

En carne propia:
Religión y (bio)poder.
Una lectura de Michel Foucault

En carne propia: Religión y (bio)poder

Una lectura de Michel Foucault

DIEGO A. SOTO MORERA



Imagen de portada: Detalle del tríptico *Solo intento decirte algo*, del artista
Raúl Chaves
Diseño de portada: Leyla Vargas
Diseño interior y diagramación: Catalina Cartagena

Primera edición, 2015

© Editorial Arlekin, 2015

© Diego A. Soto, 2015

Soto, Diego A.
En carne propia: Religión y (bio)poder. Una lectura de Michel
Foucault / Diego A. Soto.-1 ed. - San José, Costa Rica
Editorial Arlekin, 2015. 400 p. 21 x 13 cms.

ISBN: 978-9968-681-23-0

1. TEOLOGÍA, FILOSOFÍA CRÍTICA
2. ENSAYO

Editorial Arlekin

arlekin.editorial@gmail.com

Todos los derechos reservados. Hecho el depósito de ley

*A Kathy y la pequeña manada,
A mis padres, Xenia y Raúl,
con todo mi amor.*

Índice

Nota del Autor	15
Lista de Textos y Abreviaturas	17
Introducción	
¿Qué es leer a un autor?	23
PRIMERA PARTE	
PODER, RESISTENCIA, RELIGIÓN	41
Capítulo 1	
La analítica del poder:	
Breve introducción a la mecánica foucaultiana	43
1.1. Acefelia y Amiotrofia: El Gran Mito de Occidente	46
1.2. La mecánica del poder-saber: La analítica	52
1.2.1. De la no existencia del poder. La mecánica.	53
1.2.2. Las relaciones de poder. Circularidad abierta.	55
1.2.3. Las redes de poder. Rizoma y capilaridad.	61
1.2.4. Ausencia del Agente-Inteligente. Cinismo local del poder.	65
1.2.5. El carácter positivo del poder.	
Más allá de la Hipótesis Represiva.	68
1.2.6. Poder de normalización. Más allá de la ley.	76
1.2.7. La erótica del poder. La voluntad de saber.	82

Excursio sobre Resistencia I. Butler lectora de Foucault	88
--	----

Capítulo 2

Genealogía de la religión	99
----------------------------------	----

2.1 Un ejercicio de lectura: ‘Religión’ en la obra foucaultiana	101
---	-----

2.2. Hacia una genealogía de la religión. La estrategia.	109
--	-----

2.2.1. La (im)posible (lo)cura Universal.	110
---	-----

2.2.2. El ocaso de los orígenes: La genealogía	117
--	-----

2.3. Genealogía de la posesión: Tres apariciones demoniacas.	130
--	-----

Excursio sobre Resistencia II.

Irán y el espíritu de la sublevación	148
--------------------------------------	-----

SEGUNDA PARTE

GUBERNAMENTALIDAD, VIDA, CARNE	157
---------------------------------------	-----

Capítulo 3

Sobre la Gubernamentalidad.

Biopoder, biopolítica y población.	169
---	-----

3.1. Eras Biopolíticas: Antecedentes y rupturas	173
---	-----

3.2. Vida-Poder: Coordenadas de la biopolítica	179
--	-----

3.3. Biopoder (1976): ¡Hacer vivir, hacer morir!	183
--	-----

3.4. ¿Qué es conducir la conducta de seres vivientes? Una historia policiaca	190
---	-----

3.4.1. Dispositivos de Seguridad: ¡Dejar fluir, dejar regular!	193
--	-----

3.4.2. El arte policiaco: ¿cómo hacer circular?	195
---	-----

3.4.3. Máquinas deseantes: Conducta, Libertad y Riesgo	202
--	-----

3.5. Repensar el Marco Estado-Iglesia: Religión, Seguridad y Biopoder	209
--	-----

Capítulo 4

Decir la carne: Del Poder pastoral o ¿cómo colonizar cuerpos?

219

4.1. Ni el Papa, ni el César:

Más allá del juego de las instituciones

222

4.2. Disciplinar y carnalizar: El pastorado cristiano.

229

4.2.1. Anatomopolítica: Colonización del cuerpo
y la teología del detalle.

233

4.2.2. Bestias de confesión: La ciencia de la carne

236

4.3. ¿Qué es el régimen de las almas? El Dispositivo Pastoral.

248

TERCERA PARTE

RELIGIONES, PODERES, AMÉRICA LATINA

261

Capítulo 5

Cartografías del poder en Latinoamérica: Diálogos terminables e interminables con Michel Foucault

263

5.1. Crítica a la razón pagana: Amor y Poder en Leonardo Boff

267

5.2. Crítica a la razón oligárquica:

aparatos clericales en Helio Gallardo

275

5.2.1. Aparatos Clericales: Religión, Subjetivación e Interpelación

278

5.2.1.1. Interpelaciones Divinas: Sujeto y sistemas de verdad

282

5.2.1.2. Aparato Clerical: La voluntad de Obedecer

287

5.2.2. Dispositivos Oligárquicos en América Latina:

Carne y Poder

291

5.2.2.1 Oligarquía: Una administración de la carne

299

5.3. Crítica a la razón delatora: Seguridad Nacional y Biopoder en José Comblin

309

5.3.1. La analítica de la Seguridad Nacional: Pensar el Poder

312

5.3.2. La gestión de la vida: ¡Hacer vivir... incluso hacer gozar!

318

5.3.3. Tanatomopolítica: las muertes no-lloradas de la Seguridad	326
5.3.4. Resistir la Seguridad Nacional: Profanar la vida... y la muerte	334
5.4. Crítica a la razón colonial: La sintomatología eurocéntrica en Ramón Grosfoguel	341
5.4.1. Grosfoguel: Lagunas Coloniales de la Genealogía Foucaultiana	343
5.4.2. Colonialidad: ¿Un Punto Ciego en la Mirada Genealógica?	346
Palabras y otras cosas: Términos, temas, y más.	367
Referencias Bibliográficas	381

*«Y todo estaba cerrado: tan solo
su carne, abierta»*

Jorge Debravo

Nota del Autor

Esta obra fue escrita en el marco del proyecto de investigación *Constitución de un Observatorio de la Religión en Costa Rica* de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional de Costa Rica. A mediados del año 2012 se me ofreció la posibilidad de realizar un estudio que permitiera revisar y discutir algunos de los presupuestos y perspectivas a partir de los que se piensa, desde las teologías latinoamericanas de la liberación, las interacciones diversas entre religión, poder y política. Se trata de un reto muy importante, que me permitió aproximarme a una línea de pensamiento desafiante y original en América Latina.

El desarrollo de este trabajo fue posible gracias a un ejercicio colectivo de lectura del cual participé junto a otras personas (Ameba RC). Dentro de este colectivo debo mi gratitud a Paula Sequeira Rovira, quien de manera amable me ha ofrecido la posibilidad de discutir ampliamente aspectos vinculados con la obra de Michel Foucault, sus usos y abusos, lo cual fue un aporte invaluable para mi trabajo. Asimismo, Paula tuvo la gentileza de leer diversas versiones preliminares de este texto, aspecto que contribuyó a mejorarlo significativamente.

De igual manera, estoy en profunda deuda con Jonathan Pimentel, quien me ha brindado una importante bibliografía sobre autores(as) y teorías vinculadas con las temáticas desarrolladas en este texto. Su buena disposición al diálogo y oportuno consejo me ha ayudado a ampliar significativamente muchas de

las discusiones que se presentan aquí; y a su vez me permitió advertir la necesidad de desarrollar y reelaborar algunos de los análisis o criterios de ingreso que inicialmente adopté.

Resulta oportuno agradecer a Francisco Mena, quien tuvo la amabilidad de leer el manuscrito preliminar y proponer una discusión de algunas de las ideas que aquí se desarrollan. Fue un ejercicio muy valioso para la redacción.

A todas las personas involucradas en este texto, de alguna u otra manera, les brindo mi más sentido agradecimiento.

Diego A. Soto Morera

25 de junio 2014

Alajuela, Costa Rica

Lista de Textos y Abreviaturas

- AS Michel Foucault, *La arqueología del saber*, Aurelio Garzón del Camino (trad.), (México: siglo xxi; 1990).
- DE1 Michel Foucault, *Dits et écrits; 1954-1988*, Vol I (Paris: Gallimard, 2001).
- DP Michel Foucault, *Discipline and Punish. The birth of the Prison*, Alan Sheridan (trad.), (New York: Vintange; 1995).
- DSP Michel Foucault, *Diálogo sobre el Poder y otras Conversaciones*, Miguel Morey (trad.), (Madrid: Alianza; 1997).
- DS Michel Foucault, *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Horacio Pons (trad.), (México: FCE; 2002).
- EP Michel Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, Emma Kestelboim (trad.), (Barcelona: Paidós; 2010).
- ES Michel Foucault, *Ethics: subjectivity and truth. The essential of Michel Foucault, 1954-1984*, v. I, trad. Robert Hurley, ed. Paul Rainbow, (New York: The New Press, 1997).
- GR Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Alferdo Tzveibel (trad.), (La Plata: Altamira; 1998).
- GSO Michel Foucault, *El Gobierno de Sí y de los Otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Horacio Pons (trad.), (Buenos Aires: FCE; 2011).

- HB Michel Foucault, "Introduction," en Michel Foucault (com.), *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, Richard McDougal (trad.), (New York: Pantheon; 1980), vii-xvii.
- HI Michel Foucault, *History of sexuality. Volume I: An Introduction*, Robert Hurley (trad.), (New York: Vintage Books; 1990).
- HM Michel Foucault, *History of Madness*, Jonathan Murphy y Jean Khalfa (trans.), (New York: Routledge; 2009).
- HS1 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Ángel Gabilondo (trad.), (México: Siglo XXI; 2002).
- HS2 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Martí Soler (trad.), (México: siglo xxi; 1986).
- HS3 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Tomás Segovia (trad.), (México: siglo xxi; 1978).
- IV Michel Foucault, *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Horacio Pons (trad.), (Buenos Aires: Siglo Veintiuno; 2013).
- LA Michel Foucault, *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Horacio Pons (trad.), (Madrid: Akal; 2001).
- LCP Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, and Practice. Selected essays and Interviews*. Donald Bouchard (ed.), Donald Bouchard and Sherry Simon (trad.), (New York: Cornell University Press; 1977).
- MP Michel Foucault, *Microfísica del Poder*, Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría (trad.), (Madrid: La Piqueta; 1979).
- NB Michel Foucault, *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Horacio Pons (trad.), (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; 2012).
- NFM Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Alberto González Troyano (trad.), (Barcelona: Anagrama; 1970).

- NP Michel Foucault, *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, (Paris: Gallimard, 1975).
- OD Michel Foucault, *El orden del discurso*, Alberto González Troyano (trad), (Barcelona: Fábula-Tusquets; 2008).
- OE 1 Michel Foucault, *Obras Esenciales 1: Entre filosofía y literatura*, Miguel Morey (trad.), (Barcelona: Paidós; 1999).
- OE 2 Michel Foucault, *Obras Esenciales 2: Estrategias de poder*, Julia Varela y Fenando Álvarez-Uría (trad.), (Barcelona: Paidós; 1999).
- OE 3 Michel Foucault, *Obras Esenciales 3: Estética, ética y hermenéutica*, Ángel Gabilondo (trad.)
- OM Michel Foucault, *Obrar Mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina* (1981), Horacio Pons (trad.), Edgardo Castro (ed.), (Buenos Aires: Siglo Veintiuno; 2014).
- PBM Michel Foucault, *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Horacio Pons (trad.), (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2012).
- PC Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Elsa Cecilia (trad.), (México: siglo xxi; 1971).
- PE Michel Foucault, *Power. The essential works of Foucault 1954-1984*, Robert Hurley and others (trad), (New York: The new press; 2000).
- PK Michel Foucault, *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin Gordon (ed.), (New York: Pantheon; 1980).
- PS Michel Foucault, *El Poder Psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Horacio Pons (trad.), (Buenos Aires: FCE; 2008).
- PP Michel Foucault, *Politics, Philosophy and Culture. Interviews and other writings 1977-1984*, Allan Sheridan and others (trad.), (New York: Routledge; 1990).
- RC Michel Foucault, *Religion and Culture*, Jeremy Carrette (ed), (New York: Routledge; 1999).

- SP Michel Foucault, "The subject and power," *Critical Inquiry*, Vol. 8, N. 4, (Summer 1982), 777-795.
- STP Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Horacio Pons (trad.), (Buenos Aires: FCE; 2009).
- TY Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Mercedes Allendesalazar (trad.), (Barcelona: Paidós; 2010).
- VC Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Aurelio Garzón del Camino (trad.), (México: Siglo XXI; 2009).
- VS Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité 1. La Volonté de Savoir*, (Paris: Gallimard; 1976).
- WK Michel Foucault, *Lectures on the Will to Know. Lectures at the Collège de France 1970-1971 and Oedipal Knowledge*, Graham Burchell (trad.), (Hampshire, UK: Palgrave Macmillan; 2013).

*

Debido al carácter introductorio de muchas de las discusiones que se presentan en este libro, algunas temáticas, conceptos, fechas, o incluso Autores(as) mencionados en el desarrollo de los siguientes capítulos merecen una discusión más detenida, que permita ubicar mejor su relación con la obra de Michel Foucault, el lugar que ocupan en ella o bien la relevancia para el propio Foucault o los estudios que se desprenden de sus obras. Sin embargo, en algunos casos discutir estas nociones implicaría un exceso del alcance temático o significaría una desviación de la línea argumentativa del contexto donde figuran. Por ello, algunas de estas *nociones* recibirán una breve discusión aparte. La persona lectora advertirá la presencia de estas nociones, pues se representarán con letra sombreada seguida de un asterisco (e.j. **sistemas de pensamiento***), lo que indica que el término se

amplía en una sección destinada a estas nociones que se titula: *Palabras y otras cosas. Términos, temas y más*; ubicada al final del libro.

Introducción ¿Qué es leer a un autor?

«Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya pienso antes de comenzar a escribir, nunca tendría el valor de emprenderlo. Sólo lo escribo porque todavía no sé exactamente qué pensar de eso que me gustaría pensar tanto. De modo que el libro me transforma y transforma lo que pienso [...] Soy un experimentador en el sentido de que escribo para cambiarme y no pensar lo mismo que antes».

Michel Foucault¹

¡Pensar a carcajadas!

