadano.

Un ejemplo de esto lo vemos en la película *Viva la libertad* (2013) del director, guionista y dramaturgo italiano Roberto Andò, donde el actor Toni Servillo se desdobra en los roles de Enrico Oliveri, un líder de la oposición política venido a menos, y su hermano gemelo Giovanni Ernani, un filósofo que acaba de salir del manicomio. Por un lado, Enrico Oliveri, encerrado en su propio laberinto, decide huir de las responsabilidades políticas y del 17 % que escasamente marca en las encuestas. Ante su repentina desaparición, en el círculo más íntimo del político surge la idea de reemplazarlo por su hermano gemelo y salvar al partido del desastre ante la opinión pública. Por otro lado, Giovanni Ernani, el hermano filósofo recién dado de alta por un problema de bipolaridad, representa la parte poética, lúcida, positiva y alegre de la película. A diferencia de las figuras políticas habituales, no esconde la muerte de las ilusiones y la derrota de estos años, expresa sus ideas con palabras esenciales, poéticas y metafóricas, que logran despertar la pasión

de un pueblo que lleva demasiado tiempo indiferente. Más allá de las reflexiones estéticas en torno al film, el hermano loco y sabio afirma, sin contemplaciones, que «el miedo es la música de la democracia» (Andò, 2013). Asimismo, en una entrevista, el director admite lo que quiso decir con esta película:

La política se ha alejado de la vida y esto no solo en Italia sino en todo el mundo. La política debe ser parte de la vida. De lo contrario, es solo una obra de teatro en la que los políticos pronuncian palabras que no coinciden con los hechos. Esta es la dimensión trágica de la política contemporánea (citado por D'Orrico, 2013, párr. 9).

Viva la libertad refleja a la perfección lo que Agamben resalta en su obra sobre nuestras democracias. Hace décadas vivimos en un estado de excepción que se ha convertido en norma, al igual que la crisis en la economía es la condición habitual de nuestra sociedad. En el pasado, solía ser el advenimiento de la guerra lo que anunciaba estados de excepción o, en su momento, la aparente ausencia de guerra real (como durante la Guerra Fría), pero hoy tenemos ante nosotros una «guerra contra el terror» que parece proveer a los Estados de un mandato ilimitado. Contra el espectro del terrorismo, han promulgado leyes para reducir, contener y controlar a sus propios ciudadanos. El estado de excepción, que siempre debe ser limitado en el tiempo, hoy es el modelo normal de gobierno, incluso en los Estados que dicen ser democráticos. Esto ha sido profundamente reforzado en el campo de la seguridad. En la actualidad, estos Estados tienen la posibilidad de ejercer el control a través de datos biométricos, cámaras, teléfonos celulares y tarjetas de crédito, al punto de considerar a cada ciudadano como un terrorista en potencia, lo que hace que la participación política, que debe definir la democracia, sea simplemente imposible. Incluso habría que señalar que, en este nuevo contexto, en vez de hablar de «democracia representativa», parece más apropiado hablar de «democracia electoral», ya que algunos de los regímenes políticos definidos hoy como democráticos no permiten la representación equitativa del voto de los votantes. Y es precisamente la simplista (y desconcertante) identificación de las elecciones con la democracia lo que permitió vender la última elección en Venezuela, de 2018, como una «victoria de la democracia».

No debemos olvidar que, a fines de los ochenta y comienzos de los noventa del siglo pasado, el mundo occidental recibió el colapso del comunismo como una marcha triunfal de la democracia. Desde allí se desplegó la liberalización

de los movimientos de capitales y de mercancías, que transitan bajo el nombre de «globalización», erosionando las bases sobre las que se construyó la democracia en los mismos países occidentales: comenzando con la soberanía del Estado. La prometida red de seguridad del así llamado estado de bienestar, característico del discurso del Estado nación moderno, no deja de ser solo un *ou-topos*, un no lugar, no en el sentido de una representación de un mundo ideal, sino de una localización imposible de encontrar. Así, la aspiración de la modernidad queda reducida, en palabras de Nietzsche, a «un lastimoso bienestar» (citado por Taylor, 1994, p. 39).

Llegado a este punto, habrá que preguntar si en la obra de Agamben puede ser pensada una reorientación estructural y política de la sociedad. En un pequeño texto de 1993, titulado «Forma-de-vida», Agamben (2001a) había partido del célebre parágrafo 9 de *Ser y tiempo* para exponer «una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir» (p. 14). De acuerdo con el autor, esta expresión «define una vida —la vida humana— en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente hechos, sino siempre y sobre todo posibilidad de vivir, siempre y sobre todo potencia» (Agamben, 2001a, p. 14). Esta definición de la forma-de-vida sigue las orientaciones de Aristóteles, para quien los comportamientos humanos no están prescritos de antemano (predeterminados), sino que se definen, precisamente, por su inespecificidad, de manera que la búsqueda de la felicidad se conjuga con un estatuto inmediatamente político. Me gustaría aventurar, en los términos que ha señalado Prozorov (2016), que el significado político del concepto de forma-de-vida consiste en la reconstrucción de la democracia en términos de biopolítica afirmativa (p. 154). Para Agamben, la humanidad no tiene una tarea milenaria o mesiánica que completar, ningún trabajo divinamente ordenado que deba hacer ni ninguna función establecida que deba ejercer. Es esta idea la que presenta en sus discusiones sobre la potencialidad, que expresa a través de figuras tan curiosas como Bartleby y en términos tan singulares como «inoperosidad». Agamben (2007) afirma que «podemos decir entonces que el hombre es el viviente que existe en modo eminente en la dimensión de la potencia, del poder y del poder no» (p. 362). Su filosofía debe concebirse como una ontología del poder, como una potencialidad inagotable donde el poder más radical es una potencialidad que no se convierte en acto:

La única forma coherente de entender la desocupación sería pensarla como un modo de existencia genérica de la potencia, que no se agota (como la acción

individual o la colectiva, entendida como la suma de las acciones individuales) en un *transitus de potentia ad actum* (Agamben, 1998, p. 83).

La inoperosidad está muy relacionada con el concepto de potencialidad. Para Aristóteles, algo es potencial no simplemente porque es capaz de ser, sino, lo que es más importante, porque tiene la capacidad de no ser. Agamben (2007) resalta este aspecto y señala que lo decisivo de la potencialidad es la posibilidad de no pasar a la acción, es decir, la posibilidad de no actualizarse. Para ser digna de ese nombre, la potencialidad debe conservar su potencia (*dýnamis*) de ser como impotencia (*adynamía*) (Agamben, 2007, p. 361). Prozorov (2014) señala que «afirmar inoperosidad no es afirmar inercia, inactividad o apraxia, mucho menos disfuncionalidad o destrucción, sino una forma de praxis desprovista de telos o tarea, que no realiza ninguna esencia y no corresponde a ninguna naturaleza» (p. 33). Es esta forma de praxis la que, para Agamben (2001b), manifiesta el rasgo originario de la condición humana: «Puesto que el hombre no es ni tiene por qué ser ninguna esencia o naturaleza, ni destino específico alguno, su condición es la más vacía y la más insustancial» (p. 81).

El término «inoperosidad» (*inoperosità*), muchas veces malinterpretado, proviene del vocablo griego *argós*, que viene a su vez de *a-ergós*, es decir, «inoperoso, privado de *érgon*» (Agamben, 2007, p. 466). Agamben (2007) señala que en griego no tiene «ninguna connotación negativa», y fue primero en las obras de los comentaristas cristianos sobre Aristóteles que la hipótesis de una «inoperancia esencial» (*essenziale inoperosità*) del ser humano «se volvió inaceptable» e incluso «escandalosa» (p. 468). En *El uso de los cuerpos*, Agamben (2017) demuestra una vez más que, contrariamente a los frecuentes malentendidos, la noción de inoperatividad no debe leerse en los términos literales de inactividad o inercia, sino como un tipo específico de acción. Su uso como una «práctica inoperosa» no simplemente opone el potencial a lo real, sino que introduce y expone el potencial dentro de cada acto de actualización, deshaciéndolo en cada momento de la obra (Agamben, 2017, p. 182). El aparato ontológico no se vuelve inoperante en el sentido del abandono de toda la problemática de la ontología, sino más bien en la indeterminación de sus términos constitutivos, que lleva a nuevas aporías a los conceptos de sustancia y sujeto.

Es precisamente este nudo crítico el que Agamben examinó en *La comunidad que viene*, para referirse a la experiencia ética, que solo puede existir a partir de la confrontación del sujeto con la misma imposibilidad de una ley definitiva (científica, natural, divina):

El hombre no es ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico. Solo por esto puede existir algo así como una ética: pues está claro que si el hombre fuese o tuviese que ser esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no existiría experiencia ética posible, y solo habría tareas que realizar.

Esto no significa, todavía, que el hombre no sea ni tenga que ser alguna cosa [...]. Hay, de hecho, alguna cosa que el hombre es y tiene que pensar, pero esto no es una esencia, ni es tampoco propiamente una cosa: es el simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia. Pero justo por esto todo se complica, justo por esto la ética llega a ser efectiva (Agamben, 1996, p. 31).

Resulta necesario, entonces, reconocer como condición para la ética y la política un espacio de contingencia y apertura inerradicable en la experiencia humana. Sin embargo, hoy en día el discurso acerca lo humano de la ciencia y el saber técnico se levantan sobre el ideal de la clausura de esta brecha necesaria entre conocimiento y acción ético-política. Así, asistimos a la homogeneización, autoritaria, del conocimiento bajo el revestimiento de un saber técnico-científico, ofrecido como promesa de compresión absoluta y definitiva. La posibilidad, para Agamben —siguiendo la lectura de Aristóteles—, está en restablecer la vida en comunidad. No solo se trata de retomar la noción de que el ser humano es *argós* (inoperoso) porque ninguna operación específica (ningún acto) predeterminará su vida. Se trata de intentar redescubrir una política basada en la *poiesis* y no en la *praxis*, una vida que, en cuanto potencia genérica e inoperosa, no puede sino ser una abertura radical más allá de toda forma. La política de lo «por venir» consistiría entonces en la interrupción del engranaje del biopoder y en la creación de nuevas formas de vida.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1996). *La comunidad que viene*. Pre-textos.
- . (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- . (2001a). Forma-de-vida. En *Medios sin fin. Notas sobre la política* (pp. 13-20). Pre-textos.
- . (2001b). El rostro. En *Medios sin fin. Notas sobre la política* (pp. 79-86). Pre-textos.

- . (2004). *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*. Adriana Hidalgo.
- . (2007). *La potencia del pensamiento*. Adriana Hidalgo.
- . (2008). *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2*. Adriana Hidalgo.
- . (2009). Note liminaire sur le concept de démocratie. En G., Agamben, A. Badiou, D. Bensaïd, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross y S. Žižek, *Démocratie, dans quel état?* (pp. 7-9). La Fabrique.
- . (2017). *El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo.
- . (2018). Un jurista ante sí mismo. *Papel Máquina*, (12), 89-107. <https://palinodia.cl/Papel-Maquina-12.pdf?fbclid=IwAR3-SouZQsC8FJ7dUpr-rqX9p7ZogwmeIMaehdOqX99ilhSXDxzdVjuPNwU>
- . (2 de diciembre de 2019). Dios no murió. Se convirtió en dinero. Entrevista a Giorgio Agamben. *AS Digital News*. <https://www.asdigitalnews.com/l/giorgio-agamben-dios-no-murio-se-convirtio-en-dinero/>
- . (2020). *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Adriana Hidalgo.
- Andò, R. (2013). *Viva la libertad* [película]. BiBi Film; RAI Cinema; Ministero per i Beni e le Attività Culturali.
- Aristóteles. (2000). *Política*. Gredos (obra original publicada ca. 330 a. C.).
- Benjamin, W. (2019). *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse*. Suhrkamp.
- D'Orrico, A. (5 de febrero de 2013). Gemelli d'Italia l'Italia s'è desta. Il nuovo inno nazionale secondo Toni Servillo. *Sette, Corriere della Sera*. https://www.corriere.it/sette/13_febbraio_05/2013-06-d-orrigo-gemelli-italia_ec2c4008-6faa-11e2-bo8e-f198d7adoaac.shtml
- Foucault, M. (1991). La gubernamentalidad. En M. Foucault, J. Donzelot, C. Grignoon, J.-P. de Gaudemar, F. Muel y R. Castel, *Espacios de poder* (pp. 9-26). La Piqueta.
- . (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2008). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*. Siglo XXI Editores.
- García Canclini, N. (ed.) (1996). *Culturas en globalización. América Latina, Europa, Estados Unidos: libre comercio e integración*. Nueva Sociedad.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Paidós.
- Prozorov, S. (2014). *Agamben and Politics. A Critical Introduction*. Edinburgh University Press.

- . (2016). Living à la mode: Form-of-life and Democratic Biopolitics in Giorgio Agamben's *The Use of Bodies*. *Philosophy & Social Criticism*, 43(2), 144-163. <https://doi.org/10.1177/0191453716662500>
- Rousseau, J. J. (1993). *El contrato social*. Altaya (obra original publicada en 1762).
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- Stimilli, E. (2018). El uso de lo posible. *Papel Máquina*, (12), 71-85. <https://palinodia.cl/Papel-Maquina-12.pdf?fbclid=IwAR3-SouZQsC8FJ7dUpr-r-qX9p7ZogwmeIMaehdOqX99ilhSXDxezdVjuPNwU>
- Taylor, Ch. (1994). *La ética de la autenticidad*. Paidós.

SURAMÉRICA: REPÚBLICAS IMAGINARIAS O SUMISIÓN

Jonatan Alzuru Aponte

El presente artículo tiene una inspiración foucaultiana tanto en su temática como en la forma de abordar las prácticas desde una perspectiva microfísica, como espacios de reproducción de las relaciones de poder.¹ Aborda el pensamiento de Simón Rodríguez, autor venezolano del siglo XIX, para quien la escuela era tanto el lugar donde se reproducían los sujetos sumisos como el espacio donde podrían formarse sujetos autónomos capaces de crear repúblicas independientes. Con el objetivo de reflexionar acerca de la relación entre poder y subjetividad en nuestro continente, graficamos su pensamiento mostrando las prácticas sociales y políticas que caracterizaban a la Venezuela de la época.

1 Expresado de otra manera: Foucault es un lente. En este artículo no se analiza qué tipo de lente es o cómo está elaborado o cómo lo utilizó el autor, sino que simplemente lo usamos. Tal como sostiene Deleuze: «Una teoría es exactamente como una caja de herramientas. Ninguna relación con el significante... Es preciso que sirva, que funcione [...]. Si no hay personas para utilizarla, comenzando por el teórico mismo [...], es que no vale nada, o que el momento no llegó aún. No se vuelve sobre una teoría, se hacen otras, hay otras a hacer. Es curioso que sea un autor que pasa por un puro intelectual, Proust, quien lo haya dicho tan claramente: tratad mi libro como un par de lentes dirigidos hacia el exterior, y bien, si no os sirven tomad otros, encontrad vosotros mismos vuestro aparato que es necesariamente un aparato de combate» (Deleuze, 1980, pp. 79-80).

1. El pensamiento de Simón Rodríguez

Simón Rodríguez (1769-1854) fue un pensador venezolano, cuya primera biografía se publicó en Chile el año de su muerte, en la obra *Biografías de americanos*, a cargo de los hermanos Miguel Luis y Gregorio Víctor Amunátegui, discípulos de Andrés Bello. La preocupación central de Rodríguez fue cómo configurar una sociedad independiente y autónoma, cuyos sujetos pensarán por sí mismos. Su respuesta fue la educación pública: consideraba que el fundamento de la experiencia educativa debía ser la vivencia en comunidad de los distintos etnoestamentos que configuran la sociedad. En este sentido, pensaba que era necesario innovar en las formas en que los sujetos se relacionan en la escuela primaria para formar nuevas costumbres, cuya reproducción les daría una originalidad a los países de América y sería la manifestación socio-cultural del ser independientes. Es por ello que la educación pública requería filosofía: «La Instrucción Pública. . . en el siglo XIX, pide mucha filosofía» (Rodríguez, 2016, p. 613).² El autor entendía el vocablo en el sentido más propio del término, como pensar autónomo, y lo definía de la siguiente manera: «La filosofía está, donde quiera que se piensa sin prevención; y consiste en conocer las cosas, para reglar nuestra conducta con ellas, según sus propiedades» (Rodríguez, 2016, p. 366). Por lo tanto, para Rodríguez, era en la escuela donde se fundaba la vida republicana; según su evaluación, las repúblicas suramericanas estaban establecidas pero sin fundamento. Por ello, eran imaginarias.

Su obra fundamental, donde vertebró la idea de cómo ser repúblicas autónomas, se titula *Sociedades americanas en 1828*. En Chile publicó dos versiones iniciales, con el nombre de *Luces y virtudes sociales*: una en 1834, en Concepción, financiada por el intendente José Antonio Alemparte Vial, y otra seis años después, en Valparaíso, que incluyó nuevos capítulos. Dos años más tarde, en 1842, viajó a Lima y publicó una versión más amplia con el título original, *Sociedades americanas*, al que agregó el año en que había publicado por primera vez la introducción, 1828.

El texto se inicia con una advertencia que define el objeto de su reflexión en tres párrafos escritos casi en clave de aforismos: «El estado actual de la América pide serias reflexiones: . . . Aprovechen los Americanos de la Libertad de Imprenta que se han dado, para consultarse sobre el importante negocio de su libertad» (Rodríguez, 2016, p. 49). Es una invitación al diálogo sobre cómo

ser libres y de qué trata la libertad. A continuación, Rodríguez (2016) introduce una máxima política sobre la relación entre el gobierno y la sociedad: «El Poder de los Congresos está en razón del Saber de los pueblos. Por muy bien que desempeñen sus funciones los Representantes de una Nación. . . de poco ó nada sirve lo que hacen, si la Nación no los entiende» (p. 49). El autor establece en su axioma un vínculo entre el ejercicio del poder y la educación que tiene dos implicaciones. La primera es la proporcionalidad: a mayor saber de los pueblos, mayor poder del Congreso. La segunda, que se refiere a la utilidad social de los gobiernos, se deriva de la anterior: el ejercicio del poder es útil, sirve, si existe una nación que entiende del asunto público y puede justipreciarlo. Ahora bien, ese entendimiento no se refiere al manejo teórico de los asuntos, sino a un saber práctico, el ejercicio de la libertad que se manifiesta en las formas de convivir. En ese sentido, Rodríguez (2016) establece una sentencia entre el deber ser y el ser: «En la América del Sur las Repúblicas están Establecidas, pero nó Fundadas» (p. 49). En otras palabras, en el sur hay un cuerpo jurídico, existe el deber ser, por eso están establecidas las repúblicas, pero no tienen fundamento, porque no saben cómo vivir la libertad. Esta experiencia es la condición para que pueda existir un gobierno legítimo cuyo ejercicio del poder sea de utilidad para la nación, porque todos —los gobernados, la comunidad— saben, conocen, están acostumbrados y tienen hábitos de cómo vivir autónomamente y, por lo tanto, hay un desarrollo de la opinión pública. Como dice el autor, los americanos deben aprovechar de «consultarse sobre el importante negocio de la libertad» (Rodríguez, 2016, p. 49).

En estos primeros párrafos, Rodríguez no solo delinea el objetivo de su reflexión, sino también la argumentación que articulará todo el texto. El autor parte del supuesto de que las costumbres de las sociedades suramericanas están formadas para vivir de forma monárquica, sin autarquía, y su obra está dirigida a la conformación de un nuevo tipo de sociedad:

La pregunta pide que se declare el proyecto de esta obra. Se dedica a los que conocen ya la sociedad—á los que tienen costumbres formadas para vivir bien bajo el Gobierno monárquico en que nacieron. . . pero se dirige a los que entran en una sociedad que no conocen—á los que necesitan formar costumbres de otra especie, para vivir bajo un Gobierno diferente del que tuvieron sus padres (Rodríguez, 2016, p. 59).³

² Hemos reproducido las citas conservando la ortografía de la época, como los puntos suspensivos que forman parte de la obra original.

³ El original presenta un diseño novedoso con mayúsculas, distintos tamaños de fuente, separación de párrafos y resaltados pensados para llamar la atención del lector que aquí no hemos

La independencia: *ethos* y educación

La tesis de Rodríguez (2016) es que se debe configurar un nuevo *ethos*, unas nuevas prácticas de relación intersubjetiva que generen hábitos y costumbres distintas y constituyan el fundamento de un nuevo tipo de gobierno, que el autor califica como etológico: «Un Gobierno Etológico, esto es, fundado en las costumbres» (p. 60).

Sostiene Rodríguez (2016) que «el estado de la América no es el de la Independencia, sino el de una suspensión de armas. (se ha dicho). ¡Cuánto trastorno! . . . ¡Cuánta sangre! . . . para conseguir tan poco! . . . y, ¡cuán lastimoso no sería el perder tantos sacrificios!» (pp. 63-64). Y considera el autor que Latinoamérica no es independiente porque sus leyes y gobiernos quieren imitar a Francia, Inglaterra o Norteamérica, pero, además, porque la nueva sociedad reproduce las mismas relaciones de dominio que existían durante la monarquía. Con respecto a Francia afirma: «Las nuevas Naciones de América quisieran imitar a la Francia; pero les falta lo principal, que es el Sujeto.... les falta el Enfermo» (Rodríguez, 2016, p. 455). Con relación a Norteamérica sostiene:

Estados unidos. Los consideramos como el País Clásico de la Libertad: nos parece que podemos adoptar sus Instituciones, solo porque son Liberales = lo son en efecto; pero... el suelo?... su Extensión?... sus Divisiones?... su Situación?... los Hombres?... sus Ideas?... sus Costumbres?... las Razas?... las Clases?... las Creencias?... las Necesidades?... la Industria?... la Riqueza?... dónde están?

Digamos lo que de la Inglaterra—Aquello es para visto i... nada más. El que visita los Estados Unidos, cree hallarse en Inglaterra, en tiempo de una Feria, a que han concurrido todas las Naciones Europeas. Cada una conserva su carácter; pero el dominante es el Inglés (Rodríguez, 2016, p. 458).

Con una ironía lapidaria establece la única similitud entre el norte y el sur de América:

reproducido. En efecto, por la forma de diagramar sus textos, Rodríguez ha sido catalogado por investigadores contemporáneos como un pionero del arte conceptual: «Estas disertaciones en torno al tratamiento del tiempo, a la espacialidad y a la validación del azar objetivo son necesarias para sustentar nuestro planteamiento de visualizar a Simón Rodríguez en el campo de las artes, no solo como teórico, sino como artista conceptual del siglo XXI» (Urosa Salazar, 2017).

La única analogía que hai, entre las dos Américas, es la Noble idea, que ambas tienen, de la utilidad de la Esclavitud.

Los Angloamericanos han dejado, en su nuevo edificio, un trozo del viejo—sin duda para contrastar— sin duda para presentar la rareza de un Hombre mostrando con una mano, a los Reyes el gorro de la Libertad, i con la otra, levantando un Garrote sobre un Negro, que tienen arrodillado a sus pies (Rodríguez, 2016, p. 458).

Dentro de esa similitud, Rodríguez (2016) percibe que, aun teniendo la sociedad suramericana una segmentación etnoestamental, se produjo un mestizaje, una diferencia que considerará fundamental: «Los Angloamericanos tienen a sus Esclavos a distancia— los Suramericanos se rozan con ellos, i con Ellas... se casan» (p. 459).⁴ Justamente, a partir de esa diferencia, el autor propondrá que se pueden configurar costumbres distintas a las del período monárquico, si se abordan en el espacio educativo, desde la infancia.

Pero Rodríguez no se limita a mostrar que imitamos a Europa y los Estados Unidos en el ámbito teórico e institucional, sino que lo muestra en los espacios microfísicos del poder, donde se configuran las costumbres y los hábitos, precisamente, porque, para el autor, las instituciones sociales, los valores morales y las ideas son fruto de las formas de convivir. Esta es la tesis transversal del pensador. Por eso recrea las prácticas sociales en la escuela y en la familia, porque son el soporte para reproducir los mismos hábitos de sumisión y vasallaje del período monárquico o, por el contrario, son el espacio para configurar un *ethos* que sea raíz y rizoma de un nuevo gobierno, de un gobierno independiente, de un «gobierno etológico». La práctica de la imitación es descrita en el texto de 1849, «Extracto sucinto de mi obra sobre la educación republicana», que citamos en extenso porque grafica cómo se reproduce la microfísica de las prácticas sociales que generan una sociedad sin sujetos autónomos:

Los Maestros de Escuela han sido, son... y serán mientras dure la monarquía... (que será hasta el fin del mundo) unos pobres dependientes o ayos mal pagados, especie de bocinas que suenan como las soplan: su oficio es... «Engañar muchachos por orden de sus padres». Los rectores de los colegios hacen un papel serio en la comedia.

4 En su texto *Defensa de Bolívar*, de 1830, Rodríguez (2016) presenta la siguiente caracterización del mestizaje: «Las familias Americanas se componen de Indígenas de varios colores, por la mezcla con Europeos y Africanos» (p. 172).

Aparentan rigidez en el cumplimiento de las reglas de unos Estatutos, calculados para adular a los padres, haciendo lo que exigen que se haga con sus hijos —Encierro, cepos, calabozos, estudio, continuo sabatinas, argumentos de memoria, confesiones forzadas, ejercicios de San Ignacio, exámenes, premios, grados, borlas... mientras se les preparan *espoletas* en lugar de *charreteras*, bufetes de abogado, enlaces de familia, y si hay con qué, viajes a Europa para olvidar su lengua y volver con crespos a la francesa, relojitos muy chiquitos con cadenitas de filigrana, andando muy ligeritos, saludando entre dientes, haciendo que no conocen a los conocidos y hablando perfectamente dos o tres lenguas extranjeras... todo para haber honor al familia. Si alguno estuvo en España, vuelve hablando de las calles de Madrid, y trae un criado nombrado Francisco, para llamarlo delante de las visitas, en voz alta y sacando tanta lengua: «Francisco: cierra la puerta y tráeme los zapatos» (Rodríguez, 2016, p. 571).

Esa reproducción en la escuela y la familia configura un cuerpo sumiso, un ser vasallo, cuyo único deseo es dejar de ser lo que es para ser como el otro. Esta reflexión conduce a Rodríguez (2016) a afirmar que la guerra de independencia no logró una independencia de la sociedad, porque se reprodujeron los mismos errores que en la época monárquica:

Se ha obtenido ya en América, nó la Independencia, sino un armisticio en la Guerra que ha de decidirla . . . ¡¡¡Verguenza da el decir, que en el siglo 19, los hombres que se creen mas distantes de los errores antiguos, sean los que estén mas imbuidos en ellos!!! (p. 63).

La consecuencia de que unos sujetos establezcan una constitución con mentalidad de vasallos, de esclavos, es que la realizan con otras manos, «manos postizas», imitando las de América del Norte o de Europa, con un espíritu que responde al devenir cultural de esos pueblos (Rodríguez, 2016, p. 65). Por eso, al no ser fruto de sus costumbres, de su ser, la destruyen con sus propias manos, lo que genera una sociedad fracturada y en permanente pugna. Rodríguez (2016) grafica el comportamiento sociopolítico del suramericano de la siguiente forma:

El Pueblo, con manos postizas hace la obra sagrada de su Constitucion, y con sus propias manos la rasga: mientras la está haciendo la adora, y despues de hecha la profana: entre adoraciones y sacrilejios se acostumbra.... 1° á no respetarse—despues á reírse de sí—mismo, y por último á despreciarse.

Jura su Constitucion y la maldice en seguida. Dice que solo sus representantes tienen facultades para constituir, y al mismo tiempo, cada individuo niega el asenso que dió—que los representantes son invulnerables, y al cesar en sus funciones los residencian, los inculpan y los maltratan. En suma, las funciones se confunden, y clamando en jeneral por el buen orden, en particular nadie parece quererlo (p. 65).

Inventar nuevas formas de convivir o errar reproduciendo lo existente

Ante la pregunta fundamental de cómo salir de ese sistema, Rodríguez (2016) se interpela: «Dónde irémos a buscar modelos?...—La América Española es *orijinal* = orijinales han de ser sus Instituciones i su Gobierno= i orijinales los medios de fundar uno i otro. *O Inventamos o Erramos*» (p. 459).

De acuerdo con el autor, la originalidad para fundar e inventar la república está en la educación pública, popular, uno de cuyos principales problemas es la convivencia entre el blanco, el negro y el indio. El aprendizaje está allí, en la infancia, para la familia americana. Esa convivencia será el suelo fértil para aprender a vivir en una sociedad republicana, tarea fundamental de la educación: «Está muy bien que los jóvenes se instruyan: pero. . . en lo necesario primero. ¿Que saben y que tienen los jóvenes Americanos? Sabrán muchas cosas; pero nó vivir en República» (Rodríguez, 2016, p. 77).

Ahora bien, aunque toda educación es política porque enseña a vivir de unas maneras y no de otras dentro de una sociedad, no por llamarse públicas o populares las escuelas producirán necesariamente seres autónomos. Rodríguez (2016) sostiene que la práctica educativa tiene un papel fundamental en el desarrollo del niño: «Piénsese en las funciones de la primera Escuela y se verá que, sea en bien, sea en mal, influye en todas las relaciones físicas, intelectuales, sentimentales, morales y sociales, desde las más indiferentes, al parecer, hasta la más importante» (p. 581). Asimismo, establece las diferencias entre una escuela que produce sujetos esclavos, como las religiosas, y aquellas que se proponen formar sujetos autónomos:

Escuelas políticas, cubiertas con el pretexto de la religión, disfrazadas con el título seductor de... Educación popular, las hay en las monarquías mitigadas, para embaucar a los pueblos, haciéndoles creer que el Soberano se interesa en su ilustración; pero el tema de las lecciones es, obedecer ciegamente al ungido del Señor, para asegurar su salvación (Rodríguez, 2016, p. 573).

Ese sistema educativo, que no enseña a pensar ni a convivir, sino que a repetir y a obedecer, estaba reservado para un etnoestamento, los blancos, y reproducía sujetos como el que Rodríguez (2016) describe con suma ironía en el siguiente pasaje, que grafica a la sociedad la época: «1ª Este Indio no es lo que yo soy. 2ª Yo soy hombre. Conclusión. Luego él es bruto. Consecuencia. Háganlo trabajar a palos» (p. 581).

Educación es transformar costumbres

La finalidad política de la educación republicana es aprender a vivir en sociedad: «En las Repúblicas la Escuela debe ser política también; pero sin pretextos ni disfraces. En la sana política no entran mañas, tretas ni ardiles. La política de las Repúblicas, en punto a instrucción, es formar hombres para la sociedad» (Rodríguez, 2016, p. 574). Esto no es una abstracción; para Rodríguez, la formación no está referida a la instrucción informativa, sino a la vivencia, la convivencia y una metodología de enseñanza diseñada a partir de la realización de trabajos. Estos, a su vez, no son sinónimo de tareas escolares, sino de producción, tanto de objetos como agrícola. En 1824, cuando trató de llevar a cabo su proyecto educativo en Bogotá, llamó a su escuela Talleres de Arte y Oficios. El fundamento de una educación para el trabajo, diríamos contemporáneamente, fue el siguiente: «En cuanto a la indicación de medios de adquirir, toca a los Maestros hacer conocer a los niños el valor del trabajo, para que sepan apreciar el valor de las obras» (Rodríguez, 2016, p. 575). Las obras creadas en la escuela portaban, según el autor, una enseñanza capital para la vida en sociedad, porque formaban a los educandos como productores y creadores. Además, planteadas de forma comunitaria, implicaban una interacción que los conduciría a generar acuerdos y negociaciones, a calcular, a desarrollar el lenguaje y a pensar por sí mismos cómo resolver los problemas prácticos a los que se enfrentaban tanto individual como colectivamente.

Asimismo, Rodríguez introduce una noción más propia del campo de la economía política como parte esencial de la experiencia educativa: la necesidad de que el trabajo realizado en la escuela no cosifique ni transforme a los educandos en un instrumento más de la producción. Por lo tanto, su propuesta se oponía a la generación de obreros enajenados y abogaba por la formación de mujeres y hombres autónomos, idea que expresa explícita y contundentemente en sus textos. Rodríguez (2016) concibe la enseñanza del

trabajo en la primera escuela como experiencia educativa para la formación de sujetos soberanos y lo resume de la siguiente forma:

Hacerles entender que la Industria es una propiedad que se debe respetar: por consiguiente, que nadie tiene derecho para arruinar la industria ajena por establecer la suya.

Que la división de trabajos, en la confección de las obras, embrutece a los obreros, y que, si por tener tijeras superfinas y baratas hemos de reducir al estado de máquinas a los que las hacen, más valdría cortarnos las uñas con los dientes: por el contrario,

Que la división de trabajos en la producción es necesaria: porque la superabundancia de una misma cosa en todo en un país, abarata el producto, desprecia el trabajo y empobrece al productor (p. 575).

La consigna de Rodríguez (2016) en el ámbito educativo podría resumirse con la expresión: «Ideas!.... Ideas!, primero que Letras» (p. 366). Sin embargo, consciente del estilo de educación imperante, reproductor del orden social monárquico y esclavo, sabía que una escuela que la pusiera en práctica haría que los padres y la sociedad adujeran que quienes asisten a ella no comienzan por lo básico y se preguntaran por qué sus estudiantes no saben leer todavía. Adelantándose al reproche, el autor afirma que la experiencia de lectura es el último peldaño en la educación de la primera escuela:

«¿Qué tal sujeto será, cuando ni leer sabe?».

Respóndaseles: leer es resucitar ideas sepultadas en el papel: cada palabra es un epitafio: llamarlas a la vida es una especie de milagro, y para hacerlo es menester conocer los espíritus de las difuntas, o tener espíritus equivalentes que subrogarles; un cuerpo con el alma de otro, sería un disfraz de carnaval; y cuerpo sin alma, sería de cadáver. Leer es el último acto en el trabajo de la enseñanza (Rodríguez, 2016, p. 580).

Educación popular y la incompreensión cultural

Precisamente porque la escuela es el espacio institucional para experimentar y consolidar hábitos de convivencia es que los primeros años de educación escolar podrían transformar las costumbres y el *ethos* de una república independiente. Los sujetos formados en tales experiencias reproducirían

una forma de producir obras que son fruto del trabajo comunitario. Desde la convicción filosófica de que «sin Educación Popular, no habrá verdadera Sociedad» (Rodríguez, 2016, p. 450), el autor lanza un llamado en el texto *Sociedades americanas en 1828* a que se le permita formar a la gente pobre, a los excluidos, a los expulsados de las inclusas (establecimientos benéficos que recogen a los niños huérfanos, abandonados o cuyos padres no tienen los medios para criarlos), porque constituyen la población mayoritaria de la época:

Dénseme los muchachos pobres o dénseme los que los hacendados no pueden enseñar o declaran libres al nacer o abandonan por rudos, porque ya están grandes o dénseme los que la Inclusa bota porque no puede mantenerlos o porque son hijos ilegítimos... dejen dar Ideas Sociales a la Jente Pobre (Rodríguez, 2016, p. 434).

La propuesta de Rodríguez fue incomprendida en su época en todos los lugares donde trató de implementarla. Valgan al respecto las anécdotas que él mismo relata. Por ejemplo, en una carta dirigida a Simón Bolívar en 1827, argumenta que el paso de la monarquía al gobierno republicano (cambio de estado) no implica que varíen las costumbres de los hombres y que su proyecto educativo, que sí pretendía modificarlas para fundar la verdadera república, no había sido comprendido ni en Bogotá ni en Bolivia:

La fortuna influye en la suerte de los hombres; pero no en su carácter: y los que dicen que estados mudan costumbres, por decir que los hombres varían, no advierten el error de su sentencia. No varía el hombre con el estado... El que afirma lo contrario, prueba que no lo observó bien en el estado anterior [...].

Dos ensayos llevo hechos en América, y nadie ha traslucido el espíritu de mi plan. En Bogotá hice algo y apenas me entendieron: en Chuquisaca hice más y me entendieron menos; al verme recoger niños pobres, unos piensan que mi intención es hacerme llevar al cielo por los huérfanos y otros que conspiro á desmoralizarlos para que me acompañen al infierno. Solo Ud. sabe, porque lo ve como yo, que para hacer repúblicas, es menester gente nueva; y que de la que se llama decente lo más que se puede conseguir es el que no ofenda (Rodríguez, 2001, pp. 131-132).

En una carta escrita en Lima en 1832, dirigida al general Francisco de Paula Otero, describe con más detalle lo sucedido en Bolivia y cuenta cómo, a partir de esta empresa, perdió todo apoyo político. Se trata de la experiencia piloto que realizó en Chuquisaca para impulsar su proyecto educativo en los otros países de Suramérica, el que no pudo ejecutar debido a que fue estigmatizado y expulsado por el gran mariscal de Ayacucho Antonio José de Sucre:⁵

Estas ideas eran (y serán siempre) emprender una educación popular, para dar ser a la República imaginaria que rueda en los libros, y en los Congresos. Con los hombres ya formados no se puede hacer sino lo que se está haciendo, desacreditar la causa social [...].

Fui a Cochabamba en marzo del 26 por orden de Sucre, y fueron tantas las necesidades, las persecuciones y los informes anónimos de Jámes y del clérigo, que Sucre me desairó y tuve que abandonarlo todo. Entre tanto que yo me defendía en retirada, un abogado llamado Calvo, entonces prefecto y ahora Ministro de Estado de Santa Cruz, desbarataba mi establecimiento en Chuquisaca, diciendo que yo agotaba el tesoro para mantener putas y ladrones, en lugar de ocuparme en el lustre de la gente decente. Las putas y los ladrones eran los hijos de los dueños del país. Esto es, los cholitos y las cholitas que ruedan en las calles y que ahora serían más decentes que los hijos y las hijas del señor Calvo (Rodríguez, 2001, pp. 138-139).

Breve excursio biográfico: lo cómico se hizo tragedia

A la edad de sesenta y cinco años, Rodríguez viaja a Chile más preocupado por publicar sus textos y ganarse la vida de alguna manera que por impulsar un proyecto educativo. Quizás el relato del encuentro que tuvo con Andrés Bello en Santiago en 1838, que hace José Victorino Lastarria, pueda graficar la distancia que tenía con Sucre:

Era un viejo enjuto, transparente, cara angulosa y venerable, mirada osada e inteligente, cabeza calva y de ancha frente. El viejo hablaba en ese momento

⁵ En una carta dirigida a Bolívar el 10 de julio de 1827, Sucre afirma su percepción sobre Rodríguez: «Lo considero también con una cabeza alborotada con ideas extravagantes, y con incapacidad para desempeñar el puesto que tiene bajo el plan que él dice y que yo no sé cuál es; porque diferentes veces le he pedido que me traiga por escrito el sistema que él quiere adoptar para que me sirva de regla, y en ocho meses no me lo ha podido presentar» (citado por Lashera, 2001, p. 64).

con voz entera y agradable. Describía el banquete que él había dado en La Paz al vencedor de Ayacucho y a todo su Estado Mayor, empleando una vajilla abigarrada, en que por fuentes aparecía una colección de orinales de loza nuevos y arrendados al efecto en una locería. Esta narración, hecha con la seriedad que da una limpia conciencia, era la que había excitado la hilaridad, poco común del señor Bello, y le hacía aparecer con la trepidación del que llora. La narración, hecha con el énfasis y aquellas entonaciones elegantes que el reformador enseñaba a pintar en la escritura, daban a la anécdota un interés eminentemente cómico, que había sacado de sus casillas al venerable maestro Bello (citado por Lashera, 2001, p. 78).

El gran mariscal Antonio José de Sucre comiendo en el urinario y la risa de Andrés Bello —el militar que gobierna y el pensador que ríe— es una excelente imagen del devenir de nuestra América, más cercana a la tragedia que a la comedia. Se trata de una fotografía que explicita —tal vez— el porqué de nuestra incapacidad de pensar por nosotros mismos (somos pensados por las teorías, somos kantianos, hegelianos, marxistas, nietzscheanos, heideggerianos, sartreanos, freudianos, weberianos, habermasianos, foucaultianos, rawlsianos, darwinianos, positivistas, funcionalistas, posmodernos). Comprendemos que se puedan poner en cuestión los fundamentos de la física clásica y las maneras de comprender la naturaleza, pero nos parece imposible, impensable, tan solo imaginar que se pueda fundamentar un tipo de gobierno que escape a las tradiciones de izquierda y derecha creadas en Europa). Estamos acostumbrados a autocomprendernos cultural, social y políticamente desde el metarrelato de lo que llamamos Occidente, mundo antiguo, medieval y modernidad: el gran relato de la configuración sociocultural europea. Tal vez, y solo tal vez, nuestra minusvalía para llegar a la edad de la razón podría explicarse por lo foráneas que han sido nuestras instituciones sociales y constituciones: un no lugar; como si el desear ser lo que no se es, europeos en la periferia, nos transformase de golpe y porrazo en sociedades independientes. Para expresarlo con el lenguaje de Rodríguez: no inventamos, por lo tanto, erramos. Nuestro error configura nuestra subjetividad como sociedad; países con gobiernos establecidos, pero con sociedades fracturadas, comunidades con una eticidad descoyuntada que reproduce sujetos encadenados.

2. Repúblicas imaginarias: Venezuela paradigmática

Si bien es cierto que Rodríguez reflexionaba sobre Suramérica, también es cierto que cada país de esta parte del continente tiene múltiples diferencias en su configuración y dinámicas sociales y estatales. Es incomparable, por ejemplo, en términos históricos y socioculturales, la eticidad de México y Perú con la de Argentina o Chile. Incluso entre países fronterizos, como Venezuela con Brasil y Colombia, se da un desarrollo disímil y asimétrico en la configuración de sus instituciones y, por supuesto, en las aproximaciones teóricas que sustentan la autocomprensión. A continuación, nos centraremos en Venezuela para mostrar la pertinencia de las reflexiones de Simón Rodríguez, no solo para mirar el pasado, sino, sobre todo, para repensar nuestro presente.

¿Venezuela o Caracas?

Quizás, de las repúblicas suramericanas imaginarias a las que se refiere Rodríguez, la más paradigmática sea Venezuela. Hasta 1777 se le llamaba Venezuela a la provincia de Caracas, y ambos vocablos se utilizaban indistintamente. Las provincias eran el espacio territorial donde regía un gobernador. El gobernador tenía autonomía y mantenía relaciones institucionales directamente con la Real Audiencia o con el monarca: «Las Reales Audiencias tenían como función primordial la administración de justicia, por lo que entre otras competencias eran Tribunales de alzada respecto de las decisiones de los Gobernadores» (Brewer Carías, 1995, p. 14). «Hasta finales del siglo XIX, el área urbana de Caracas se mantuvo circunscrita a la ribera norte del río Guaire, en el espacio mesopotámico definido por sus quebradas tributarias que bajan de la serranía del Ávila: Catuche, Caroata, Arauco, Honda» (De Lisio, 2011). Su área era de 7016 ha aproximadamente y concentraba la mayor población del territorio venezolano (De Lisio, 2011).

Valgan algunos datos cuantitativos: el geógrafo Gerardo Siso Quintero considera que el primer censo confiable de la población venezolana fue realizado en 1873. Para ese entonces, Venezuela tenía 813 000 habitantes, de los cuales 389 000 vivían en Caracas.⁶ El segundo territorio más poblado era la

6 Caracas fue creciendo a un ritmo muy lento hasta finales del siglo XIX. De 1906 a 1920 duplica su tamaño y, a partir de allí, tuvo un crecimiento espacial y poblacional exponencial. Véase De Lisio (2001). Actualmente, ocupa el 0,48 % del territorio con una extensión de 433 km².

provincia de Maracaibo, que incluía los actuales estados de Trujillo y Mérida, con una población 149 000 habitantes (Siso Quintero, 2012). En otras palabras, Venezuela era un territorio despoblado hasta los inicios del siglo xx.

La comunicación entre las distintas provincias que conformaban la capitanía general de Venezuela, creada en 1777, era tan precaria que investigadores de desarrollo vial han propuesto tres fases:

La primera, que va desde la implantación colonial hasta 1910, en la cual predominan los caminos de recua; la segunda, de 1910 a 1945, período en que se definen otros intereses, además del perseguido en la primera fase, como el mayor control administrativo y el mejor control político-militar; y el tercero, que se proyecta desde 1947 hasta nuestros días, con una política vial coherente, ajustada y realizable (Domínguez, 2013).

Por ejemplo, para trasladarse del nororiente al noroccidente del país, había que utilizar la vía marítima: La Guaira, Curazao, Maracaibo era la ruta para ir de Caracas al Táchira o a Mérida hasta 1930.

¿Cuál es el país? O la fractura política

En términos de la estructura jurídica, hasta 1777 el nororiente del país, que se llamaba Nueva Cádiz, dependía en lo político de la Audiencia de Santo Domingo y en lo religioso del Obispado de Puerto Rico, mientras que el occidente dependía de la Real Audiencia de Bogotá. Esos dos órdenes jurídicos expresan, a su vez, sentidos de pertenencia cultural distintos. Debemos recordar que los gobernadores eran autónomos en sus provincias, al punto de que quienes vivían en el noroccidente, en la provincia de Maracaibo, no se sentían parte del proceso que se inició en Caracas en 1810,⁷ porque su «patria» no era Venezuela, que asociaban a Caracas, aunque la denominación y el orden jurídico habían cambiado treinta y tres años antes.

Por ejemplo, Maldonado Vilorio (2005) documenta el conflicto entre las provincias de la siguiente forma:

Ante la convocatoria de la Junta Suprema de Caracas, surgida a raíz de los acontecimientos del 19 de abril de 1810, es importante dejar constancia de la

⁷ Las provincias de occidente, Maracaibo y Coro, y la del sur, Guayana, no firmaron el acta de independencia.

presencia en este grupo de José Domingo Rus, vocero en esta circunstancia de una de las propuestas recogidas en el Acta del Cabildo ampliado del 18 de mayo, para acordar lo que debía resolverse respecto a los comisionados enviados por Caracas, sin embargo, en un proceso eleccionario que se expondrá más adelante, asumirá la representación de esta misma elite ante las Cortes de Cádiz (p. 53).

De acuerdo con la autora:

Como miembro y representante de la misma, Rus encauzó su actuación hacia la solicitud y defensa de reivindicaciones políticas, militares, económicas y sociales para la Provincia de Maracaibo y, sobre todo, devolverle la autonomía y el estatus político que había perdido en 1777 con la creación de la Capitanía General de Venezuela [...].

Todo ello hace pensar que, tales demandas podrían ser parte de un proyecto autonomista e ilustrado que, con visos liberales, fue concebido y adelantado por los grupos de poder en Maracaibo para preservar sus privilegios ante la amenaza del movimiento emancipador iniciado por Caracas. La oportunidad para exponer dicho proyecto se presentó con la participación de Maracaibo en las Cortes de Cádiz mediante su diputado José Domingo Rus (Maldonado Vilorio, 2005, p. 59).

La reconstrucción del conflicto concluye con una sentencia lapidaria:

La categoría de «patriotas» les queda grande a los promotores de la Independencia pues, en el contexto de la época tan patriotas fueron quienes lanzaron el grito de rebeldía como los sostenedores de la legitimidad del poder monárquico, en cuanto por diversos intereses unos y otros lucharon por la recuperación y consolidación de sus respectivas autonomías (Maldonado Vilorio, 2005, p. 65).

¿Guerra contra el Imperio español o guerra contra la oligarquía venezolana?

El territorio más extenso del país, el centro sur, era la provincia de Guayana, que no firmó el acta de independencia y fue la región que puso más resistencia contra los independentistas. No tuvo el desarrollo económico del norte, de occidente ni de oriente. Fue un territorio ocupado y dirigido fundamentalmente

por misioneros, donde estaba la mayor cantidad de comunidades originarias desplazadas del norte, cimarrones, esclavos que se habían fugado, pardos y blancos criollos pobres. Su población tenía escasa relación tanto con la corona española como con el norte de Venezuela. De allí que sintieran que los déspotas eran aquellos que los habían excluido y sometido durante siglos, los mantuanos caraqueños, que pretendían no solo gobernarlos, sino que, además, los reclutaban para luchar en una batalla que no era la de ellos, la batalla por la independencia. En términos prácticos, en Venezuela se fundieron dos tipos de guerra, una independentista y una guerra civil.⁸ Para comprender estos acontecimientos nos parece relevante caracterizar, *grosso modo*, el tipo de poblador del territorio venezolano de la época.

¿De dónde vienen los negros? O la cuantificación de los colores

En Nueva Cádiz se realizaban prácticas comerciales de todo tipo, entre ellas la de los negros que provenían de Santo Domingo y Puerto Rico. Los barcos negreros, como se los llamaba, estaban formados por africanos de distintos grupos étnicos que tenían conflictos entre ellos, además de lenguas y posiciones sociales distintas. Como era muy difícil que hicieran comunidad dentro de los barcos, eran fáciles de someter. Se los denominaba bozales. Los ladinos eran hijos de africanos nacidos en América, España o Portugal. Cuando se los consideraba rebeldes, eran llamados cimarrones. La sumisión era directamente proporcional al costo. Los pocos africanos que llegaron fueron comprados por los grandes hacendados que vivían fundamentalmente en el norte-centro occidental del país. La mayoría de los que fueron comprados en Nueva Cádiz eran ladinos y rebeldes. Como los conflictos eran muy frecuentes, desde comienzos del siglo xvii hasta mediados del siglo xix, se popularizó la práctica de darles un pedazo de tierra para que compraran su libertad o simplemente dejarlos libres. La mayoría se fue refugiando y mezclando con los habitantes de la zona (blancos criollos pobres, pardos,

⁸ La argumentación de la guerra de independencia como guerra civil fue propuesta por el sociólogo positivista venezolano Laureano Vallenilla Lanz (1870-1936) a comienzos del siglo xx, y dentro de la historiografía venezolana ha sido fuertemente cuestionada (con buenas razones) por su defensa teórica y práctica de la dictadura de Juan Vicente Gómez, bajo su tesis del cesarismo democrático — título de su obra—. Aunque nos distanciamos radicalmente de su postura política y de sus análisis de las relaciones de poder, coincidimos en que, efectivamente, los excluidos sociales, pardos, negros, indios venezolanos, amparándose en la defensa de la monarquía, luchaban contra los independentistas para liberarse de la opresión a la que estaban sometidos social, jurídica y políticamente. Además, nos parece un trabajo sumamente importante, más allá de compartir o no sus análisis, para autocomprendernos.

zambos, indígenas, etc.), y desplazando hacia el centro, los llanos y el sur de Venezuela. De allí se deriva una multiplicidad de denominaciones: mulato (hijo de blanco con negro), zambo (hijo de amerindio con negro) y pardo (mestizo, hijo de indio con blanco, aunque con algún probable ancestro negro). La esclavitud se abolió en Venezuela en 1854, aunque en la práctica duró un par de décadas más.

Según Brito Figueroa (1990), la estratificación etnoestamental en Venezuela para 1810 era la siguiente: 45 % de pardos, 19 % de blancos criollos, 9,7 % de esclavos negros, 8,4 % de indios tributarios, 6,7 % de comunidades no conquistadas ni evangelizadas, 4 % de mulatos y negros libres, 3,3 % de indios libres, 2,6 % de negros cimarrones y 1,3 % de blancos peninsulares y canarios, de una población total de 898 043 habitantes. El 75 % de los blancos, españoles, canarios y criollos estaban en Caracas, Valencia, Barquisimeto, Trujillo, Táchira y Mérida, al norte-centro occidental del país.

Sobre el sistema carcelario o las condenas dependen del color de la piel

En *Historia de las cárceles en Venezuela (1600-1890)*, Troconis de Veracoechea (1983) muestra que, desde la colonia hasta inicios del siglo xix, los delitos y sus penas se mantuvieron relativamente constantes. De acuerdo con la autora, fue a partir de 1800 que se incorporaron los delitos políticos, que iban desde mostrar una desafección por el gobierno hasta la rebelión, y fueron tipificados con más frecuencia hasta 1870, fecha en que asume la presidencia Guzmán Blanco (Troconis de Veracoechea, 1983). Tanto los sitios de reclusión como la sanción dependían del color de la piel; por lo tanto, en términos de los procedimientos jurídicos, no solo era relevante conocer cuál era el delito, sino también de qué color era quien lo había cometido. Así, existían dos tipos de sitios de reclusión para los hombres blancos: uno para los que hubieran cometido delitos contra la religión o las buenas costumbres, y otro para los que hubieran sido sancionados por robos, hurtos, juegos de envite y azar, y asuntos políticos. Las mujeres blancas podían ser recluidas en casas de familia, conventos y hospicios, los que también cumplían la función de hospital.

Los pardos, indios y negros esclavos o libres, tanto hombres como mujeres, eran recluidos en la casa de corrección, diseñada no solo para que cumplieran ahí sus condenas quienes habían cometido un delito, sino como espacio de prevención social para contener a los desobedientes. Un

documento del Ayuntamiento de 1796 consigna por qué debía mantenerse esta institución:

Por los saludables efectos que resultan diariamente, pues con un mes, dos o más de aplicación a ella quedan verdaderamente corregidos y escarmenados los que entran allí, ya libre, ya esclavo, y es muy notable que estos últimos han concebido tal miedo que basta amenazarlos en las haciendas con la expresada Casa para que estén subordinados a sus amos y mayordomos (citado por Troconis de Veracoechea, 1983, p. 45).

La diferencia racial era tan fundamental, incluso dentro de los estratos inferiores, que se establecían diferencias en cuanto a la tortura: mientras que a un indígena se lo podía azotar solo con correas sin torceduras, el negro podía ser azotado con correas con torceduras y sin ninguna restricción (Alzuru Aponte, 2009).

El derecho a blanquearse o los pardos desean ser ciudadanos

El 10 de febrero de 1795, el rey de España, Carlos IV, aprobó la Real Cédula de Gracias al Sacar, un instrumento jurídico con fuerza de ley que fijaba una tasa impositiva para aquellos pardos que solicitaban dejar su condición de pardo y adquirir los derechos reservados para los blancos, tanto criollos como peninsulares. La cédula establecía distintos impuestos: para dispensar el color, quinientos reales; para adquirir socialmente el trato de don o doña, mil reales, etc. Esto les posibilitaba a los pardos ingresar a la universidad o al seminario, tener cargos en el ejército o dentro del cabildo, y ser tratados igual que los blancos con relación a los delitos y las penas. El Ayuntamiento de Caracas reaccionó de forma inmediata, enviando su posición al rey en un documento titulado *Informe que el Ayuntamiento de Caracas hace al Rey de España referente a la Real Cédula de 10 de febrero de 1795*, donde, entre otros asuntos, afirmaba:

Los vecinos y naturales blancos de esta Provincia elevan á V.M. el sumo dolor y sentimiento que les ha causado ver en la Real Cédula citada abierta la puerta para su deshonor y lo que es más digno de llanto franqueada la ocasión para que entren a influir en el gobierno público unos hombres de infame y torpe linaje, faltos de educación, fáciles de moverse á los más horrendos excesos y

de cuya fiereza propia de sus mismos principios y de su trato, solo pueden esperarse movimientos escandalosos y subversivos del orden establecido (citado por Tejada Soria, 2011, pp. 55-56).

Aun con la oposición de Caracas, tal instrumento jurídico se ejecutó. Se institucionalizó como práctica jurídica el deseo de querer ser lo que no se es. Quienes tenían el poder económico para acceder a esa nueva condición etnoestamental se transformaron en una nueva élite, denominada pardos beneméritos (Cochiarella, 2016). Esta élite era rechazada por los mantuanos (blancos criollos y peninsulares), la clase etnoestamental dominante. Pero, a su vez, los pardos beneméritos deseaban separarse del resto de los pardos y, por supuesto, del resto de los sectores etnoestamentales de la sociedad. Carlos Cochiarella (2016), en su tesis doctoral dedicada a los efectos sociopolíticos de la real cédula, documenta una comunicación enviada al capitán general del Ejército para que expulsara del batallón de pardos a un mestizo que era más bien un zambo (p. 145). Sobre la base de una prolija documentación de fuentes primarias y secundarias, Cochiarella (2016) muestra que uno de los efectos inmediatos y mediatos del blanqueamiento jurídico fue lo que denomina «endoviolenencia intercastal»:

Esos deseos generaron un estado de endoviolenencia intercastal paritario de conflicto permanente. Por un lado, los mestizos al igual que el Dios Jano tenían una mirada hacia su pasado cargado de máculas, hecho que no les permitió arrogarse los bienes materiales y culturales europeos (la identidad y la ciudadanía) y, por el otro, fijaban su mirada hacia el futuro para proyectar la tradición igualitaria o paritaria vivida en su entonces y nivelarse a esa esfera principal cuyo referente lo constituía la casta blanca para apropiarse de los valores republicanos que más tarde estarían en boga (p. 143).

No obstante, señala el autor:

El conflicto no fue entre la élite blanca y la de color exclusivamente, el forcejeo también ocurrió en las esferas bajas de la sociedad [...] «incluso alcanzaba a la esclava de servicio doméstico que se creía en superioridad sobre la que trabajaba en la hacienda» (Infante, p. 3). La esclava doméstica asimismo tenía su espejo de referencia en las damas nobles de la sociedad, le servía a una mujer principal, por tanto, ella también necesitaba de esa igualdad,

de también ser noble, de parecerse a ese referente identitario de la cultura europea, y de execrar sus símbolos, su pasado ignominioso, quería avanzar, llegar a ser mestiza, parda benemérita, por lo menos, así se sentía representada en su mundo; su estatus se violentaba al tratar de retrocederla, a relacionarse con sus pares, no deseaba ser un salto atrás, anhelaba blanquearse a como dé lugar (Cochiarella, 2016, p. 147).

La endoviencia intercastal es consustancial con una violencia contra sí mismo, un odio a la historia familiar y un deseo de negarla en todos sus sentidos —costumbres, tradiciones y hábitos—, además de un deseo de destruir la historia cultural constitutiva de la nación, olvidarla e imitar aquello que se desea ser, y se desea porque es en otra piel que se puede ser libre. En este sentido, la libertad no implicaba autonomía, sino que, por el contrario, el deseo de alcanzarla estaba asociado a la máxima autoagresión: la negación de sí mismo.

La guerra civil o de independencia, dos nombres del mismo cuento

En *Historia de la rebelión popular de 1814*, Usler Pietri (1962) sostiene que las guerras que sucedieron en Venezuela a comienzos del siglo XIX no tienen comparación con ninguna otra del continente. Según el historiador, en los demás países la guerra era contra los españoles, y el pueblo, en general, o era patriota o era indiferente o se incorporaba como mercenario en el Ejército realista, pero al derrotar al Imperio, se establecía la paz y se instalaba un nuevo gobierno. En cambio, en Venezuela se dio una guerra fratricida, porque el ejército más violento contra el ejército independentista estaba conformado por el pueblo: pardos, negros, indios, mulatos y zambos. Además, sostiene que fue más violenta que la Revolución francesa, porque en el viejo continente la lucha se dio en París, mientras que en Venezuela se dio en todo el territorio, con 1814 como momento cumbre⁹ (Usler Pietri, 1962, pp. 7-11).

⁹ Nos distanciamos, eso sí, de la interpretación de los acontecimientos que realiza el autor. En principio titula el capítulo dedicado a José Tomás Boves «Atila», e interpreta la violencia y el odio racial contra los blancos de la siguiente forma: «En realidad, esa lucha de razas era una sublimación de una lucha de clases, pues los blancos eran los poseedores de todas las riquezas de Venezuela, y los negros y pardos los parias de esta organización social. Inconscientemente, en su lucha contra los blancos aquellos hombres no hacían otra cosa que acabar con los propietarios. Lo que sucedió fue que en esa época no había programas políticos sociales que pudieran darle un matiz a aquella rebelión. Boves, en realidad, vino a ser el agente inconsciente de esa espantosa lucha de clase; por eso decía enfáticamente que los bienes eran de los pardos» (Usler Pietri, 1962, p. 98).

José Tomás Boves comandó esa revolución. Nacido en Oviedo en 1782, vivió en los llanos venezolanos como pulpero y vendedor de ganado. Las pulperías eran establecimientos donde los trabajadores de las haciendas (pardos, indios y negros) compraban alimentos, vestuarios y herramientas. Los pulperos no eran considerados comerciantes, sino más bien contrabandistas. Aunque lo hiciese un blanco, era considerado un oficio de baja condición. Según algunos biógrafos, Boves pretendió casarse con una mujer mantuana de la región, pero fue rechazado por su condición de pulpero (Tejada Soria, 2011).