El filósofo Peter Sloterdijk indica que, en una época donde “libros no tan voluminosos se sienten ya como una arrogancia”,² resulta casi imperativo apresurarse a señalar y distinguir con claridad entre la ocasión, la razón y el motivo detrás de una obra. Dichos elementos vienen a justificar y soportar, no sólo la escritura del libro, que el autor podría reservarse para sí, sino su lectura (y la presupuesta publicación). Más que una cortesía, se trata de una tarea expiatoria, una inmolación literaria. Atrás quedaron los días donde la persona escritora era una figura heroica, quizás incluso quijotesca, que producía arte en sí mismo

1 Michel Foucault, “El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault” [1978], IV, 33-34.

2 Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Miguel Ángel Vega (trad.), (Madrid: Siruela; 2003), 18.

legítimo. Hoy, incluso más que justificar hay que disculparse con algún estilo por lo escrito.

No obstante, con respecto a Michel Foucault (1926-1984), cuya obra se estudia en este texto, resulta usual asumir ciertas licencias que dispensan de la disculpa literaria. Es común, actualmente, asumir este nombre como justificación autosuficiente, como un nombre para el cual sobran ocasiones, razones y motivos (sin contar el trigésimo aniversario de su muerte). Se trata de un nombre ya canonizado: ¡*San Foucault!*.³ No sólo se hacen análisis de sus obras, sino también hagiografías (y a veces ambas a la vez). Las hagiografías, al menos en algún sentido, heredan honor del personaje al cual se empeñan; razón por la cual ocasiones, motivos y razones sobran por abundancia y vacuidad. Basta pronunciar el nombre y dejar que su eco conjure al unísono los criterios, como si existieran binomios analíticos que se explican a sí mismos al tiempo que roban el aliento: poder-Foucault, sexualidad-Foucault, genealogía-Foucault, biopolítica-Foucault, sujeto-Foucault, *etcétera*-Foucault. En tiempos de hagiografías, incluso la crítica al santísimo, por infundada que sea, otorga cierto heroísmo expedito.

¿De qué manera posicionarse ante la santidad de Michel Foucault? ¿Cuáles serían los criterios para realizar una lectura que no sucumba ante la tentación fetichista del santo? ¿Cómo realizar una lectura que permita servirnos de sus conceptos en lugar de venerarle?

A diferencia de algunos santos, que adquieren la santidad como título póstumo, Michel Foucault estaba al tanto de esa *aura celeste* zurcida a su alrededor, y aunque pretendía permanecer sin rostro⁴ o enmascarado,⁵ también se apegaba bien a su

3 David Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, (New York: Oxford University Press; 1997).

4 En una ocasión escribió: “Más de uno, como yo sin duda, escribe para perder el rostro. No me pregunten quién soy,” Michel Foucault, AS, 29.

5 Ver Michel Foucault, “The Masked Philosopher” [1980], PP, 323-330.

papel.⁶ En una entrevista grabada y publicada en lengua inglesa (1983), el francés habló de varios aspectos personales, lo cual era efectivamente inusual. Stephen Riggins, el entrevistador, le consultó sobre la impresión que le producía ese “estatus de popularidad” –un filósofo que en 1981 había llegado a la portada de *Times*, remarca Riggins– donde tanto la obra como el personaje habían alcanzado un rango *profético* en su época, capaces de revelar la verdad detrás de las cosas y las personas. Foucault respondió con carcajadas (*Laughter*, –señala la entrevista)⁷ y algunas palabras. Confrontado con su *aura* santo-profética ríe. ¿Qué clase de santo o profeta es éste que nos devuelve carcajadas en lugar de respuestas o augurios? Más aún, ¿qué clase de respuesta es, aquí, una carcajada?

En medio del aura santo-profética del autor esta risa merece ser pensada. Hay carcajadas y risas a lo largo de los textos de Michel Foucault. Las hay de forma explícita, con la complicidad de Jorge Luis Borges.⁸ Pero también hay risa tácita. Se percibe a la vuelta de hoja, al final del renglón, una carcajada estentórea (y por cierto contagiosa). Al lado de las risas hay preguntas. ¿Por qué concentrarse en la risa cuando deberíamos estar buscando elementos más urgentes? ¿Es acaso una falta de educación, de consideración o de compromiso político? ¿Será un signo de mal gusto pensar las carcajadas en lugar de hurgar directamente las herramientas teóricas? ¿No se ve o se menosprecia la urgencia de nuestros problemas? ¿Ignorancia del contexto o cinismo del más rastrero? En una época donde la premura de nuestros conflictos y carencias se palpa a flor de piel, ¿por qué no apresurarnos por la respuesta, la instrucción, el método, la probabilidad estadística del presente y el devenir?

En el curso de estas preguntas la risa no se detiene, más bien aumenta de tono. De golpe uno podría tranquilizarse y

6 David Macey, *The lives of Michel Foucault*, (New York: Vintage; 1995).

7 Michel Foucault, “The Minimalist Self” [1983], PP, 15-16

8 Michel Foucault, *PC*, 1.

pensar que la risa es en sí misma respuesta. ¿No tenemos noticia de muchas otras risas subversivas? Risas que conjuran y expulsan al dominador o que al menos lo muestran tal cual, desnudo y vulnerable. ¿Se trata, entonces, de la risa como respuesta, apuesta, método, camino, incluso *ascesis* de sí? ¿Esta risa no será acaso el fonema que articula la voz del subalterno? Es entonces cuando la carcajada en las páginas se vuelve más estruendosa, y me obliga a avanzar otra hipótesis de lectura: ¿qué clase de huella podría haber tras cada balbuceo lúdico?

La risa no proviene de Michel Foucault o su espectro, ni siquiera en la entrevista impresa. Esta risa es un efecto de la lectura, no por lo jocoso de sus textos, sino porque los textos obligan a la lectura a doblarse sobre sí misma. Análogamente, la mirada de Velázquez en *Las Meninas* tampoco es la del pintor, y eso nos ha ensañado Foucault, es un efecto que la pintura produce cuando se la encara y se produce entonces una doble articulación de aquella mirada que mira el cuadro: “la representación está representada en cada uno de sus momentos”.⁹ Al mirar el cuadro, éste último obliga a la mirada que lo repasa a pensarse a sí misma. La risa que comento es un efecto de este tipo, pero sobre la lectura. Se trata de una lectura que se ve obligada, en medio de una temática que no tiene por objeto analítico a la risa o la lectura, a posicionarse a sí misma como objeto de reflexión. La risa deja, además del dolor abdominal producto del balbuceo, una pregunta: ¿qué es leer a un autor?

Como momento de la *ontología del presente** la pregunta es imprescindible. Si no pensamos esta pregunta, tal como lo afirma Pierre Bourdieu, caemos en una especie de *fetichismo*, “un foucaultismo no muy foucaultiano”, añade el sociólogo, donde, en lugar de servirnos de sus ideas “le servimos a él;”¹⁰ y ni

9 Ibidem., 299.

10 Pierre Bourdieu, “¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault” en Pierre Bourdieu, *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social*, Isabel Jiménez (trad. y comp.), (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005), 11).

siquiera a Foucault, sino a esa aura profética, a esa *doxa* interesada en la *fidelidad* del *dogma* foucaultiano. Leído en clave profética, como el escriba frente a las sagradas escrituras, nos quedan unas fáciles fórmulas, repetidas aquí y allá, que son “como monedas que han perdido su troquelado”.¹¹ Al leer la obra foucaultiana en esta clave estalla la carcajada, pero ante el dogma no sobra quién ignore la risa y monte la exégesis. ¿Qué implica, entonces, una lectura que atienda la carcajada?

Bourdieu ofrece una primera pista. Plantea la cuestión de volver a un autor de forma crítica, y plantea entonces una forma, que él estima foucaultiana, de volver a Foucault: “Desde este punto de vista, las entrevistas son muy importantes porque dejan ver lo que coexiste con esta suerte de fachada a la que estamos reducidos, como lectores, cuando no tenemos acceso sino a la parte pública de la obra.”¹² Una obra sólo es accesible, dice Bourdieu, como póstuma (en el caso de Foucault, por términos legales, ni siquiera de forma póstuma terminamos de acceder a su obra). El método que se sugiere resulta sin duda valioso. Acaso la forma foucaultiana de leer a Foucault, ¿no consiste en preguntar a los textos “periféricos” por las tesis elegantes de los textos “centrales”? Será necesario, entonces, contrastar las inmortales obras con las clases, con las afirmaciones en entrevistas, las ideas sueltas en cartas, incluso en los múltiples videos que recorren la *web*. Esos textos servirán “de couture énigmatique,”¹³ pero ¿agota esta pista los alcances de la *risa*?

11 Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Luis Valdés y Teresa Orduña (trad.), (Madrid: Tecnos; 1996), 25.

12 Pierre Bourdieu, “¿Qué es hacer hablar a un autor?” 11.

13 Michel Foucault, “Qu’est-ce qu’un auteur?,” *DEI*, 809.

¿Qué es leer un libro-bomba? Sobre el retorno a Foucault

Según las pistas que arrojó Foucault leer es retornar a un autor. Para ocupar la cátedra en el *Collège de France* que había dejado vacante Jean Hyppolite (1907- 1968), Foucault debía, entre otros criterios académicos y administrativos, presentar una conferencia sobre su trabajo ante la *Société française de philosophie*. En el contexto de esta precandidatura Foucault expuso un texto titulado: «*Qu'est-ce qu'un auteur?*». ¹⁴ En esa conferencia el propio filósofo francés puso el dedo sobre la llaga al arrojar la pregunta: “Par <retour à> qui faut-il entendre?”.¹⁵

El retorno, continúa el francés, se dirige al texto pues es a la letra escrita a lo que se vuelve, no para confirmar lo que dice, sino para establecer juegos con aquello que omite: “lo que está marcado en hueco, en ausencia, en laguna en el texto.”¹⁶ Se retorna a la letra por lo ausente, como si la omisión fuera una grilla de inteligibilidad de lo escrito. Leer a un autor, en clave de *retorno a...*, consiste en pensarlo en términos negativos: pensar lo escrito a partir de aquello ausente o incluso a partir de aquello obstruido por la letra.

Lo ausente, *lo que está marcado en hueco* en un texto, no se refiere al imposible anacrónico, sino a aquello que queda afuera al determinar los márgenes de la discursividad, o bien, aquello interior según las reglas de la discursividad, pero que no recibe ningún tratamiento. Se trata, en este caso, de aquello que el autor puede o debe discutir pero evita hacerlo; o bien, aquello que discute, pero al margen de sus propias reglas discursivas,

14 En español: Michel Foucault, “¿Qué es un autor?”, *OE 1*, 329-360.

15 Michel Foucault, “*Qu'est-ce qu'un auteur?*”, 808.

16 Michel Foucault, “¿Qué es un autor?”, *OE 1*, 347.

en este caso, ausenta las reglas, como si no pudieran pensar lo exterior a ellas.

De esta forma, leer a un autor no es una actividad natural, que se da por sentado gracias a la alfabetización. Hay lecturas que efectivamente pueden dar cuenta de lo que está escrito, incluso lecturas informadas, sin embargo, no necesariamente propician el retorno a un autor. Dedicarse a la exégesis de la obra de una persona nos ofrece un marco de lectura informado, pero no un *retorno al* autor. Leer a un autor implica una actividad donde la letra, lo ausente en (o por) la letra, la problemática más allá de la letra (que abarca letra y ausencia) y la identidad de quien lee, están implicados entre sí. Luego, la lectura, entendida en estos términos, está más allá de ese falso y ambiguo maniqueísmo que escinde teoría y práctica.¹⁷ La lectura vuelve a la letra por la urgencia, no porque la letra contenga la respuesta, sino porque esta letra es una pieza del problema más amplio donde está inscrita. Aquí la letra no se reduce a la herramienta que resuelve un problema, de ahí que no basta su lectura para *retornar* a un autor y participar de su discursividad.

Esto se relaciona con el tipo de libros de le gustaba escribir a Michel Foucault. Gilles Deleuze sostuvo que “una teoría es exactamente como una caja de herramientas.”¹⁸ Es preciso, continuaba, que sirva, que funcione, y principalmente que sea útil para otros. Apela, por tanto, no a un consumidor pasivo de lectura, sino, por el contrario, a una persona lectora activa, capaz de advertir las funciones y alcances de aquello que se lee. Michel Foucault llevó esta metáfora más allá, pues indicaba que la

17 Para una discusión sobre la escisión ideológica entre teoría y práctica ver Helio Gallardo, “Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina,” *Pasos* 3 (1992), número especial, consultado en línea (20/05/2014): http://www.academia.edu/4964111/Radicalidad_de_la_teoria_y_sujeto_popular_en_America_Latina.

18 Gilles Deleuze, “Los intelectuales y el poder,” [Entrevista por Michel Foucault, 1972] *OE* 2, 107.

herramienta es construida en un momento particular para una finalidad determinada, y aquel que la usa debe estar consciente de estas posibilidades; es decir, existe un cierto *imperativo* en la herramienta que determina de alguna manera el problema que una persona afronta. De manera que Foucault no estaba del todo satisfecho con la noción *herramienta* como modelo de libro.

Foucault sostuvo, durante una entrevista de 1975, que lo ideal no era fabricar libros-herramienta sino libro-*bombas*: “me gustaría escribir libros-bomba, es decir, libros que sean útiles precisamente en el momento en que uno los escribe o los lee. Acto seguido, desaparecerían.”¹⁹ El libro-bomba no está dirigido a matar al lector, pues se trata más bien de un juego piro-técnico cuya explosión produce “un bello fuego de artificio.” De modo que el *libro-bomba* produce un cierto efecto: un destello que asombra por su belleza o por asalto ante la distracción. Un destello que nos retrae de lo que hacemos, y por qué no, que nos distrae de lo que somos.

Retornar a un autor, es decir, leerlo, ofrece las pautas para abandonar al autor, esquivando así la tentación del fetichismo del autor. Retornar a un autor es también la vía para ir más allá del autor. Para lograr esto habría que aplicar a los textos del filósofo francés aquello que él mismo aconsejó con respecto a la obra de Nietzsche:

La única manera de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, llevarlo a los límites. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir si se es o no fiel al texto, algo que carece del menor interés.²⁰

19 Michel Foucault, “Diálogo sobre el poder” (1975), *OE* 3, 72.

20 Michel Foucault, “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método,” [Entrevista 1975], *OE* 2, 312.

La risa que en un inicio obliga a que la lectura se piense a sí misma no anula la risa, que también retorna una y otra vez. Leer a un autor es también un juego con las reglas de su discurso, que permitan llevarlo al límite, hasta hacerlo *chirrear* alguna palabra sobre las ausencias y los problemas que se perciben urgentes, los cuales me obligan a deformar al autor. Y eventualmente, a abandonarlo.

Religión y poder en carne propia

Mi lectura de Foucault está guiada por varias coordenadas. En principio procuro estudiar herramientas teóricas y valorar sus alcances investigativos en el campo particular de los estudios sobre religión. Por lo tanto asumo una posición descriptiva y analítica de la obra de Foucault. En este primer caso se procura pensar cómo algunas de las categorías empleadas por el filósofo francés pueden ser trasladadas al estudio de los alcances sociopolíticos de lo religioso.

Por otro lado, mi lectura de Foucault procura una forma de *retorno a...*, no porque lo religioso esté ausente de su obra; pues, aunque lo religioso no se discute como objeto de estudio, el filósofo francés se ha empeñado en discutir cómo los dispositivos religiosos han sido fundamentales para la historia de las sociedades europeas occidentales, así como para sus procesos de alcance global. Una discusión de este análisis foucaultiano de los antecedentes cristianos del poder es parte de mis intereses en este texto. Sin embargo, no es Foucault el destino de mi retorno, sino los esfuerzos dentro de las teologías latinoamericanas de la liberación por pensar las múltiples interacciones entre religión y poder. Me interesa mucho volver sobre estos marcos, y analizar las formas en las cuales se ha pensado la religión como mecanismo de poder en América Latina. En este caso, la lectura de las

obras de Foucault son una herramienta de *retorno a...*, pero no su objetivo.

Las relaciones entre poder y religión se localizan social e históricamente. Esto quiere decir que dichas relaciones son producidas históricamente, por un lado, y además, que operan no en las alturas sino a nivel raso, y por tanto atraviesan cuerpos (los nuestros): en muchos sentidos los penetran (simbólica, sexual, patriarcal, pedagógica, economicamente, entre otros), los habitan, los colonizan, los desplazan, los clasifican y ubican en estratos, tiempos y espacios, los dinamizan y los vuelve productivos, los condenan, los saturan de deseos, esperanzas, angustias y culpas, los ensalzan, los reprimen y los excluyen, los incluyen a partir de criterios calculados, también los vitalizan y matan. Son relaciones de múltiples aristas, pero como en el caso del Cristo clavado en la cruz, poder-religión alude a relaciones sociales que se viven *en carne propia*, en nuestra carne, no sólo aquella delimitada por la piel, sino la que se extiende (y extendemos) a otros y otras a través de relaciones sociales.

Articuladas a estas relaciones de poder-religión hay también sistemas históricos que las piensan y que las problematizan. En este texto me interesa problematizar estos sistemas de pensamiento que se ocupan de las relaciones poder-religión. Para que un campo pueda problematizarse, según nos indica Foucault, “hace falta que cierto número de factores lo hayan vuelto incierto, le hayan hecho perder su familiaridad, o hayan suscitado en torno a él cierto número de dificultades.”²¹ La problematización, en breve, se ocupa del análisis de las condiciones sociohistóricas que posibilitan no sólo un cierto número de soluciones a un problema; sino, la necesidad de (re)formular las preguntas que intentan delimitar el problema, explicarlo, comprenderlo y superarlo. Este trabajo intenta, por lo tanto, repensar los marcos de problematización con las cuales nos hemos aproximados,

21 Michel Foucault, “Problemática, política y problematizaciones,” *OE* 2, 359.

al interior de las teologías de la liberación, a las interacciones, los traslapes, lo apoyos y también los rechazos entre religión y poder. Para hacer esta tarea, utilizamos herramientas analíticas desarrolladas en la obra de Michel Foucault, que nos permitan aproximarnos y redefinir las formas en las que problematizamos el binomio religión-poder.

Debido al uso que hago de los textos de Michel Foucault, resulta necesario precisar aquello que será objeto central de mi lectura. La obra del filósofo francés comprende un significativo dossier de libros, artículos, conferencias y epístolas, incluso más.²² La amplitud en sí misma no es quizás el mayor problema, salvo por la incapacidad de acceder al total de los textos (parte de la obra del francés permanece aún inédita), sino que además se suman los giros teóricos y cambios de acento que atraviesan este inmenso corpus. Estas *variaciones* en la obra del filósofo francés, han suscitado en el foucaultismo la canonización de una serie de divisiones entre “un primer Foucault,” el de la arqueología, un segundo dedicado a la genealogía, y finalmente, aquel del período ético-estético. División que se ha tornado clásica,²³ aunque no sea la única posible.

En América Latina, el filósofo argentino Edgardo Castro, basado en los libros impresos de Foucault, indicaba que la división entre período arqueológico y genealógico resultaba inexacta, y que más bien, habrían tres períodos: uno anterior a 1954, donde el francés estaba inmerso en problemáticas de tipo existencialista-fenomenológico; un segundo período 1961-1976, que indaga las configuraciones del saber y su interrelación con

22 En su discusión sobre ¿qué debe considerarse parte de la obra de un autor? Foucault incluye desde los documentos más sistemáticos del pensamiento hasta la lista de compras del supermercado. Ver Michel Foucault, “Qu’est-ce qu’un auteur?” en Michel Foucault, *Dits et écrits; 1954-1988*, Vol I (Paris: Gallimard, 2001), 789-821.

23 Sobre esta división ver Arnold Davidson, “Archeology, Genealogy and Ethics,” en David Couzens, *Foucault: a Critical Reader*, (Cambridge: Blackwell; 1996 [1986]), 221-234.

relaciones de poder; y finalmente, un período que se abre a partir de 1984 (y se cierra ahí con la muerte de Foucault), donde el francés “redescubre” la problemática de la subjetividad.²⁴ Al momento de la publicación del libro de Edgardo Castro (1995), recién se publicaba en Francia *Dits et écrits* (1994), un compendio de cuatro tomos que reunían artículos, ensayos, ponencias, entrevistas y otros documentos de Foucault que estaban hasta entonces dispersos. Asimismo, a partir de 1996, posterior al libro de Castro, comienzan a publicarse los cursos que el francés impartió en el *Collège de France* (algunos inéditos aún). Esto obligaría a precisar aún mejor las consideraciones de Castro con respecto a la periodización, en particular, con respecto a “los silencios” entre la publicación de los libros de Foucault.

Mi propuesta de investigación no se guía, primeramente, por esta u otra delimitación de etapas en el corpus foucaultiano, pues no me dedico a un análisis completo de su obra. Más que por recelo de índole histórica con respecto a las etapas y la inconsistencia de sus límites, mi interés se focaliza en una problemática particular: la cuestión del biopoder y su relación con el estudio de lo religioso. Por tanto, apuesto por una delimitación de la obra del filósofo francés que consiste en advertir, más que el tipo de temática, el tipo de problema, así como los cambios en el registro y alcances de las preguntas que Foucault se plantea en diversos momentos de su pensamiento. El filósofo francés fue consultado, en diversas ocasiones, sobre los diversos giros que se advertían en el curso de sus investigaciones, y que lo sugerían como un autor “imprevisible,” Michel Foucault respondió en una entrevista (1982):

Usted dijo en un momento que me considera imprevisible. Es cierto. Pero a veces me da la impresión de que soy demasiado sistemático y rígido. Los problemas que he estudiado

24 Edgardo Castro, *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de la arqueología del saber*, (Buenos Aires: Biblios; 1995), 13-17.

son los tres problemas tradicionales. 1) ¿Qué relaciones mantenemos con la verdad a través del saber científico, cuáles son nuestras relaciones con esos “juegos de verdad” que tienen tanta importancia en la civilización, y en los cuales somos a la vez sujetos y objetos? 2) ¿Qué relaciones tenemos con los otros, a través de las extrañas estrategias y relaciones de poder? Y para terminar, 3) ¿cuáles son las relaciones entre verdad, poder y sí mismo? Me gustaría terminar con una pregunta: ¿qué más clásico que estas preguntas y más sistemático que pasar de la primera a la segunda y la tercera, para volver a la primera? Precisamente en eso estoy.²⁵

Mi criterio de ingreso a la obra de Foucault no está dado por un período, sino por una problemática en particular que atraviesa esta investigación en su conjunto, y la ha motivado desde un principio. Me interesa concentrarme, por lo tanto, en la segunda pregunta que ocupó la reflexión de Foucault, y que según él fue fundamental para su trabajo: « ¿Qué relaciones tenemos con los otros, a través de las extrañas estrategias y relaciones de poder?», específicamente, me interesa localizar esta pregunta en el dominio social e histórico del estudio de la religión. La cuestión resulta sin duda amplia y compleja, y requiere valorar un instrumental teórico-metodológico que permita pensar la cuestión de las relaciones y juegos de poder como grilla de inteligibilidad de las relaciones, saberes, instituciones y juegos humanos que asociamos con lo religioso.

Pienso que los trabajos de Michel Foucault sobre el poder, el biopoder, la biopolítica y sus dispositivos de sexualidad y seguridad, la ciencia de la carne, el poder pastoral y la gubernamentalidad, pueden ayudarnos a redimensionar y localizar aspectos puntuales que hagan abarcable la problematización de las relaciones entre poder y religión, a partir de problematizaciones específicas. Por lo tanto propongo una lectura de los textos

25 Michel Foucault, “Verdad, poder y sí mismo,” IV, 238.

donde el filósofo francés se ocupó propiamente de estas cuestiones, lo cual se ubica principalmente en el primer quinquenio en el *Collège de France*, y puede abarcar, sumando las primeras preocupaciones sobre la gubernamentalidad, el período 1970-1979.

Esta delimitación se presenta más como un referente que a modo de límites infranqueables, lo cual permite traspasar sus acotaciones. Foucault volvió sobre la cuestión del poder después de este período, principalmente consultado en entrevistas o por referencias a su trabajo precedente. Los textos posteriores serán también considerados en relación con la problemática de estudio, ya sea por consideraciones de índole histórica, donde el autor se piensa de manera retrospectiva sus conceptos, o bien, para explorar el desarrollo ulterior de sus preguntas. Asimismo, será necesario, para considerar las bases de algunos de los conceptos empleados en el período de estudio, revisar documentos anteriores. De nuevo, el período seleccionado es un referente que permite organizar, con arreglo a un problema teórico puntual, nuestro recorrido por los textos del filósofo francés.

La organización de este libro. Apartados y secciones

Ciertamente no soy el primero que vuelve sobre estos pasos, pues la bibliografía sobre la relación entre: religión, teología y Foucault es más que abundante, así como aquella bibliografía que piensa los alcances de la obra foucaultiana para el estudio de la religión (*Foucault-Religión**). Sin embargo, en la academia costarricense, si bien Foucault ocupa un lugar importante en la producción filosófica,²⁶ teológica y aquella propia de las ciencias

26 En esta línea se pueden enumerar, al menos, los siguientes trabajos: Roberto Fragomeno, *Las tribulaciones de la mirada. La lógica del castigo de los mercaderes los financistas y los inspectores*, (San José: Perro Azul; 2003); Camilo Retana, *Pornografía: La tiranía de la mirada*, (San José: Editorama; 2008), así como los usos de conceptos foucaultianos en

sociales,²⁷ no existe una obra que intente sistematizar las posibles aportes de la obra foucaultiana al estudio de lo religioso, salvo por usos particulares que serán abordados más adelante.

El libro se divide en tres partes. La primera se titula *Poder, Resistencia y Religión* y está compuesta por dos capítulos, el primero destinado a introducir *la analítica del poder*. De modo que ahí se presentan las líneas teóricas y metodológicas a partir de las cuales Foucault intentó hacer del poder un problema de análisis. Está compuesto por dos discusiones generales: una, dedicada a presentar el marco donde Foucault inscribe su aproximación al poder, en relación con otras aproximaciones que le eran contemporáneas; seguidamente se presentan las líneas generales del método que propuso el francés para problematizar el poder. Este último ejercicio no se reduce a una tarea meramente descriptiva, pues se contrasta la propuesta foucaultiana con las críticas que recibió en su momento, así como con lecturas posteriores que señalan vacíos, alcances y posibilidades de la *analítica del poder*. Un *excurso* vinculado a esta temática esboza algunos elementos con respecto a la resistencia.

El capítulo siguiente, titulado *Genealogía de la religión*, procura dar cuentas, más que del lugar de la religión en la obra de Michel Foucault, de los alcances que el método genealógico tiene para reformular o repensar criterios, supuestos y metodologías a partir de las cuales estudiamos lo religioso. Este capítulo está dirigido a pensar las posibles preguntas que sustentan el estudio de lo religioso a partir de criterios que se desprenden de la *analítica del poder*. Se propone, además, una lectura

diversos autores(as): Alexander Jiménez Matarrita, *El imposible país de los filósofos: El discurso filosófico y la invención de Costa Rica*, (San José: Perro Azul; 2002).

27 Dentro de los múltiples usos se puede citar: Isabel Gamboa, *En el Hospital Psiquiátrico. El sexo como lo cura*, (San José: EUCR; 2009), Luis Durán, *Cartografías josefinas: ventas ambulantes y espacio público*, (Heredia: EUNA; 2013).

de la aproximación que Michel Foucault realizó a la posesión demoniaca en varios períodos de su obra, con el fin de analizar los contrastes entre distintos tipos de ingreso a cuestiones religiosas, los cuales también están presentes en la misma obra del filósofo francés. Es decir, se muestra que Foucault mismo tuvo que replantearse algunos de los criterios a partir de los cuales él mismo pensó cuestiones afines al campo de la religión.

La segunda parte, *Gubernamentalidad, Vida y Carne*, se dedica a pensar un problema aún más particular: las relaciones entre religión y poder político. Igualmente está compuesta por dos capítulos, el primero de los cuales discute las tecnologías políticas en Michel Foucault, particularmente se interesa por introducir su trabajo sobre biopolítica, dispositivos de seguridad y gubernamentalidad. Biopolítica y gubernamentalidad representan, actualmente, importante corrientes de análisis a partir de las cuales han sido reformuladas diversas formas de acercamiento a la cuestión política. Esta discusión resulta pertinente en tanto muchas de las aproximaciones al “poder la religión en la esfera pública”²⁸ parten de supuestos y teorías políticas centradas principalmente en teorías esencialistas del Estado, del sujeto o centradas en interrelaciones *estructurales* a nivel institucional. Las discusiones de Foucault sobre gubernamentalidad permitirán discutir y problematizar estos supuestos que usualmente se trasladan al estudio de lo religioso.

El otro capítulo de esta segunda parte se titula: *Decir la carne: Del poder pastoral o ¿cómo colonizar cuerpos?* Está destinado a pensar los alcances de la gubernamentalidad para redefinir algunos de los criterios a partir de los cuales se piensan las funciones políticas de la religión. La particularidad de este capítulo consiste en mostrar la forma en la cual el propio Michel

28 Jürgen Habermas, “El sentido racional de una herencia de la Teología Política,” en Jürgen Habermas y otros, *El poder de la religión en la esfera pública*, José María Carabante & Rafael Serrano (trad.), Eduardo Mendieta & Jonathan VanAntwerpen (ed.), (Madrid: Trotta, 2011), 23-38.