Precisamente fue él quien comandó uno de los ejércitos más grandes de las fuerzas realistas, de más de siete mil hombres, entre los cuales no había más de cincuenta blancos. El resto eran pardos, negros e indios. Señala Usler Pietri que fue de tal magnitud su fuerza y la conmoción que generó su llamado de muerte a los blancos mantuanos que los mismos realistas comenzaron a temer y prefirieron sellar un acuerdo con el ejército independentista, con la finalidad de realizar una tregua por temor a que el movimiento popular los aniquilara a todos:

Este miedo de los blancos realistas por el peligro de la rebelión conduciría, en los primeros meses de 1814, a un cierto entendimiento entre patriotas y españoles en Puerto Cabello para una suspensión de armas, arreglo éste que empezó a efectuarse por intermedio de los ingleses, pero no llegó a nada [...]. Ya era muy tarde para lograr un arreglo entre ambos contendientes, además de todo que los españoles «decentes» de Puerto Cabello no representaban ya nada ante un Boves victorioso de Bolívar y Mariño (Usler Pietri, 1962, p. 99).

En 1815 toda Venezuela estaba en manos de los realistas, pero la muerte de Boves en diciembre de 1814 cambió probablemente el curso de los acontecimientos. Además, el rey envió una comisión a «pacificarlos», con un ejército de once mil soldados a cargo de Pablo Morillo, precisamente por temor a que se produjera una sublevación contra ellos. Comenta Usler (1962): «La llegada de Morillo lejos de haber sido una calamidad para Venezuela, fue más bien un beneficio. La independencia se apresuró. Colocáronse de nuevo frente a frente dos enemigos, dos países, dos nacionalidades»¹⁰ (p. 101).

Sin embargo, tras la independencia, el país no se pacificó. Desde 1823 hasta 1903 hubo revueltas, revoluciones y guerras civiles, con períodos muy breves de paz. Fue durante las dictaduras de Cipriano Castro (1900-1908) y,

¹⁰ El comentario del historiador podría leerse como una gran ironía, pero en realidad enmascara una tragedia sociocultural.

sobre todo, de Juan Vicente Gómez (1908-1935) que el país se pacificó. Basta señalar que, entre 1811 y 1931, se decretaron diecinueve constituciones, en promedio, una cada seis años.

3. A manera de conclusión o la reapertura para repensar

Venezuela, país recién nacido —que, a lo sumo, tendrá ciento veinte años, sociocultural e institucionalmente hablando— es un ejemplo paradigmático de lo que Simón Rodríguez denominó repúblicas imaginarias. El *ethos* fracturado, roto y tanático que forma parte de la arqueología de nuestra subjetividad, durmió como el magma de un volcán por décadas. Transfigurado, transmutado, está en erupción en el siglo XXI. La lava ardiente, que no cesa, quizás, muy poco tiene que ver con la constitución o con las ideologías. Como decía Rodríguez (2001): «Los que dicen que estados mudan costumbres, por decir que los hombres varían, no advierten el error de su sentencia. No varía el hombre con el estado... El que afirma lo contrario, prueba que no lo observó bien en el estado anterior» (p. 132).

Referencias bibliográficas

- Alzuru Aponte, J. (2009). *Bocetos para una estética del vivir*. Bid & Co.
- Brewer Carías, A. (1995). *La formación del Estado venezolano*. <http://allan-brewercarias.net/Content/449725d9-f1cb-474b-8ab2-41efb849fea8/Content/II,%204,%20.342.%20LA%20FORMACION%20DEL%20ESTADO%20VENEZOLANO%201995.pdf>
- Brito Figueroa, F. (1990). Venezuela colonial: las rebeliones de esclavos y la Revolución francesa. *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* (54), 263-289. <https://doi.org/10.3406/carav.1990.2429>
- Cochiarella, C. (2016). *Significación de las políticas coloniales de igualación social, implementadas por la corona española, en la configuración de la identidad nacional venezolana* [tesis doctoral, Universidad de Carabobo]. Repositorio Institucional Universidad de Carabobo. <http://riuc.bc.uc.edu.ve/bitstream/123456789/4463/1/ccocharella.pdf>
- De Lisio, A. (2001). La evolución urbana de Caracas. Indicadores e interpretaciones sobre la interrelación ciudad-naturaleza. *Revista Geográfica Venezolana*, 42(2), 203-226. <http://www.revencty.ula.ve/storage/repo/ArchivoDocumento/geog/v42n2/art3.pdf>
- . (2011). Caracas: evolución relacional multipleja. *Cuadernos del CENDES*, 28(77), 63-90. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1012-25082011000200005
- Deleuze, G. (1980). Los intelectuales y el poder. Conversación con Michel Foucault. En M. Foucault, *Microfísica del poder*. La piqueta.
- Domínguez, F. (2013). Política vial de Gómez y la integración territorial. *Tiempo y espacio*, 23(60), 2-19. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_isoref&pid=S1315-94962013000200002&lng=es&tlng=es
- Lashera, J. A. (2001). Simón Rodríguez en sus cartas. En S. Rodríguez, *Cartas* (pp. 25-95). UNESR.
- Maldonado Vilorio, Z. (2005). Las ciudades disidentes durante la independencia de Venezuela: el caso de Maracaibo. *Revista de Ciencias Sociales*, 11(1), 48-68. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-95182005000100004
- Rodríguez, S. (2001). *Cartas*. UNESR. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191003045015/cartas.pdf>
- . (2016). *Obras completas*. UNESR.
- Siso Quintero, G. (2012). La población de Venezuela: evolución, crecimiento y distribución geográfica. *Terra Nueva Etapa*, 28(43), 109-140. <https://www.redalyc.org/pdf/721/72125050006.pdf>
- Tejada Soria, J. (2011). Pulperos, pardos e independencia de Venezuela. 1812-1814. *Revista Historia y Memoria*, 2, 53-67. <https://www.redalyc.org/pdf/3251/325127478004.pdf>
- Troconis de Veracoechea, E. (1983). *Historia de las cárceles en Venezuela (1600-1890)*. Academia Nacional de la Historia.
- Urosa Salazar, N. (2017). Simón Rodríguez y la capacidad transformadora del arte social. *Revista Brasileira de Educação*, 22(71), 211-230. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782017227173>
- Uslar Pietri, J. (1962). *Historia de la revolución popular de 1814*. Edime.

ALERTA TEMPRANA EN LA ESCUELA: MANAGEMENT E INFANTOMETRÍA¹

*Marcela Apablaza Santis, Tuillang Yuíng-Alfaro y
Karina Lozic Pavez*

Management e inclusión escolar

En los últimos quince años Chile ha implementado un conjunto de políticas educativas de inclusión escolar en respuesta a una serie de demandas sociales que se plasman en dos problemáticas fundamentales: el mejoramiento de los resultados de aprendizaje, bajo el entendido de que existe un grupo de estudiantes que por sus características individuales —centradas en las capacidades biológicas y cognitivas— no adquieren los aprendizajes de la misma forma que sus pares (Apablaza Santis, 2017; Veiga-Neto, 2013), y la erradicación de la violencia escolar, óptica que asume una relación causal entre los bajos desempeños de aprendizaje y la existencia de ambientes escolares hostiles y violentos (López et al., 2019).

Esta proliferación de normativas, que hoy se incorporan, principalmente, en dos políticas prioritarias —el Programa de Integración Escolar (PIE) y la Política de Convivencia Escolar— operan, a su vez, en un sistema educacional cuyo

¹ El presente artículo fue escrito en el marco de los proyectos Fondecyt de Iniciación n.º 11180085, «Biopolítica y racionalidad gubernamental: elementos para una renovación de los aportes de Foucault a la educación», y Fondecyt de Iniciación n.º 11170479, «Prácticas psi en la escuela: efectos de la intervención psicosocial en el marco de políticas educativas inclusivas».

funcionamiento se basa en tres principios característicos de la lógica del *management* y que, para el caso de las instituciones estatales, se han denominado Nueva Administración Pública (NMP) (Fardella *et al.*, 2016). Los principios operativos a los que nos referimos son: a) cuasi mercados educacionales, es decir, con financiamiento a la demanda o el llamado sistema *voucher*; b) los sistemas de medición y fiscalización basados en los resultados de exámenes nacionales (Simce) y en la clasificación de las escuelas mediante tablas de *ranking*, y c) los sistemas de *accountability* como forma de rendición de cuentas, cuya lógica de funcionamiento es otorgar apoyo financiero a las instituciones sobre la base del cumplimiento de resultados (Carrasco, 2013).

Dado lo anterior, la racionalidad del gobierno central en cuestiones educativas impulsa un conjunto de políticas inclusivas enfocadas en una perspectiva de derecho y, de modo complementario, se articula productivamente con un sistema educativo que opera bajo los principios administrativos y de gestión mencionados. Este ensamblaje de las políticas vinculadas a los asuntos de inclusión y la racionalidad gestional ha instalado nuevas formas de comprender el problema de la escuela, desplegando, a su vez, diversas tecnologías de gobierno orientadas hacia un fin específico: la formación de capital humano congruente con una ciudadanía de tipo neoliberal (Apablaza Santis, 2019).

Bajo este propósito, las políticas de inclusión han transformado las fronteras del espacio escolar chileno, siendo atravesadas y conquistadas por aquello que Rose (1998) ha denominado «discursos y saberes *psi*», es decir, formas de pensar al sujeto, sean los estudiantes o sus familias, como un objeto de estudio, diagnóstico e intervención por parte de saberes disciplinares provenientes de las ciencias sociales y médicas, en especial del campo de la psicología y la psiquiatría, pero que comparten un decidido enfoque asistencial o reparatorio, constituyendo un medio de control y método de dominación.

De este modo, la escuela ha sido paulatinamente colonizada por un nuevo saber experto, los saberes *psi*, que, dada su aparente estabilidad e incuestionabilidad, asientan y naturalizan un determinado «régimen de verdad», entendido como la disposición de ciertas reglas y elementos que protocolizan y orientan los modos de producción de un discurso verdadero (Foucault, 2005; véase también Revel, 2005). Cabe mencionar que el impacto de esta inserción de los saberes *psi* en la escuela no solo circula como un discurso enunciado, sino que su potencia radica más bien en su efecto performativo,

en su capacidad para producir y construir una realidad que responda a ese discurso y que se articule bajo sus códigos. Desde esa perspectiva, se asiste a las denominadas «tecnologías del yo» (Foucault, 1990), cuyo ejercicio dispone prácticas de saber-poder que fomentan formas de subjetividad, producen patrones específicos y configuran determinadas lógicas de gobierno a nivel institucional, social y familiar. Ejemplo de ello es la instalación del diagnóstico y la intervención psicosocial que deriva de las políticas vinculadas a la inclusión a partir de la normativa del PIE (Ministerio de Educación [Mineduc], 2009, 2013) y la Política Nacional de Convivencia Escolar (Mineduc, 2011).

Estas políticas introducen en las escuelas la mirada de los especialistas del área psicosocial, cuyas prácticas están orientadas a estudiar a la población escolar bajo códigos *psi*, para luego —sobre la base de los resultados que arrojan los diagnósticos y según los compromisos de acción que establezcan los planes de mejoramiento educativo (PME)— elaborar e implementar diversas prácticas que apunten a la población en general, así como acciones específicas de intervención para ciertos estudiantes y sus familias. De este modo, queda en evidencia la articulación productiva entre el poder disciplinario y la biopolítica, cuyos blancos son el cuerpo individual y la población en general, respectivamente (Foucault, 2000).

Bajo este marco, es posible elaborar un análisis de la intervención psicosocial en el contexto escolar que no la reduzca a su dimensión de tecnología *psi*, sino que permita abordar su funcionamiento en cuanto dispositivo. La noción de dispositivo permite atender a las dimensiones heterogéneas por las que circula la intervención psicosocial, tanto a un nivel discursivo como operático, dando cuenta, de esa forma, de la efectiva producción de realidad que tiene lugar con la implementación de medidas de intervención. Visto así, este escenario abre las siguientes interrogantes: ¿cuáles son los efectos de la intervención psicosocial en el espacio escolar, en el marco de la implementación de políticas de inclusión?, ¿qué actores introduce y qué sujetos produce? y ¿cómo transforma las prácticas educativas y de gestión?

Este entramado configura un nuevo ajuste en el dispositivo escolar, cuya particularidad intentaremos desarrollar recurriendo a los estudios sobre gubernamentalidad y la noción de biopolítica. Estos aportes resultan especialmente fructíferos a la hora de examinar la disposición de la política educativa en el marco de la racionalidad neoliberal, que, a nuestro parecer, podría constituir la principal característica de la escuela del siglo XXI.

Nuestra propuesta tendrá como base los resultados preliminares de dos investigaciones en curso, los Fondecyt de Iniciación n.º 11180085 y n.º 11170479, que se intersectan en el análisis de las transformaciones escolares chilenas a la luz de los estudios de gubernamentalidad, específicamente, las etnografías realizadas en tres establecimientos educacionales del sur del país y su relación con el Sistema Nacional de Aseguramiento de la Calidad (SNAC).² Este material nos permite dar cuenta de la conformación y diseño del dispositivo de intervención psicosocial, con especial énfasis en las llamadas tecnologías *psi* y su correlato en el ámbito de la subjetividad. Asimismo, nos permite abordar la configuración de un saber gestional promovido por la corriente de la efectividad escolar, cuyos factores clave son la medición de desempeño a través de evaluaciones estandarizadas y de rendición de cuentas, los sistemas de administración y de gestión basados en la responsabilización por los resultados, y la autogestión financiera de las escuelas (Ball, 2000; Ball y Youdell, 2009).

De este modo, en un primer momento revisamos la forma en la que los saberes *psi* se instalan en el espacio escolar bajo el dispositivo de intervención psicosocial. En un segundo momento, interrogamos al dispositivo de intervención psicosocial, en función del sujeto-objetivo que produce y de los sistemas de conocimiento-saber que subyacen al fenómeno al que intenta responder. En un tercer momento, examinamos los efectos y transformaciones que el dispositivo de intervención psicosocial ha producido en la escuela, con especial atención en la producción de nuevas subjetividades. Finalmente, nos detenemos en las formas de resistencia que los agentes educativos han elaborado en respuesta a la intervención psicosocial, uno de los nudos críticos que gatillaron el estallido social chileno de octubre de 2019.

La intervención psicosocial como dispositivo de análisis: precauciones metodológicas

Esta investigación utiliza un diseño basado en el estudio de caso múltiple, a partir de una perspectiva ecléctica que combina los aportes de la

2 El Sistema Nacional de Aseguramiento de la Calidad está conformado por diversas instituciones que estructuran el sistema educacional chileno: el Ministerio de Educación (Mineduc) y sus representantes regionales (Departamento Provincial de Educación, Secretaría Regional Ministerial), la Agencia de la Calidad de la Educación, la Superintendencia de Educación, el Sostenedor Municipal (por ejemplo, la Dirección de Administración Educacional Municipal [DAEM]) y las escuelas.

gubernamentalidad con el enfoque etnográfico (Brady, 2014). Como ya adelantamos, el concepto que mejor sostiene nuestra perspectiva de análisis es el de dispositivo, propuesto por Michel Foucault. Tras la publicación de la *Historia de la sexualidad* 1, Foucault concede una entrevista a un grupo de psicoanalistas, titulada «Le jeu de Michel Foucault», en la que ensaya una suerte de definición de la noción de dispositivo, que se ha convertido en la más célebre conceptualización del término:

Lo que trato de determinar bajo este nombre es, primeramente, un conjunto absolutamente heterogéneo que implica discursos, instituciones, estructuras arquitectónicas, decisiones regulativas, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas, en suma: tanto lo dicho como lo no-dicho; estos son los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos [...]. En segundo lugar, lo que querría situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Así pues, ese discurso puede aparecer bien como programa de una institución, bien, por el contrario, como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad. Resumiendo, entre esos elementos, discursivos o no, existe como un juego de cambios de posición, de modificaciones de funciones que pueden, estas también, ser muy diferentes.

En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie —digamos— de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante [...].

He dicho que el dispositivo era de naturaleza esencialmente estratégica, lo que supone que se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, bien para desarrollarlas en una dirección concreta, bien para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. El dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también con uno o varios límites del saber, que nacen de él, pero, asimismo, lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos (Foucault, 2001, pp. 299-300).³

3 Traducción propia.

Ahora bien, en nuestro trabajo restringimos el alcance del dispositivo a la intervención psicosocial derivada de dos políticas educativas de suma relevancia para la escuela chilena actual: el Programa de Integración Escolar y la Política de Convivencia Escolar. Estas políticas educativas componen una red heterogénea que, junto con leyes específicas, decretos y orientaciones técnicas, hicieron posible la entrada de los equipos psicosociales a la escuela y cuya materialización incluye instituciones que forman parte del SNAC. Los equipos psicosociales están conformados por actores, principalmente profesionales de la salud (psicólogos, médicos, trabajadores sociales, educadores diferenciales, terapeutas ocupacionales y fonoaudiólogos), portadores de un saber específico, propio de las ciencias *psi*, que operan como agentes de un régimen de verdad e interactúan con diversos elementos, como protocolos, instrumentos y objetos. Estos agentes despliegan prácticas, estrategias y técnicas, que tácticamente se conforman como un mecanismo regularizador centrado en la formación de capital humano congruente con una ciudadanía neoliberal.

Con todo, no hay en Foucault una conceptualización acabada del dispositivo. Si consideramos su obra escrita, solo hay referencias en *Vigilar y castigar* (2011) e *Historia de la sexualidad 1* (2014). No obstante, algunos pensadores han destacado la importancia de la noción y elaborado apuestas interpretativas interesantes. Es el caso de Giorgio Agamben (2009), quien publica un breve pero central texto llamado *¿Qué es un dispositivo?*, donde sostiene que el vocablo constituye un término técnico decisivo en la estrategia de pensamiento de Foucault, especialmente desde que su interés apuntó a los problemas de la gubernamentalidad.

En ese sentido, tres puntos clave de los alcances de Agamben (2009) son de utilidad para nuestro análisis:

- i. El dispositivo es un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cualquier cosa, tanto lo lingüístico como lo no lingüístico. En ese sentido, una sola idea es capaz de abarcar discursos, pero a la vez instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas, etc. Pese a hacerse cargo de una serie tan heterogénea de fenómenos, lo central es no perder de vista que el dispositivo es más bien la red que se establece entre los elementos y no tanto los elementos en sí mismos.
- ii. El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder. Esta cualidad constituye una

clave analítica en la que centramos nuestra atención a la hora de problematizar los efectos que la intervención psicosocial ha producido en la escuela. Desde esta perspectiva, se trata de pensar la escuela no como institución, sino que a partir de los sujetos que la habitan. De este modo, rastrear las relaciones de poder que entretejen este dispositivo permite distinguir nuevas subjetividades que se elaboran en su ejercicio.

- iii. El dispositivo resulta del cruce entre relaciones de poder y relaciones de saber. Esto ha sido de central importancia para nuestra investigación, dado que, en el contexto escolar actual, se vive una constante disputa por la legitimidad entre los actuales dispositivos *psi*, encarnados en la figura del especialista psicosocial y los equipos PIE, y el otrora dominante discurso pedagógico. En este escenario, los saberes médicos, biomédicos, clínicos y psicológicos se despliegan como verdaderas herramientas tácticas para fines estratégicos.

En definitiva, lo que rescatamos de Agamben no es tanto la ampliación de un concepto de por sí generoso, sino más bien el énfasis puesto en la continuidad que existe entre el viviente y su conversión como sujeto. Así, considerar que los dispositivos implican siempre procesos de subjetivación nos ayuda a interrogarnos por cómo los que analizamos producen sujetos, y no solo sujetos, sino sujetos de «cuerpos dóciles» (Foucault, 2011).

Por otra parte, la noción de prácticas discursivas se refiere a la coordinación de los enunciados, que se constituyen esencialmente como un problema demarcatorio. Las prácticas discursivas nos permiten visibilizar aquello de lo que se puede o no hablar, quién tiene el estatuto de enunciar un discurso y quién no, quién debe someter su actuar a cierta lógica e incluso quién puede establecer un criterio de verdad, es decir, las prácticas discursivas corresponden al orden del saber. A su vez, las prácticas no discursivas señalan aquello que, sin ser dicho, contribuye a un cierto régimen de visibilidad, es decir, crea cierta realidad material. En nuestro caso, nos referimos a las actividades concretas que se instalan con la intervención psicosocial y que configuran las relaciones de poder que afectan a los cuerpos (Castro, 2004). Lo no discursivo alude aquí a acciones concretas lideradas o ejecutadas por los equipos psicosociales: estrategias de trabajo, actividades específicas, procedimientos, metodologías, protocolos de acción, entre otros. Se trata de las actividades que responden a las políticas implementadas en los centros educativos y de los cuerpos sobre los que tienen impacto.

El estudio de caso que presentamos se sitúa en la región de Los Ríos, específicamente, en la comuna de Valdivia. El dispositivo de intervención psicosocial considerado para nuestro análisis fue examinado en función de tres grandes componentes: 1) el documento de la política (el PIE y la Política Nacional de Convivencia Escolar); 2) el organismo administrador de la política (los actores clave a nivel nacional y regional, incluyendo, representantes del Mineduc, la Superintendencia de Educación y el DAEM), y 3) tres establecimientos educacionales de dependencia municipal (una escuela básica, un liceo científico humanista y un liceo técnico profesional).

El material analizado deriva principalmente de tres fuentes: literatura especializada, documentos de las políticas educativas y el trabajo de campo efectuado entre 2017 y 2020, que incluyó dieciocho entrevistas a dieciséis profesionales de las instituciones descritas, entre los se cuentan tanto integrantes de los equipos de gestión (directores/as, jefes/as de UTP, orientadores/as, coordinadores de programas gubernamentales) como profesionales psicosociales, integrantes de equipos PIE, de convivencia escolar y duplas psicosociales (psicólogos/as, fonoaudiólogos/as, terapeutas ocupacionales, educadores/as diferenciales y trabajadores/as sociales).

Instalación del dispositivo: el equipo PIE y los psicosociales

Con la noción de biopolítica, Foucault (2000, 2006, 2009) realiza un desplazamiento que comienza paulatinamente a interrogarse por el «arte de gobernar» en los Estados liberales. Fundamentalmente, la categoría alude a la confección y utilización de una serie de tecnologías para la organización y el control de las poblaciones, que comenzaron a desarrollarse a partir de la segunda mitad del siglo XVIII como complemento de las denominadas tecnologías disciplinarias. Así, la biopolítica funciona como un conglomerado de técnicas que se dirigen al cuerpo del hombre vivo como masa global, vale decir, a un grupo humano en cuanto comparte procesos biológicos propios de la especie. A mediados de los setenta, Foucault (1976) puso de manifiesto la disciplina como una modalidad de ejercicio del poder dirigido a regular al ser humano en sus detalles y cuyo producto es el individuo. De este modo, la regulación y adscripción del individuo a las exigencias del poder muestran cómo el cuerpo es penetrado y gobernado por una anatomopolítica que despliega su más vigorosa fuerza en el cuidado del detalle. Recordemos, sin embargo, que no hay una sustitución de la disciplina en beneficio de la

biopolítica; es más, sin implicar la renuncia al control minucioso del cuerpo individual, el poder también se organiza en torno del cuidado panorámico de un grupo que, de manera heterogénea pero constante, padece procesos vitales endémicos a la vida de una comunidad. Según Foucault (2000):

Tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador, por decirlo así, que no se dirige al hombre/cuerpo sino al hombre-especie. Luego de la anatomopolítica del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa anatomopolítica sino lo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana (p. 220).

Foucault (2000) sitúa la imbricación de ambos modos de poder en la noción de gubernamentalidad. En su propuesta, el enfoque gubernamental analiza la heterogeneidad de procedimientos que regulan y «normalizan» los modos de vida de la población en función de metas específicas. Esta operación regulatoria supone la implementación de saberes y prácticas que gestionan las estrategias de los individuos en el marco de su libertad de acción con respecto a sí mismos y a los demás (Foucault, 2009).

Para nuestro propósito, aun cuando las políticas de inclusión que dan vida al dispositivo psicosocial establecen y delimitan de manera centralizada elementos comunes —en cuanto a su composición, objetivos y hasta definición de acciones—, en nuestros hallazgos se expone su proceso de implementación o *enactment*, distinguiendo ciertas particularidades que nos resultan interesantes a la hora de pensar sus efectos sobre la escuela. Así, en esta sección nos detendremos no solo en los aspectos que develan la mentalidad de gobierno del Estado, sino también la mentalidad de gobierno que las escuelas han elaborado conforme a las posibilidades que la política deja a su disposición. Justamente, dicho interjuego define el carácter novedoso de la gubernamentalidad, un poder cuyo ejercicio se caracteriza por su máxima sutileza y su alta efectividad (Bacchi, 2009; Braun et al., 2010). Por tanto, visibilizaremos la complejidad de un proceso que cobra vida de manera situada, produciendo resultados que pueden ser inesperados, confusos o contradictorios respecto a los objetivos declarados de las políticas (Braun et al., 2011).

De modo general, es posible identificar cómo el ingreso de los equipos psicosociales a la escuela posiciona dos matrices discursivas dentro

del establecimiento escolar, que se cristalizan bajo los «equipos PIE» y los «equipos de convivencia escolar», que incluyen, estos últimos, las «duplas psicosociales».⁴ Dichas matrices se centran, por un lado, en la racionalidad médico-científica y, por otro, en la seguridad y el control del riesgo en la escuela, específicamente el gobierno de la violencia escolar y la convivencia entre los actores educativos (estudiantes, profesores y familias).

En primer lugar, nos referiremos al discurso y la jerga de orientación médica, que instala y hace circular la intervención psicosocial. Este discurso se configura como un lenguaje común entre los integrantes de los equipos psicosociales, pero se hace extensivo a quienes no forman parte de estos grupos de trabajo, como los miembros de los equipos directivos o de gestión. Si bien el discurso médico es más amplio que el diagnóstico, tiende a referirse a una categorización de los estudiantes, su derivación y tratamiento, tanto dentro como fuera del establecimiento escolar. Como señala un profesor: «Hoy día nos llegan muchos chicos con problemas de crisis de pánico, con [...] distintos grados de depresión, pero a temprana edad» (docente, integrante de equipo de gestión).

El discurso médico, más específicamente el de orientación psiquiátrico-psicológica, emerge con naturalidad en el docente cuando se refiere a ciertas condiciones y diagnósticos con los que llegan los alumnos al establecimiento. Este discurso tiende a estar naturalizado entre los actores del centro educativo, quienes rara vez lo cuestionan y, al contrario, evidencian una apropiación de su jerga. Asimismo, es posible observar acciones concretas que se amparan en este lenguaje, las que ya están sistematizadas y forman parte del funcionamiento normal del dispositivo escolar: son financiadas, normadas y fiscalizadas por las políticas ministeriales.

Así, por ejemplo, luego de un operativo médico,⁵ una profesora comenta sobre el proceso de pesquisa:

4 La dupla psicosocial usualmente está conformada por un profesional del área de la psicología y un profesional del área del trabajo social. Este binomio tiene sus orígenes en las políticas sociales que hoy se conocen como Programas de Protección Social, y tuvo su máxima expresión en el Programa Puente, donde un trabajador social y un psicólogo visitaban los hogares de familias categorizadas como vulnerables para prestar asistencia comunitaria (Illanes, 2007; Rojas Lasch, 2018).

5 El operativo médico es una instancia coordinada por el sostenedor municipal y el equipo PIE, que se realiza una vez al año en las escuelas. Es financiada por el PIE y se desarrolla mediante una licitación pública que compra servicios de diagnóstico médico (idealmente de pediatría) para evaluar a todos los estudiantes que han sido pesquisados por el equipo PIE y esperan ser presentados a la plataforma ministerial. De ser aprobados por el Ministerio de Educación, la escuela podrá contar con una subvención especial para otorgarles los apoyos educativos definidos por la normativa PIE (notas de campo).

Este año tuvimos como quince derivaciones a neurólogo, endocrinólogo, nutricionista; muchos chicos con obesidad, con déficit atencional, que también los aprovecha de ver un neurólogo. Todo eso se hace antes del 30 de abril. Para que los chicos puedan subir a la plataforma del PIE, todos tienen que ser vistos por un médico especialista (docente, coordinadora de equipo PIE).

En este extracto podemos observar que la evaluación diagnóstica se constituye como una práctica cotidiana instalada en la rutina de los establecimientos escolares. Del mismo modo, la aplicación de instrumentos psicométricos, como una de las principales funciones del psicólogo; la derivación a especialidades médicas mandatadas ya no solo por el profesional psicosocial, sino también por el profesor; el uso de criterios clínicos con un lenguaje que desplaza al discurso pedagógico, y la visita del médico a los establecimientos durante el denominado operativo médico son algunos de los ejemplos recuperados en esta investigación que evidencian la conformación de un campo legible como dispositivo gubernamental al interior del cotidiano escolar.

Una segunda matriz discursiva que se hace evidente con la entrada de los equipos psicosociales es la que releva el trabajo sobre el ambiente y el entorno escolar, más específicamente, sobre el clima tanto de la escuela como del aula. Aquí se enmarcan en mayor medida las iniciativas de los equipos de convivencia escolar, cuyo proceso de configuración es producido y respaldado por la Ley 20536/2011, sobre Violencia Escolar, y las políticas diseñadas especialmente (Mineduc, 2019). En los establecimientos educacionales visitados, aunque la conformación de los equipos difiere, todos cuentan con al menos un encargado de convivencia escolar y el apoyo de un/a psicólogo/a.

En el discurso en torno a estos equipos, cobra relevancia un rol que podría definirse como de «promotor» o «guardián» del buen clima y ambiente escolar, tanto dentro de las aulas como en otros espacios, que llegan incluso hasta los hogares. La expectativa que tiene la comunidad respecto a los profesionales de convivencia escolar parece estar puesta en la posibilidad de que influyan en las condiciones ambientales de los estudiantes para garantizar el proceso de enseñanza-aprendizaje. Al respecto, un integrante del equipo de gestión escolar señala que las funciones del equipo de convivencia son «colaborar a que el clima de aula en las salas de clases sea el óptimo para que los chicos aprendan». De acuerdo con el entrevistado, «para eso, los psicólogos, los asistentes sociales [...], todos ellos generan las precondiciones de ingreso a una sala [...], son vitales dentro de un liceo o un colegio, no se

puede pensar una escuela sin personas que colaboren» (docente, integrante de equipo de gestión).