Foucault pensó, al interior de la anatomopolítica, la biopolítica y la gubernamentalidad, el lugar de la religión en la conformación de los dispositivos de saber-poder de la modernidad. De manera que el capítulo presenta, además de cuestiones de método, tres discusiones: una primera sobre el vínculo entre cristianismo y poder disciplinario en la anatomopolítica foucaultiana; segundo, una introducción a lo que Michel Foucault presentó como *La ciencia de la carne*, tecnología de saber-poder a partir de la cual el cristianismo desplegó toda una tecnología global de individuación y subjetivización; y finalmente, *el poder pastoral*, como el desarrollo temprano de la gubernamentalidad en tanto tecnología política de los individuos, en la antigüedad cristiana. Este capítulo permitirá establecer con mucha más claridad una afirmación del propio Foucault, para quien, *la religión es una fuerza política*.

La tercera parte, *Cartografías del poder en Latinoamérica. Diálogos terminables e interminables con Michel Foucault*, presenta una discusión con autores latinoamericanos. No se trata de autores que han pensado a Foucault, ni tampoco que hayan pensado a partir de su trabajo. Más bien, son autores que han trabajado problemáticas cercanas a las que se discuten en esta investigación, tales como religión-institución y poder, las funciones políticas de la religión, seguridad nacional, así como el binomio colonización-religión en América Latina. En este caso, las herramientas foucaultianas nos permiten *retornar* a estos trabajos, y analizarlos en términos de sus marcos, presupuestos, alcances y limitaciones. De manera que la tercera parte reúne cuatro ensayos destinado a leer los aportes de Leonardo Boff, Helio Gallardo, José Comblin (quien trabajó desde América Latina) y Ramón Grosfoguel, con el fin de mostrar los alcances que las conclusiones de capítulos precedentes tienen sobre criterios de análisis e ingreso a las problemáticas que plantean los autores.

PRIMERA PARTE
PODER, RESISTENCIA, RELIGIÓN

Capítulo 1

La analítica del poder: Breve introducción a la mecánica foucaultiana

«No creo haber sido el primero en plantear esta cuestión [del poder]. Al contrario, estoy sorprendido de la dificultad que tuve para formularla.»

Michel Foucault ²⁹

«La apuesta de las investigaciones que seguirán consiste en avanzar menos hacia una “teoría” que hacia una “analítica” del poder»

Michel Foucault ³⁰

«La afirmación: «Usted ve poder por todas partes; así que no hay lugar para la libertad», me parece absolutamente inadecuada»

Michel Foucault ³¹

29 Michel Foucault, “Verdad y poder” OE 2, 46. [Entrevista con M. Fontana para la revista L’Arc, 1971].

30 Michel Foucault, HSI, 100.

31 Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad,” OE 3, 406.

En este capítulo me propongo abordar las consideraciones de Michel Foucault sobre la noción poder. Para abarcar este objetivo realizo una lectura de aquellas ideas que el filósofo francés articuló en su proyecto «analítica del poder», mediante el cual sistematizó sus propias consideraciones sobre el poder, o más precisamente sobre *la mecánica del poder* a lo largo del primer quinquenio en el *Collège de France*. De modo que este capítulo, inicialmente, describe las nociones teóricas con las cuales Foucault propuso hacer del poder un problema. Este ejercicio no se reduce a una tarea exclusivamente descriptiva, pues discute, además, diversas críticas, observaciones y claves hermenéuticas que ubican acentos, omisiones, limitaciones y alcances de la *analítica* foucaultiana. Se trata de una lectura bifronte que, por un lado, se concentra en la *analítica del poder*, y por el otro, la pone en tensión con debates y revisiones realizadas a sus elementos particulares. De modo que este capítulo, como tal, plantea una discusión de carácter transitorio (no por ello menospreciable), que apunta a pensar más adelante las posibilidades que este ingreso a la cuestión del poder ofrece de cara a un análisis de lo religioso.

Cabe señalar que Foucault, el filósofo –a pesar de las reservas que sostuvo siempre con respecto a su **profesión***, no trabajó a partir de una fenomenología del poder. Su preocupación no fue por el Ser, el origen o aquello más genuino en el poder que lo constituye como tal, que lo define y lo dota de su propia naturaleza. No es una preocupación, tampoco, por su contenido

semántico. La pregunta foucaultiana no se formula del modo: ¿qué es el poder?, o bien, ¿qué significa el poder? Michel se ocupó, en cambio, de las estrategias a través de las cuales el poder se ejercita, en contextos puntuales, particulares, y sobre todo diversos. La pregunta inicial de Foucault con respecto al poder es *cómo*.³² En este capítulo me ocuparé del proyecto denominado “analítica del poder” donde propuso una aproximación a la mecánica del poder más que a una fenomenología del poder.

Me ocuparé de las líneas teóricas y metodológicas que desarrolló el filósofo francés durante su primer quinquenio en el *Collège de France*, con el propósito de extraer, a partir de una primer acercamiento, un grupo de principios sobre los cuales establecer líneas de reflexión sobre la relación entre religión y poder. Este primer acercamiento no comenta, salvo por alusiones puntuales, las consideraciones sobre el biopoder, aunque Foucault lo prefiguró en este período de su trabajo. He dedicado un capítulo en la segunda parte de este libro al biopoder y a la biopolítica, de modo que su exposición pueda realizarse de manera detenida y con mucha más profundidad.

El capítulo se compone de dos partes, y a su vez, la segunda se subdivide en siete apartados. La primera parte ubica el marco general dentro del cual Michel Foucault ubicó su estudio de la mecánica del poder, y que denominó *la crítica al Gran*

32 En mayo de 1973, Foucault fue invitado a la Universidad Católica de Río de Janeiro para impartir una serie de conferencias. En la transcripción de las conversaciones posteriores, Michel hace una aclaración valiosa: “creo que no existe un único poder en una sociedad, sino que existen relaciones de poder extraordinariamente numerosas, múltiples, en diferentes ámbitos, en los que unas se apoyan a otras y en las que unas se oponen a otras” (Michel Foucault, “La verdad y las formas jurídicas,” *OE 2*, 277). Esta aclaración de Foucault, de algún modo rápida e improvisada, encuentra su apoyo en reflexiones mucho más profundas y pensadas en sus cursos en el *Collège de France* y se mantuvo en los textos de este período. Una respuesta, por ahora previa, a una crítica planteada a la obra de Foucault. Sobre este punto volveremos más adelante.

Mito de Occidente. No se trata de ofrecer un desarrollo histórico completo de la analítica del poder. Más bien me ocupo de ubicar algunas líneas centrales que marcan el ingreso del francés a la cuestión del poder, en particular, su aproximación genealógica. Asimismo, en este apartado se presentan algunas formas de aproximación al poder de las que Michel Foucault anuncia separarse, y frente a las cuales desarrolló su propia aproximación a la temática. La segunda parte de este capítulo se ocupa propiamente de describir y comentar la mecánica del poder de Michel Foucault. He optado por establecer siete ejes de discusión con el propósito de sistematizar algunos de los principios fundamentales que sostienen *la mecánica*, al menos tal como fue propuesta en el primer quinquenio del *Collège*. Estos ejes no agotan la discusión, simplemente proponen una base teórica que nos sirva de referente en adelante.

1.1. Acefalia y Amiotrofia: El Gran Mito de Occidente

Foucault propuso su *analítica del poder* como una crítica al *Gran Mito de Occidente*. ¿En qué consiste este mito? Según Michel este mito hunde sus raíces en Platón y adquirió representatividad teatral en la obra de Sófocles *Edipo Rey*.³³ mito expresado en aquella tragedia a la cual volvió Freud (para buscar la verdad del deseo),³⁴ pero también Deleuze-Guattari (para criticar el deseo médico-psiquiátrico).³⁵ Foucault sugiere, en contra de la lectura de ambos, que la tragedia plantea un problema que afrontó la

33 Foucault se refiere, en particular, a *Edipo rey*, y *Edipo en Colono*. En Michel Foucault, “La verdad y las formas jurídicas,” *OE* 2, 185-202.

34 Ver Sigmund Freud, “Carta 71. Los orígenes del psicoanálisis 1887-1902”, en Sigmund Freud *Obras completas*, Tomo III. Luis López Ballesteros y de Torres (trad) (Madrid: Biblioteca Nueva; 1981), 3584.

35 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y psicoanálisis*, Francisco Monge (trad), (Barcelona: Paidós Ibérica; 2010).

Grecia Clásica: «el derecho a una verdad sin poder y a un poder sin verdad». Este es el *mito del poder* en cuestión.

Edipo rey –nos dice Foucault, apunta a la complicación política que introduce un exceso del monarca: Edipo, el tirano, sabe demasiado.³⁶ Edipo no se confía a los dioses ni al oráculo, tampoco al adivino. Se conduce según los derroteros de su ingenio, al menos, eso imputa el rey Edipo al ciego adivino Tiresias:

¿En qué ocasión has demostrado ser verdadero adivino?
¿Cómo, si lo eres, cuando la Esfinge proponía aquí sus enigmas en verso, no indicaste a los ciudadanos ningún medio de salvación? Y En verdad que el enigma no era para que lo interpretara el primer advenedizo, sino que necesitaba de la adivinación. Adivinación que tu no supiste dar, ni por los augurios ni por la relevación de ningún dios, sino que yo, el ignorante Edipo, apenas llegué, hice callar al monstruo, *valiéndome solamente de los recursos de mi ingenio*, sin hacer caso del vuelo de las aves.³⁷

Edipo es el arquetipo del moderno Holmes, y del singular Dr. House: aquel que se confía a una metodología sistemática de búsqueda de la verdad, la cual lo dirige a la verdad y de algún modo lo condena a la soledad.³⁸ Y precisamente, lo que desea mostrar Sófocles, en la lectura de Foucault, sería precisamente el precio que paga el rey que sabe demasiado: la pérdida del poder. Lo que queda es *el rey ciego*, no a modo de castigo sino

36 Sobre la diversidad y alcances de los saberes en Edipo Rey, Foucault ya había realizado un trabajo interesante previo a su visita a Brasil (ver Michel Foucault, “Oedipal Knowledge,” *WK*, 229-261).

37 Sófocles. “Edipo Rey,” en *Siete tragedias*. México: Escritores Mexicanos Unidos; 2006: 92 (Itálicas mías).

38 Levinas lo ha dicho antes: “Holmes vive en un mundo donde no hay hombres ni prójimos” (Emmanuel Levinas, “El rostro y la primera violencia,” en Emmanuel Levinas, *La huella del otro*, Manrico Montero (trad.), (México: Taurus; 2000), 112).

de modelo: el poder ciego (el verbo οἶδα, frecuentemente utilizado por Edipo, es al mismo tiempo «ver» y «saber»). El poder político, en adelante, deberá ser ciego, evitando ese exceso que le representa el saber. *Edipo rey* es, aquí, una ritualización teatral de una problemática del derecho en Atenas: el tirano, y el poder que lo inviste, está completamente legitimado ahí donde no está implicado en saber. Es Creonte que delega el problema de la verdad al oráculo y a los hermeneutas. Y el hombre de saber, el sabio-advino, será permitido y es consultado ahí donde se retrae del poder político, incluso de la ciudad: es Tiresias que vive en las afueras del reino.

Edipo rey establece la “antinomía entre poder y saber.”³⁹ El *mito del poder* refiere, entonces, a una hipótesis de trabajo a partir de la cual el poder era, es, y en muchos casos aún, será, comprendido, pensado, analizado o estudiado. El mito estipula: *el poder acontece allende el saber*. El poder se asocia con fuerza bruta: músculo. Desgarrar, someter, deplorar, dominar, doblegar, desplazar. Poder: presión desnuda de verdad. Poder: oprimir un cuerpo, clase, o sexo. Por otro lado, según el mismo mito, el saber es búsqueda de la verdad, irrupción de la verdad, seducción de la verdad, coraje de la verdad, producción de la verdad. Saber, eso sí, sin fuerza, sin coerción, sin dominación. Ejercicio de biblioteca o laboratorio, ejercicio puro del intelecto, sin interés, conocer por conocer. Se desprende del gran *mito de Occidente* que el poder es acéfalo, por excelencia; el **saber amio-trófico***, por definición. En resumen un isomorfismo: el poder es inversamente proporcional al saber. La presencia de uno determina la ausencia del otro.⁴⁰

«Este gran mito debe ser destruido», nos indica Foucault. Según Michel, el primer martillazo en esta línea lo habría dado

39 Michel Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, *OE* 2, 202.

40 No pocas veces Foucault expuso esta idea. En una entrevista de 1975, dos años más tarde de su conferencia en Río, y en los albores de la publicación de *Vigilar y Castigar*, Michel indicó: “Se admite, ya que es una tradición

Nietzsche.⁴¹ Específicamente en *La gaya ciencia*, aforismo 333, donde imputa a Spinoza: “El pensamiento consciente, principalmente el del filósofo, es el más falto de fuerza, y por ello también el más dulce y apacible: por eso se equivocaba el filósofo con tanta facilidad respecto a la naturaleza del pensamiento.”⁴² Es una crítica a aquella proposición de Spinoza: «¡No reírse, no lamentarse ni maldecir, sino entender!» Friedrich, por su parte, postula que no es posible entender el conocimiento sino sobre la base de una lucha, de una batalla, un juego quizás, de estos impulsos: burlarse, deplorar, maldecir aquello que busca conocerse. No hay pensamiento, ni uno sólo, falto de fuerza o interés. No hay origen del conocimiento ajeno a esta tensión entre impulsos, ajeno a la lucha. El conocimiento acontece y se despliega sobre una serie de posiciones estratégicas, inscritas en luchas cotidianas, y por tanto, sociohistóricas. Frente al saber, estamos de por sí implicados con el poder. Y por tanto, tampoco este poder es posible sin ejercicios y tecnologías de saber. Históricamente, implicados uno con el otro, siempre estamos frente a sistemas de saber-poder.

Esta lectura de Nietzsche*⁴³ le permite reformularse la cuestión del poder. No se trata de conocer los procesos históricos a través de los cuales el poder hace usufructo de los dominios y facultades del saber, y viceversa. La pregunta que lleva adelante Foucault podría formularse de este modo: ¿de qué

del humanismo, que, desde que se toca al poder, cesa el saber: el poder vuelve loco, los que gobiernan son ciegos. Y sólo aquellos que están alejados del poder, que no están en absoluto ligados a la tiranía, que están encerrados con su estufa, en su habitación, con sus meditaciones, únicamente éstos pueden descubrir la verdad” (Michel Foucault, “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método,” *OE 2*, 310).

41 Foucault, “La Verdad y las formas jurídicas,” 173-185.

42 Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Luis Díaz Marín (trad), (Madrid: Edimat; 1999), 198.

43 Michel Foucault, “Nietzsche, la généologie, l’histoire,” en *Hommage à Jean Hyppolite*, (París: PUF; 1971), 145-172.

manera es posible realizar un análisis histórico, a partir de los archivos polvorientos, que permita determinar los mecanismos y los códigos, diversos, a partir de los cuales saber y poder se despliegan imbricados uno con el otro? En adelante no se trata del poder o el saber a solas, sino del estudio de los sistemas *poder-saber* diversos y proclives a la articulación entre sí.

Este proyecto, entonces, lidia con una cuestión que es a la vez epistemológica y metodológica: ¿qué serie de precauciones teórico-hermenéuticas deben emplearse al abordar los sistemas de poder-saber?

Consultado sobre el momento en el cuál se ocupó de la cuestión del poder Foucault ofreció distintas respuesta. En varias entrevistas ubicó como momento clave los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia: “Sólo se pudo comenzar a realizar este trabajo [de estudiar el poder] a partir de 1968, es decir, a partir de las luchas cotidianas y realizadas por la base, con aquellos que tenían que enfrentarse al poder en los eslabones más finos de la red.”⁴⁴ En otra oportunidad Foucault ubica el inicio de su problematización del poder en el marco del análisis de las prisiones: “*It was during of a concrete experience that I had with prisons, starting in 1971-72. The case of the penal system convinced me that the question of power needed to be formulated not so much in terms of justice as in those of technology, of tactics and strategy.*”⁴⁵ No obstante, más tarde (a partir de 1978), Foucault localiza esta cuestión desde 1956: “¿De qué se trataba en *Historia de la locura*? Intentar señalar no tanto cuál es el tipo de conocimiento que pudimos hacernos respecto de la enfermedad mental, sino cuál es el tipo de poder que la razón no quiso dejar de

44 Michel Foucault, “Verdad y poder,” *OE* 2, 46.

45 Michel Foucault, “The History of Sexuality. Interview,” *PK*, 184). En esta misma entrevista, Foucault señala cómo incluso en su Lección inaugural para la cátedra en el *College de France* persiste esa concepción negativa del poder (ver Michel Foucault, *OD*, 59-68).

ejercer sobre la locura desde el siglo XVII.⁴⁶ En este sentido, Foucault no determina un momento de ruptura donde la cuestión del poder surgió, más bien lo presenta como una problematización que recorre su pensamiento en conjunto. Nuestro propósito, por tanto, no reside en ubicar una periodización para la cuestión del poder en la obra del francés. Nos interesa comprender y discutir algunos de los presupuestos a partir de los que analizó la mecánica del poder, con el fin de extrapolarlas a un estudio de los alcances sociales de la religión. Ahora bien, el primer quinquenio en el *Collège de France* nos ofrece valiosas y hermosas páginas que contribuyen e invitan a pensar la cuestión del poder, por lo cual pondremos nuestra atención en los textos de este período.

Un criterio que albergó Foucault a lo largo de entrevistas es que su analítica del poder contempla una ruptura con la forma en la que el poder era comprendido en los dominios clásicos de la teoría política francesa. En la derecha, dice Michel, el poder era pensado en términos de soberanía, constitución, Ley, institución; es decir, en términos jurídicos. Denominó a esta aproximación *modelo jurista* del poder. En la izquierda, de corte marxista en la Francia de ese tiempo, la cuestión del poder era planteada en términos de clase y aparato de Estado: supraestructura e infraestructura, el poder concentrado en la burguesía con un trasfondo económico (**Foucault-Marxismo***). Foucault introduce un giro en la reflexión sobre el poder: ni la reducción jurista, ni la referencia “obligada” a la lucha de clases y aparatos de estado, o tesis economicista del poder.

Esto no significa que existe un modelo homogéneo para pensar el poder que atraviesa el *dossier* foucaultiano. A partir de ciertos criterios, que presentaré a continuación, Foucault establece una base para la analítica de las relaciones de poder. Sin embargo, en su aproximación al problema del poder realizó cambios en los modelos de inteligibilidad, donde encontramos el

46 Michel Foucault, “Poder y saber,” *PBM*, 70.

modelo de la guerra y posteriormente el de gubernamentalidad, así como variaciones en las diferentes modalidades en las cuales captó el problema de las relaciones de poder (tanatomopolítica, biopolítica, pastorado, seguridad); y finalmente la migración o el cambio de acentuación de su trabajo sobre las relaciones de poder hacia tecnologías del yo. En el siguiente apartado no presento una discusión sobre estas variaciones.⁴⁷ Me interesa concentrarme en los ejes que articulan la *analítica* mediante la cual Michel Foucault intentó dar cuentas de la mecánica del poder, las cuales se mantienen entre el modelo bélico y el modelo de la gubernamentalidad. Los cambios en los registros de análisis de las relaciones y dispositivos de poder se discutirán en el capítulo tercero.

1.2. La mecánica del poder-saber: La analítica

Varios giros atraviesan la obra foucaultiana del periodo del *Collège de France* 1970-1984, en este capítulo me ocupo particularmente del primer quinquenio, donde el francés desarrolló su aproximación genealógica a las tácticas y tecnologías del poder. Me interesa, entonces, seguir la analítica del poder hasta 1976, debido a que los giros y revisiones posteriores serán objeto de nuestra reflexión en el capítulo tres, segunda parte de este libro. En diciembre de 1976 acontece la publicación de *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*^{*}, donde Foucault nos presenta su proyecto: “Se trata de pensar el sexo sin ley, y a la vez, el poder sin rey.”⁴⁸ Para la analítica del poder, ¿qué significa «pensar el poder sin rey»? El rey, el tirano o el soberano, como modelos para pensar el poder, introducen una serie de dificultades

47 Para un estudio que aborda estas cuestiones ver Marcelo Hoffman, *Foucault and Power: The Influence of Political Engagement on Theories of Power*, (London: Bloomsbury Academic; 2013).

48 Michel Foucault, *HSI*, 111.

para la analítica, de esto dijo Foucault: “En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey.”

A continuación esbozamos siete campos temáticos a partir de los cuales presento y discuto la apuesta teórica y metodológica que sustenta y articula la analítica del poder. Con ello no pretendemos agotar la discusión foucaultiana del poder, por el contrario, procuro introducir algunas líneas básicas de su analítica, con el fin de construir un referente discursivo para nuestra ulterior, y central aproximación a la cuestión religiosa. Asimismo, Foucault no estuvo interesado en hacer una teoría del poder. Más que definiciones, los siguientes puntos ofrecen criterios para pensar la forma en la cual funciona el poder, de ahí que Foucault la llamara *analítica del poder*.

1.2.1. De la no existencia del poder. La mecánica.

Podríamos denominar “sustancialismo del poder” a ese ingreso teórico que piensa el poder como un atributo del soberano, una cualidad ontológica suya: el soberano posee o incluso *es* el poder. Esto implica pensar el poder como encarnado o inmanente a un cuerpo (podría ser un individuo, una clase, un sexo, un grupo). De esto se desprende que quien detenta el poder, más aún, aquel que *es* el poder se reserva la capacidad de decidir sus objetivos, sus alcances, estrategias, y medios de transferencia o acumulación. Es decir, quien tiene el poder impone o descarga sus intereses sobre otros, aún contra la voluntad de estos últimos (Max Weber, más adelante vuelvo sobre este axioma).

La primera idea en Foucault es que el poder no debe pensarse en términos de sustancia, cualidad, esencia, atributo o característica que *un agente* posee o adquiere. El poder no es una condición dada. No hay rey que encarne en su cuerpo particular el poder absoluto. No porque no exista algo como un cuerpo capaz de soportar el poder absoluto, sino porque no existe, efectiva y materialmente, tal poder absoluto. El poder no es el atributo

del cual algunos estarían dotados, ni una substancia que les otorga alguna capacidad especial. Tampoco se trata de una pulsión o instinto que nos conduce a su búsqueda. Por el contrario, el poder como objeto no existe. Esta es la advertencia que nos hace Foucault respecto del poder, “*that something called Power, with or without a capital letter, which is assumed to exist universally in a concentrated or diffused form, does not exist.*”⁴⁹ De ahí que Foucault no está interesado en aproximarse o responder a la pregunta ¿qué es el poder? Finalmente porque el poder no existe.

El poder, para el nominalista Foucault, es «el nombre»⁵⁰ para referirse a una situación estratégica, vinculada con múltiples variables, en contextos sociales particulares. Es decir, el poder es el nombre que designa un tipo particular de ejercicio o juego social. Más que poseerse, el poder se ejercita⁵¹ o juega (**poder-juego***). Es por eso que Michel Foucault está mucho más interesado en comprender las formas de ejercer o jugar el poder. El interés reside en comprender *cómo* opera, *cómo* se ejercita o *cómo* se juega el poder. Esto se desprende de su opción teórico-metodológica: “iniciar el análisis por el “cómo” significa sugerir que el poder no existe.”⁵² En lugar de una teoría el filó-

49 Michel Foucault, *SP*, 788. Traducción mía: “que algo llamado Poder, con o sin mayúscula, que se asume con existencia universal en una forma concentrada o difusa, no existe”.

50 Para una análisis de la estrategia nominalista de Foucault con respecto al poder ver Judith Butler, *Exitable Speech. A Politics of the Performative*, (New York: Routledge; 1997), 34 y ss.

51 Michel Foucault indica: “Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio adquirido” o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados” (*VC*, 33).

52 Michel Foucault, *SP*, 786. El original dice: “To begin the analysis with “how” is to suggest that power does not exist” (traducción propia). Curiosamente, una de las críticas a la teoría del poder de Foucault le imputa su incapacidad de reconocer la no existencia del poder: “Cuando tanto

sofo francés propone una analítica del poder que lo estudia en términos de la mecánica de sus juegos y ejercicios. El poder, así, sólo se aprecia en sus estrategias y efectos.

1.2.2. Las relaciones de poder. Circularidad abierta.

Ejercicio y juego designan formas particulares de relaciones sociales. Esto se vincula con una idea importante en Foucault: “No empleo apenas la palabra poder, y si lo hago en ocasiones es para abreviar la expresión que utilizo siempre: las relaciones de poder.”⁵³ Otro principio de la analítica del poder en Michel Foucault es el carácter relacional del poder: el poder se ejerce o juega en el marco de relaciones sociales.

Esto nos lleva a plantearnos una pregunta: ¿existe alguna exterioridad entre relaciones sociales y relaciones de poder? La respuesta de Michel Foucault es negativa. Las relaciones de poder son inmanentes a las relaciones sociales: “*Elles sont les effets immédiats des partages, inégalités et déséquilibres qui s’y produisent, et elles sont réciproquement les conditions internes de ces différenciations.*”⁵⁴ De aquí podemos establecer al menos dos ideas:

i) Las relaciones de poder son producidas al interior de las relaciones sociales. En este sentido, las relaciones de poder no

se habla del poder es que ya no existe en ningún sitio” (Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, José Vázquez (trad.), (Valencia: Pre-Textos; 1999), 88. La crítica de Baudrillard parece dejar por fuera el primer criterio de la analítica del poder.

53 Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad” 405.

54 Michel Foucault, VS, 124. Traducción que propongo: “Ellas [las relaciones de poder] son los efectos inmediatos de las divisiones, desigualdades, y desequilibrios que se producen ahí [en las relaciones sociales], y son, recíprocamente, las condiciones internas de estas diferenciaciones.” Prefiero el original francés pues la traducción al castellano puede inducir a equívocos. La traducción dice: “constituyen los efectos inmediatos de las

son *causa sui*, tampoco surgen por generación espontánea a partir de la nada. El poder es un efecto que se deriva de diferencias o desequilibrios entre agentes en una relación social dada. Estas “diferencias/desequilibrios” al interior de las relaciones sociales responden a factores diversos. Para Ignacio Martín-Baró, por ejemplo, dependen de “la posesión de recursos,”⁵⁵ ya sean materiales (medios de producción, capital) o simbólicos (saber, honor, valor). El poseedor de los medios adecuados ejerce el poder sobre quien carezca de ellos. Sin embargo, en Foucault, las diferencias o desequilibrios al interior de relaciones sociales no se predicen exclusivamente de la posesión o carencia de recursos. Más bien refiere a la posición estratégica de los agentes (ya sea que se derive de la posesión de recursos o no). Sin agotarnos en esta discusión, es importante mantener una primera idea, para Foucault: “El poder no se funda en sí mismo y no se da a partir de sí mismo,”⁵⁶ sino que viene de algo distinto de sí mismo.

ii) Sin embargo, en la continuación de la línea de pensamiento, Foucault indica que las relaciones de poder *vienen a ser* las condiciones internas de estas diferenciaciones; es decir, el

particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones” (Michel Foucault, *HSI*, 114). El verbo “Constituir”, tiene varias acepciones: formar, componer, ser; establecer, erigir, fundar; asignar, otorgar, dotar a alguien o algo de una nueva posición o condición (Real Academia Española, “Constituir,” en RAE, *Diccionario de la Lengua Española*, Tomo I, 21ª ed., (Madrid: Espasa Calpe; 1992), 549). De ahí que decir que las relaciones de poder “constituyen los efectos inmediatos...” no resulta del todo claro en términos de sus alcances. La fórmula de Michel Foucault es clara y directa, y por lo tanto es preferible a la traducción de Ulises Guiñazú. Incluso la traducción al inglés resulta más clara en ese punto: “they are the immediate effects of the divisions, inequalities, and disequilibrium which occur in the latter [las relaciones sociales], and conversely they are the internal conditions of these differentiations” (Michel Foucault, *HI*, 94).

55 Ignacio Martín-Baró, *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica (II)*, (San Salvador: UCA; 1996), 97.

56 Michel Foucault, *STP*, 16.

poder, producido por desequilibrios al interior de las relaciones sociales, se convierte en la condición de estos desequilibrios. El poder sostiene o reproduce aquello que lo propicia en primer lugar. Foucault habla del poder en términos de efectos que se producen o constituyen a sí mismos en el proceso de sus relaciones. ¿Circularidad? Efectivamente: las relaciones de poder “son de manera circular su efecto” (efecto de las diferencias en las relaciones sociales) y “su causa” (sostienen y propician tales diferencias).