Asimismo, y tal como señalamos anteriormente, la lógica del *management* delinea el rol de los equipos de convivencia escolar, delimitando su acción a la administración o gestión del entorno en el que se producen los procesos de enseñanza-aprendizaje. Si bien en las políticas que orientan el quehacer de estos equipos no encontramos la misma especificidad gestional en la descripción del rol de los profesionales que sí es posible identificar en las políticas orientadas a los equipos PIE, distinguimos al menos una función clara, que se define como la «gestión de la convivencia escolar». Esta implica una serie de prácticas concretas, como liderar y ejecutar la construcción de un plan de trabajo, elaborar protocolos de acción ante circunstancias determinadas, y configurar el manual de convivencia escolar de cada institución, que incluye el reglamento interno, es decir, la tecnología que regula la interacción entre los integrantes de la comunidad educativa.

El posicionamiento de este discurso dentro de la escuela se relaciona con varios elementos, como la tensión que se genera por el cumplimiento de las demandas de las políticas ministeriales, donde los mecanismos de control y fiscalización de los recursos de financiamiento trastocan las prioridades del proyecto educativo de cada establecimiento. Así, los equipos de convivencia escolar son responsables de medir el clima escolar, cuantificar y registrar los hechos de violencia y todas aquellas acciones que involucren la convivencia al interior de la comunidad. Asimismo, son los encargados de resguardar aspectos económicos de la escuela, por ejemplo, monitoreando las inasistencias de los estudiantes, para proteger las metas comprometidas de matrícula, asistencia y tasa de deserción escolar.

De esta forma, la gestión y articulación de los distintos actores relevantes de la comunidad educativa se constituye como la táctica para posicionar la intervención psicosocial en los distintos ambientes que habitan los estudiantes, donde las labores de prevención y promoción tienen un alcance que trasciende los muros de la escuela, y llega incluso hasta sus hogares. Es así como se vuelven cotidianas tanto las visitas de la dupla psicosocial a las casas de los estudiantes como la articulación estratégica con redes de apoyo (centros de salud, sistema judicial, programas de prevención de drogas, entre otros).

Por otro lado, la entrada de los profesionales psicosociales a la escuela, y específicamente al aula, genera tensiones con quienes encarnan el discurso

pedagógico, evidenciándose un juego de saber-poder con los docentes. Recordemos que, antes de la llegada de estos expertos, el aula solía ser un espacio exclusivo de los profesores, que no necesitaban compartir. Pero, a partir de su incorporación, tiene lugar una modificación de lenguajes, discursos y prácticas. Las palabras de una trabajadora social evidencian esta tensión:

Yo siento que hasta el año pasado había como dos islas, dos polos, estaban los profesores contra los psicosociales, porque nosotros llegamos a invadir la sala de clases [...]. Era un ambiente súper hostil, donde el profesor sentía que los estábamos cuestionando todo el tiempo [...], porque ya no puede tomar decisiones solo, tiene que ser en conjunto con otro, y la experticia profesional de otro que te sugiere. La asistente social no es tan complicada, pero el psicólogo hace observaciones sobre tipos de aprendizajes, formas de resolver conflictos, entonces ahí tú estás entrando en el área chica (trabajadora social, integrante de equipo de convivencia).

En esa misma línea, la psicóloga del equipo de convivencia de otro establecimiento educativo comenta respecto a su proceso de integración:

Ha sido complejo [...], no está exento de barreras [...]. Cuando llegué a principio de año me encontré con hartas restricciones [...], que muchas veces vienen desde la profesora [...], también es como lógico una reacción propia de la resistencia al cambio [...], «no sé a qué viene el psicólogo a la sala», «viene a ver cómo hago mi clase» (psicóloga, integrante de equipo de convivencia).

En síntesis, el espacio escolar se transforma cuando otros saberes entran a disputar qué es lo que se debe y no se debe hacer y decir en la escuela, principalmente dentro del aula. La racionalidad médico-científica, condensada en el saber *psi*, trastoca el saber pedagógico y termina por desestabilizar su autoridad. Porque, aun cuando en la escuela ha existido siempre una racionalidad sanitaria —revisión del cabello, limpieza de los cuerpos y uñas, prevención de infecciones y control de las enfermedades (Serrano et al., 2012)—, esta no subvertía la autoridad que el saber pedagógico tenía respecto al aprendizaje escolar.

Si bien los profesionales psicosociales afirman que su trabajo implica generar instancias colaborativas con los docentes, es posible sostener que,

ante ciertas circunstancias, la aplicación de sus recomendaciones se convierte en imperativo. En ese sentido, una profesional psicosocial señala respecto a las sugerencias relacionadas con el proceso pedagógico:

Son sugerencias, sin embargo, cuando se producen cambios también uno puede hacer que sí o sí se hagan [...], no queremos ser invasivos, pero hay prácticas que definitivamente hay que cambiar, y eso lo hacemos a través del equipo directivo (docente, integrante de equipo de convivencia).

Esta cita refleja el juego de saber-poder en el que entran los discursos pedagógico y psicosocial, al tiempo que evidencia el desplazamiento del ya dislocado discurso pedagógico. Con un tono similar, que sugiere la existencia de una práctica de imposición, el integrante de un equipo directivo señala respecto al proceso de llegada de los equipos psicosociales: «Tuvimos nuestras tensiones de inicio y en algún minuto tuvimos que recurrir a la ley, es decir, “oye, esto está aquí” [...]. De los cinco años, fueron tres intervenciones y en tres quedó clarito pa dónde va la micro» (docente, integrante de equipo directivo).

En la misma línea, acerca de la dificultad a la que se enfrentan los profesores que tienen un estilo de docencia más estricto con las demandas de las nuevas políticas de inclusión, el integrante de un equipo de gestión señala: «No podrían seguir trabajando con nosotros» (docente, integrante de equipo de gestión).

Así, las autoridades de los centros educativos eventualmente recurren a la desvinculación de los docentes que no están alineados con el cumplimiento de las nuevas exigencias. Este proceso deja en evidencia que el profesor es un actor relevante en la implementación de las políticas de inclusión solo en tanto se mantenga alineado con el saber *psi* o, tal como señala Ball (2012), esté sujeto a la política como mecanismo de control. Para entender este fenómeno, podemos recurrir a la dimensión productiva del poder: según Foucault (2000, 2014), el poder no solo reprime, sino que sobre todo produce enunciados que solventan la eficacia de sus estrategias. En este caso, el poder reorienta el quehacer del profesor, imponiendo un estilo particular de docencia validado a través de un saber experto.

En esta línea, es posible visibilizar que el saber que lideran los psicosociales dentro de la escuela se posiciona en un lugar de poder sobre el discurso pedagógico, lo que se traduce en prácticas concretas. Ante este escenario,

el discurso colaborativo al que invitan las políticas de inclusión entra en tensión con las prácticas que transforman sus sugerencias en obligaciones, es decir, que las imponen por fuerza de ley. Vemos que se configura así un proceso de ajuste del poder, en el que se acomodan las acciones con arreglo a las resistencias que aparecen en los actores sujetos de la política, en especial los docentes.

Ahora bien, las resistencias apuntan al orden estratégico de la lucha, contraponiéndose a las formas de sujeción y subjetivación del sujeto consigo mismo y con los otros (Castro, 2004). De acuerdo con Foucault (2000), toda formulación estratégica debe vérselas con situaciones no previstas y, en ese marco, debe ajustarse para seguir respondiendo, desde su táctica (como medio para alcanzar un fin) a las nuevas dificultades que impiden su cumplimiento. Este proceso favorecería el posicionamiento del saber y el quehacer psicosocial como régimen de verdad dentro de la escuela.

Por otro lado, dentro de este juego de saber-poder, también es posible identificar una línea de segmentación dura en el discurso de los profesores (que recogemos desde la perspectiva de los profesionales psicosociales), con la que buscan delimitar su rol dentro de la escuela. Recordemos que las líneas de segmentación dura se caracterizan por instituir cortes que establecen identidades bien definidas, por ejemplo, las que oponen hombre-mujer, niño-adulto, familia-profesión. Estas líneas requieren de los dispositivos de poder descritos por Foucault (1976) para establecerse como tales. Entre nuestros hallazgos, es posible apreciar que algunos docentes marcan una línea divisoria cuando se trata de trabajar con estudiantes con «dificultades» (categorizadas en diagnósticos), ya que, desde su perspectiva, no podrían hacerse cargo de sus problemas dentro del aula, por lo que el trabajo con ellos es responsabilidad de los psicosociales.

Al respecto, una trabajadora social señala: «Tenemos profesores que nos dicen, “a mí me pagan por enseñar a leer, no para preocuparme si come o no come, o si se viste con zapatos o no”» (trabajadora social, integrante de equipo de convivencia).

Por su parte, un psicólogo afirma que los docentes tienden a «buscar» diagnósticos para justificar los problemas que tienen los alumnos para lograr los objetivos que se les han encomendado:

Te preguntan, «¿qué tiene este niño? Ah, es que no me puedo hacer cargo», «ay, es que, chuta, este niño tiene una deficiencia intelectual leve, que yo

le hablo y no entiende, es que yo he hecho todo, es que no se puede, es que no tiene voluntad» [...]. Lo persiguen [el diagnóstico] y lo quieren buscar (psicólogo, integrante de equipo de convivencia).

En estas entrevistas, se evidencia que el diagnóstico, entendido como una tecnología, es utilizado por algunos profesores para delimitar su responsabilidad en el proceso de enseñanza-aprendizaje y desplazarla hacia los profesionales psicosociales.

Hasta aquí es posible reconocer que, con el ingreso de los equipos psicosociales a la escuela, el discurso médico-científico que se asocia al diagnóstico, tanto de trastornos del aprendizaje como de patologías médicas y psicológico-psiquiátricas, tiende a estar naturalizado, ocupando un lugar incuestionable, que es respaldado por los equipos directivos y utilizado por los docentes para delimitar su rol en el proceso de enseñanza-aprendizaje. En este proceso, lo pedagógico es colonizado por el dispositivo psicosocial. Así, el discurso que instalan las políticas de inclusión favorece las condiciones bajo las cuales ciertas declaraciones son consideradas verdaderas, facilitando o dificultando ciertas formas de saber (Ball, 2012).

En síntesis, podríamos sostener que los equipos PIE y de convivencia escolar han sido los primeros mecanismos formales del siglo XXI para instalar la intervención psicosocial en las escuelas de Chile y, por lo tanto, han funcionado como plataformas para introducir prácticas discursivas y no discursivas asociadas a las disciplinas *psi*.

El dispositivo psicosocial en la escuela y sus efectos en la producción de subjetividades

Para interrogar el dispositivo de intervención psicosocial en función del sujeto-objetivo que elabora y de los sistemas de conocimiento-saber que subyacen al fenómeno que intenta responder, intentaremos examinar los efectos de subjetividad asociados a la interacción entre el dispositivo de intervención y quienes asumen su gramática. Estas nuevas subjetividades no solo se centran en el sujeto al que la política pretende representar, sino que más bien se abocan a los actores que encarnan la política, específicamente, los docentes y los profesionales *psi*.

Para Foucault (2019), el individuo no debe ser concebido como una especie de «núcleo elemental» sobre el que se aplica poder: «Uno de los efectos

primeros del poder es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos se identifiquen y se constituyan como individuos» (pp. 239-240). Así, el individuo es un efecto del poder, pero al mismo tiempo es su transmisor.

En primer lugar, el docente posee un rol clave en el engranaje del dispositivo: transforma sus prácticas e internaliza nuevos discursos, ya sea en un sentido performativo para dar cumplimiento a los resultados esperados o como una forma de preservar el lugar que ocupa en el espacio escolar. En esta línea, el diagnóstico, que se constituye como una tecnología *psi* en la escuela (Apablaza, 2017), es usado por los profesores para delimitar sus responsabilidades. Con esto, queda en evidencia lo que Baker (2002) llama «cacería por la discapacidad», táctica que les permite justificar posibles fracasos en la consecución de resultados académicos.

En este punto, es importante consignar que la implementación de las políticas de inclusión se da en un contexto educativo marcado por los principios de gestión. Estos contemplan mecanismos de control como el *accountability*, que presiona a las escuelas para alcanzar determinada cobertura curricular, resultados en las pruebas estandarizadas, estadísticas en torno a temas de convivencia escolar y resultados en la evaluación docente, entre otros. Este mecanismo produce un proceso de «performatividad», que permite gobernar de manera «liberal avanzada», en tanto requiere que los profesores se organicen individualmente a sí mismos en función de objetivos, indicadores y evaluaciones, dejando de lado creencias y compromisos personales para vivir una existencia de cálculo (Ball, 2003). En esta convergencia de políticas educativas, cuyas estrategias entran en disputa en la escuela (*accountability* e inclusión), se produce un nuevo tipo de sujeto-profesor.

En segundo lugar, y en continuidad con la racionalidad del *management*, es posible identificar un alto grado de especificidad respecto a las funciones encomendadas a quienes forman parte de los equipos PIE, tanto en relación con los procesos de diagnóstico como con los tratamientos. Respecto a estos últimos, una coordinadora señala: «Las terapias para los transitorios⁶ son treinta minutos, una vez a la semana hasta tres estudiantes en la sala, y para

⁶ Las necesidades educativas especiales transitorias son definidas por el Decreto 170/2009 como «aquellas [necesidades educativas especiales] no permanentes que requieren los alumnos en algún momento de su vida escolar a consecuencia de un trastorno o discapacidad diagnosticada por un profesional competente y que necesitan de ayudas y apoyos extraordinarios para acceder o progresar en el currículum por un determinado período de su escolarización».

los permanentes⁷ son dos veces a la semana, también con una duración de treinta minutos» (docente, coordinadora de equipo PIE).

Lo anterior da cuenta de las posibilidades y restricciones configuradas en la política de gobierno, que define nítidamente las decisiones que los equipos pueden y no pueden tomar, dejando poco espacio al criterio profesional y menos al pedagógico. Es decir, de acuerdo con la categoría asignada, al estudiante le corresponde un determinado tratamiento médico o un formato de trabajo que está calculado en términos financieros precisos, bajo protocolos meticulosamente organizados.

Estos elementos se configuran como componentes disciplinarios (Foucault, 2011), en tanto son aplicados de manera directa e individual sobre los cuerpos de los estudiantes, observándose prácticas regulares y sistematizadas que ya forman parte del funcionamiento de la escuela. A su vez, estas tácticas se articulan con mecanismos biopolíticos (Foucault, 2009), que responden a un cálculo estadístico de la población que debe ser atendida, en relación con la racionalidad económica subyacente. Esto no solo produce un sujeto-estudiante, sino también un sujeto-interventor. Es decir, las relaciones de poder en juego performan no solo estudiantes categorizados e intervenidos en función de un diagnóstico, sino también la subjetividad de los profesionales que operan el dispositivo psicosocial, mediante el cálculo del tiempo productivo, el establecimiento de rutinas minuciosamente diseñadas, la uniformidad en los procedimientos, la estandarización de las técnicas a aplicar, los lenguajes puestos a circular, etc.

Al respecto, varios de los profesionales psicosociales que entrevistamos perciben la especificidad de las orientaciones como restricciones:

El TEL [trastorno específico del lenguaje] es un trastorno que dura más allá de los seis años, incluso puede reaparecer a los diez años, once años [...]. En tercero ya no se permite el diagnóstico de TEL, entonces hay niños que me ha pasado que siguen mostrando dificultades en el lenguaje, pero hay que darlos de alta (docente, integrante de equipo de gestión).

⁷ Las necesidades educativas especiales permanentes son definidas como «aquellas barreras para aprender y participar que determinados estudiantes experimentan durante toda su escolaridad como consecuencia de una discapacidad diagnosticada por un profesional competente y que demandan al sistema educacional la provisión de apoyos y recursos extraordinarios para asegurar el aprendizaje escolar» (Decreto 170/2009).

Según el extracto, las posibilidades configuradas en la política modelan con precisión los diagnósticos y tratamientos que serán producidos, definiendo el marco de acción de los profesionales y otorgándoles a los psicosociales un rol que podríamos considerar «administrativo». La frustración que nos transmiten los entrevistados da cuenta de que sus expectativas de decisión son mayores y que quisieran ejercerlas conforme a su criterio profesional. Dicho de otro modo, se tensiona la relación que los profesionales establecen consigo mismos. Así, los mecanismos de poder se ejercen también sobre los profesionales psicosociales, con tácticas tanto disciplinarias como biopolíticas, que los convierten en administradores de diagnósticos, cupos y tratamientos, convirtiendo a los estudiantes en una suerte de unidad de medida, cuya tecnología *psi* se podría situar en lo que Baez (2014) denomina «infantometría».

En relación con los equipos de convivencia, la idea de que son promotores o guardianes del buen clima escolar proyecta las tecnologías *psi*, en primera instancia, como un mecanismo de ejercicio del poder biopolítico que busca administrar los ambientes o condiciones estructurales de una situación dada. Así, a través de la biopolítica, el poder puede ser ejercido sin tocar los cuerpos directamente, influenciándolos a través de disposiciones contextuales (Foucault, 2006).

Sin embargo, la complejidad de su posicionamiento se relaciona con la necesidad de responder a contingencias de carácter individual, que los profesionales manifiestan no poder anticipar, lo que se vincula con una creciente demanda por su trabajo: «El liceo ha explotado en atenciones psicosociales estos últimos tres años» (psicóloga, integrante de equipo de convivencia). En estas circunstancias, la labor que despliegan los equipos de convivencia escolar es descrita en términos disciplinarios, en tanto se focalizan en la intervención y regulación individual en respuesta a «situaciones de violencia». De esta forma, podemos decir que hay una matriz de tácticas concretas, dirigidas tanto al ambiente como a los individuos, que se teje para posibilitar la producción de ciertos sujetos-estudiantes y ciertos sujetos-profesionales, garantes de los fines de la gubernamentalidad y altamente implicados en los discursos del enfoque de derechos y el compromiso social, retratados en consignas como «resguardo de los derechos de la infancia» o «trabajar en contextos de alta vulnerabilidad social».

La demanda por un trabajo ambiental gatilla que el estudiante comience a ser visto de manera «integral» en la escuela y se implementen estrategias

dirigidas a asuntos que antes no eran foco de atención. La escuela asume la responsabilidad moral de formar «buenos ciudadanos», lo que incluye aprendizajes que van más allá de los contenidos curriculares dispuestos por las políticas, como la resolución de conflictos, el respeto por la diversidad, el aprendizaje de la sexualidad, la regulación emocional y la protección de la infancia. Además, vemos que este ajuste del rol de la escuela no solo impacta en la subjetividad de los estudiantes, sino también en la de los profesores y profesionales a cargo de la educación.

De este modo, se hace evidente la posición táctica que ocupa la escuela para el ejercicio de la biopolítica en tanto administración de la población urbana, donde el poder fluye a través de su arquitectura, gestiones organizacionales, conocimiento y experticia profesional, sistemas de clasificación y procedimientos terapéuticos, generando una división de prácticas, que se van escribiendo en los cuerpos y las conductas de los estudiantes diagnosticados y clasificados bajo categorías de riesgo, y profesores e interventores psicosociales tensionados entre saberes pedagógicos, *psi* y propios del *management* (Ball, 2012).

Estallido social y resistencia

Foucault (2009) sostiene que toda relación de poder trae consigo, de una u otra manera, alguna forma de resistencia. Al respecto, señala en *Historia de la sexualidad* 1 que «donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), esta nunca está en oposición de exterioridad respecto del poder» (Foucault, 2014, p. 116). Además, agrega que las relaciones de poder «no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia» y estos a su vez «no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder» (Foucault, 2014, p. 116).

Para Foucault (2014), entonces, la resistencia no es externa, sino más bien integrada y contemporánea a las estrategias de poder. Más aún, sostiene que las formas de resistencia constituyen una expresión multiforme de la lucha y responden a su orden estratégico. Por tanto, sostiene que su multiplicidad podrá ser rastreada como un ejercicio empírico consonante con las relaciones de poder. Es aquí donde conviene examinar el dispositivo psicosocial a partir de las prácticas de resistencia que elaboran los diferentes actores y que —aun cuando no logran subvertir y desplazar las formas de poder propias de la gubernamentalidad— lo impugnan tensionando no solo

a la escuela como institución clave del gobierno del Estado, sino también al *habitus* neoliberal asentado en el tejido social.

Hasta aquí hemos descrito los juegos de saber-poder que permiten visibilizar una microfísica del poder que se entreteje en el funcionamiento del dispositivo psicosocial y a la vez lo sostiene, y en cuya relación de fuerzas se pueden rastrear las prácticas que despliegan los actores, principalmente los profesores. Ya nos hemos referido a las formas en las que opera estratégicamente el dispositivo psicosocial de la mano de los PIE, que mediante tecnologías clave, como el diagnóstico clínico, pesquisa, categoriza e interviene de forma calculada a los estudiantes etiquetados con necesidades educativas, con el fin de cautelar los resultados escolares.

Ahora bien, con el fin de mapear el interjuego que el dispositivo psicosocial articula entre el gobierno de la escuela y la mentalidad de Estado, nos centraremos en uno de los efectos que pueden ser anudados a la convivencia escolar, pues analizar el dispositivo desde la óptica de la biopolítica permite visibilizar la particularidad con la que opera la razón de Estado bajo el propósito de garantizar el control social (Yuing-Alfaro, 2019). Nos referimos a la urgencia por controlar los problemas de violencia escolar.

Desde la gubernamentalidad del Estado, estos problemas han sido abordados a partir de la matriz discursiva de la convivencia escolar. En este punto, el dispositivo psicosocial se convierte en la piedra angular de la micropolítica de la escuela, cuyo propósito es, por un lado, de orden poblacional: calcular y controlar el riesgo que altera el clima escolar, y, por otro lado, de orden individual: alinear los comportamientos de los estudiantes que no se ajustan a la conducta esperada y que son identificados en la categoría de «riesgo».

Así, el dispositivo psicosocial orientado a la seguridad de la escuela funciona articulando dos formas de poder: el poder disciplinario y el poder biopolítico. El primero, que tiene como blanco el cuerpo individual, despliega técnicas como la vigilancia permanente a cargo del equipo de inspección;⁸ el castigo o sanción de acuerdo con la ley de violencia escolar (Mineduc, 2011), que se asigna según la graduación de la falta estipulada en el reglamento interno; el registro de las conductas en el libro de clases,

8 El equipo de inspección habitualmente está a cargo de un inspector general e incluye además un grupo de funcionarios que no son docentes, que se conocen como los inspectores de patio, cuya función es la vigilancia explícita durante el recreo y en horario de clases, además de los pasillos y lugares menos habitados de la escuela.

y el adiestramiento mediante un sinnúmero de tecnologías: talleres extra-curriculares, charlas a cargo de la policía civil y uniformada, charlas preventivas sobre *bullying*, etc. (Apablaza Santis, 2018).

Mediante la forma biopolítica del poder, entretanto, el dispositivo psicosocial también apuntará al cuerpo, pero en su globalidad. Para ello, se aferrará a la racionalidad propia de las sociedades liberales, cuyo blanco ya no es el individuo, sino más bien la población, y cuyo centro tiene como objeto la vida. En este punto, se trata del Estado y su preocupación por hacer vivir de formas específicas (Yuing-Alfaro, 2019). Esta racionalidad biopolítica desplegará su ejercicio a través del ensamble entre la escuela y los saberes *psi*.

En efecto, durante 2018 y parte de 2019 se produjo una serie de acontecimientos ligados a hechos de violencia en liceos emblemáticos⁹ de Santiago, protagonizados por estudiantes secundarios. Una nota periodística lo recuerda:

Cerca de 30 estudiantes, entre ellos otros cuatro que sobresalen por su vestimenta, con overoles blancos y máscaras, intentan frenar por todos los medios a un puñado de Carabineros que lograron inmovilizar a uno de sus compañeros. Los golpean con tachos de basura y les lanzan lo que tienen a mano: incluso sillas y mesas de las salas de clases. El extracto del viral, que dura exactos 45 segundos y que parece haber sido filmado desde un tercer piso, permite observar también cómo, acaso en el desenlace del enfrentamiento, mientras la masa de estudiantes comienza a alejarse, uno de los jóvenes con overol blanco regresa para lanzar una bomba molotov contra los uniformados (Ortega y Olguín, 2018).

Estos hechos no solo acapararon la atención mediática y política, sino que —en un escenario donde la tasa de desaprobación del presidente Sebastián Piñera y su equipo crecía con velocidad— la situación ocupó un lugar prioritario en la agenda de gobierno. La derecha chilena visualizó una oportunidad para dar una señal clara a los grupos conservadores y retomar la agenda política de «tolerancia cero» ante los hechos de violencia, articulada con el «combate a la delincuencia», consigna prioritaria de la campaña y la agenda presidencial.

⁹ Los liceos emblemáticos no cuentan con una única definición, pero se asocian a establecimientos educativos de enseñanza media (o secundaria) de dependencia principalmente pública, administrada por sostenedores municipales y que cuentan con excelencia académica, tradición y prestigio (Mineduc, 2020).

La oportunidad política fue rápidamente utilizada: el 20 de septiembre de 2018 se firmó el Proyecto de Ley Aula Segura y el 19 de diciembre fue promulgada la Ley 21128/2018, que endurecía significativamente la ley de violencia escolar de 2011, otorgándoles mayores atribuciones a directores y sostenedores para suspender y expulsar a un estudiante durante la investigación de un hecho de violencia cuando la falta cometida fuera grave. Esta ley no solo tuvo acogida en sectores políticos, sino sobre todo en la ciudadanía y especialmente en el estamento docente, pues una de las estrategias de adhesión fue dar una señal de protección al profesorado, gremio que hasta entonces se sentía vulnerado y expuesto a la violencia ejercida por los estudiantes y sus familias.

Aun cuando los acontecimientos que dieron pie a la Ley Aula Segura ocurrían en la capital, pronto comenzó a ser utilizada para «higienizar» a la población escolar de un liceo de Valdivia, ochocientos kilómetros al sur de Santiago. A meses de haber sido promulgada, una encargada de convivencia escolar de la región de Los Ríos, comenta:

En un liceo, detectamos una fuga de matrícula de cuarenta estudiantes en el primer semestre. Averiguamos qué pasaba: el director llamaba a los apoderados y les recomendaba que cambiaran a su hijo de liceo para no tener que aplicarle la Ley Aula Segura (docente, encargada regional de convivencia escolar).

La apropiación que habría hecho este director de la Ley Aula Segura tuvo como objetivo resguardar el cumplimiento de los compromisos ministeriales por los cuales sería evaluado y clasificado su establecimiento escolar. Así, su propósito se habría orientado a mejorar los índices relativos a violencia escolar, uno de los efectos que produce el dispositivo psicosocial, y cuyo entramado articula, por una parte, los regímenes de saber *psi* y del *management*, y, por otra, el ejercicio de poder biopolítico y disciplinario.

En relación con la repuesta estudiantil, frente al ya instalado dispositivo psicosocial, podemos mencionar la «protesta de los overoles blancos»: aunque el dispositivo trató de capturar a los secundarios a través de la severa Ley Aula Segura, estos, lejos de retroceder y someterse, intensificaron las prácticas de violencia superando incluso la frontera escolar.

A comienzos de octubre de 2019, tras el alza del pasaje del transporte público, grupos de personas, en su mayoría estudiantes secundarios, comenzaron a reunirse en distintas estaciones del metro de Santiago en las horas de

mayor congestión para saltar las barreras. «Evadir, no pagar, otra forma de luchar» fue una de las consignas que se popularizaron en las denominadas «evasiones masivas» (Carvajal, 2019; Yuing-Alfaro y Arancibia, 2020). Estos hechos han sido identificados como los acontecimientos que gatillaron el estallido social o 18-O. A partir del 18 de octubre, tras una serie de evasiones que derivaron en desmanes y la destrucción total de algunas estaciones, se desencadenaron protestas multitudinarias en todo el territorio nacional que no tenían comparación con ninguna otra de los últimos treinta años. Las múltiples formas de rebeldía y protesta se extendieron hasta diciembre e incluso enero de 2020 (Calquín, 2020; Pincheira, 2020).

La sistemática lucha que opusieron los estudiantes puede ser trazada como una fuerza que temporalmente subvirtió el dispositivo psicosocial y, con ello, desestabilizó incluso el dispositivo escolar. Tras el estallido social, los equipos psicosociales reconfiguraron sus prácticas: si antes cualquier determinación basada en un criterio profesional propio constituía un desvío de la norma, tras el estallido estos mismos profesionales invocaron los discursos de la convivencia escolar para democratizar el espacio escolar y repolitizar el campo de la intervención psicosocial. En este sentido, los profesionales psicosociales de las escuelas que participaron en esta investigación replantearon su rol y modificaron sus prácticas, dejando a un lado los test y los protocolos para dar espacio a los talleres de reflexión con estudiantes respecto a la violencia en la ciudad, la participación estudiantil en el colegio y la reforma constitucional.

Simultáneamente, la lucha del estudiantado tomó nuevos pliegues en los juegos de saber-poder y se enfocó en desestabilizar la lógica del *management*. Asumiendo una postura de desafío frontal a los distintos dispositivos del orden, el estudiantado lideró una escalada de acciones entre las que destacan el boicot de los exámenes nacionales (Simce) y la prueba de selección universitaria (PSU). Estos instrumentos son clave para el funcionamiento gerencial del mercado educacional, tanto escolar como superior, razón por la que son percibidos con descontento por los estudiantes. En 2019, ambas pruebas fueron rendidas en medio de protestas y bajo intentos de sabotaje que terminaron por invalidar no solo sus resultados, sino la racionalidad misma de esta tecnología de gobierno, al punto que se anunció su retiro y la revisión profunda de los mecanismos de evaluación de aprendizajes escolares.

Asimismo, y de forma estratégica pero no concertada, esta práctica de resistencia produjo un efecto inesperado: por primera vez en cuarenta años

se tensionó de forma aguda el modelo neoliberal en tanto racionalidad que gobierna las diversas formas de existencia de la vida humana (Brown, 2015; Laval y Dardot, 2013). Ya no solo se trataba de transformar el espacio escolar, sino también de trastocar todas las dimensiones que desde hace cuatro décadas habían sido gobernadas bajo la lógica del capital humano, la métrica financiera y el mercado. El sistema de salud, las pensiones, la ciudadanía y la democracia fueron algunos de los focos en que el dispositivo fue dislocado. En cierta medida, el conflicto escolar condensó una tensión que involucraba la gramática que hasta ese momento dominaba a la sociedad chilena en su conjunto: aquella sociedad que insistía en hipotecarse a sí misma poniendo al mercado como régimen de veridicción a costa de competencia, marginación y segregación. Al parecer, la incertidumbre padecida por las generaciones actuales de estudiantes fue lo suficientemente explosiva como para detonar la manifestación del malestar de una sociedad entera.

No obstante, y como ya lo anticipara Foucault (2014) en referencia al dispositivo y los juegos de saber-poder, un nuevo acontecimiento irrumpió de forma inesperada y reanudó lo que el estallido social había desarticulado. Aun cuando se entrelazaron un conjunto de fuerzas que ponían en cuestión la razón neoliberal y los efectos que esta introdujo en los diversos ámbitos de la vida humana, el dispositivo logró ajustarse nuevamente tras la irrupción de la pandemia de covid-19. Es decir, la pandemia funcionó como el acontecimiento con el que la razón neoliberal se articuló en una alianza estratégica para recuperar la estabilidad que tras el estallido social había perdido. Si bien el desarrollo de esta idea escapa a los alcances de este trabajo, creemos haber abierto una serie de interrogantes respecto a los ajustes que el dispositivo psicosocial traerá en el futuro cercano. En este sentido, no podemos obviar el resultado paradójico del que somos parte: que solo la biopolítica, es decir, la política sobre la vida misma, cuyo fin es asegurar la vida (hacer vivir), pudo frenar temporalmente la muerte del dispositivo neoliberal chileno.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2009). *What Is an Apparatus? and Other Essays*. Stanford University Press.
- Apablaza Santis, M. (2017). Prácticas psi en el espacio escolar: nuevas formas de subjetivación de las diferencias. *Psicoperspectivas* 16(3), 52-63. <http://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol16-issue3-fulltext-1063>

- . (2018). Política de convivencia escolar: gubernamentalización de la escuela y sus tecnologías de gobierno. En L. Follegati y R. Karmy (eds.), *Estudios en gubernamentalidad. Ensayos sobre poder, vida y neoliberalismo* (pp. 281-321). Asociación Communes.
- . (2019). The Production of the Problem of Difference in Neoliberal Educational Policies. En C. Matus (ed.), *Ethnography and Education Policy: A Critical Analysis of Normalcy and Difference in Schools* (pp. 73-92). Springer Singapore.
- Bacchi, C. (2009). *Analysing policy: What's the Problem Represented to Be?* Pearson Education.
- Baez, B. (2014). *Technologies of Government: Politics and Power in the Information Age*. IAP.
- Baker, B. (2002). The Hunt for Disability: The New Eugenics and the Normalization of School Children. *Teachers College Record*, 104(4), 663-703. <https://doi.org/10.1111/1467-9620.00175>
- Ball, S. (2000). Performativities and Fabrications in the Education Economy: Towards the Performative Society? *Australian Educational Researcher*, 27(2), 1-23. <https://link.springer.com/article/10.1007/BF03219719>
- . (2003). The Teacher's Soul and the Terrors of Performativity. *Journal of Education Policy*, 18(2), 215-228. <https://doi.org/10.1080/0268093022000043065>
- . (2012). *Foucault, Power, and Education*. Routledge.
- Ball, S. y Youdell, D. (2009). Hidden Privatisation in Public Education. *Education Review* 21(2), 73-83.
- Brady, M. (2014). Ethnographies of Neoliberal Governmentalities: From the Neoliberal Apparatus to Neoliberalism and Governmental Assemblages. *Foucault Studies*, (18), 11-33. <https://doi.org/10.22439/fs.voi18.4649>
- Braun, A., Ball, S., Maguire, M. y Hoskins, K. (2011). Taking Context Seriously: Towards Explaining Policy Enactments in the Secondary School. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 32(4), 585-596. <https://doi.org/10.1080/01596306.2011.601555>
- Braun, A., Maguire, M. y Ball, S. (2010). Policy Enactments in the UK Secondary School: Examining Policy, Practice and School Positioning. *Journal of Education Policy*, 25(4), 547-560. <https://doi.org/10.1080/02680931003698544>
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. MIT Press.
- Calquín, C. (2020). La imaginación al poder: niñ@s y tecno-revolución (una crónica de la revolución de octubre). *Disenso*, 1(1), 116-119. <https://revis-tadisenso.com/numeros/>
- Carrasco, A. (2013). Mecanismos performativos de la institucionalidad educativa en Chile: pasos hacia un nuevo sujeto cultural. *Observatorio Cultural* 15(1), 4-10. <http://observatorio.cultura.gob.cl/index.php/2018/10/27/observatorio-cultural-15/>
- Carvajal, Y. (2019). La revolución política de «Chili» tras 500 años de antropoceno. *Re-presentaciones. Investigación en Comunicación*, (12), 29-41. <https://doi.org/10.35588/rp.voi12.4316>
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Universidad Nacional de Quilmes; Prometeo 3010.
- Decreto 170/2009, de 14 de mayo, que fija normas para determinar los alumnos con necesidades educativas especiales que serán beneficiarios de las subvenciones para educación especial. *Diario Oficial*, de 21 de abril de 2010. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1012570>
- Fardella, C., Sisto, V., Morales, K., Rivera, G. y Soto, R. (2016). Identidades laborales y ética del trabajo público en tiempos de rendición de cuentas. *Psyke*, 25(2), 1-11. <http://dx.doi.org/10.7764/psyke.25.2.789>
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- . (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- . (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2001). *Le jeu de Michel Foucault. En Dits et écrits, II: 1976-1988*. Quarto Gallimard.
- . (2005). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2009). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Akal.
- . (2011). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- . (2014). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- . (2019). *Microfísica del poder*. Siglo XXI Editores.
- Illanes, M. A. (2007). *Cuerpo y sangre de la política: la construcción histórica de las visitadoras sociales, Chile, 1887-1940*. Lom Ediciones.

- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo*. Gedisa.
- Ley 20536/2011, de 8 de septiembre, sobre Violencia Escolar. *Diario Oficial*, de 17 de septiembre de 2011. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1030087>
- Ley 21128/2018, de 19 de diciembre, Aula Segura. *Diario Oficial*, de 27 de diciembre de 2018. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=1127100&idParte=9982261&idVersion=2018-12-27>
- López, V., Sisto, V., Baleriola, E., García, A., Carrasco, C., Núñez, C. G. y Valdés, R. (2019). A Struggle for Translation: An Actor-Network Analysis of Chilean School Violence and School Climate Policies. *Educational Management Administration & Leadership*, XX(X), 1-24. <http://dx.doi.org/10.1177/1741143219880328>
- Ministerio de Educación (2011). *Política Nacional de Convivencia Escolar*. División de Educación General, Ministerio de Educación, Gobierno de Chile.
- . (2013). *Orientaciones técnicas para Programas de Integración Escolar (PIE)*. <https://especial.mineduc.cl/wp-content/uploads/sites/31/2016/09/Orientaciones-PIE-2013-3.pdf>
- . (2019). *Política Nacional de Convivencia Escolar*. <https://convivenciapaciudadania.mineduc.cl/wp-content/uploads/2019/04/Politica-Nacional-de-Convivencia-Escolar.pdf>
- . (2020). *Apuntes. Liceos emblemáticos y bicentenario 2019*. https://centroestudios.mineduc.cl/wp-content/uploads/sites/100/2020/02/APUNTES-1_2020_fo1.pdf
- Ortega, E. y Olgún, A. (22 de septiembre de 2018). El año violento del Liceo de Aplicación. *La Tercera*. <https://www.latercera.com/reportajes/noticia/ano-violento-del-liceo-aplicacion/326617/>
- Pincheira, I. (2020). Procesar la protesta: entre la potencia afirmativa de las organizaciones sociales y el devenir punitivo del Estado chileno. *Disenso*, 1(1), 103-109. <https://revistadisenso.com/numeros/>
- Revel, J. (2005). *Michel Foucault. Expériences de la pensée*. Bordas.
- Rojas Lasch, C. (2018). Afecto y cuidado: pilar de la política social neoliberal. *Polis. Revista Latinoamericana*, 17(49), 127-149. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682018000100127>
- Rose, N. (1998). *Inventing our Selves: Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge University Press.
- Serrano, S., Ponce de León, M. y Rengifo, F. (2012). *Historia de la educación en Chile (1810-2010)*. Tomo II. *La educación nacional (1880-1930)*. Taurus.
- Veiga-Neto, A. (2013). Biopolítica, normalización y educación. *Pedagogía y saberes*, (38), 83-91. <https://doi.org/10.17227/01212494.38pys83.91>
- Yuing-Alfaro, T. (2019). Foucault como filósofo de la educación: un balance crítico de sus contribuciones. *Hermenéutica Intercultural*, (32), 127-144. <https://doi.org/10.29344/07196504.32.2110>
- Yuing-Alfaro, T. y Arancibia, J. (2020). Racionalidad comunicativa de la excepción. *Re-Presentaciones. Investigación en Comunicación*, (12), 1-5. <https://doi.org/10.35588/rp.voi12.4322>

BIOPOLÍTICA DEL SUR: LOS COLORES NEGROS EN VALDIVIA

Rodrigo Browne Sartori

*Un juego humano con bordes laberínticos que contenía
nuestro único posible camino de regreso. La criatura y yo
regresamos exhaustos, pero satisfechos, hacia el orden del
mundo que deslumbrantemente nos dimos.*

Diamela Eltit

Siempre he amado a los negros.

Grisélidis Réal

Este artículo se desprende de una experiencia personal, entendida como los valores que cada uno de nosotros y cada una de nosotras les damos a los acontecimientos que son parte de nuestras vidas cotidianas. La noción de vida cotidiana, en este sur, se confronta con la de vida eterna que, como sabemos, posee una amplia tradición de base judeocristiana. La vida cotidiana se opone a lo transcendental, asintiendo como una inmanencia que deviene siempre en lo múltiple, en las multitudes y en el exceso de cruces, encuentros e identidades, de modo que «quizás es una abertura, un detalle, donde otro puede colarse y pensarse» (Alzuru, 2009, p. 84).

Considerando esta mirada fragmentada de la vida cotidiana, la metáfora de los colores negros en Valdivia puede ser presentada en el contexto de una biopolítica del sur. Edgardo Castro (2011) precisa que esta noción se refiere a una política de la vida, pero que, además, en Foucault,

la biopolítica remite al modo en que la vida biológica de la población en su conjunto se ha convertido en objeto de administración y gobierno mediante los mecanismos de normalización que, como se ocupó de mostrar, no funcionan del mismo modo que los dispositivos jurídicos de la ley (pp. 8-9).

Castro (2011) señala que, si bien la obra de Foucault puede ser vista como una investigación sobre las formas en que el sujeto pasa a ser objeto, es decir, que convierten «el sujeto que conoce en objeto conocido y el sujeto que gobierna en objeto gobernado» (p. 23), posteriormente,

la preocupación de Foucault ha sido la de estudiar las formas en que este sujeto, convertido durante la Modernidad en objeto de las ciencias humanas y de los dispositivos disciplinarios y biopolíticos, puede hacer de su propia vida una práctica de subjetivación, es decir, darle una forma, un bíos (Castro, 2011, p. 23).

En nuestro contexto, el dispositivo biopolítico puede ser descrito como un mecanismo para desatender a las voces del sur a partir de ciertos principios que desarticulan al sujeto, disciplinándolo y reduciéndolo a los modelos, formas, estilos y colores propios de los discursos de autoridad que predominan en las estructuras de los pensamientos trascendentales, donde lo negro y lo blanco, en contraposición, como polos opuestos, tienen sus estamentos bien definidos y delimitados.

Observamos esta política de la vida cuando una tintura distinta comienza a presentarse en las calles de Valdivia y ese color otro empieza a diseminarse por los más diversos recovecos de la ciudad y del país. Desde esta perspectiva, pretendemos desagregar la idea de vida cotidiana como parte de las relaciones propias de lo sureño, entre los cruces de fronteras, migraciones, intercambios, pasantías, visitas y mezclas de colores que nos permiten escuchar la referencia de Jonatan Alzuru al color negro de la piel en una «ablancada» sociedad valdiviana.

A principios de este siglo, Alzuru era uno de los pocos negros que circulaban por las calles de una ciudad que no tenía en su imaginario esa tintura de piel, logrando mixturar un panorama embelesado por cuestiones biopolíticas, manifiestas en una realidad definida y establecida por un relato que produce una institucionalización de la verdad, «una historia de la verdad, una religión de la verdad, un culto a la verdad» (Alzuru, 2009, p. 122). Esa verdad, aún no abría la paleta de colores y veía con rareza una negritud en sus espacios contaminados por la lógica eurooccidental de la mitología blanca (Derrida, 1989).

Alzuru ya no visita Valdivia, sino que vive ahí, y su tintura se ha tornado una más de los colores que han llegado a la ciudad. Los últimos movimientos migratorios, que han dado riqueza y experiencia intercultural a nuestros

ecosistemas, nos han permitido pensar desde una perspectiva más rica, diversa y heterogénea, y detenernos a ser parte de esa diferencia —«de color»— disminuida y prioritariamente afectada por las lógicas de una sureña biopolítica atenta más a las voces europeas que a las locales.

Se trata de migraciones en su mayoría forzadas, que comienzan a influir en la conformación de una nueva paleta de colores, que, por un lado, se va destiñendo desde ese pretendido blanco sepulcral —cercano a lo trascendental— y, por otro, se va acercando a nuevas tinturas que amplían las texturas y los tejidos de la ciudad.

En relación con las «migraciones de colores», parece interesante rescatar a la escritora suiza Grisélidis Réal, quien, después de saltarse gran parte de las políticas de migración, matrimonio, sexualidad y protocolo, además de unas cuantas imposiciones biopolíticas —contrajo sífilis—, rompió con las reglas que prescribían cómo debía comportarse una madre normal, «ángel del hogar» en los años sesenta, para salir a «comerse» el mundo (Réal, 2008). Se trata de una historia de bíos que la autora redactó en un texto autobiográfico llamado *El negro es un color* (Réal, 2008).

En las primeras páginas, señala que Ginebra es una «ciudad maldita en la que las enseñanzas de un profeta impotente desecaron las mentes y los sexos, y falsearon el amor hasta hacer de él una parodia mecánica y obscena privada de pasión: lo que se llama “erotismo” en nuestra Europa degenerada» (Réal, 2008, p. 10). La autora defendió contra viento y marea «lo negro» y metió en su cama a negros de todas las formas y costumbres. Su consigna fue «amo profundamente a los negros». Hoy, producto de los cambios en la conformación colórica de la ciudad, podríamos preguntar si existirá en Valdivia un hombre o una mujer como esta amante exclusiva de y para negro/as: ¿podemos abrir la crítica biopolítica a espacios tan evidentes y tensos como este?

Los gobiernos autoritarios, por ejemplo, son radicales, letales e inquebrantables en este tipo de aplicaciones del poder sobre los cuerpos. A las dictaduras no les gustan los arranques sociales desmedidos de ninguna forma; menos los sexuales, eróticos, pornográficos y migratorios; los ataques de otros colores en los cuales retumba, por ejemplo, la excesiva negritud que tanto amaba Grisélidis Réal y que se ha ido territorializando —migraciones mediante— en Chile, en general, y en Valdivia, en particular.

A partir de estos apuntes, se podría deducir que el «hombre normal», el hombre blanco, el hombre marginador de y por la negritud rechaza, por principio y desde su propia formación, la escritura, el animal y la obscenidad. Los

dictámenes de la sexualidad lo hacen normalizarse como hombre frente a la naturaleza del sexo. La obscenidad es la perturbación que interviene los cuerpos normales y normados, alineados con la posesión de una individualidad, firme y duradera. Réal (2008), por su carácter de prostituta buscavidas, cae dentro de lo anormal y dentro de una obscenidad total. Su estilo de vida está fuera de las operaciones que definen cómo cuidar, comportarse y actuar con su cuerpo. Incluso se declina por la alteridad: es el tiempo de los negros —escribe sin remordimientos— y acusa a los blancos de tener pequeños corazones secos que se reducen a sexos débiles sumidos y obedientes a los tabúes de la sexualidad (Réal, 2008).

En función de las arqueologías biológico-políticas que estamos elucidando, es oportuno rastrear el tema dentro del proyecto de Michel Foucault y sus potenciales secuelas. El viaje arqueológico se puede desmenuzar —palabras más, palabras menos— de la siguiente forma:

- i. En el siglo XVIII, el poder sobre la vida se definía en un cuerpo sentenciado como máquina. Los cuerpos debían integrarse de manera legalmente obediente a los sistemas de control social: lo que Foucault (2008) llamaría «anatomopolítica del cuerpo humano».
- ii. Después fue el momento del «cuerpo-especie» (Foucault, 2008), el cuerpo consumido por el aparato de los sistemas vivientes que sustentan la biología. El control de la reproducción, de la natalidad, de la salud, de la duración de la vida y de la senectud se sintetiza en aparatos estadísticos y cifras que buscan disciplinar a las sociedades a través de una «biopolítica de la población» (Foucault, 2008), que pretende copar y guiar la vida por completo.

En términos generales, lo biopolítico corresponde a ese aparataje creado por el hombre para racionalizar los problemas y desórdenes estimulados por los cambios propios de los tiempos que corren. Estos cambios se observan con temor y con cautela, ya que pueden llevar a un límite que no debe —por ningún motivo— ser sobrepasado. Si se cruza ese límite, si se sale del casillero, se desboca el personal y se escapa de una estructura —hasta la fecha— bien definida y establecida. En términos particulares, lo biopolítico puede ser visto como esa práctica gubernamental que controla a los seres vivos que constituyen y conforman una población: natalidad, migraciones, longevidad, salud y, por qué no, la negritud en Chile y en Valdivia.

A través de la administración y cuidado de los cuerpos, gracias al control exhaustivo de la vida, se la logra proteger de la muerte. Los haitianos y las haitianas en Valdivia, las venezolanas y los venezolanos en Valdivia funcionan como una tecnología del poder que fundió todas estas argumentaciones con el desarrollo e incremento del capitalismo: los cuerpos de la negritud insertos dentro de los aparatos de producción y consentidos dentro de los procesos económicos establecidos.

Continuando con el sobrevuelo por el pensamiento de Foucault, es en este ámbito liberal donde se desenvuelve y desarrolla, en su máxima expresión, la biopolítica. Una nueva biopolítica adaptada a los tiempos actuales, a los tiempos neoliberales, en los que el Chile contemporáneo —el Chile de Piñera— es uno de sus grandes paradigmas. Con la irrupción de las multinacionales, el neoliberalismo se disemina por varios lugares del globo y se administra con estilos que, incluso, superan las lógicas de gobierno de ciertos Estados, sobre todo de aquellos pequeños que se encuentran en la periferia de los centros de poder europeos y estadounidenses.

En la Ginebra de la contradicción sociomercantil, Grisélidis Réal (2008) se hace parte del «otro» negro, lo siente y quiere ser negra: «Quiero ser negra. He andado tanto en la sombra, que sería como ella, aterciopelada y casi invisible» (p. 54). A la larga, esta es la comunidad de los seres mortales, de la negritud en Valdivia. Por lo mismo, la invitación es a contrapensar estas diferencias, a escudriñar aún más lejos y a revisar la noción de blanca y prístina identidad para desesencializarla y expresar de sí todo resto de universalización trascendental y falta de heterogeneidad.

En consecuencia, si nos detenemos en las últimas migraciones chilenas que ya están en Valdivia, las que surgen en el marco de la posdictadura y el boom económico del país, Tijoux (2013) muestra que, mientras más flujo migratorio hay en Chile, mayor rechazo hay a los inmigrantes provenientes de estas latitudes. Las mujeres migrantes llegan a Chile a trabajar en una economía informal, precarizando el factor empleo de la mujer. Así es como la prostitución se pronuncia como un trabajo feminizado dentro de los flujos migratorios y como una opción de activar —con otro color— esta economía biopolítica tan distante de Réal y su discurso.

Tijoux (2013) precisa:

Este inmigrante que se detiene en algunos lugares de la ciudad, que se agrupa con otros como él, que come cosas distintas, que escucha música

distinta, aunque esa música y esa comida sean altamente interesantes para los chilenos, el hecho de que estén situados acá es una molestia (párr. 5).

Es una molestia para los que defienden esa identidad trascendental, homogénea y disciplinada que busca ordenar las vidas y sus principios desde una biopolítica del sur: «Para construir este chileno blanco a la europea es necesario odiar y construir a otro que se niega: el indígena y el negro» (Tijoux, 2013, párr. 7).

Sucede que en este enclave ultraneoliberalizado todo forma parte de una sumatoria de economías: economía migratoria + economía del comercio sexual + economía del turismo, tornándolo en una de las panaceas de los mercados de la bioeconomopolítica.

Hace falta, por tanto, en Chile y en Valdivia, una Grisélidis Réal, que se salva de la doble diferencia y de la multiplicidad de la discriminación. Es un ejemplo de eso, pero con un error de facturación: es blanca amante de negros, pero no negra. Es prostituta con intención de negrura (no así de negritud). Es una protectora de esa diferencia queriendo ser esa diferencia, militar en ella.

Con esta mirada, podemos mencionar algunas alternativas que, desde Valdivia, nos pueden aproximar —guardando las distancias— a esta reivindicación que propone Réal. Una se puede extrapolar del trabajo de Pérez Lagos (2018), quien, en su tesis de magíster, *La farmacopornografía desde la perspectiva de las mujeres migrantes que ejercen el comercio sexual en la ciudad de Valdivia*, se refiere a las instancias farmacopornográficas¹ que influyen en las percepciones de mujeres migrantes que ejercen el comercio sexual en la ciudad de Valdivia: «Los resultados de esta investigación arrojaron que las entrevistadas son discriminadas por su color de piel, por ser extranjeras y por ejercer el comercio sexual. Además, su trabajo está supeditado a fetiches, comportamientos y estereotipos característicos de la sociedad farmacopornográfica» (p. 6). Esta propuesta es un buen ejemplo de la doble marginación de los colores negros en Valdivia.

¹ «El concepto farmacopornografía fue acuñado por la filósofa Beatriz Preciado (2008) que define a la industria farmacéutica y la industria audiovisual del sexo como pilares fundamentales que sustentan el capitalismo de la segunda mitad del siglo xx. La hipótesis consiste en que el trabajo sexual es un sustento de dicho modelo de control farmacopornográfico. De manera que el trabajo sexual está subordinado a estereotipos, fetiches y comportamientos característicos de los elementos de la sociedad farmacopornográfica» (Pérez Lagos, 2018, p. 5).

Otro caso de interés para este artículo se puede encontrar en el proyecto Migración Inclusiva de la Universidad Austral de Chile,² que busca promover el encuentro de la comunidad haitiana en la ciudad. La iniciativa corre por cuenta de la Facultad de Filosofía y Humanidades, de su Instituto de Ciencias de la Educación, de la Unidad de Responsabilidad Social, de VYP Consultant y del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. La idea es ofrecer cursos de español por medio de talleres, para incrementar los lazos igualitarios y mejorar los procesos de adaptación y la calidad de vida (cotidiana) de las y los migrantes a través del dominio de la lengua.

Una tercera aproximación es el trabajo doctoral de Marcela Vera Urra (2021), *Análisis crítico del discurso periodístico en la prensa chilena ante la presencia de inmigrantes haitianos*, que busca observar cómo potencialmente los medios de comunicación enfatizan y enarbolan estereotipos que discriminan a los/as migrantes negros/as haitianos/as. Los supuestos de la tesis doctoral hablan por sí solos:

La cobertura periodística sobre la inmigración haitiana, así como el enfoque que se adopte respecto de esta, se encuentra determinada en gran parte por el discurso hegemónico de sus actores, razón por la que el modo y la oportunidad de abordarla es expresión de las dominancias y controversias discursivas, las que evidencian discursos ideológicos con registro racial, asociadas a la conformación de nuestro país (Vera Urra, 2021, s/p).

Para finalizar, entiéndase este recorrido como una incipiente y general apuesta, a través de ejemplos/aproximaciones, sobre cómo delatar y subvertir aquellas biopolíticas del sur que trascienden en la conjugación de colores, partiendo de la base de que nuestras sociedades son flexibles, cambiantes, hipertensas, rizomáticas y movedizas. Por ello, nos parece pertinente pensar en estas nuevas formas de vida cotidiana y, desde Valdivia, indagar y apoyar el estudio de los/as nuevos/as migrantes de colores negros: haitianas y haitianos, colombianas y colombianos, venezolanas y venezolanos, que caminan por los puentes Caucau, Pedro de Valdivia y Callecalle.

Colores negros buscando la vida entre trabajos más informales que formales, deambulando por una ciudad que —iluminada por las directrices del país central— se arrima a los discursos biopolíticos, sellando los flujos

² Más información en <https://diario.uach.cl/proyecto-migracion-inclusiva-uach-invita-a-talleres-para-ninos-y-ninas-migrantes/>

migratorios como perfectos mecanismos de chilenidad biológico-política de control social, que varían, sin cesar, de lo que se puede palpar, experiencialmente, desde principios de siglo hasta nuestros días como fuertes y renovados colores cada vez más múltiples y mixturados.

Referencias bibliográficas

- Alzuru Aponte, J. (2009). *Bocetos para una estética del vivir*. Bid & Co.
- Castro, E. (2011). Raíces conceptuales y surgimiento de la categoría de biopolítica. En *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. UNIFE.
- Derrida, J. (1989). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*. Siglo XXI Editores.
- Pérez Lagos, G. (2018). *La farmacopornografía desde la perspectiva de las mujeres migrantes que ejercen el comercio sexual en la ciudad de Valdivia* [tesis de magíster, Universidad Austral de Chile]. Tesis Electrónicas UACH. <http://cybertesis.uach.cl/tesis/uach/2018/egp434f/doc/egp434f.pdf>
- Réal, G. (2008). *El negro es un color*. Bellaterra.
- Tijoux, M. E. (24 de octubre de 2013). «El racismo es un problema de nación». Entrevista concedida a Radio Universidad de Chile. <https://radio.uchile.cl/2013/10/24/maria-emilia-tijoux-sociologa-el-racismo-es-un-problema-de-nacion/>
- Vera Urra, M. (2021). *Análisis crítico del discurso periodístico en la prensa chilena ante la presencia de inmigrantes haitianos* [proyecto de tesis doctoral]. Universidad Austral de Chile y Universidad de La Frontera.

TE LLEVO BAJO LA PIEL: POLÍTICAS DE TRAUMA Y MICROBIOPOLÍTICAS DE LA VIDA URBANA

Silvia Grinberg

Nair: Hola profe, gracias por hablarme. Muy triste, mataron a un pibe de 14 años con toda una vida por vivir. La verdad las cosas no cambian, todos los días tiros, este chico la ligó de rebote. A las 20 h con la calle llena de gente. La verdad profe no sé en qué momento el barrio se convirtió en esto, donde no podemos caminar y roban a las 8 de la mañana. Te da mucha impotencia. Yo me crié en este barrio y no era así. Hoy tengo un hijo y quiero que vea lo lindo y positivo que es vivir acá, pero no puedo porque estamos cada vez peor, es injusto que mi hijo no pueda jugar en el patio de su casa por miedo a que me lo agarre una bala. Profe, precisamente porque sé que usted me entiende le hablo de esto, acá la gente es muy de mente cerrada o no quiere ver la realidad en la cual vivimos, ven tan normal estas cosas. Lo más lindo es que esos tiros eran para hijos y sobrinos de transas¹ y, la liga² quien no tiene ni siquiera para ser velado, da mucha impotencia.

1 «Transa» es el nombre que se les da en la Argentina a los comerciantes de drogas ilícitas, los cuales suelen ocupar lugares fijos y establecer «comercios» abiertos a los consumidores. Son los encargados de distribuir y comercializar las drogas al interior de determinados barrios o zonas urbanas (Míguez, 2008, p. 114).

2 Aquí, «ligar» significa recibir un castigo por accidente, padecer las consecuencias de algo que estaba destinado a perjudicar a otra persona. En lo que respecta a las muertes causadas por balas perdidas no es un tema menor, dados los altos índices que se encuentran en América Latina (Kessler, 2015; Otamendi, 2019).

Profe: Claro que da impotencia, incluso porque esos pibes y sobrinos también son víctimas.

Nair: Claro, tener que pagar por las pelotudeces de los padres.

Profe: ¿Cómo se llama el pibe que mataron?

Nair: Nicolás Muñoz.

Este diálogo se produjo por Whatsapp horas después del asesinato de un adolescente en la esquina de un barrio donde los tiroteos se vuelven parte de la trama cotidiana de la gestión de los ilegalismos (Foucault, 2016a; Bonilla, 2021). Si se tratase del guion de una película, la línea «todos los días tiros» sería el guiño para sugerirle al espectador en qué clase de lugar transcurre. Sin embargo, Nair propone una nueva tensión cuando dice «yo nací acá», señalando una familiaridad que se interrumpe cuando habla de la preocupación por su hijo. Los tiros, la gente en la calle, un bebé de menos de un año, una madre preocupada y un joven muerto componen una escena que podría transcurrir en cualquier barrio marginal de alguna megaciudad; cualquier asentamiento precario del sur global.

Lamentablemente, no se trata de un relato de ficción, sino de una de tantas situaciones que se componen como microbiopolíticas de la vida contemporánea. Cada palabra que pronuncia Nair (la protagonista no contratada de la película) grafica la crueldad que hilvana las vidas en los barrios de las actuales metrópolis modernas, que proponemos denominar microbiopolíticas de trauma. Nos referimos a procesos sociales que no ocurren como grandes eventos (el 11-S u otros hechos sin duda traumáticos) ni como guerras o dictaduras, sino que constituyen momentos bisagra, claves y cúlmenes. En este sentido, proponemos modos de acercarnos al devenir cotidiano de las políticas, con el objeto de mirar las políticas de la vida en tanto microbiopolíticas que involucren un completo régimen de afectos y afecciones en ese nivel propio de la fragilidad de los cuerpos. Se trata de traumas que ocurren en un continuo: a diferencia de esos otros eventos de la historia, estos se inscriben en la legalidad y regularidad más absoluta de la vida cotidiana. En este artículo, intentaremos dar cuenta del devenir y hacerse cotidiano de estos microepisodios de trauma que se producen en los barrios, especialmente del sur global, signados por la degradación ambiental y la pobreza urbana.

El diálogo de no ficción con el que empezamos nos acerca al desierto lacaniano de lo real; nos devuelve no solo los efectos cotidianos de las políticas sobre la vida, sino que pone en acto las muy delgadas líneas de la subjetividad. Una escena ordinaria, tanto por su cotidianeidad como por sus

efectos, y la capacidad que tiene de producir un muy particular orden que atraviesa la capilaridad de la vida de un barrio, que a su vez son muchos barrios. No se trata de vidas desnudas ni de una suspensión, mucho menos de un momento de excepción, sino de vidas que son vividas, hechas, rehechas, aprehendidas, sentidas y pensadas en ese hábito que supone habitar el barrio. Es justamente eso lo que define esta escena y, al mismo tiempo, la vuelve cruel.