Varios autores critican esta formulación del poder en Foucault, precisamente, al indicar que esta propuesta hace emerger al poder del poder. Era una crítica que el mismo Foucault conocía: “Sé que hay quienes dicen que al hablar del poder no se hace otra cosa que desarrollar una ontología interna y circular de éste.”⁵⁷ Uno de ellos es Jürgen Habermas, quien a propósito de la analítica foucaultiana, habló del “círculo mágico del poder;”⁵⁸ donde el poder se reproduce a sí mismo utilizando a la verdad como su pivote. O bien, más recientemente Slavoj Žižek realiza una crítica en estos términos: “Así pues el círculo se cierra [...] Por expresarlo en términos hegelianos, en Foucault, el poder, es la unidad que abarca al sí mismo y a su opuesto (es decir la resistencia al sí mismo).”⁵⁹ Sin embargo, el esloveno parece obviar que Foucault se retrae de la dialéctica hegeliana como marco para formular su teoría de dominaciones.⁶⁰ ¿De qué

57 Michel Foucault, *STP*, 291.

58 Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), (Madrid: Taurus; 1993), 335.

59 Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Antonio Gimeno (trad.), (Valencia: Pre-Textos; 2006), 91.

60 Ver Michel Foucault, “Clase del 21 de Enero 1976,” en Michel Foucault, *DS*, 49-66, donde el francés afirma: “la dialéctica hegeliana y todas las que la siguieron” como un proceso de colonización epistemológica del discurso de guerra que opera como la base de la teoría de dominaciones (Hipótesis de Nietzsche) sobre la cual descansa la analítica foucaultiana del poder (*DS*, 63).

forma podemos pensar esta circularidad sobre la cual emergen y operan las relaciones de poder en Foucault? ¿Es el único fin del poder producir aquello que lo ha suscitado en primer lugar?, es decir, ¿está condenado el poder a perpetuarse a sí mismo *ad infinitum*, a reproducirse una y otra vez en ciclos sin escapatoria alguna?

Para llevar a cabo esta discusión, consideraré brevemente un ingreso análogo, que fue empleado en la formulación del tipo de sistema operativo que es un organismo unicelular en la biología de Humberto Maturana y Francisco Varela. Ellos acuñaron el término *autopoiesis* para referirse a sistemas vivos unicelulares.

Autopoiesis designa “un sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: *i*) generan los procesos de producción que los producen a través de continuas interacciones y transformaciones, y *ii*) constituyen al sistema como una unidad en el espacio físico.”⁶¹ De esta forma, autopoiesis no designa que la vida es *causa sui*. Los “procesos de producción concatenados” de los sistemas autopoieticos son el resultado de interacciones bioquímicas anteriores que los han hecho posibles. La particularidad de estos procesos reside en su carácter autoreferencial: son procesos que reproducen aquel escenario de iteraciones bioquímicas que los hizo posibles en primer lugar.⁶² La clausura operacional del sistema hace que el proceso produzca las condiciones de su propia reproducción, y lo defina como una unidad.

Si bien este esquema permite pensar las interacciones entre relaciones sociales y relaciones de poder, tiene el problema

61 Humberto Maturana y Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*, 6ª ed., (Argentina: Lumen; 2003), 69.

62 Francisco Varela analiza las posibilidades que ofrece este criterio de ingreso, que denomina círculo virtuoso o creativo, para analizar los procesos cognitivos: Francisco Varela, “The creative circle: Sketches on the natural history of circularity”, en Paul Watzlawick (ed), *Invented reality: How do we know what we believe we know?* (Contributions to constructivism), (Ontario: Pinguin; 1984), 309-324.

de la clausura operacional: ¿significa entonces que las relaciones de poder están destinadas a reproducir infinitamente el mismo sistema de relaciones sociales? Si se quiere evitar este problema de clausura, resulta fundamental la noción de díada en la lógica esférica de Sloterdijk: “Lo elemental, primigenio, simple aparece ya en nuestro caso como resonancia entre instancias polares; lo originario se manifiesta desde el inicio como dualidad correlativa.”⁶³ La venida del segundo al primero no sucede al modo lineal de la lógica clásica, pues “donde no sucede el segundo, tampoco estaba el primero,” –añade Sloterdijk. Desde esta perspectiva, no debe entenderse que entre las relaciones sociales y las relaciones de poder existe una exterioridad, donde el primero sirve de abastecedor de propiedades y creador de relaciones de poder. Habría que pensar su relación como dualidad correlativa, que garantiza la reproducción y transformación de las relaciones sociales en su conjunto. Esta dualidad correlativa entre relaciones sociales y relaciones de poder propicia dinamismo. Esto permite pensar la productividad del poder en Foucault al indicar su carácter positivo (que no se traduce por benevolente), pues, a diferencia de la auto-poiesis donde los sistemas se reproducen a sí mismos en una clausura operacional, las relaciones de poder producen algo más, introducen siempre una diferencia con respecto a sí mismas y con ello dinamizan las relaciones sociales. Efectivamente, las relaciones de poder propician formas de dominación, incluso renuevan las formas de dominación constantemente: el poder es inventivo también en términos represivos.

En su obra tardía, Foucault indica que las relaciones de poder corresponden a acciones aplicadas a otras acciones,⁶⁴ explícitamente se trata de acciones dirigidas a las acciones posibles de otros (aquellos sobre los que se ejercita el poder); es decir, las relaciones de poder se dirigen, no directamente al otro, sino a su

63 Peter Sloterdijk, *Esferas I: Burbujas. Mifroesferología*, Isidoro Reguera (trad.), (Madrid: Siruela; 2011), 48.

64 Michel Foucault, *SP*, 789.

conducta. Esto implica que esta forma de poder depende de la libertad del otro. De ahí que, dice Foucault, una persona encadenada está sometida a una relación de fuerza pero no de poder. Hay una relación de poder cuando, una vez soltadas las cadenas, se aplican procedimientos o técnicas, dirigidas a *afectar su conducta*.⁶⁵ De esta forma, las relaciones de poder no van de un 'agente' a un 'paciente,' sino que van de un 'agente' a otro 'agente,' es una *agencia* aplicada a otra con el interés de introducir diferencias. Ya decía el francés: "Conocida pretensión del poder que quiere forzar a ser libres a aquellos a quienes somete."⁶⁶

Esto nos permite revisar el axioma elemental de Weber con respecto al poder. Cuando Mario Bunge se propone analizar el poder político, piensa el poder a partir de Weber: "La relación de poder binaria puede definirse como la aptitud de cambiar el curso de los acontecimientos, a menudo contra la voluntad de otras personas (Con frecuencia se atribuye a Weber haberla definido como la probabilidad de imponer la propia voluntad. Pero el original [Weber, 1922. p. 28] dice Chance, que en alemán significa posibilidad y oportunidad, no probabilidad. Traduttore, traditore!)"⁶⁷ A partir de lo dicho antes, aquello que debería llamar la atención no es la cuestión de la traducción del axioma de Weber, sino la exterioridad que esta teoría sostiene de la voluntad con respecto al poder, en particular, la voluntad de quien está «sometido» en una relación de poder y aquel que somete. Foucault, precisamente, se propone mostrar que el poder no es

65 El texto dice así: "Un hombre encadenado y azotado se encuentra sometido a la fuerza que se ejerce sobre él. Pero no al poder. Pero si se consigue que hable, cuando su único recurso habría sido el de conseguir sujetar su lengua, prefiriendo la muerte, es que le ha obligado a comportarse de cierta manera. Su libertad ha sido sometida al poder." (Michel Foucault, "Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la «Razón de Estado»,» *TY*, 138)

66 Michel Foucault, *OM*, 25.

67 Mario Bunge, *Las ciencias sociales en discusión: una perspectiva filosófica*, Horacio Pons (trad.), (Buenos Aires: Sudamericana, 1999), 181.

lo que se enfrenta a una voluntad exterior para someterla, sino lo que hace posible el efecto de una voluntad. Este tipo de poder es el que Michel Foucault denomina poder pastoral.

De esto se sigue que el poder es el efecto de algo que no es el poder, sino las relaciones sociales, y produce otra cosa distinta de él (el efecto de una voluntad, subjetivación, saber, etc.); aunque en el proceso, propicia que los ejercicios o juegos de poder se susciten, provoquen y se transformen constantemente. En este sentido, es una *circularidad abierta*, una espiral de las relaciones de poder, la cuales, al constituirse, producen algo más, distinto de ellas. Aparece, entonces, un carácter esférico del poder no tautológico. Podemos cerrar con Sloterdijk: “La teoría de la esfera es, a la vez, el primer análisis del poder.”⁶⁸

1.2.3. Las redes de poder. Rizoma y capilaridad.

Según el modelo de soberanía el poder es omnipresente. Emanada del (doble) cuerpo del Rey y a partir de ahí se cuela en todas partes. Para utilizar una metáfora arbórea: el poder soberano se despliega y abarca todos los rincones, arriba y abajo, a partir de un centro, un tronco común, una raíz principal. En esta perspectiva el poder emana y se desplaza a partir de un centro, un foco, una fuente, un origen. Esta teoría explica la diversidad de formas de ejercer el poder a partir de diferenciaciones y particiones internas de la mismicidad del poder Soberano: estamos en presencia del mismo poder, aunque a través de diferentes manifestaciones. Es la crítica que Foucault realizó a las teorías de corte marxista que le fueron contemporáneas, en tanto derivaban todas las

68 Peter Sloterdijk, *Esferas II. Globos: Macrosferología*, Isidro Reguera (trad.), (Madrid: Siruela; 2004), 52.

formas de dominación de una dominación central de clase de carácter económico.

Siguiendo la analítica del poder en Foucault, el principio de la no-sustancialidad del poder es correlativo a la no-*mismicidad* del poder. El poder no es el efecto del *Uno* ni de la *Totalidad*. Esto significa que el poder no es el mismo en todas partes, sino que existen relaciones de poder heterogéneas en su emergencia, constitución, y mecanismos; que son capaces de articularse entre sí. Se sigue de esto que las relaciones de poder carecen de *una única* fuente, centro o foco del cual emanan. No tienen una raíz principal, tampoco un tronco común del cual brotan en su diversidad. El poder no es *omnipresente*, al menos no al modo de las cualidades divinas, ni al modo de la metáfora arbórea del Poder Soberano. De hecho, la metáfora del árbol no es funcional para representar las relaciones de poder según la mecánica foucaultiana.

El poder, en Foucault, se acerca mucho más a la metáfora rizomática desarrollada por Gilles Deleuze y Felix Guattari,⁶⁹ propia de plantas como la enredadera. El rizoma carece de un centro específico –es acéntrico según Deleuze; y a diferencia del árbol no se despliega desde una raíz principal. El rizoma es el efecto de diversas raíces que, aunque emergen en puntos distintos, se articulan entre sí. De ahí que carece de principio o fin. Al no fundarse en la referencia a una raíz principal, aunque se corte una línea de crecimiento del rizoma, éste puede reestablecerse a partir de segmentos diferenciales, con la posibilidad de re-articularse y expandirse hacia otras áreas. El rizoma no es el efecto, ni el derivado del Uno. Constituye multiplicidades lineales con n-dimensiones, por lo que no se restringe a las relaciones biunívocas de los elementos de una estructura. Esta imagen se

69 Gilles Deleuze, "Introduction: Rhizome," en Gilles Deleuze y Felix Guattari, *A thousand plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Brian Massumi (trad.), (Minneapolis: University of Minnesota Press; 1987), 3-24.

acerca más a las relaciones de poder en Foucault, las cuales, a pesar de emerger en situaciones concretas, diversas, y periféricas (sin referencia a un centro), pueden articularse entre sí, y conformar *redes* o *mallas* de poder, capaces de reformularse sobre la marcha.

La diversidad de las relaciones de poder, entonces, no se sigue de una *unidad* fundamental o de un Poder con P mayúscula (Económico, Patriarcal, Religioso, etc). No hay una raíz principal del poder. Por ejemplo, Foucault advierte que debe evitarse una teoría del poder que deduzca “la represión de la locura” y “el control de la sexualidad infantil” a partir de los intereses de la burguesía del siglo XVIII-XIX. Es decir, más que mostrar a la burguesía como “la raíz” de todas las formas de dominación, una mecánica del poder debe mostrar la genealogía diversa y aislada de las formas de dominación, y procurar mostrar cómo fue posible su posterior articulación. Las líneas generales de dominación, algo como “la burguesía,” resulta el efecto de esta articulación, más que su fuente o raíz principal.⁷⁰ Luego, la heterogeneidad de las relaciones de poder no es el efecto de la diferenciación interna en la mismidad del poder central del Soberano ni de la clase Burguesa, sino que viene del hecho de que las relaciones de poder, en tanto relaciones sociales, son heterogéneas y múltiples, con la posibilidad de establecer relaciones en diversos niveles y registros. Por definición emergen en diferentes contextos y operan a través de diversos mecanismos. Son periféricas sin referencia obligada a un centro; de ahí el aviso de Foucault: “*que le pouvoir vient d’ en bas*”⁷¹ (que el poder

70 Sobre esto indica Foucault: “Me parece que del fenómeno general de la dominación de la clase burguesa puede deducirse cualquier cosa. Creo que lo que hay que hacer es lo inverso, es decir, ver históricamente cómo, a partir de abajo, los mecanismos de control pudieron actuar” (DS, 40).

71 Michael Foucault, *HSI*, 124.

viene de abajo); esto es, no se deriva de un principio fundamental, de una matriz general, ni de una jerarquía.

Estas relaciones de poder periféricas, aunque diversas, pueden articularse entre sí, y servir de soporte a dispositivos de poder-saber particulares. Están en todas partes, no al modo arbóreo del poder Soberano, sino, porque, aunque emergen de puntos diversos, por su carácter rizomático, tales prácticas diversas pueden articular entre sí. Foucault nos habla de *mall*s o *redes* de poder a través de la cual se articulan diversas relaciones de poder. El francés explica esta articulación como un efecto de ciertos mecanismos de poder que juegan una función de bisagra en contextos puntuales. Por ejemplo, Michel señala que en las sociedades del siglo XIX, el dispositivo de poder-saber médico/psiquiátrico sirvió como bisagra a diversas tecnologías disciplinarias, originalmente distantes y desconectadas entre sí. Tal fue el caso de la *Cruzada contra la Masturbación* de los infantes, donde el poder médico permitió articular el dispositivo escolar, el hospital, el asilo, el sistema judicial y la familia. Esta articulación permitió al poder médico penetrar hasta la alcoba del niño, y ejercer una vigilancia continua del cuarto al aula que configuró la posibilidad de individualizar al infante.⁷² Es decir, la campaña contra la masturbación, permitió a las relaciones de poder conformar sistemas capilares. Es lo que Foucault denomina *la microfísica del poder*.