Estamos frente a un episodio que nos ubica ante un acontecimiento, esa instancia singular de la historia con sus conexiones, apoyos, relaciones de fuerza y bloqueos, que nos permiten acercarnos a las actuales formas que presentan las biopolíticas de la vida urbana; modulaciones del estatus de la vida en los barrios del sur global que no dejan de ser parte de una ingeniería más general. Un estar en la historia densamente corporal y experiencialmente sentida, cuyas condiciones y demandas de supervivencia expresan la inmanencia de los modos de la vida (urbana) contemporánea. Esa escena, ese diálogo en la escena, lejos de suspender la cotidianeidad, ocurre en su actualidad, en el devenir biopolítico que atraviesa la piel; tanto en la muerte de Nicolás como en la vida de Santino, el hijo de Nair que juega en el patio a pocos pasos de donde las balas ganan terreno.

Si bien este diálogo ocurre en un momento extremo, no consigue el estatus de la excepción, sino más bien el de lo ordinario de la vida donde la muerte tiene lugar: una vez más tiros, una vez más un joven muerto. Escenas de sangre y fuego que encuentran en los cuerpos de las juventudes marginalizadas a sus principales víctimas (Reguillo, 2000, 2012; Valencia, 2012; Valenzuela-Arce, 2019). No se trata de un evento excepcional, sino de un evento traumático, un evento de estrés crítico que, al volverse cotidiano, produce efectos minuciosos, mínimos, entre balas y festejos de cumpleaños. Como señala la misma Nair, ocurre cuando está todo el mundo en la calle. Y es ese punto el que deviene aspecto clave. En palabras de Berlant (2011), se trata de un «trauma vernáculo», una intensidad que trabaja en ese día a día y que obliga a seguir cuando en realidad hay que parar. Así se construyen las microbiopolíticas del trauma que deviene ordinario; un yo que se encuentra y se hace a diario, cara a cara con su propia fragilidad políticamente inducida. «Yo nací acá, ¿cuándo se convirtió en esto?», se pregunta Nair respecto de sí y de su barrio.

Si bien la muerte/asesinato es suficiente, hay otro efecto que nos remite a la producción de las políticas del trauma; una fragilidad que lejos de volverse hacia la sensibilidad de la vida del otro, implica cierta solidaridad que

involucra sentir(se) en la fragilidad de ese otro. Esta, como tantas escenas de la vida barrial, devuelve a los sujetos a la escena política de la fragilidad, al saberse viviendo entre trauma y trauma, y sentir que la propia vida y la de nuestros hijos quedan expuestas en el patio. Sin embargo, ello no detiene la vida. Días más tarde, en ese mismo patio, Nair festeja el cumpleaños de Santino, en una fiesta que podría borrar las huellas de esa escena. Pero no puede.

Así, una conversación personal mediante las modernas aplicaciones de mensajería instantánea se vuelve un evento político, un evento que remite a las políticas de la vida urbana, a la espacialización política de la afección (Thrift, 2004).

La urbe como escenario biopolítico

Desaparecida la lepra [...], los juegos de exclusión se repetirán, en forma extrañamente parecida, dos o tres siglos más tarde. Los pobres, los vagabundos, los muchachos de correccional, y las «cabezas alienadas», tomarán nuevamente el papel abandonado por el ladrón, y veremos qué salvación se espera de esta exclusión [...]. Con un sentido completamente nuevo, y en una cultura muy distinta, las formas subsistirán, esencialmente esa forma considerable de separación rigurosa, que es exclusión social, pero reintegración espiritual (Foucault, 2012, p. 18).

Recuperamos este párrafo del comienzo de *Historia de la locura en la época clásica* para resituar la pregunta sobre las formas de la cultura que subsisten, así como sobre las reintegraciones contemporáneas. Se trata de una perspectiva metodológica que reclama moverse entre las rupturas y las continuidades, clave para comprender nuestra historia presente. La pregunta por la novedad de la novedad en una actualidad que es *per se* incontrolable. La posibilidad de atrapar la novedad requiere interrogar también aquello que subsiste y se recoloca, que habilita políticamente el habitar frágil del presente. Son formas de exclusión, sentidos y formas de la cultura que se irán ensamblando en y a través de esos procesos de ruptura que trae consigo la época clásica y que configurarán más tarde el escenario propio de la biopolítica: «Aquel que nace al calor de la medicina social, la epidemiología y la urbanización; en ese lugar en que las políticas devienen urbanas e involucran la acción sobre la vida donde la urbanización no refiere sino al territorio en sí» (Foucault, 2007).

Esas rupturas conforman en el escenario contemporáneo aquello que es objeto de quiebre en el presente, pero que también subsiste con otros ropajes como problemas generales del gobierno de la vida. Desde el siglo xiv pueden identificarse ordenanzas urbanas que van a tener por función el buen vivir, donde la policía va a pasar a ocuparse del vivir y el más que vivir, el vivir y el mejor vivir, del «bienestar» (Foucault, 2007, 2016b). En el caso del bienestar en la ciudad, problemas como la salud, las calles, los mercados, los granos y los caminos se vuelven objeto y sujeto de acción política (Foucault, 2007, 2016b). A partir de estas líneas, que se abren en una escena urbana que creció como resultado de los desplazamientos, el vagabundeo y la contaminación, Foucault (2009) construye el neologismo «policar», que va funcionar como sinónimo de urbanizar, donde la creación de condiciones de comunicación fue clave.³ Coexistencia y circulación son dos de las grandes cuestiones con que se abre nuestra vida moderna, que involucrará los crecientes y cada vez más complejos procesos de cohabitación densa y los desplazamientos tanto de los sujetos como de las mercancías que ocurren en y a través de la ciudad. Esta coexistencia y circulación en el presente son globales o, como suele señalarse, objetos de una segunda globalización.

En 1516 Tomás Moro ilustra en *Utopía* una despiadada, pero no por ello menos precisa, lectura de sus tiempos, por medio de su personaje Rafael:

Se expulsa a los campesinos con fraudes o se los despiden con violenta opresión. Entonces se ven obligados a vender todo, a irse como almas pobres y desgraciadas [...]. Se ven obligados a dejar sus casas sin tener lugar a donde ir. Deben vender sus pocos bienes por casi nada y cuando han vagado de un lado a otro hasta gastar todo, ¿qué otra cosa pueden hacer más que robar y dejarse ahorcar? Y aún son arrojados a la prisión por vagabundear y no trabajar. Claro que nadie les proporciona un trabajo, por mucho que ellos lo quieran (Moro, 2014, p. 60).

Este texto importa como letra de época, es decir, como problematización que ocurre en su tiempo, tanto respecto a los desplazamientos como a la

³ Comunicarse en el sentido amplio de la palabra «comunicar», es decir, cohabitar e intercambiar, coexistir y circular, cohabitar y hablar, vender y comprar; solo porque hubo una policía que reglamentó esa cohabitación, esa circulación y ese intercambio, fue posible la existencia de las ciudades.

coexistencia. La expulsión, la falta de lugar (vivienda), las hambrunas, el crimen y el trabajo configuran muchas de las líneas en las que se teje la sociedad contemporánea,⁴ así como los modos de estar fuera de la ley en la ley: «¡Ustedes crean ladrones y entonces los castigan por robar!» (Moro, 1516/2014, p. 62).

Frente a este diagnóstico y aquello que hoy llamaríamos naturalización de los hechos, es que Moro construye su utopía. Para mostrar que esa situación no es necesaria, idea una isla, un no lugar que se define o, más bien, define la respuesta a esas problematizaciones. Rafael encuentra en esa isla la demostración, la prueba fiel de que en Utopía todo funciona de otro modo: «Quien conoce una ciudad, las conoce todas» (Moro, 1516/2014, p. 30). La integración funciona por homogeneización, una reducción de las diferencias a uno, que va a componer años más tarde la forma que asumirán los dispositivos de la disciplina: la diversidad sancionada en términos de la norma (Foucault, 2000, 2009). Esa expulsión de la que habla Rafael, que arroja a los sujetos a la circulación y la coexistencia densa, no ha cesado de crecer: la mitad de la población vive en centros urbanos y se espera que en las próximas décadas esta cantidad continúe aumentando. Se trata de movimientos y flujos migratorios muchas veces forzados, cuyas imágenes recuerdan los éxodos bíblicos, pero ahora protagonizados por una ciudadanía que busca refugio bajo los efectos de la globalización.

En este proceso, la ciudad pasó a ser el lugar de la vida civilizada, expresión y realización de la acción política sobre la vida (Foucault, 2012, 2016b; Rose, 2012). Ahora, el gesto foucaultiano de concebir la desaparición de la lepra no solo como desaparición de la enfermedad, sino como forma cultural, como tratamiento de la exclusión, nos ubica en un punto de entendimiento sobre las formas contemporáneas de la exclusión y la reintegración. Si las instituciones de encierro constituyen una arquitectura completa de tratamiento y gobierno de la vida urbana, en la actualidad esta se parece mucho más a la ingeniería: si el arquitecto se ocupa del medio y el hábitat, la ingeniería remite al cálculo y la estabilidad de los sistemas.

En el siglo XXI, cuando la diversidad deviene norma, se abren los flujos que no paran de crecer, llamando al cálculo de riesgo (O'Malley, 2006) y la

4 Un escenario que determina los diversos momentos de nuestra región, tanto en lo que refiere a los procesos de colonización como a las olas migratorias europeas y a los flujos migratorios internos de la población rural o la que se desplaza permanentemente entre ciudades y pequeñas ciudades.

autoinclusión que se configura al calor de políticas específicas de operar sobre la vida (Rose, 2012). No se trata de un gobierno que actúa despreocupado del bien-estar, tampoco que propicia el malestar, sino que se sostiene en una ingeniería cuya estabilidad descansa en la agencia del barrio, en el modo del «hacer-hacerse». El desarraigo se constituyó desde la época clásica en el signo de una era. La vida urbana, la urbanización de la vida no cesa de crecer en ese proceso que involucra el desarraigo y, como describe muy tempranamente Moro, supone complejos procesos donde el trauma atraviesa la piel de la subjetividad contemporánea. La urbanización, como puede verse en esta captura de pantalla de Facebook, deviene conquista de derechos, y el hábitat, gesta barrial.



Imagen 1. Registro fotográfico de los vecinos de Barrio Sarmiento (Argentina) trabajando en la instalación de redes de agua. Publicado en redes sociales.

Si el espacio cerrado constituyó un aspecto clave de la medicina social, en el siglo XXI la apertura de sus puertas define otros modos de regular esa madeja de afecciones que involucran la urbanidad, donde la experiencia traumática es cada vez más parte del paisaje y la gesta cotidiana: nuevos modos de regulación y especialización política de la vida. Así, vida y política atraviesan los límites de una urbanidad que se acerca a ese ideal que guiaba la urbanización del territorio, tanto porque las fronteras de lo urbano no cesan de crecer como porque la misma vida en el campo se vuelve urbana.

Esa reconversión de la exclusión a la que se refiere Foucault (2012) supuso un tiempo particular de segregación que también esperaba la inclusión espiritual. El ideal utópico que Rafael dibuja no deja de diseñar una isla que

funciona como (re)conversión racional de la vida. En todas las ciudades, las casas iguales, la homogeneización y la normalización fueron la gran gesta, la forma de la respuesta moderna. La construcción de grandes series encuentra su momento emblemático en la aparición de los barrios obreros y las políticas estatales asociados a ellos.

Cinco siglos más tarde, vivimos bajo un ideal que también tiene que vérselas con la separación y la integración; con los modos de regular a una población que ya no se espera que funcione como una totalidad orgánica, pero a la que tampoco se puede expulsar. En el siglo *xxi* nos encontramos con dinámicas que se presentan con lógicas diferentes o se solapan con modos de emprendedorismo que ocurren como la regulación de la vida urbana. La idea de la ciudad emprendedora aloja las ambiciones de una ciudad mundial (Roy y Ong, 2011), del ciudadano cosmopolita, la circulación global de sujetos y mercancías que encuentra en los desplazamientos una ciudadanía cuyo estatus se define en una proporción importante por su fragilidad. Esta forma del emprendedorismo, propio de la era *management*, genera una creciente precariedad que atraviesa y define la estructura dominante de la experiencia urbana, que se realiza al compás de una inestabilidad sin precedentes (véanse, por ejemplo, Harvey, 2000; Negri, 2015; Sennett, 2000).

Asimismo, Papadopoulos y Tsianos (2013) se refieren a una serie completa de síntomas cada vez más complejos e inestables que el sistema nervioso debe atender. Berlant (2011) describe nuestro presente como un *impasse* que remite a los diferentes modos en que la reproducción de la vida reclama sujetos que estén en estado de permanente adaptación y ajuste. Fitzgerald et al. (2016), en tanto, señalan que, si vamos a tener que vérnoslas con las consecuencias de la urbanización, necesitamos empezar a pensar de modo diferente sobre la vida de la ciudad; no solo como una organización social que tiene consecuencias biológicas en sí, sino como una forma de vida cuyos aspectos neurológicos y sociológicos son inseparables unos de otros. Un conjunto intenso de experiencias se abre de manera creciente en los flujos de la vida urbana: bienestar, confort, felicidad, hastío, pánico, aburrimiento, miedos y esperanzas. Una completa serie de fuerzas e intensidades, registros de la vida que se presentan como políticas afectivas del espacio urbano e involucran la pregunta por la afección tanto en su producción como en su regulación.

Es en esta línea que Thrift (2004) se refiere a la política espacial de los afectos que, proponemos, no deja de ser a la vez una espacialidad o espacialización política de la afectividad, donde la noción de trauma, la experiencia

traumática, así como las políticas asociadas a ella adquieren especial interés. Entre otros aspectos, en ese lugar la precariedad de la vida en sí se encuentra con un modo particular de gestión que actúa en y sobre esa fragilidad (Butler, 2006; Rose, 2012). Incertidumbre y precariedad involucran una espacialidad de los afectos que adquiere especial densidad en los barrios más empobrecidos del sur global, porque en esa política descansa la capacidad que tiene la ciudad emprendedora de dar respuesta a las múltiples necesidades que surgen como resultado de vivir en zonas con escasa o nula urbanización. Se trata de espacios urbanos que no han cesado de crecer al calor de los flujos migratorios hacia los cascos urbanos y que de ningún modo quedan fuera de la égida del Estado o en la ausencia de gobierno.

Así, si bien la fragilidad atraviesa la vida urbana quizás desde la era de Moro, en el siglo *xxi* la precariedad que caracteriza a los barrios más empobrecidos supone modulaciones particulares de las políticas sobre la vida, a las que denominamos políticas de trauma en tanto producen modos del devenir de una subjetividad arrojada a vivir en esa condición políticamente inducida que actúa en y a través de las delgadas líneas de los afectos. Y esa condición configura una de las formas más claras de las (micro)biopolíticas de la urbanidad contemporánea. Nos referimos a las micro(des)protecciones cotidianas que dejan a los barrios, a las escuelas y a los sujetos librados a la gestión de sí (Grinberg, 2009, 2015, 2017) y donde nos encontramos con complejos y minúsculos procesos y prácticas que atraviesan la cotidianeidad de los barrios e inducen modos de ser, afectos y modos de estar atravesados por la experiencia traumática o su posibilidad inminente. Podemos problematizarlo como un estar fuera de la ley en la ley: una disposición a que todo es objeto de la agencia y de las luchas ordinarias, cuyos grises van desde tener agua potable hasta la gestión de la seguridad. De una forma mucho menos original de lo que parece, la pobreza en el siglo *xxi* queda trágicamente ligada al ambiente (la contaminación, la degradación ambiental y los múltiples modos de la ilegalidad). Son los modos en que ocurre la gestión de la vida, las separaciones e inclusiones de aquello que, en los grandes centros metropolitanos, especialmente del sur global, se vuelve trama de una precariedad que define las actuales políticas de la vida urbana. La pregunta por la cuestión urbana y los acelerados procesos de metropolización, la producción política de la precariedad propia de fines del siglo *xx*, genera un conjunto de interrogantes y problemas que pueden sintetizarse en la pregunta: ¿cómo la existencia urbana se mete debajo de nuestra piel?

A modo de corolario: afección y microbiopolíticas de trauma

Es el régimen de afección lo que se vuelve clave. De ningún modo se trata de políticas de muerte, sino de políticas sobre la vida que actúan a través de un completo régimen de afección minúsculo y profundo que atraviesa la epidermis. Como señalábamos más arriba con respecto a la entrada de Facebook, un complejo conjunto de acciones provocan el orgullo de haber conquistado un derecho, como tener agua potable, y esa conquista deviene en una doble fuente de orgullo: la obra la hacen los vecinos.⁵ El villero deviene así atleta de la autogestión tanto por lo que consigue como por el modo en que lo hace. Se trata de las modulaciones propias del gobierno a través de la comunidad. Nos encontramos asimismo con un tipo particular de efecto en ese acto de conquistar el agua potable: tras años tomando el agua que llega a través de chicotes (mangueras que también habían sido resultado de la conquista barrial), saber que solo esa autogestión puede resolver lo que es responsabilidad del Estado. No obstante, el Estado no deja de llevarse el crédito al abrir la canilla por donde sale el agua, que, sin embargo, circula gracias a la obra construida por el barrio. Sin negar la alegría que podría generar esta conquista, importa subrayar que encarna una política de esperanza, en especial para quienes viven en barrios cuya gestión deviene autogestión.

Las villas, favelas, asentamientos, poblaciones, chavolas y *slums* no constituyen episodios aislados, sino más bien el signo de la biohistoria contemporánea. Una biohistoria que se ensambla en los modos en que atañe a la subjetividad. Si esto es válido en general, desde el momento en que el gobierno de los otros se repliega como gobierno de sí, las biopolíticas actúan en un nivel delgado de la subjetividad que nos deja viviendo en un permanente estado de crisis y gestión del *self*. Berlant (2011) señala que desde fines del siglo xx vivimos obligados a adaptarnos a los cambios que configuran una escena cuyo efecto clave es ponernos a vivir en crisis ordinarias, donde es justamente la crisis lo que deja de ser algo excepcional. El efecto *crisis* toma forma y se convierte en un proceso mediado, que atraviesa la vida ordinaria y se despliega en historias sobre cómo navegar lo abrumador. La autora se distancia de las lecturas del trauma porque señala que ya no se trata de eventos como los que atravesó el siglo xx con las guerras, campos de concentración y dictaduras. Un evento traumático, señala, es simplemente un

evento que tiene la capacidad de inducir un trauma. El punto es que muchos de los eventos que «pasan» fuerzan a la gente a adaptarse a procesos de cambio que son mejor descritos como crisis sistemáticas o crisis ordinarias, que requieren ser estudiadas para ver qué formas asume su impacto afectivo. La crisis no es excepcional para la historia o la conciencia, sino un proceso embebido en lo ordinario, que se despliega en historias sobre cómo surfear lo que es abrumador. Una lógica de ajuste dentro de la escena histórica tiene más sentido que una afirmación que fusiona lo intenso con lo excepcional y lo extraordinario. Lo extraordinario siempre resulta ser una amplificación de algo que está en proceso (Berlant, 2011, p. 10).

Es quizás en esta delgada línea en la que tenemos que movernos para encontrarnos con las formas de la exclusión y la integración, de las que los barrios constituyen un lugar trágico. En estas latitudes, los sujetos deben adaptarse permanentemente a que lo traumático es lo que deviene ordinario, dejando a barrios, sujetos e instituciones capeando las crisis, buscando alternativas; un sistema que actúa a través de micro(des)protecciones cotidianas que se producen en lo ordinario de la ley. El episodio traumático entra en lo ordinario y vuelve a los sujetos atletas de la crisis, gestores de los efectos políticos de la afección. De hecho, es en la cotidianidad de la escena familiar, del todos los días del barrio, donde ocurre el asesinato, en medio de la esperanza de tener una buena vida. Nair se angustia por esa escena que ocurre en la esquina de su casa, a metros del patio donde unos días después festeja el cumpleaños de su hijo. En esa fiesta, las huellas de los tiros parecen diluirse, desaparecer, como si nunca hubieran existido.

Allí radica la afección, la crueldad de la escena diaria donde Nair se ve enfrentada a trabajar sobre sí misma para mantenerse en situaciones que, aun cuando parecen extremas, forman parte de la escena cotidiana. Esto agrega un punto clave para la analítica del poder sobre la vida. No se trata de un evento excepcional, que irrumpe en la historia marcando un antes y un después, sino de algo que pasa y sobre lo que no es posible detenerse, porque hay que seguir, porque la vida sigue; esa dinámica produce el impacto al que nos referimos, el que se mete bajo la piel. Nos encontramos con una sucesión de hechos que pasan, que vuelven hacia «nosotros» como la evidencia estética del proceso en el cual la respuesta afectiva se convierte en forma en medio de las incertidumbres de un presente cuyas normas se deshilachan. Ese episodio ocurre en un enredo de policía, poder judicial, modos espásticos del estar en y de la ley.

5 Otro trabajo amerita la pregunta por los efectos de esos agenciamientos.

Sin embargo, ello no produce habituación (Berlant, 2011). Nadie queda habituado; hay un habitar sin habituarse: ¿cómo llegamos a esto?, se pregunta Nair. Más que habituarse, hay un solapamiento de eventos traumáticos, uno sobre otro. Grises de trauma que se encuentran con el asesinato de un joven, uno más; donde el barrio, como con el agua, se sabe en una situación de permanente «autogestión», arrojado a «autoprotegerse» frente a la amenaza permanente que domina la escena de vida diaria.

Así, no se trata de revelar un secreto oculto en las villas ni las injusticias sobre las que se asientan. Al ser realidades ocultas a plena luz del día, su revelación es ya un acontecimiento en sí. Importan los efectos de esas políticas, los hilos que se tejen en esa cotidianeidad y que atraviesan la piel. El asesinato de Nicolás es un crimen que ocurre en la vida ordinaria de muchos. Su asesino sigue viviendo en el barrio; la ciudad es el lugar privilegiado para el anonimato, a donde vas para devenir anónimo. Mucho se ha escrito desde Simmel y Benjamin acerca de esta cuestión. Ahora es la villa la que goza de un anonimato de otro orden. La marginalidad, las familias ensambladas que habitan sin demasiado ruido, el anonimato que deviene en injusticia ordinaria. De eso habla Nair. Desde ya, Nair y Nicolás, en sus nombres, pierden esa condición. Aquello que preferimos no ver, y por tanto volvemos anónimo, encuentra en esa escena de lo real nombres que devuelven a esa muerte los juegos de fuerza y los efectos que produce.

Referencias bibliográficas

- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Duke University Press.
- Bonilla, M. y Grinberg, S. (2021). Cuando una «esquina» es más que una simple esquina. *Ciencias Sociales y Educación*, 10(20), 63-84. <https://doi.org/10.22395/csye.v10n20a4>
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Fitzgerald, D., Rose, N. y Singh, I. (2016). Revitalizing Sociology: Urban Life and Mental Illness between History and the Present. *The British Journal of Sociology*, 67(1), 138-160. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12188>
- Foucault, M. (2000). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- . (2012). *Historia de la locura en la época clásica I*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2016a). *La sociedad punitiva*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2016b). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Grinberg, S. (2009). Políticas y territorios de escolarización en contextos de extrema pobreza urbana. Dispositivos pedagógicos entre el gerenciamiento y la abyección. *Archivos de Ciencias de la Educación* 3(3), 81-98. http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4084/pr.4084.pdf
- . (2015). Hacer docencia y devenir docente en las periferias urbanas del sur global. Formación de docentes: relatos de lo posible. *Educação Unisinos* 19(1), 22-33. <https://doi.org/10.4013/edu.2015.191.8007>
- . (2017). Viver e estudar nas favelas do Sul global: modulações gerenciais das biopolíticas da vida urbana. *Educar Em Revista*, 33, 57-76. <https://doi.org/10.1590/0104-4060.53863>
- Harvey, D. (2000). *Las condiciones de la posmodernidad*. Amorrortu.
- Kessler, G. (2015). El crimen organizado en América Latina y el Caribe: ejes de debate en narcotráfico, el tráfico de armas y de personas. *Memoria Académica. El laberinto de la inseguridad ciudadana*, 43-61. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.10648/pr.10648.pdf
- Míguez, D. (2008). *Delito y cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana*. Biblos.
- Moro, T. (2014). *Utopía*. Prometeo. (Obra originalmente publicada en 1516).
- Negri, A. (2015). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Traficantes de Sueños.
- O'Malley, P. (2006). *Riesgo, neoliberalismo y justicia penal*. Ad-Hoc.
- Otamendi, M. A. (2019). «Juvenicidio armado»: homicidios de jóvenes y armas de fuego en América Latina. *Salud Colectiva*, 15, 1-16. <https://www.scielosp.org/pdf/scol/2019.v15/e1690/es>
- Papadopoulos, D. y Tsianos, V. (2013). After Citizenship: Autonomy of Migration, Organisational Ontology and Mobile Commons. *Citizenship Studies*, 17(2), 178-196. <https://doi.org/10.1080/13621025.2013.780736>
- Reguillo, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias de desencanto*. Norma.
- . (2012). De las violencias: caligrafía y gramática del horror. *Desacatos*, (40), 33-46. <https://doi.org/10.29340/40.254>

- Rose, N. (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. UNIFE.
- . (2001). The Politics of Life Itself. *Theory, Culture & Society*, 18(6), 1-30. <https://doi.org/10.1177/02632760122052020>
- Rose, N., O'Malley, P. y Valverde, M. (2012). Gubernamentalidad. *Astrolabio*, (8), 113-152. <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n8.2042>
- Roy, A. y Ong, A. (2011). *Worlding Cities: Asian Experiments and the Art of Being Global*. Wiley-Blackwell.
- Sennet, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo bajo el nuevo capitalismo*. Anagrama.
- Thrift, N. (2004). Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect. *Geografiska Annaler*, 86(1), 57-78. <https://doi.org/10.1111/j.0435-3684.2004.00154.x>
- Valencia, S. (2012). Capitalismo gore y necropolítica en México contemporáneo. *Relaciones Internacionales*, (19), 83-102. <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/5115>
- Valenzuela-Arce, J. M. (2019). *Trazos de sangre y fuego. Bionecropolítica y juvenicidios en América Latina*. CALAS.

LOS ECONOMISTAS Y LA GUBERNAMENTALIDAD NEOLIBERAL EN CHILE: EL MODELO COMO RÉGIMEN DE VERIDICCIÓN EN CEP Y CIEPLAN (1975-1982)

Cristian Ojeda Rodríguez

*Hay dos panes. Usted se come dos. Yo ninguno.
Consumo promedio: un pan por persona.*

Nicanor Parra

Resumen

Este artículo hace una revisión genealógica de la noción de modelo enunciada por los economistas en las revistas *CEP* y *Cieplan*, con el objetivo de caracterizar la relación veridiccional entre gobierno y economía política en el discurso de la gubernamentalidad neoliberal en nuestro país entre 1975 y 1982. Para reflexionar críticamente respecto al papel que juega la noción de modelo como punto articulador entre los discursos de los académicos de ambas publicaciones se utilizan los cursos de Michel Foucault.

Al respecto, cabe destacar que, si bien existen diferencias sobre los ámbitos políticos y sociales, la noción de modelo y la racionalidad económica del discurso sobre la gubernamentalidad neoliberal es caracterizada como un punto de anclaje entre la crítica socialdemócrata de *Cieplan*, enunciada por académicos como Alejandro Foxley, Eugenio Tironi y Pilar Vergara, y los principios del libre mercado enunciados en la revista *CEP* por personajes como James Buchanan, Friedrich Hayek y Arturo Fontaine.

Introducción

Dentro de la discusión sobre la historia del Chile reciente, uno de los tópicos más comentados en el quehacer académico nacional durante los últimos

cuarenta años es el neoliberalismo.¹ Ya sea para criticar su vínculo con la dictadura o para enunciar fórmulas matemáticas y un discurso del sentido común (Escalante, 2015), la palabra «neoliberalismo» tiene una variedad de significados dependiendo de la filiación política y la postura epistemológica que se adopte. Además, existen diversos discursos sobre el alcance, la estructura y la profundidad que el conjunto de ideas que conocemos como neoliberalismo tiene para el acontecer de la sociedad y nuestras vidas, según el momento y el contexto histórico desde el que es abordado (Reinhoudt y Audier, 2018).

Considerando lo anterior, entre las diversas perspectivas que tratan el neoliberalismo, una de las nociones que más aparece vinculada a él es la de modelo. De acuerdo con la literatura, en su versión neoliberal el «modelo» puede ser una estructura económica, política y social, construida «con la violencia» de la dictadura militar (Mayol, 2012, p. 152), un sistema impulsado de forma «súbita, brutal y segura [...] mediante un golpe militar» (Harvey, 2007, p. 47), un paradigma «hacia el que deben apuntar los países de la región»² (Soto, 2007, p. 123), o «una de las más significativas revoluciones en la historia del hemisferio occidental» (Whelan, 1989, p. 928), por citar algunos ejemplos. No obstante, a pesar de que reconoce la importancia que estas visiones tienen para el estudio y la comprensión del neoliberalismo, la presente investigación se decanta por el enfoque gubernamental. Esta elección se fundamenta, por una parte, en el interés que tiene el enfoque gubernamental por el estudio del neoliberalismo y la relación entre gobierno y economía política (Foucault, 2006) y, por otra, en las críticas que hace el mismo Foucault (2007) a la lectura represiva y soberana del poder.

Dos sitios privilegiados para revisar esta propuesta en Chile son las revistas *CEP* y *Cieplan*. Mientras que *CEP* pertenece al Centro de Estudios Públicos, creado en 1980 por el exministro de Hacienda Jorge Cauas y un grupo empresarial liderado por Pedro Ibáñez, con el objetivo de generar conocimiento desde una perspectiva de libre mercado vinculada a la Sociedad Mont Pelerin (Fischer, 2009), *Cieplan* depende de la fundación que en 1976 se independizó de la fundada por Alejandro Foxley a principios de los setenta en la Universidad Católica, para crear «un nuevo centro de investigación social y económica con un sello pluralista e interdisciplinario» (Cieplan, 2016, p. 17). Asimismo,

1 Desde la implementación de las primeras reformas neoliberales a mediados de los setenta, pensadores como Alejandro Foxley, Pilar Vergara y Tomás Moulian han comentado los alcances y las cifras de la instalación del neoliberalismo en nuestro país.

2 Traducción propia.

en tanto que en *CEP* han publicado personajes como James Buchanan, Milton Friedman o Sebastián Piñera, con una inclinación claramente favorable a las políticas públicas implementadas durante la dictadura militar, en *Cieplan* han escrito intelectuales como Pilar Vergara, Ricardo Ffrench-Davis y Tomás Moulian. La elección de ambas publicaciones se justifica, primero, en que tienen estrechos vínculos con el devenir intelectual de la política pública y la economía política en nuestro país durante los últimos cuarenta y cinco años, y, segundo, en que no solo constituyen espacios de reflexión de políticos, académicos y empleados públicos de alto rango, sino también un archivo donde documentar el proceder, el modo y los fines por los cuales «un sujeto se liga a una manifestación de verdad» (Foucault, 2014, p. 388).

Respecto a la periodización, a diferencia Ffrench-Davis (2003) y Meller (1998), que tratan el periodo 1973-1982 como una unidad completa, el presente artículo distingue un momento de estabilización gradualista (1973-1975) de la fase de aplicación ortodoxa o de *shock* (1975-1982), caracterizada por la creciente injerencia de los Chicago Boys y los temas de discusión trabajados en *CEP* y *Cieplan*. A partir de esto, seleccionamos el periodo 1975-1982 para analizar la gubernamentalidad neoliberal, atendiendo a las periodizaciones propuestas por autores como Vergara (1985), Valdivia (2003) y Olave (1997).

El texto se divide en tres partes: en primer lugar, se describen de manera sucinta las nociones de gubernamentalidad y régimen de veridicción, poniendo énfasis en su relación con el neoliberalismo, tanto en su carácter de forma de gobierno como en su relación con la verdad. Luego, se analiza el discurso enunciado por los economistas y pensadores que escribían en las revistas *CEP* y *Cieplan* en el periodo comprendido entre 1975 y 1982, haciendo hincapié en el carácter de forma y estructura que tiene la noción de modelo en dicho discurso. Finalmente, se presentan las conclusiones generales del trabajo y se comentan las proyecciones que puede tener para el estudio del Estado y la política pública en nuestro país.

Entre el sujeto y la verdad: gubernamentalidad neoliberal y la economía política como régimen de veridicción

Al asumir la cátedra de Sistemas de Pensamiento dejada por Jean Hyppolite en 1970 en el Collège de France, Foucault (2016) se propuso realizar una historia política de la verdad. Siguiendo a Álvarez Yágüez (2016) respecto al papel que juegan los cursos en el pensamiento de Foucault, y a pesar de que

él mismo destaca el valor heurístico de su obra por sobre su lógica interna cuando señala «No escribo un libro para que sea el último. Escribo para que otros libros sean posibles, no necesariamente escritos por mí»³ (Foucault, 1994, p. 162), las nociones de gubernamentalidad y régimen de veridicción aparecen precisamente en el desarrollo teórico de esta historia política. Fundamental para entender la relación entre estas nociones es el periodo 1975-1980. Luego de descartar la denominada «hipótesis Nietzsche» durante el curso de 1975-1976 (*Defender la sociedad*, Foucault, 2008), y tomarse un año sabático en 1977, Foucault (2006) retoma sus lecciones en 1978 (con *Seguridad, territorio y población*) con una nueva perspectiva sobre su historia política de la verdad, donde la noción de poder es desplazada por la de gubernamentalidad. Gros (2007) precisa lo siguiente:

En 1978 Foucault establece el concepto de gubernamentalidad. Inicialmente se trataba para él de comprender lo que pudo significar en el Renacimiento la simple noción de gobierno en su extensión y uso. Pero muy pronto esta categoría parece sustituir en sus análisis a la de poder (p. 111).

Con esta sustitución paulatina, Foucault (2006) caracteriza la gubernamentalidad como el ejercicio de un tipo específico de poder que «tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política, y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad» (p. 136). Asimismo, en este desplazamiento teórico, la dualidad saber-poder que caracterizó la primera etapa de su obra es reformulada incluyendo la noción de veridicción como punto de encuentro entre la práctica y el discurso, donde «la problemática de la gubernamentalidad instalará la idea de una articulación entre formas de saber, relaciones de poder y procesos de subjetivación, que son planos distintos» (Gros, 2007, p. 112).

Dicho lo anterior, y tomando en consideración la importancia que tendrá la economía política como forma de saber para el manejo del gobierno en la modernidad a partir del proceso de gubernamentalización, la aparición de la noción de gobierno y de régimen de verdad —o veridicción— en relación con el tema del neoliberalismo se explica a partir del interés que tiene Foucault (2007) en su curso del bienio 1979-1980 (*Nacimiento de la biopolítica*) por la manera en que —en el caso del neoliberalismo— una serie de

prácticas se coordinan con un régimen de verdad para formar «un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso» (p. 37). La relación que la gubernamentalidad neoliberal establece con la economía política como la forma de saber desde la cual se incluye la figura de la población como sujeto-objeto de la reflexión y la práctica económica está mediada por la proyección de un arte de gobierno en el que existe un ajuste global del ejercicio del poder político en función de «los principios de una economía de mercado» (Foucault, 2007, p. 157).

Según Foucault (2007), en el siglo XVIII la economía política había marcado la aparición de un régimen de verdad donde existe un «principio de la verdad» que autolimita el gobierno bajo la premisa de que «un gobierno nunca sabe con suficiente certeza que siempre corre el riesgo de gobernar demasiado» (p. 35). En este sentido, el vínculo entre gubernamentalidad y veridicción proviene de su interés por el mercado como un lugar de «verificación y falseamiento de la práctica gubernamental» (Foucault, 2007, p. 49). De esta forma, la irrupción que va a tener el neoliberalismo —en especial en su variante norteamericana— en los procesos de subjetivación de la población como biopolítica se refiere a la proliferación de la economía en zonas que le son ajenas, como la educación, la salud y la seguridad social. Brown (2016) agrega al respecto:

Las normas y los principios de racionalidad neoliberal no dictan una política económica precisa sino que plantean formas novedosas de concebir el Estado, la sociedad, la economía y el sujeto y de relacionarse con ellos, a la vez que inauguran también una nueva economización de esferas y empresas previamente no económicas (p. 50).

Respecto a la descripción de la noción de régimen de verdad en los cursos mencionados, es necesario recalcar que, si bien este concepto tiene un primer esbozo en *Nacimiento de la biopolítica* (Foucault, 2007), es en el ciclo lectivo 1979-1980 (*Del gobierno de los vivos*) donde Foucault (2014) responderá la pregunta: «¿Qué es un régimen de verdad?». En la clase del 6 de febrero de 1980 señala:

Por régimen de verdad querría entender lo que obliga a los individuos a una serie de actos de verdad, en el sentido que les definí la vez pasada. Un régimen de verdad es por lo tanto lo que obliga a los individuos a esos actos

3 Traducción propia.

de verdad, lo que define, determina la forma de esos actos y establece para ellos condiciones de efectuación y efectos específicos. A grandes rasgos, si se quiere, un régimen de verdad es lo que determina las obligaciones de los individuos en lo referido a los procedimientos de manifestación de lo verdadero (Foucault, 2014, p. 115).

De esta definición es importante destacar dos cosas. Primero, que, cuando Foucault (2014) hace referencia los actos de verdad, se refiere «a la parte que toca al sujeto en los procedimientos de aleturgia» (p. 104), caracterizados como un «conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible» (p. 24). Segundo, entendiendo que, como enuncia Cumsille (2018), «la gubernamentalidad se trata de gobernar el deseo a través del interés» (p. 79), el vínculo establecido entre régimen de verdad y neoliberalismo está mediado por la definición que esta gubernamentalidad hace de la noción de gobierno. Por ende, cuando Foucault (2007) dice que bajo esta nueva razón gubernamental el gobierno «es algo que manipula intereses» (p. 64), lo que quiere relevar son los procesos de subjetivación por los cuales los sujetos hacen explícito ese deseo, entendido como un interés que, bajo la óptica neoliberal, se expresa en términos de un utilitarismo político que debe ser gobernado a partir de un control de lo aleatorio.⁴

La fase del neoliberalismo ortodoxo y los primeros pasos de CEP y Cieplan

En Chile, luego de desestimar de manera definitiva la tradición castrense desarrollista con el nombramiento de Jorge Cauas como superministro de Coordinación Económica y Desarrollo,⁵ y el inicio del Plan de Recuperación Económica, se pone en marcha a inicios 1975 el denominado modelo neoliberal (Gárate, 2016). Desde una interpretación ortodoxa de la economía de libre mercado basada en una serie de reformas estructurales y políticas macroeconómicas que —en una primera instancia— tenían el objetivo de mitigar los desbalances producidos durante el periodo anterior al golpe de

Estado, los Chicago Boys van a aplicar una política de estabilización para reducir la inflación desde una drástica disminución monetaria, una liberalización del mercado a partir de las importaciones y una reducción del gasto y la participación fiscal en la economía con un fuerte ingreso de capitales privados —en especial del sector financiero— (Ffrench-Davis, 2003). Posteriormente, con las siete modernizaciones,⁶ se agregó la reforma al sistema judicial y al aparato burocrático-administrativo, la desregulación del trabajo y la modificación de su organización, y la reforma del conjunto de los servicios sociales (educación, previsión social y salud), institucionalizando la llamada modernización económica como el proyecto de la dictadura militar.

Según Mayol y Ahumada (2015), la hipótesis modernizadora es el «núcleo sagrado» del modelo neoliberal (p. 56). Dentro de esta idea de modernización, el modelo juega un papel importante en la medida en que, si tomamos en cuenta los tres principios de la visión tecnocrática del régimen (Vergara, 1985), el tercero —referido al carácter científico de la economía política de la dictadura— se justifica a través de una supuesta neutralidad cubierta por una promesa de eficiencia y estabilidad que se aleja del modelo desarrollista implementado durante los gobiernos anteriores. El economista Álvaro Bardón señala al respecto:⁷

Nosotros pensamos que una de las deficiencias básicas de la antigua institucionalidad chilena es la no consideración de la economía como ciencia en las decisiones políticas. Caricaturizando un poco, podría decirse que la política aparecía como un saber revelado desde alguna parte, o estudiado en un lugar poco conocido, ajeno a los conceptos económicos científicos. Esta separación de lo que se llama la política y la economía generó, en buena medida, la crisis institucional que el país sufrió y que culminó durante el gobierno de la Unidad Popular (citado por Vergara, 1985, p. 99).

Es precisamente debido al carácter científico de la economía política declarado por la dictadura que los centros de investigación como el CEP y la Cieplan adquieren relevancia a la hora de debatir sobre el quehacer público. En

⁴ Véase la explicación sobre los dispositivos de seguridad entregada por Foucault (2006) en la clase del 11 de enero de 1978 del curso *Seguridad, territorio, población*.

⁵ A partir de la promulgación del Decreto Ley 966/1975, la dictadura cívico-militar otorgó al cargo de ministro de Hacienda «facultades extraordinarias tendientes a materializar, en forma unitaria, la política económica y financiera del Gobierno» (artículo 1).

⁶ Las siete modernizaciones llevadas a cabo por la dictadura cívico-militar fueron el plan laboral, la reforma previsional, la reestructuración del sistema educativo, la privatización de la salud, la intervención de la justicia, el desarrollo agrícola y la reforma administrativa o regionalización.

⁷ Este texto corresponde al informe realizado por Bardón en su condición de presidente del Banco Central de Chile en 1978.

este sentido, en tanto observatorios académicos que concentran la mayor cantidad de defensores y opositores de la dictadura militar, las publicaciones *CEP* y *Cieplan* son dos plataformas privilegiadas para conocer las caracterizaciones de la noción de modelo en relación con los aspectos históricos recién descritos. Mientras que la *Cieplan* fue fundada como respuesta a la intervención de las universidades por parte de la dictadura militar, el *CEP* fue creado para «ayudar al entendimiento de los elementos determinantes que aseguran el establecimiento y preservación de una sociedad libre sustentada sobre las bases morales del mundo occidental» (*CEP*, 1980, pp. 1-2). De esta manera, la *Cieplan* será el centro de investigación más reputado de los partidarios de la socialdemocracia y el socialismo renovado, con algunos de sus miembros transformados posteriormente en altos funcionarios de los gobiernos de la Concertación, como Gabriel Valdés, Alejandro Foxley y Ricardo Lagos, por citar solo algunos ejemplos. El *CEP*, por su parte, no solo contaría entre sus filas a economistas vinculados a las ideas del libre mercado mundialmente conocidos, como Milton Friedman, Friedrich von Hayek y James Buchanan, sino también a miembros civiles de la dictadura militar, como Sergio de Castro, Arturo Fontaine y Pablo Barahona, evidenciando dentro de sus ideales una síntesis entre conservadurismo político, liberalismo económico y autoritarismo.

CEP, Cieplan y la economía política de la gubernamentalidad neoliberal

En este escenario de intervención y disputa, *CEP* y *Cieplan* fueron las publicaciones académicas más relevantes sobre el debate de opinión y las políticas públicas durante la dictadura. A pesar de tener ideas muy disímiles sobre los ámbitos políticos y sociales, el interés por los éxitos macroeconómicos del modelo —bajo la hipótesis de la modernización— fue un aspecto compartido por sus discursos. Como señalan Mayol y Ahumada (2015), «la concertación llegaba a solucionar esa contradicción: adecuar las instituciones políticas y sociales a la modernización económica» (p. 67).

Siendo el modelo económico —visto como modernización— el principal punto de encuentro entre los economistas e intelectuales de ambas revistas, la relación veridiccional entre gobierno y economía política presente en la descripción que *CEP* y *Cieplan* hacen de la noción de modelo corresponde a una «identificación de las condiciones pertinentes para la explicación de

ciertos hechos» (Albert, 1981, p. 72). Esta noción, que debe ser aplicada como hoja de ruta para otorgar un rol central al sector privado en el quehacer económico en desmedro del Estado, responde a los supuestos de una ciencia económica donde el ejercicio del gobierno es «el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía» (Foucault, 2006, p. 121). Con esto, el modelo es el correlato de un tipo de gubernamentalidad que encuentra en la economía política su «forma mayor de saber» (Foucault, 2006, p. 136).

Por ejemplo, Fontaine (1980) comenta en *CEP* el tratamiento que hacen los economistas James Buchanan y Gordon Tullock de la teoría de las decisiones públicas planteada por Kenneth Arrow, e indica que a esta teoría no le interesa la solución más justa o mejor «sino cómo se organiza el aparato de producción de estos bienes y cuáles son los sistemas de presión, sanción y recompensa que determinan el comportamiento de los agentes que concurren a la producción de los bienes públicos» (p. 18). En tanto, a propósito de la crisis de 1982, Arellano y Cortázar (1982) dicen en *Cieplan* que «si se desea una verdadera libertad política, dentro de un marco global estable, resulta necesario que todos los sectores importantes se beneficien de un modo u otro del modelo de desarrollo, y que estén [...] dispuestos a sostener el sistema» (p. 60). Con estas declaraciones ambas publicaciones hacen referencia a un tipo de gubernamentalidad que opera bajo una racionalidad de costo-beneficio, donde el carácter veridiccional de la economía política como forma de saber-poder solo acepta como procedimientos de la manifestación de lo verdadero —en relación con el buen gobierno— los datos y las conclusiones enunciadas por los modelos creados para tales propósitos. En este sentido, cuestiones como las estadísticas, el *management*, el crédito y las políticas públicas entendidas bajo la lógica del capital humano son expresiones de una economía política que —en el caso de la gubernamentalidad neoliberal— encuentra en el mercado el «lugar de la verdad» (Foucault, 2007, pp. 55-56).

A pesar de que los economistas y científicos sociales de *Cieplan* se muestran críticos respecto a la instalación del neoliberalismo en nuestro país, llegando a afirmar la existencia de un proceso de «deshumanización implícita en el modelo neoliberal» (Foxley, 1981, p. 188), al justificar su crítica en los índices macroeconómicos y los modelos de la economía política,⁸ apelan a

⁸ Ejemplos del uso de esta racionalidad son el análisis realizado por Raczynski y Oyarzo (1981) de la tasa de mortalidad infantil, y el trabajo de Cortázar (1984) sobre el desempleo y los salarios reales.

una racionalidad económica que —en el caso de Chile— fue apropiada por los gobiernos de la Concertación y sus intelectuales —incluido Cieplan— y que Muñoz (2007) denominó «el modelo de la Concertación».⁹

Cabe destacar que, cuando Hayek (1981) describe en la revista *CEP* el modelo como una regularidad elaborada a partir de lo que Adorno y Horkheimer (1998) definen como procedimiento matemático,¹⁰ hace una representación simplificada que trata de explicar cómo funciona una parte de la realidad a partir de una matematización que reduce a cifras y cálculos el quehacer público y la política. Ejemplo de esto son tanto los intentos de Buchanan (1987) por crear modelos simplificados de los procesos políticos bajo la estela individualista del libre mercado como los intentos de Tironi (1979) por reducir toda la problemática de la pobreza a modelos de costo-beneficio.¹¹ Hayek (1981) dice lo siguiente sobre la relación entre matemáticas y modelo:

La gran fuerza de la matemática reside en que nos permite describir modelos abstractos, que no pueden ser percibidos por nuestros sentidos, y establecer las propiedades comunes de jerarquías o clases de modelos de un carácter altamente abstracto. En ese sentido, cada ecuación algebraica o grupo de tales ecuaciones define un tipo de modelo, particularizándose la manifestación individual de este tipo de modelo cuando sustituimos valores definidos para las variables (p. 103).

Tal como anuncian Adorno y Horkheimer (1998), de lo que señala Hayek se infiere que, bajo la lógica de la economía política de la gubernamentalidad neoliberal, «el modo de procedimiento matemático se convirtió, por así decirlo, en ritual del pensamiento» (p. 79). Asimismo, el uso de ecuaciones algebraicas para elaborar modelos es una característica compartida entre los miembros de *CEP* y *Cieplan*, que se refiere a la relación que tienen con la economía política como saber-poder desde donde justifican su visión de mundo. A propósito de su análisis de los cambios estructurales propiciados por las

9 Muñoz (2007) describe este modelo como una articulación entre la aplicación de una economía social de mercado, un pacto de gobernabilidad socialdemócrata y una nueva institucionalidad orientada a la equidad social.

10 En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer (1998) caracterizan el procedimiento matemático como una expansión de la racionalidad matemática hacia todas las áreas de la existencia incluyendo la naturaleza. Dicha expansión implica una interpretación del mundo en su conjunto en términos matemáticos.

11 Tironi (1979) plantea que el elemento central de la problemática de la pobreza son los costos-beneficios sociales que tiene para la sociedad y el Estado, poniendo énfasis en lo económico.

políticas económicas de la dictadura militar durante los años setenta, Foxley (1982) dice que «el cambio en el papel que desempeñan los agentes económicos (menor participación estatal, privatización de las actividades productivas, modificaciones en la legislación laboral) fue en principio planteado solo como un requisito de eficiencia del modelo» (p. 55). Si bien existe una lectura crítica de las características sobresalientes del modelo, como «la amplia dispersión del ingreso y del consumo que se observa entre los estratos más ricos y los demás» (Foxley, 1982, p. 73), o su incapacidad «de superar la contradicción implícita entre la libertad económica [...] y el autoritarismo que se ha ejercido en la práctica» (Foxley, 1982, p. 73), se trata de cuestionamientos realizados a partir de la racionalidad económica de la economía política, es decir, desde una tecnología política que «moldea tanto la concepción de nosotros mismos como nuestra comprensión y relación de —y con— el mundo»¹² (Hall et al., 2015, p. 26). Este será el primer síntoma del vínculo futuro que existirá entre las ideas del libre mercado y la socialdemocracia chilena, en lo que Mayol y Ahumada (2015) definen como la hipótesis modernizadora.¹³

Conclusiones

Es patente la influencia que tienen *CEP* y *Cieplan*, como espacios de veridicción del quehacer público, para el discurso de lo que hemos definido como gubernamentalidad neoliberal. Así, a pesar de que existen diferencias entre ambas revistas, la noción de modelo funciona como punto articulador entre la crítica socialdemócrata de *Cieplan* y la perspectiva social de mercado conservadora-autoritaria de *CEP*, en la medida en que la creación de modelos matemáticos abstractos basados en el lenguaje de la economía es la racionalidad que opera en ambos grupos para justificar las políticas neoliberales de la dictadura militar. En este sentido, bajo la hipótesis de la modernización (Mayol y Ahumada, 2015), y apoyado en índices macroeconómicos como el ingreso per cápita,¹⁴ el modelo encuentra en la economía política su forma

12 Traducción propia.

13 En su libro *Economía política del fracaso*, Mayol y Ahumada (2015) señalan que la prolongación del proyecto de modernización económica de la dictadura militar durante los gobiernos del retorno a la democracia se explica a partir de la adopción que hizo la Concertación del proyecto modernizador de la dictadura, adecuando las instituciones políticas y sociales a este propósito.

14 Si bien uno de los principales argumentos que el discurso neoliberal utiliza para justificar los aspectos negativos son los resultados macroeconómicos de sus medidas, autores como Escalante (2015) discuten dichos resultados afirmando que, si bien las políticas neoliberales

de saber, justificando desde cuestiones como la estadística, el *management*, el crédito y la lógica del capital humano su condición de régimen de verdad en el ejercicio de las prácticas y los discursos sobre las políticas públicas.

Asimismo, el hecho de que la socialdemocracia chilena adopte la racionalidad económica de la gubernamentalidad neoliberal a partir de lo que Muñoz (2007) denomina el modelo de la Concertación tiene su origen genealógico en la coincidencia epistemológica que existe respecto a la noción de modelo como régimen de veridicción, desde donde el problema de lo público es pensado y justificado. La racionalidad económica neoliberal trata de matematizar todos los aspectos de la vida desde modelos abstractos que remiten a una idea sobre el gobierno que fundamenta su actuar en términos de costo y beneficio. De este modo, la racionalidad economicista del neoliberalismo ejerce una forma de gobierno donde los hechos y las variables acomodan la forma en que pensamos los problemas —en este caso, de lo público— de tal manera que la crítica al neoliberalismo realizada en *Cieplan*, más que estar enfocada en la forma de racionalidad económica desde donde se piensan los problemas públicos, se centra en denunciar los aspectos negativos o residuales de la aplicación de los principios de su economía política.

En lo relativo a la síntesis entre libre mercado, autoritarismo y conservadurismo en la revista *CEP*, llaman la atención las afirmaciones de Fric-khöffer (1982) respecto a que «difícilmente [se] pueden realizar reformas profundas y radicales, con efectos de largo alcance, para bien o para mal, en un sistema parlamentario normal» (pp. 89-90), o los comentarios de Hayek en el diario *El Mercurio*: «Mi preferencia personal es una dictadura liberal y no un gobierno democrático donde todo liberalismo esté ausente» (citado por Toussaint, 2012, p. 45). Estos dichos dan cuenta de una racionalidad que, para llevar a cabo las reformas capaces de otorgar la hegemonía del espacio público al mercado, necesita establecerlas de forma ininterrumpida y sin contrapesos. La supuesta neutralidad y eficacia que los escritos de *CEP* destacan del mercado responden a una necesidad de tecnificar las decisiones políticas desde una perspectiva epistemológica, donde la economía política sea considerada la forma de saber primordial para la toma de todas las decisiones públicas (Buchanan, 1981).

tuvieron hasta los años noventa cierto éxito, a la larga cuestiones como la privatización, la desregulación, la liberalización comercial y la reducción del gasto público han traído mayor desigualdad, concentración del ingreso y un crecimiento menor en relación con las décadas del sesenta y setenta.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Trotta.
- Albert, H. (1981). La tradición económica: la economía como programa de investigación para la ciencia social teórica. *CEP*, (2), 69-98.
- Álvarez Yágüez, J. (2016). Introducción. En M. Foucault, *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral. Breviarios de los cursos del Collège de France* (pp. 8-94). Biblioteca Nueva.
- Arellano, J. y Cortázar, R. (1982). Del milagro a la crisis: Algunas reflexiones sobre el momento económico. *Cieplan*, (8), 43-60.
- Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso.
- Buchanan, J. (1981). La economía y sus vecinos científicos. *CEP*, (2), 11-31.
- . (1987). Aproximación de un economista a la política como ciencia. *CEP*, (25), 5-16.
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI Editores.
- CEP (17 de abril de 1980). Testimonio de Escritura de Fundación de Derecho Privado Centro de Estudios Públicos. Santiago, Notaria Andrés Rubio Flores. ACEP. p. 2, artículo segundo.
- Cieplan (2016). *CIEPLAN 40 Años*. <https://www.cieplan.org/>
- Cortázar, R. (1984). Restricción externa, desempleo y salarios reales: perspectivas y conflictos. *Cieplan*, (14), 43-59.
- Cumsille, K. (2018). Foucault: la gubernamentalidad y las relaciones entre sujeto y verdad. En L. Follegati y R. Karmy, *Estudios en gubernamentalidad. Ensayos sobre poder, vida y neoliberalismo* (pp. 49-88). Asociación Communes.
- Decreto Ley 966/1975, de 10 de abril, Modifica Estructura de Conducción Económica. *Diario Oficial*, de 12 de abril de 1975. <https://www.bcn.cl/ley-chile/navegar?i=6423&f=1975-04-12>
- Escalante, F. (2015). *Historia mínima del neoliberalismo*. El Colegio de México.
- Ffrench-Davis, R. (2003). *Entre el neoliberalismo y el crecimiento con equidad. Tres décadas de políticas económicas en Chile*. Lom Ediciones.
- Fischer, K. (2009). The Influence of Neoliberals in Chile Before, During, and After Pinochet. En P. Mirowski y D. Plehwe (eds.), *The Road from Mont Pèlerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective* (pp. 305-346). Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674054264-010>

- Fontaine, A. (1980). Más allá del Leviatán. Hacia el resurgimiento de la libertad individual. *CEP*, (1), 1-23.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits II, 1970-1975*. Gallimard.
- . (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2008). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2014). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica.
- . (2016). *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral. Breviarios de los cursos del Collège de France*. Biblioteca Nueva.
- Foxley, A. (1981). La economía chilena: algunos temas del futuro. *Cieplan*, (6), 177-188.
- . (1982). El experimento en Chile. *Cieplan*, (7), 37-74.
- Frickhöffer, W. (1982). La implantación de una economía de mercado: el modelo alemán y el modelo chileno. *CEP*, 6, 89-98.
- Gárate, M. (2016). *La revolución capitalista de Chile (1973-2003)*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Gros, F. (2007). *Michel Foucault*. Amorrortu.
- Hall, S., Massey, D. y Rustin, M. (2015). *After Neoliberalism: The Kilburn Manifesto*. Soundings.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.
- Hayek, F. (1981). La teoría de los fenómenos complejos. *CEP*, 2, 100-127.
- Mayol, A. (2012). *El derrumbe del modelo. La crisis de la economía de mercado en el Chile contemporáneo*. Lom Ediciones.
- Mayol, A. y Ahumada, J. (2015). *Economía política del fracaso. La falsa modernización del modelo neoliberal*. El Desconcierto.
- Meller, P. (1998). *Un siglo de economía política chilena (1890-1990)*. Andrés Bello.
- Muñoz, Ó. (2007). *El modelo económico de la Concertación, 1990-2005. ¿Reformas o cambios?* Flacso.
- Olave, P. (1997). *El proyecto neoliberal en Chile y la construcción de una nueva economía*. Universidad Autónoma de México.
- Raczynski, D. y Oyarzo, C. (1981). ¿Por qué cae la tasa de mortalidad infantil en Chile? *Cieplan*, (6), 45-84.
- Reinhoudt, J. y Audier, S. (2018). *The Walter Lippmann Colloquium. The Birth of Neo-Liberalism*. Palgrave Macmillan.
- Soto, A. (2007). The Founding Fathers of Chile's Capitalist Revolution. *Yale Journal of International Affairs*, 2, 123-133.
- Tironi, E. (1979). Políticas gubernamentales contra la pobreza: el acceso a los bienes y servicios básicos. *Cieplan*, (2), 75-140.
- Toussaint, E. (2012). *Neoliberalismo: Breve historia del infierno*. Capital Intellectual.
- Valdivia, V. (2003). *El golpe después del golpe. Leigh vs. Pinochet. Chile 1960-1980*. Lom Ediciones.
- Vergara, P. (1985). *Auge y caída del neoliberalismo en Chile*. Flacso.
- Whelan, J. (1989). *Out of the Ashes. Life, Death and Transfiguration of Democracy in Chile, 1833-1988*. Regnery Gateway.

IMAGEN, CUERPO Y MOVIMIENTO¹

Víctor Silva Echeto

Quisiera partir agradeciendo fundamentalmente a Marcela Hurtado y a Rodrigo Browne por la invitación. Este proyecto en realidad es de ellos, ellas y «elles» (dicen ahora por inclusividad, me lo comentaron el año pasado cuando estuve de visita aquí en la Universidad Austral de Chile). Desde que me lo mencionaron me interesó de inmediato, porque justamente había publicado un libro sobre las imágenes que —como decía muy bien Neus Colomé en la presentación— se titula *La desilusión de la imagen*, y uno de sus capítulos es «La danza de las imágenes». Entonces, ya venía trabajando varias condiciones que se producían entre la música, la danza —en sentido amplio— y las imágenes, pero, en el fondo, siempre existen elementos no tan resueltos.

Uno de estos es si la imagen puede abarcar ámbitos que no sean solamente visuales. Personalmente, no me interesa mucho esa corriente. A cierta edad uno empieza a tener ciertas manías. Me refiero a la corriente de los estudios visuales. Pienso que, en cierta manera, estos se transforman en una especie de corriente de moda (como algunas otras modas teóricas), que

1 Conferencia pronunciada el 13 de septiembre de 2018 en el Auditorio Ernest Kasper de la Facultad de Arquitectura y Artes de la Universidad Austral de Chile, en el contexto del Proyecto Fondart «Cuerpos en crisis. Análisis del discurso corporo-espacial en obras de danza contemporánea chilena 1990-2000».

reducen la imagen solo a lo visual. Plantean prácticamente que solo existe imagen dentro de un ámbito de visualidad, más allá de los distintos territorios donde uno pueda deambular.

Entonces, lo que pienso es en la manera en que trabajo, en los elementos que titulan esta charla: «Cuerpo y movimiento», proyectando la posibilidad de que la imagen no sea solamente un elemento visual, sino que considere otros aspectos que podrían ser analizados. Ahora, lo que propongo ya ha sido estudiado, por lo que no me voy a remitir tanto a la semiótica, que ha sido ampliamente comentada por Ferdinand de Saussure. Tanto él como sus discípulos, al momento de definir la imagen desde lo acústico (es decir, no desde lo visual, que conformaría el plano del signo), propusieron que tiene esa capacidad de generar una serie de energías y resonancias acústicas presentes en sí mismas.