La última línea nos permite redefinir la cuestión de la *omnipresencia del poder*: el poder está en todas partes, no porque al emanar del cuerpo soberano lo englobe todo o se reproduzca en todo. Esta sería una reducción monista: el poder del soberano se repite en la familia, la escuela, la fábrica, el teatro, la corte. En el fondo, a pesar de la variedad de escenarios, es el mismo poder en todas partes: El Gran Hermano, los cuarteles generales que ven todo, que saben todo, que se cuelan en todas partes. Esta no

72 Michel Foucault, "Clase del 5 de Marzo de 1975," en Michel Foucault, *LA*, 215-244.

es la cuestión; sino, precisamente por su heterogeneidad, por ser diverso, el poder viene de todas partes. Diferentes relaciones de poder se articulan entre sí, en condiciones estratégicas se apoyan, o bien, se repelen y combaten. Conforman así un sistema continuo, que encuentra apoyo en distintos puntos y relaciones sociales. La omnipresencia del poder no se desprende de una cualidad ontológica suya, sino, precisamente, es también un efecto del poder.

1.2.4. Ausencia del Agente-Inteligente. Cinismo local del poder.

En el modelo soberano el Rey definía las líneas del poder, sus alcances, sus objetivos, sus estrategias, incluso sus mecanismos de transferencia. El soberano era el Agente Inteligente del diseño perfecto del poder. La analítica del poder evita este presupuesto. Cuando Helio Gallardo nos refiere al imaginario campesino chileno que mira con desconfianza el arribo simultáneo del cura, el policía y el político,⁷³ no debería pensarse en un mismo poder

73 El profesor Gallardo indica: “En Chile, los pequeños campesinos del sur, solían decir en broma y en serio: “Cuando veo venir por el camino al *patrón* (terrateniente) y a su lado el policía y al otro el cura agarro mi gallina más gorda y corro a esconderme al monte porque *de esos tres no se puede esperar nada bueno para los pobres*” (Helio Gallardo, *Golpe de estado y aparatos clericales. América Latina/Honduras*, (San José: Arlekin; 2012), 107. El profesor Gallardo indica que los sistemas militares, socio-económicos, y clericales no designan sistemas homogéneos de dominación, dominación que se expresa indistintamente en el ejército, el sector empresarial y la institución religiosa. Sino, precisamente, que cada uno posee su propia especificidad, su propias lógicas, mecanismos, prácticas. Su heterogeneidad, en términos de operatividad y surgimiento, sin embargo, no impide su articulación y mutuo reforzamiento en lo que sólo como apariencia, parece un sistema homogéneo de lado a lado. La particularidad de los *Aparatos Clericales* se basa sobre la práctica y conformación de subjetividades que se formulan sobre la *obediencia*. Sobre estos aspectos volveremos adelante.

que indistintamente se viste con sotana, uniforme o corbata. Tampoco debe apresurarse uno a concluir que existe un “cuartel general del poder;” un despacho donde los tres han acordado su articulación. No hay un Agente Inteligente del Poder que decide a priori sus tácticas. Los objetivos del poder en Foucault no se derivan de los caprichos o pensamientos del gran Hermano o del Gran Anónimo. Refieren a estrategias locales que establecen las relaciones periféricas de poder.

Esto no implica afirmar que es el individuo particular quien determina los alcances y estrategias del poder. Al hablar en términos de mallas de poder, no debe pensarse que el individuo es anterior al poder y se mueve por distintos puntos de la red según sus recursos, y libremente escoge su posición en la red según la tesis liberal. De ahí que no basta definir el poder como aquella situación donde un Agente A impone y logra sus intereses sobre un individuo B, aún contra la voluntad de este último. Esto implicaría asumir que la voluntad de los individuos A y B son anteriores a la relación de poder. Es decir, que de alguna manera los individuos A y B existen antes de las relaciones de poder. El ingreso de Foucault está mucho más interesado en mostrar cómo los mecanismos de poder están implicados, no sólo en la producción de tales voluntades, sino en la producción de tales individuos. Foucault se interesa por mostrar cómo el individuo no es exterior a las relaciones de poder, sino es un efecto de las mismas. El individuo es el producto de dispositivos disciplinarios.⁷⁴ Luego, no sólo el individuo transita por la mallas de poder, también es el poder quien transita por el individuo,

74 El poder disciplinario individualiza, produce al sujeto como individuo. Foucault indica esto en varios lugares, rescatamos dos de ellos: “El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación “ideológica” de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica que se llama la “disciplina”” (Michel Foucault, VC, 198). En otro texto: “El individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, en la medida en que lo es, es su relevo: el poder transita por el individuo que ha constituido” (Michel Foucault, DS, 38).

donde aquel queda en capacidad de ejercer o padecer sus efectos, según sea el tipo de relación.

Vinculado con el carácter rizomático de las relaciones de poder, los alcances del poder dependen de situaciones estratégicas, donde distintas relaciones de poder se han articulado entre sí, se apoyan, se complementan e incluso relevan, de lo que se produce un sistema continuo, con líneas y tácticas explícitas en distintos puntos de la red. Pero el poder siempre descansa, aún en términos de sus intenciones, en puntos locales de poder. De ahí que Foucault hablara del “cinismo local del poder.” Los sistemas de dominación más generales, como el poder de Estado, no son la explicación o la causa de la diversidad de poderes, ni de la explicación de que sus objetivos coincidan. El estado es también el efecto de esta red concatenada de poderes locales. En Foucault, las líneas más generales de dominación, dependen de una malla que vincula y conecta relaciones de poder periféricas y diversas, lo que permite que algo como una dominación-general encuentre su apoyo y relevo en diversos puntos de la red.

De esto se sigue que no existe un agente “siempre” dominador y una víctima “siempre” dominada. El cinismo local del poder implica que una persona dominada en una situación A, puede ser dominadora en una situación B, a través de mecanismos diversos, con los registros específicos de una relación social dada. Es lo que Foucault denomina “Reglas de las variaciones continuas,” donde se trata de buscar el esquema de las modificaciones implicadas en los juegos de poder. De ahí que las tácticas generales del poder, no resultan del deseo del Agente Inteligente, sino de la emergencia periférica y local de las estrategias implicadas en ejercicios o juegos de poder.

1.2.5. El carácter positivo del poder. Más allá de la Hipótesis Represiva.

El modelo del soberano introduce otra dificultad al pensar el poder: define el poder en términos onerosos. Desde esta perspectiva, el poder se expresa o funciona en actividades tales como gravar, sustraer, arrebatar, quitar, extraer, reprimir, explotar, dominar, conquistar. En el curso de 1973-1974 Foucault indica que: “En la relación de soberanía, el soberano sustrae productos, cosechas, objetos fabricados, armas, fuerza de trabajo, coraje; también tiempo y servicios.”⁷⁵ El poder del soberano es operativo a través de deducciones y captaciones. Incluso en lo que respecta a la vida, el poder enfrentado con los vivientes y con la reproducción de las condiciones que posibilitan su vida, el poder del soberano se manifiesta como tal ahí donde es capaz de quitar la vida: arrojar y hacer efectivo el “faire mourir ou de laisser vivre”.⁷⁶ Es un poder que se concentra en la espada, que quita la vida o la perdona. Su condición deductiva refiere, en última instancia, a la cualidad atómica del poder soberano: su capacidad de decir “No.” El poder soberano es, por lo tanto, un poder que opera a partir de tecnologías negativas (extraer, deducir, reprimir, matar).

Debido a sus mecanismos negativos, el poder soberano precisa de la legitimación externa. Así, el poder soberano establece, necesita y propicia ceremonias y rituales de orden religioso que lo legitiman. Esta necesidad del poder soberano refleja, por lo tanto, su fragilidad y caducidad: es un poder que no es aceptado por sí mismo, su sola presencia no le garantiza su continuidad, sus efectos no permiten su auto-legitimación. De ahí la necesidad del dispositivo ritual.⁷⁷ Foucault señala dos rituales

75 Michel Foucault, *PS*, 62.

76 Michel Foucault, *VS*, 177. La traducción al español dice: “hacer morir o dejar vivir” (Michel Foucault, *HS1*, 164).

77 Michel Foucault, *PS*, 63.

dirigidos a producir la legitimidad del poder soberano. Primero, aquel ritual o relato que rememora el acto instaurador, el origen, la génesis que transfirió o dotó de poder al soberano. La batalla primera, la donación gratuita de algún dios. Es la ceremonia solemne. Pero el poder se legitima en una segunda forma: realiza marcas corporales. Es el cuerpo del parricida o el regicida desmembrado en la plaza pública,⁷⁸ cuyo cuerpo es sometido a una serie de “aparatos corporales cuya función era manifestar y sellar al mismo tiempo la fuerza del poder; marcar con una letra de fuego el hombro o la frente [...] era la manifestación del desencadenamiento del poder en el cuerpo mismo, torturado y sometido.”⁷⁹ El poder soberano, por su condición negativa, incapaz de auto-legitimación, requiere dejar marcas, en ceremonias públicas, sobre los cuerpos. Junto con los rituales que narran los orígenes, el poder soberano hecha mano de marcas corporales que comunican y manifiestan los efectos del poder: marca el cuerpo de aquellos que padecen el poder soberano (esclavos, niños, mujeres, anormales, entre otros), con el fin de que su presencia y alcances no sean olvidados o tenidos por menos.

Una imagen de este modelo de comprensión del poder en términos negativos la encontramos, quizás caricaturizada, en el libro del Apocalipsis, particularmente en el relato de **los cuatro jinetes*** (Ap. 6: 1-8). Debo decir antes que esta imagen sólo tiene fines ilustrativos, no se derivan de algún estudio exegético. Comienzo por el cuarto sello: La Muerte, en caballo pálido y junto a Hades, que se arroja el derecho de «hacer morir» a través de diversos mecanismos. Es un poder que mata. La Hambruna, sobre un caballo negro, que si bien no arrebató el sustento ni malogra las cosechas; las grava con altos impuestos. Es un poder deductivo. Porta en su mano una balanza y define los montos

78 Michel se refiere al caso de Robert François Damiens, acusado y condenado por el intento de asesinato contra Luis XVI (ver Michel Foucault, *VC*, 11-15).

79 Michel Foucault, *PS*, 130-131.

que cobra. Es el poder en términos onerosos, que impide la satisfacción del hambre a través de gravámenes. El que monta el caballo rojo, la Guerra, con su espada arrebatada la paz y expande la discordia, es el poder en su condición represiva, dominadora, conquistadora. Y, el primero de los sellos, el jinete sobre el caballo blanco, la Victoria, es el poder soberano en términos de su aparición ritual, con arco y corona, esplendorosa y todopoderosa. Este jinete alegoriza a esos mecanismos ceremoniales de legitimación que utiliza el poder soberano.⁸⁰

Consultado sobre la relación poder y opresión, Michel indicó: “No quise en absoluto identificar poder y opresión.”⁸¹ Foucault no dijo algo como: «el poder nunca reprime»; menos aún: «el poder, eso es el mal».⁸² Indicó, por otra parte, que la mecánica del poder no es exclusiva del orden de la represión, o

80 Elisabeth Schüssler Fiorenza, al tratar el tema de los cuatro jinetes, ubica el relato como una crítica del sistema sociopolítico Romano del Siglo I. La autora señala que los primeros cuatro sellos, simbolizan los poderes destructores, de inflación y hambre, los poderes destructores de la peste y la muerte que suman todos los poderes opresores. Schüssler señala, además, que la significación del primer sello resulta más compleja. Ya algunos intérpretes, como Irineo, habían asociado al primer jinete con Cristo victorioso, o bien, a partir de Mc 13,10 lo habían asociado al Evangelio expandiéndose por el mundo. Schüssler apunta al respecto: “Juan describe claramente al primer jinete como un militar victorioso, un comandante en jefe que cabalga en una parada militar. El arco, símbolo de orgullo militar, alude a su uso entre los partos y entre los babilonios [...] En el discurso simbólico del apocalipsis, el jinete con el arco revela que pronto tendrá fin el poder militar expansionista de Babionia/Roma. Si esto es así, el primer jinete hace las veces del precursor del Cristo victorioso de la *parusía*” (Elisabeth Schüssler, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Víctor Morla (trad), (Navarra: Verbo Divino; 1997), 93-94).

81 Michel Foucault, “La verdad y las formas jurídicas,” *OE 2*, 277.

82 Consultado sobre esta afirmación de Sartre, Foucault indicó: “El poder no es el mal. El poder consiste en juegos estratégicos. ¡Es bien sabido que el poder no es el mal! Pongamos, por ejemplo, las relaciones sexuales o amorosas, ejercer poder sobre el otro en una especie de juego estratégico abierto, en el que las cosas se podrían invertir, esto no es el mal; esto forma

bien, que la represión es una parte de una economía del poder mucho más amplia que no se agota en ella. Asimismo, el francés señaló las limitaciones de comprender el poder en términos negativos: “La teoría de la soberanía es, si lo prefieren, lo que permite fundar el poder absoluto en el gasto absoluto del poder, y no calcular el poder con el mínimo de los gastos y el máximo de eficacia.”⁸³ Pensar el poder en términos de sus mecanismos negativos impide captar que su operatividad más eficiente se desarrolla mediante mecanismos positivos, que por su sutileza y vínculo con el saber, son apenas perceptibles. Se trata, más que de corroborar la falsedad del carácter negativo del poder de mostrar las “técnicas polimorfos del poder.” (HS1, 19).

Se necesita, por lo tanto, una analítica que permita ir más allá de aquello que Foucault denominó *hipótesis represiva*. La *hipótesis represiva* es un criterio de ingreso que define el poder en términos negativos. Desde esta perspectiva el poder es aquello que únicamente reprime, impide, socava, oprime, domina, explota. Se trata de un poder que sólo sabe decir NO. Uno de los primeros lugares donde Foucault critica la *hipótesis represiva* como criterio de aproximación al poder, se encuentra en la clase del 5 de Marzo de 1975, cuando analizó el estudio de Jos Van Ussel sobre las campañas anti-masturbatorias en Europa. Incluso el título del libro de Van Ussel es bastante sugestivo de este ejemplo: *Histoire de la répression sexuelle*. Foucault indica al respecto:

En términos generales, [el libro de Van Ussel] está apresuradamente extraído de Marcuse y consiste esencialmente en decir esto. En el momento en que se desarrolla la sociedad capitalista, el cuerpo, que hasta ahí –dice Van Ussel– era «órgano de placer», se convierte y debe convertirse en un

parte del amor, de la pasión, del placer sexual” (Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad,” OE 3, 413).