Para continuar mi presentación, les comento que una parte la realizaré sin leer. Después, ejemplificaré con algunos fragmentos y posteriormente observaremos tres videos que servirán para graficar lo que iré comentando. Espero que el resultado sea óptimo. No es fácil conectar los planteamientos (desde el plano del discurso).

En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari mencionan que existen ciertas preguntas que surgen a cierta edad. Ellos hablan de un atardecer en nuestra vida y dicen que en nuestro amanecer, nuestra niñez o nuestra juventud, no nos haríamos esas preguntas. Aproximándome a esa referencia, me empiezo a cuestionar qué es la imagen, que puede ser una inquietud obvia, sencilla y quizás de evidente respuesta. Muchas veces se han propuesto salidas fáciles, pero yo encuentro que, por lo menos en mi trabajo y en los textos que leo, no observo un nivel de problematización de la imagen que empiece con este cuestionamiento básico. Tradicionalmente, ¿a qué se ha remitido la imagen? Podemos mencionar conceptos como efigie, imago o referencias a los fantasmas en las imágenes. Existen también referencias en las corrientes estéticas sobre las imágenes, pero todas esas preguntas e intentos de respuestas reducen la imagen —como les mencioné anteriormente— al plano de lo visual, por un lado, y a algo netamente estático, por otro, donde es necesario atrapar el movimiento y la energía contenida en su interior.

De esta forma, me remito a una obra que hoy es bastante conocida, pero que en los años noventa no era tan citada en el campo de la imagen. Me refiero al trabajo de Aby Warburg. En la actualidad, ciertas investigaciones de Didi Huberman y otros autores están prácticamente en sintonía

con Warburg. Este es un creador —difícil de definir— que, entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, se convierte no solamente en un teórico de la imagen (aunque seguramente esa palabra le hubiese generado bastante aversión), sino que en un creador y coleccionista, en el sentido de Walter Benjamin —que es otra referencia que retomaré después—, de las imágenes.

Existe un proyecto inacabado de Warburg llamado *Atlas Mnemosyne* (la musa de la memoria, la musa de todas las musas). Publicado en castellano por la editorial Akal, es un trabajo que el autor hace con las imágenes a partir de la idea de que estas no son algo estático ni quieto, sino que poseen una energía, un movimiento, que Warburg llamará «fórmula de *pathos*» o *Pathosformel*. Respecto a lo mismo, hay ciertos aspectos de la obra de Warburg que se fueron perdiendo, fundamentalmente porque muchos de sus discípulos trataron de encasillar su obra —que es bastante poco clasificable— en alguno de los aspectos que les interesaban. Por mencionar unos pocos, el caso de Gombrich con el arte y la estética, cuya historia del arte está muy inspirada en el Instituto Warburg (del que fue director después de la muerte de Aby), o el caso de la iconología como disciplina que trabaja las corrientes de las posibles ciencias de las imágenes, y también el caso de la antropología filosófica desarrollada por Cassirer (que también trabajó en el instituto).

Ya que la obra de Warburg no tenía resonancia como tal (en realidad se trata de una obra fragmentaria, discontinua, no encasillable), sus discípulos intentaron hacer algo similar a lo que se había hecho con *El libro de los pasajes*, de Walter Benjamin: «Bueno, vamos a intentar cerrar esto de alguna manera, démosle una forma a aquello que no tiene, en cierta medida, tanta forma». En este sentido, la obra de Warburg es, como menciono, inconclusa. El caso del *Atlas Mnemosyne* y otros trabajos como *El ritual de la serpiente* me permiten trabajar con concepciones sobre la imagen como *pathosformel*, fórmula de *pathos*, fórmula de sufrimiento, fórmula de alegría, fórmulas de emociones, entre otras. Es así como las imágenes, diría Warburg, nos transmiten emociones que no están presentes en otros objetos de la cultura.

Ahora, les propongo que veamos el siguiente video. Les pido que le presten atención ya que a partir de él voy a leer un breve texto. Para contextualizar, les menciono que el protagonista es Israel Galván, un bailar flamenco. La obra que veremos se titula *Solo* y fue presentada por el mismo Galván en

la Fundación Calder de Nueva York. Esto es solo un fragmento de tres minutos. Cabe mencionar, a su vez, una presentación muy interesante que realizó en Sevilla (y que repetirá el próximo año en la Bienal de Flamenco), en la que interpretó un baile en la misma plaza de Toros.²

Como pudieron notar, no aparece lo típico que podríamos esperar en este estilo de música. Generalmente, un bailarín va acompañado por una guitarra (después de Paco de Lucía, por el cajón) y por las palmas. Sin embargo, aquí tenemos al bailarín utilizando los tres elementos que dan título a esta charla, es decir, imagen, cuerpo y movimiento. Lo interesante en este caso es que el cuerpo no es lo biológico en su definición —no es una biologización del cuerpo—, sino que es un instrumento más y, a la vez, una manera de utilizarlo como suplemento de la danza.

Mi idea inicial era leerles el siguiente texto mientras mostraba el video, pero preferí hacerlo ahora:

Su cuerpo produce fórmulas cuyo *pathos* queda ahí, ante nosotros, aunque como en suspenso, como si flotara en la sombra. Ni alegre, ni triste. Nunca grandilocuente, jamás retórico. Agacha la cabeza, camina en redondo, lentamente, sin afectación ni siquiera afección. Y sin embargo, nos emociona. ¿Por qué? (Didi-Huberman, 2008, p. 25).

Para Domenichino, la danza es esencialmente una operación que se rige por la memoria, una articulación de los fantasmas en una serie temporal y espacialmente ordenada, el verdadero lugar del bailarín no está en el cuerpo y en su movimiento, sino en la imagen o cabeza de Medusa, como pausa no inmóvil, sino cargada al mismo tiempo de memoria y energía dinámica. Pero esto significa que la esencia de la danza, por tanto, no es solo el movimiento, sino también el tiempo, es decir, el cuerpo construye una temporalidad paralela a la idea que tenemos nosotros de temporalidad desde la modernidad. Aquí no hay evolución, sino ruptura temporal, que está dada por el propio cuerpo. En *Solo*, presentada en la Fundación Calder de Nueva York, Galván baila sin acompañamiento sonoro porque la música es el propio cuerpo del bailarín.

Es importante mencionar que hay antecedentes a Israel Galván. Por ejemplo, Vicente Escudero, bailarín, coreógrafo, pintor y actor cinematográfico. Un siglo antes que Galván, concibe la idea de bailar sin música, porque

es el movimiento del cuerpo el que la produce. El cuerpo guarda su reserva hasta que estalla la desmesura, que es el momento del alumbramiento rítmico. Sin embargo, la propia desmesura no se desarrolla ni se contornea sobre sí misma —cual ornamento arquitectónico— sino para dejar ser, de repente, la ausencia y el silencio, la retirada del bailarín en la oscuridad. La relación entre el cuerpo y el bailarín es extraña, arcaica —luego, inhabitual— si me permiten, arqueológica, tradicional y, sin embargo, resueltamente diferente de la que se observa en el mundo; anacrónica diría Didi-Huberman. Si seguimos la tesis desde la necesidad de que la imagen trabaje desde la anacronía, ¿qué significa ese anacronismo? Está imbuido de tradiciones, pero también de modernidad. Por tanto, el anacronismo es el movimiento del cuerpo, un elemento tradicional: un cuerpo muy cerca del suelo.

Vicente Escudero es de 1892. Tres años después de esa interpretación (sin conocer todavía a Aby Warburg), y aprovechando una excusa que puede ser muy mundana —el casamiento de su hermano en Estados Unidos—, se traslada desde la Alemania de preguerra a Estados Unidos, a conocer cómo se relacionaban con el cuerpo y el baile las comunidades-pueblo de ese país. Eran comunidades que vivían en el territorio, por lo tanto, no eran nómadas. Además, su principal relación con el cosmos era a través del cuerpo y la danza. A esto Warburg le llamó el Ritual de la Serpiente. Lo denominó así ya que estas comunidades no solamente eran sedentarias, sino que también tenían muchos problemas de sequía, es decir, era muy difícil que lloviera (a diferencia de lo que sucede en Valdivia). Por lo tanto, existía un conflicto con la producción y requerían de sus cuerpos (desde un punto de vista, diría Foucault, dietético) para alimentarse. ¿Qué hacían estas comunidades entonces? Utilizaban un tipo de movimiento serpenteado en sus danzas, es decir, se contorneaban emulando a las serpientes. Pero no solamente eso. Además se vestían con trajes que simulaban la piel de las serpientes y cogían serpientes vivas (que abundaban en la comunidad), se las ponían en la boca, e iban masticando y danzando, llamando a la lluvia. Vuelvo a recordar que esto ocurría años antes de que Vicente Escudero considerase siquiera la posibilidad de que la danza no fuera solamente una relación entre objetos estáticos de la cultura (algo que después se encontraría en algunas de las definiciones más clásicas tanto de la danza como de la música y más aún de la comunicación).

Entonces, uno puede pensar que esta conexión es extremadamente arbitraria, hecha a partir de ciertos datos descriptivos y biográficos, pero que nada tienen que ver con lo que veíamos recién sobre la danza y menos aún

2 Fragmento del video del bailarín flamenco Israel Gavilán (min 12,25 al min 16,29). <https://www.youtube.com/watch?v=WQXQIGivW0k>

con el proyecto de Marcela Hurtado. Para clarificar, revisaremos otro video, que me interesa sobremanera mostrar, ya que refleja la relación que tendrá Warburg (un siglo antes que este bailar con la danza) no solamente con la serpiente y las comunidades-pueblo, sino también con la danza moderna, que es la que nosotros estudiamos.³

Es evidente que el caso de Isadora Duncan se ha estudiado bastante, pero, investigando en el Instituto Warburg logré acceder a algunos documentos y manuscritos, muchos de los cuales no han tenido tanta repercusión. En estos se menciona que Aby Warburg sentía una profunda admiración por esta bailarina, que incluso le habría impedido algunas veces escribir sobre ella. Sin embargo, gran parte de sus textos abordan a Duncan. Surge entonces la pregunta: ¿dónde aplica esto Warburg? En la obra de Sandro Botticelli, reafirmando el componente corporal del pintor. Escribe el autor:

Los ojos y las manos eran los órganos naturales vivos, las herramientas precisas del artista florentino del primer renacimiento, en el caso de Sandro. Sin embargo, el sentido de la realidad que demostraron sus modelos contemporáneos, Fra Filippo, por ejemplo, fue para él nada más que un medio con el que expresar el ciclo vital completo de los sentimientos humanos, desde la serena melancolía hasta la excitación más intensa (Warburg, 2005, p. 123).

Se puede notar entonces que el *Pathosformel* va «desde la serena melancolía hasta la excitación más intensa». ¿Qué componente utiliza Warburg para explicar esto?, la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco, porque Warburg, aunque no lo cita, es un lector atento de Nietzsche.

Regreso así al bailar, al primero. Como bailar, el pintor Botticelli está polarizado entre lo sereno y lo excitado, lo melancólico y lo intenso; entre meditación y algarabía. La asistencia —y esto es una apreciación personal— de Aby Warburg a la exhibición de la bailarina Isadora Duncan lo magnetizó (idea que se percibe en sus correspondencias). La bailarina se presentaba descalza, con una túnica suelta adherida al cuerpo, como se hacía siglos atrás en Grecia. En ella estaba la supervivencia de la imagen de la Antigüedad en el nuevo siglo xx que asomaba. En sus presentaciones, la bailarina usaba vestidos vaporosos y traslúcidos que delineaban los contornos de su cuerpo y le dejaban las piernas desnudas. Además, incorporó elementos expresivos

³ Fragmento del video de una intérprete de la bailarina Isadora Duncan (min 24,52 al 27,00). <https://www.youtube.com/watch?v=Kq2GgIMM060>

novedosos, como la pierna elevada que dejaba al descubierto la entrepierna, la cabeza inclinada hacia atrás o los brazos libres extendidos en forma de V.

En resumen, la imagen como *Pathosformel* implica considerarla como imagen-cuerpo, con los movimientos e hibridaciones encarnados en el imaginario. Por ejemplo, en la danza entre lo humano y lo animal en el bailar y en el *rock and roll*. Revisemos el siguiente video para ir concluyendo.⁴

Recuerdo que Jimi Hendrix —a quien se muestra en el video ritualizando el sexo y el fuego en 1967— hizo un gesto como si tuviera semen con el alcohol para encender el fuego, lo que refleja la mimesis como simulación. Entonces, las máscaras y los trazos, es decir, las imágenes son esas fórmulas de emoción. ¿Qué significa la imagen como *Pathosformel*? Ya mencionamos el cuerpo y el movimiento, que son inseparables, pero a su vez condensan —en un detenimiento repentino— la energía del movimiento y la memoria. Norval Baitello Junior (académico de la Universidad Católica de São Paulo) indica que las consideraciones de Warburg sobre las imágenes siguen siendo, más de un siglo después, intrigantes y sorprendentes. No están relacionadas con las consideraciones de la tradición, en su intento por fundar una ciencia o una teoría de la imagen.

Warburg estuvo gran parte de su vida internado por problemas psiquiátricos. Pero cuando salía un poco de su psicosis y esquizofrenia (no tenía un diagnóstico claro), le preguntaban por la posibilidad de esa ciencia de las imágenes, a lo que respondía: «Es una ciencia sin nombre». Las imágenes les ofrecen a los objetos que retratan una posvida. No son, por lo tanto, solo la presencia o la ausencia como tradicionalmente se han definido. No sería entonces la presencia de una ausencia, sino la presencia de una vida después de la vida. En términos de Gilles Deleuze, diríamos que la imagen es un devenir de la vida, una energía que viene desde las profundidades, a la que hemos llamado arqueología de la imagen. Esta fórmula sería como una receta del apasionamiento, del poder de la afección. El cuerpo es afectado y, a su vez, afecta.

Para terminar, Warburg concibe la imagen, principalmente, desde la polaridad apolíneo-dionisiaca, entre otras no dualidades, sino polaridades y enfrentamientos, que se asemejan bastante a lo planteado por Carl Einstein (teórico de la imagen que termina suicidándose después de la guerra civil española, en la que peleó en el bando republicano). Cuando Einstein señala

⁴ Fragmento del video de una presentación en vivo del cantante estadounidense Jimi Hendrix (min 30,55 al 33,19). <https://www.youtube.com/watch?v=-7toYWFeyk>

que las imágenes son la lucha de todas las experiencias posibles, significa que estas no son algo estático, algo que representa algo. La imagen, podríamos decir, que a Warburg le va a interesar en su obra es la de la ninfa, ni niña ni adulta, sino viviendo en la permanente adolescencia. Un ejemplo de esto es *Lolita*. Además, hay que considerar que en *Lolita* existe una referencia a una posible ciencia de la ninfa. La ninfa que descubrió tantos lugares y épocas es la imagen del movimiento, es el friso, la sucesión rítmica y tumultuosa de las velas, como una corriente encausada con dificultad por su estrecho cauce, como si una magnífica hilera de barcos estuviese recorriendo majestuosamente un canal, con el éxtasis antiguo, y su condición vital activa y maníaca. No se especifica una imagen arquetípica —como decía Jung—, sino intervalos o entremedios de imágenes en los que ninguna es la original ni la copia, sino que se disponen en ese espacio intersticial.

Warburg, en un breve texto sobre Botticelli, menciona que «el problema de la imagen está en el medio» y podemos plantear ese «medio» desde múltiples lugares. Por ejemplo, desde el espacio, o como lugar si se quiere, pero particularmente en el medio de esas polaridades con las que trabajaba Warburg. Incorporará la supervivencia a la posvida de las imágenes en su interés por saber cómo superviven. Señala que en nosotros superviven ciertas imágenes, sobreviven a las épocas, son heterotopías, es decir, no son utópicas en un sentido tradicional moderno, sino lugares y espacios heterogéneos que nunca terminan de resolverse. Por lo tanto, son síntomas que están latentes en los documentos de la cultura como *barbarie*, lo que se asocia a aquella frase de Walter Benjamin (2013): «Todo documento de cultura, en el fondo, es un documento de barbarie».

En ese sentido, la imagen más precisa es la del anticuario, es decir, allí donde hay una diversidad de objetos sin orden ni jerarquía, pero que contienen cristales de memoria histórica. La lengua determinó en forma inequívoca que la memoria no es un instrumento para la exploración del pasado, sino solamente el medio. Así como la tierra es el medio en el que yacen enterradas viejas ciudades, la memoria es el medio de lo vivido. Las circunstancias no son más que capas que solo después de una investigación minuciosa sacan a la luz aquello que hace que la excavación valga la pena. De esta manera, arrancadas de todos sus contextos anteriores, estas aparecen como objetos de valor en los aposentos sombríos de nuestra comprensión tardía, según Walter Benjamin. Como torsos en la galería del coleccionista, la imagen dialéctica, tal como la concibe Benjamin, implica

un método que escapa del modelo trivial del pasado fijo, como cuando nos quieren convencer de que el pasado es algo fijo que está ahí y que, por lo tanto, no podemos intervenirlo. Eso no es así, no solamente podemos, sino que debemos intervenir el pasado y sus imágenes. Aún más, no es un relato causal. En este sentido, la imagen le aporta a la dialéctica el movimiento. No es una dialéctica como se ha leído tradicionalmente en Hegel. Es una dialéctica en permanente movimiento y es un corte transversal.

Así, entonces, en el montaje, con los distintos planos temporales que se conjugan en el devenir de la película, la imagen es y son aquellos destellos que tintinean a la distancia, alejándose de nuestros ojos, así como las pinturas rupestres nos aproximan en la soledad oscura de las cuevas a ese tiempo remoto, pero desde el presente. La iluminación profana de Walter Benjamin deja en suspenso a la dialéctica o, en otros términos, en la imagen del pasado se une al ahora en un relámpago para formar una constelación.

Finalmente, a partir de los tres ejemplos que revisamos, y en consideración a las ideas que he ido detallando, debemos considerar las imágenes como cuerpos en movimiento; la relación que existe entre imagen, cuerpo y movimiento en la danza implica amanerar los imaginarios. Es así como se concibe al manierismo como una de las corrientes más transversales. En Jimi Hendrix veíamos ese manierismo, la forma de amanerar el cuerpo y contornearlo, como en Isadora o el bailaor. Las raíces más profundas o, mejor dicho, los rizomas —parafraseando a Deleuze y Guattari— del pensamiento andariego o errante (en el sentido de errar caminando en todas las direcciones sin tener una dirección fija) tienen sus motivaciones profundas en la movilidad corporal que Occidente obstaculizó al civilizar al nómada, sentándolo (sentar quiere decir sedar y esto implica domesticar). En la danza no nos sedamos ni nos domesticamos ni nos sentamos. Al nómada se lo domesticó civilizándolo, encerrándolo y privatizándolo.

George Bataille nos enseñó que hay otro concepto de consumo al que nos tiene acostumbrados el capitalismo: el de consumición, destrucción total y completa por obra del fuego (vuelvo a Hendrix). Esto aparece en Bataille, tanto en *La parte maldita* (publicado en 1949) como en el póstumo *Historia del erotismo* (redactado entre 1950 y 1951). En ambas obras el autor realiza una crítica general de las ideas que subordinan la actividad humana a otros fines diferentes al consumo inútil de sus recursos. De lo que trata Bataille, en el fondo, es de suprimir los puntos de vista sobre los que se fundamentan

las concepciones serviles. En su crítica al capitalismo, traza una arqueología de la imagen sobre el hombre servil, aquel que aparta la mirada de todo cuanto no es útil. Nosotros debemos concebir a ese otro hombre, aquel que considera que las cosas no tienen que servir para algo, que no deben tener una finalidad.

Ese hombre servil detenta hoy —en países como Chile, pero también en España— el poder en todas las partes que pueda. Pienso que la clave para recuperar la soberanía perdida es el regreso al erotismo, como los tres ejemplos que vimos de danza, es decir, una suerte de consumo de energía por lo general considerada abyecta. Si las sexualidades tienen una tarea encomendada, el erotismo, en cambio, es una forma soberana que no puede servir para nada. El erotismo está asociado a las relaciones y los juicios que tienden a calificar sexualmente a los objetos, seres, lugares y momentos que por sí mismos no tienen nada de sexual, aunque tampoco nada en contra de la sexualidad. La abyección, entonces, es el esfuerzo a través del cual el cuerpo intenta escaparse, en el cuerpo bailaor, que se encarna en lo erótico, es decir, es la energía que libera al imaginario de las imágenes de la domesticación. Son los gestos de las imágenes, los gestos imaginables y, aún más —los que me interesan particularmente—, los inimaginables.

Referencias bibliográficas

- Bataille, G. (2015). *Historia del erotismo*. Errata Naturae.
 —. (2007). *La parte maldita*. Las Cuarenta.
 Benjamin, W. (2013). *El libro de los pasajes*. Akal.
 Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
 Didi-Huberman, G. (2008). *El bailaor de soledades*. Pre-Textos.
 Silva, V. (2016). *La desilusión de la imagen: Arqueología, cuerpo(s) y mirada(s)*.
Una crítica a la actual explosión de las imágenes en los medios. Gedisa.
 Warburg, A. M. (2010). *Atlas Mnemosyne*. Akal.
 —. (2008). *El ritual de la serpiente*. Sexto Piso.
 —. (2005). *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Alianza.

RESEÑAS DE LOS AUTORES Y LAS AUTORAS

VICENTE SERRANO es doctor y licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, y licenciado en Derecho por la Universidad de Valladolid (España). Es especialista en idealismo alemán, traductor y ensayista. Actualmente es profesor titular en la Universidad Austral de Chile. Ha publicado los libros *Absoluto y conciencia* (2008), *Soñando monstruos* (2010), *La herida de Spinoza* (2011), *Naturaleza muerta* (2015), *Fraudebook. Lo que la red social hace con nuestras vidas* (2016), *El orden biopolítico* (2018) y *Justicia poética* (2019), además de *La revolución digital y la sociedad de la información* (2011) y *Tras el ensayo digital* (2015) con Guiomar Salvat.

EDGARDO CASTRO es doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Suiza). Actualmente es profesor titular ordinario en la Universidad Nacional de San Martín e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Ha sido docente en distintas universidades argentinas, y profesor invitado en el Istituto Italiano di Scienze Umane de Nápoles, en la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil), en la Universidad de Chile, en la Universidad Nacional de Colombia y en la Universidad Austral de Chile. Sus publicaciones

se ocupan de la filosofía contemporánea, particularmente francesa e italiana. Es uno de los principales traductores de la obra de Giorgio Agamben al español, y está a cargo de la edición de los textos de Michel Foucault incluidos en la serie Fragmentos Foucaultianos en Siglo XXI Editores, que también publicó su *Diccionario Foucault. Temas, conceptos, autores* (2018) e *Introducción a Foucault* (2014). Entre sus demás libros, cabe destacar *Pensar a Foucault* (1995), *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia* (2008) y *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* (2011). En lengua portuguesa, la editorial Autêntica ha publicado *Vocabulário Foucault, Introdução a Agamben e Introdução a Foucault*.

YERKO MANZANO VENEGAS es magíster en Pensamiento Contemporáneo y antropólogo por la Universidad Austral de Chile. Actualmente es profesor adjunto del Instituto de Filosofía de la misma universidad y doctorando en Ciencias Sociales por el University College London (Reino Unido). Ha publicado artículos y capítulos de libro relacionados con el pensamiento de Michel Foucault y la historia de las drogas en Chile.

KARINA LOZIC PAVEZ es magíster en Estudios de Política Educativa por el University College London (Reino Unido) y psicóloga por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus líneas de investigación son la implementación de políticas educativas en Chile desde perspectivas posestructuralistas. Entre sus publicaciones se encuentran «Análisis crítico e histórico a la última reforma de la Educación Ciudadana en Chile y su tratamiento al problema de la pobreza» (con Y. Manzano, *Foro de Educación*, vol. 19, núm. 2, 2021) y «¿Qué entienden los profesores chilenos por pensamiento crítico?» (con M. Darraidou y S. Galdames, *Actualidades Pedagógicas*, núm. 72, 2018).

ESTEBAN GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ es psiquiatra infanto-juvenil por la Universidad de Chile. Actualmente coordina la especialidad de Psiquiatría Infantil en la Universidad Austral de Chile.

MAURICIO MANCILLA MUÑOZ es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (España) y licenciado en Filosofía por la Universidad Austral de Chile. Actualmente es profesor del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de

Chile. Es coeditor de los libros *Interfaces viciadas. Comunicación visual y otras mediaciones* (2008), *Ficciones culturales. Arte pop y taquigrafía de lo social* (2012) y *¿Qué sucede en Venezuela?* (2019). Ha publicado diversos artículos sobre filosofía contemporánea, en especial vinculados a la hermenéutica, los estudios de género, la biopolítica y los estudios visuales.

JONATAN ALZURU APONTE es doctor en Ciencias Sociales y licenciado en Filosofía por la Universidad Central de Venezuela, donde dirigió el Centro de Investigación Posdoctoral y coordinó el Programa Posdoctoral Estudios de la Vida Cotidiana. Fue profesor invitado del Doctorado en Filosofía de la Universidad de los Andes. Actualmente es funcionario adscrito de la Dirección de Estudios de Posgrado de la Universidad Austral de Chile. Ha publicado los libros *Bocetos para una estética del vivir* (2009); *Oscura lucidez. Armando Rojas Guardia* (2013); *Ejercicios para cuidarse. Foucault, Nietzsche y Maquiavelo como herramientas* (2014); *Rizomas del cuerpo. Rafael Castillo Zapata* (2015), y *La vida en breve* (2016).

MARCELA APABLAZA SANTIS es doctora en Ciencias de la Educación por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es profesora auxiliar de la Facultad de Medicina de la Universidad Austral de Chile. Sus líneas de investigación son las políticas educativas, la inclusión escolar y los estudios de gubernamentalidad en salud y educación. Entre sus más recientes publicaciones se encuentran «The Production of the Problem of Difference in Neoliberal Occupational Policy» (*Ethnography and Education Policy: A Critical Analysis of Normalcy and Difference in Schools*, 2019); «Inclusion in Education, Occupational Marginalization and Apartheid: An Analysis of Chilean Education Policies» (*Journal of Occupational Science*, vol. 25, núm. 4, 2018), y «Prácticas 'psi' en el espacio escolar: nuevas formas de subjetivación de las diferencias» (*Psicoperspectivas*, vol. 16, núm. 3, 2017).

TUILLANG YUING ALFARO es doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Actualmente es profesor del Doctorado en Educación de la Facultad de Pedagogía de la Universidad Academia Humanismo Cristiano (Chile) e investigador independiente en las áreas de filosofía de la educación, filosofía de las ciencias sociales y filosofía contemporánea. Es autor del libro *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio*

del filósofo histórico (2017) y coeditor de *Biopolítica, gobierno y salud pública. Miradas para un diagnóstico diferencial* (2014).

RODRIGO BROWNE SARTORI es doctor en Comunicación por la Universidad de Sevilla (España), magíster en Comunicación Audiovisual por la Universidad Internacional de Andalucía (España) y licenciado en Comunicación Social por la Universidad de Playa Ancha (Chile), con estudios de posdoctorado en la Universidad de Ginebra (Suiza). Actualmente ejerce como docente e investigador del Instituto de Comunicación Social de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile (UACH) y como codirector del Doctorado en Comunicación impartido por la UACH y la Universidad de La Frontera. Pertenece a la Red Latina de Teorías Críticas en Comunicación y Cultura (Criticom). Es autor del libro *De la comunicación disciplinaria a los controles de la comunicación: la antropofagia como transgresión cultural* (2009), y coeditor de *La máquina antropófaga, experimentaciones en comunicación e imagen* (2013) y *Relatos culturales de la crisis: comunicación y crítica política* (2016).

SILVIA GRINBERG es doctora en Educación por la Universidad de Buenos Aires (UBA, Argentina), magíster en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) y licenciada en Ciencias de la Educación por la UBA. Es investigadora y directora del Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y la Universidad Nacional de San Martín (Argentina).

CRISTIAN OJEDA RODRÍGUEZ es doctorando en Ciencias Humanas, mención Discurso y Cultura, por la Universidad Austral de Chile, magíster en Ciencias de la Educación por la Universidad de Los Lagos, y profesor de Historia y Ciencias Sociales por la Universidad Austral de Chile. Actualmente es becario de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile. Sus principales líneas de estudio son la educación ciudadana, el pensamiento contemporáneo y los estudios en gubernamentalidad y biopolítica.

VÍCTOR SILVA ECHETO (1972-2020) se doctoró en Estudios Culturales por la Universidad de Sevilla (España) y se licenció en Ciencias de

la Comunicación por la Universidad de la República (Uruguay). Fue profesor de la Universidad de Zaragoza (España) y de la Universidad de Playa Ancha (Chile), además de profesor e investigador visitante de las universidades de Valencia y Sevilla (España); Católica de São Paulo, Paulista y Federal de São Paulo (Brasil); Austral y de La Frontera (Chile); de Cuyo (Argentina), y de la República. Entre sus últimos libros están *Caos y catástrofe. Un debate sobre las teorías críticas entre América Latina y Europa* (2014) y *La desilusión de la imagen. Arqueología, cuerpo(s) y mirada(s). Una crítica a la actual explosión de las imágenes en los medios* (2016), ambos por el sello Gedisa. Sus textos han sido traducidos al alemán, inglés y portugués.



Este libro fue compuesto por el equipo de
Ediciones Universidad de La Frontera durante
la primavera de 2023.

Para los textos del interior se utilizó la fuente Skolar Latin,
diseñada por David Březina. En la portada se usó Libertad,
del tipógrafo Fernando Díaz.

Este libro recoge una serie de contribuciones que reflexionan sobre los dispositivos y las tecnologías de poder que se despliegan en el mundo contemporáneo. El propósito es abrir instancias de debate en torno a la forma en que se configuran las relaciones de dominación, para poner de manifiesto que estas no operan solo a través de la ideología o el ejercicio de la autoridad, sino fundamentalmente gracias al control de los cuerpos.

Para ello, los trabajos aquí reunidos no solo se interesan por los conceptos de biopoder, biopolítica y gubernamentalidad tal como fueron formulados por Michel Foucault, sino también por los modos en que han sido apropiados y repensados en otras investigaciones. En este sentido, siguen las huellas de esos conceptos para tratar de entender hacia dónde se dirigen; qué movimientos críticos, políticos y culturales representan.

ISBN: 978-956-236-435-5



9 1789562 1364355