83 Michel Foucault, DS, 44.

«instrumento de prestación», prestación necesaria para la exigencias mismas de la producción. De allí una escisión, una cesura en el cuerpo, que se inhibe como órgano de placer, y al contrario, se codifica, se doméstica, como instrumento de producción, de prestación.⁸⁴

Esta aproximación, según indica Foucault, no permite un despliegue analítico significativo, no porque sea falsa, sino por su carácter psicologizante y negativo. No permiten explicar, dice Foucault, por qué la campaña se dirigió a personas que no estaban en edad laboral. Además, es un acercamiento que deja por fuera la continua producción de saber que propicia y se depende de la campaña antimasturbatoria. A esta altura, Foucault no hablaba de *hipótesis represiva*, pero menciona a grandes rasgos sus principales características y consecuencias analíticas. Incluso, menciona a sus principales teóricos: Marcuse, y sobre todo Reich, en quien Van Ussel se habría inspirado.⁸⁵ En su curso, *Defender la sociedad*, Michel Foucault bautiza a la hipótesis represiva: *hipótesis de Reich*, aduciendo que el discurso que reduce el poder a lo que reprime tiene una genealogía concreta: “Hegel habría sido el primer en decirlo, y después Freud y después Reich.”⁸⁶ En el primer tomo de *Historia de la sexualidad* Foucault establece sus rasgos principales: “*la relación negativa*,” “*La instancia de la regla*,” “*El ciclo de lo prohibido*,” “*La lógica de la censura*,” “*la unidad del dispositivo*.”⁸⁷

Foucault estima que es necesario mostrar que el poder no es reducible al orden de la represión; mejor, que el poder no

84 Michel Foucault, *LA*, 216.

85 *Ibidem.*, 295.

86 Michel Foucault, *DS*, 28.

87 Michel Foucault, *HSI*, 101-103. Debo señalar que existen autores que entienden la analítica del poder de Michel Foucault a partir de la hipótesis represiva, de donde hacen decir a Foucault aquello que el francés se había empeñado en criticar (para un autor que señala los rasgos de la hipótesis

viene dado por ni se agota en la represión. Michel entonces nos propone tres preguntas para abordar la cuestión: 1. la pregunta histórica: ¿es la represión del sexo una verdad histórica? 2. Pregunta histórico-teórica: ¿es la mecánica del poder reducible a la prohibición, la censura, la denegación, la represión? 3. Pregunta histórico-política: ¿Existe una ruptura histórica entre “la edad de la represión” y el análisis crítico de la represión? El tomo primero de la serie *Historia de la sexualidad* está destinado a mostrar que, particularmente en la sexualidad, la locura, el crimen, la vida de la población, la educación, entre otros, el poder no se reduce a reprimir, censurar y prohibir. La analítica del poder procura estudiar las técnicas polimorfos y positivas del poder, en términos de lo que produce, lo que potencia, lo que maximiza. Esto no implica que el poder no esté asociado a la dominación, sino que algo como la dominación, en las sociedades modernas, no es del orden de la represión o de las tecnologías negativas propias de la soberanía. Foucault nos aclara que “Efectivamente, prohíben y castigan, pero el objetivo esencial de estas formas de poder –y lo que sustenta su eficacia y su solidez– era permitir, obligar a los individuos a multiplicar su eficacia, sus fuerzas, sus aptitudes.”⁸⁸

En una línea: las relaciones de poder procuran formar individuos más productivos, más sanos, más fuertes, más inteligentes, más capaces. En este sentido, las relaciones de poder no introducen sus asimetrías con el propósito exclusivo de someter o reprimir, sino para introducir criterios que potencien la productividad. El estudio de la *microfísica del poder* está interesado en analizar el carácter *productivo del poder* en las regiones más periféricas del **cuerpo social***, donde el poder no actúa a través de rituales o ceremonias, sino, mediante técnicas y tecnologías

represiva como rasgos propios de la analítica del poder ver Dino Toledo, *El cuerpo: Foucault, Freud y Nietzsche. Reflexión sobre el cuerpo en la historia del pensamiento*, (Marston, UK: Académica Española; 2011), 7).

88 Michel Foucault, “Sexualidad y poder” *OE* 3, 145.

anatomopolíticas (dirigidas a cuerpos individuales), silenciosas, que son propiciadas por saberes y conocimientos. Es decir, no hay relaciones de poder en ausencia de saber, y en esta nueva articulación, el poder es productivo, en particular, produce saber.

La condición productiva/positiva de las relaciones de poder requirió, históricamente, la transformación del poder soberano en términos de dispositivos de saber-poder. Foucault ofrece un primer acercamiento: “Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad alguna, incluso si poseen su propio papel específico y se articulan una con otra, a partir de su diferencia. Se partirá entonces de lo que podría denominarse “focos locales” de poder-saber.”⁸⁹ Este criterio, mucho más metodológico, no está interesado en establecer la “naturaleza” o “el Ser” del poder. Más bien se interesa en el estudio de los mecanismos y tácticas a través de las cuales operan las relaciones de poder: en aras de multiplicar la eficacia y productividad de los individuos, y de la población, poder y saber se articulan, se apoyan mutuamente, se refuerzan, se vehiculan. Foucault formula así la crítica/denuncia al *Gran Mito de Occidente*:

Quizás haya que renunciar a creer que el poder vuelve loco, y que, en cambio, la renunciación al poder es una de las condiciones con las cuales se puede llegar a sabio. Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder.⁹⁰

No se trata, entonces, de determinar si un tal “sujeto de conocimiento” obtiene o no las libertades necesarias dentro del

89 Michel Foucault, *HSI*, 119-120.

90 Michel Foucault, *VC*, 34.

sistema de poder para producir conocimiento. Tampoco el problema consiste en determinar si el conocimiento producido es útil o si más bien coapta el poder. Se trata, por otro lado, de un estudio del sistema poder-saber, con los procesos y estragos que lo constituyen y atraviesan, en tanto determina las formas y posibles dominios cognitivos y discursivos donde se producen sujetos y verdad.⁹¹ En este sentido, el poder pastoral, los distintos sistemas disciplinarios, las microfísicas, la anatomopolítica, la biopolítica, se configuran sobre la base de transformaciones del sistema poder-saber, donde distintos saberes adquieren una posición de bisagra entre discursos. Debido a esta imbricación con el saber, el poder no requiere de legitimación externa, pues resulta, en el mejor de los casos, apenas perceptible, el conocimiento propicia su auto-legitimación.

Esto se logra, a través de un vínculo con sistemas de saber, que explican y determinan los canales de propagación de la enfermedad, así como un análisis de la mecánica del estornudo que propicia determinar los dispositivos disciplinarios que deben entrar en juego en cada momento. Así, se desprenden y operacionalizan las técnicas mediante las cuales al estornudar, la boca no busque las manos sino el pañuelo, o bien, el antebrazo. Las técnicas que reproducen la necesidad del lavado constante de manos y que lo facilitan (el gel para manos en aquellos lugares donde la manipulación de objetos y el contacto con otros es inevitable); aquellas otras técnicas dirigidas a la manipulación de alimentos; son todas ellas una serie de tecnologías propiciadas por saberes que explican la mecánica corporal del estornudo y su relación con la propagación pandémica. Es una operación, por su parte, auto-legitimada, en tanto está referida a una real y efectiva situación de pandemia, que es explicada y pensada a partir de sistemas de saber. Por tanto, no son puestos en cuestión, por el contrario, se presentan como necesarios e incluso deseables. Sin embargo, existe una serie de sistemas económicos

91 *Ibidem.*, 35.

y políticos alrededor de la pandemia que, a través del mecanismo del riesgo poblacional, extraen una serie de beneficios en términos de productividad. Sus necesidades de productividad, articulan e inscriben las preocupaciones de índole sanitaria dentro de sus alcances, con el fin de preservar sectores de población con buena salud, lo cual se traduce en índices de producción y utilidad.

No es un sistema que reprime a través de la exclusión, por el contrario, domina mediante formas programadas de inclusión. Sino dominios de relaciones sociales variadas que gracias a sistemas de saber, diversos pero articulados, anticipan, prevén y actúan según criterios y estrategias calculadas, imbuidas de saber, auto-legitimadas, dirigidas a mantener ciertas condiciones de productividad. Así, es más un poder que produce, que da, que ofrece y por supuesto, que incluye. Es un sistema saber-poder que se despliega mediante técnicas positivas. Ya no estamos frente al primer sello del Apocalipsis, La Victoria, todo lo contrario, “No es un poder triunfante que a partir de su propio exceso pueda fijarse en su superpotencia; es un poder modesto, suspicaz, que funciona según el modelo de una economía calculada pero permanente.”⁹² Las técnicas positivas del poder, producen con mucha más eficiencia, y con menores esfuerzos que aquellos supuestos en las técnicas negativas del poder. El poder trabaja, en esta analítica, trabaja según una económica, que busca los mayores rendimientos al menor costo.

1.2.6. Poder de normalización. Más allá de la ley.

Otra de las críticas que realiza Foucault al modelo Soberano de comprensión del poder se refiere al lugar que tiene la Ley. Si en una mano el soberano porta su espada, al otro lado están los juristas. El poder pensado en términos jurídicos nos

92 *Ibidem*, 175.

remitiría, de nuevo, a la condición negativa del poder: prohibición, división, extracción. Por un lado, la ley determinaba las relaciones y obligación de los sujetos con respecto al soberano; y procuraba, por otra, la concentración (así como las regulaciones de sus transacciones) y legitimación del poder en el Rey. Establecía los límites, determinaba las posibilidades y ubicaba a los actores. En breve, “El derecho no fue simplemente un arma manejada hábilmente por los monarcas; fue el modo de manifestación y la forma de aceptabilidad del sistema monárquico.”⁹³ Esto nos introduce, de nuevo, en una reducción en la comprensión del poder, el cual queda recluido en categorías como soberanía, prohibición, liberación, legitimación, y ahora Ley.

La ley, según la estructura del sistema monárquico, nos devuelve de nuevo al problema de la negatividad del poder. Michel Foucault discute la reconfiguración de la relación Ley-Poder mediante dos modelos de atención a enfermedades;⁹⁴ como dos procesos históricos a partir de los cuales se reconfiguran las tecnologías del poder y, por tanto, donde la centralidad de la Ley es desplazada.

El primero es el sistema de la lepra. El sistema monárquico evidenció sus características más constitutivas cuando afrontó la problemática que representaban los leprosos. Con respecto al leproso se establecía una serie de divisiones, un trazo de límites dirigidos a reducir al mínimo todo contacto, mediante tres mecanismos de exclusión. El primero, más próximo, se refería a una separación de los cuerpos, que impedía todo contacto. El leproso era el impuro por definición, y por tanto, el intocable. Un segundo mecanismo propiciaba una división topológica que protegía la ciudad mediante el exilio del enfermo. Los leprosos eran obligados a dejar la ciudad, para residir más allá de las murallas y sus límites,

93 Michel Foucault, *HSI*, 106.

94 Michel Foucault, *LA*, 37-56.

a un lugar donde convivían con otros/as que compartían su destino. Finalmente, había un tercer ámbito donde se trazaba un límite: el enfermo de lepra recibía oficios fúnebres, con lo cual, era declarado muerto en términos jurídicos. Se convertía, así, en un no-humano. No podía comerciar y debía heredar cuanto le perteneciera. En este sentido, con respecto al leproso el poder monárquico reprime y suprime los cuerpos enfermos; rechaza y destierra, extrae pertenencias, y retira las condiciones que determinaban a una persona. En una palabra: excluye.⁹⁵

Brevemente, ¿no es acaso, este modelo del leproso, el núcleo básico que define al *Homo sacer* de Giorgio Agamben?⁹⁶ La noción de *homo sacer*, aquel que puede ser asesinado pero no sacrificado, remite, en su sentido de vida nuda, a aquella persona que biológicamente sigue viva, pero que ha muerto en términos socio-simbólicos; jurídicos por ejemplo. En este sentido, el leproso del modelo monárquico que discute acá Foucault es, precisamente, aquel que sigue vivo, pero que ha muerto para la comunidad humana. Por tanto, podría eventualmente ser asesinado, sin que ello se considere homicidio, pero no sacrificado o condenado a muerte en un ritual de castigo público: ha dejado de ser-humano, es un viviente no-humano. El aporte genial de Agamben consiste en emplear este modelo para analizar el *campo de concentración*, no como la excepción de la biopolítica moderna, sino, precisamente, como la norma que configura sus lógicas internas. Sin embargo, no existe una referencia al lugar

95 Según anota la historiadora Ana Paulina Malavassi, en el emergente sistema de salubridad pública del Valle Central costarricense el trato de la lepra y los “lazarinos” se dio también en términos de vigilancia, denuncia y exclusión. Ver Ana Paulina Malavassi, *Entre la marginalidad y os orígenes de la salud pública. Leprosos, curanderos y facultativos en el Valle Central de Costa Rica (1784-1845)*, (San José: EUCR, 2003).

96 Giorgio Agamben, *Homo sacer: sovereign power and bare life*, Daniel Heller-Roazen (trad), (California: Stanford University Press; 1998).

que ofrece Foucault al modelo de la lepra dentro del sistema soberano de poder.

El modelo de la lepra es, constitutivamente, un sistema de exclusión, exilio, rechazo, privación, todos ellos mecanismos negativos del poder, los cuales, adquieren operatividad gracias a los mecanismos jurídicos, es decir, gracias a la Ley. Esto nos devolvería al campo de discusión anterior, sobre el cual hemos señalado las limitaciones que ofrece en términos de analítica, donde se añade, eso sí, el carácter central de los mecanismos de la corte. Pero Foucault expone un segundo modelo.

La ciudad en estado de peste, por otro lado, de haber afrontado las enfermedades de rápida propagación según los criterios “negativos” del modelo de la lepra, habría sucumbido con mucha facilidad. El Siglo XVIII, según Foucault, vio nacer una forma completamente distinta de afrontar la enfermedad. Un incremento en la vigilancia, registro y estadística según densidad poblacional por territorio. No se resuelve el problema mediante el exilio. La situación de peste hace preciso, por otro lado, acercarse a las víctimas, analizarlas, penetrar su cuerpo, identificar los focos, los agentes de transmisión, las condiciones de vulnerabilidad. El mecanismo se basa sobre un cierto criterio de inclusión: entramos a la época de un poder “que es por fin un poder positivo, un poder que fabrica, que observa, un poder que sabe y se multiplica a partir de sus propios efectos.”⁹⁷ Esto corresponde al surgimiento de técnicas positivas del poder que hemos discutido antes, según las cuales el enfermo no es enviado afuera, no es exiliado ni separado, sino que se integra en un espacio que lo analiza continuamente. La ciudad no se divide entre puros e impuros; ni se condena a los últimos al exilio. La peste se mapea, se registra y calcula su propagación territorial, así como su impacto en distintos grupos de la población. Es un poder que calcula (propagación, población de riesgo, mortalidad), y para

97 Michel Foucault, *LA*, 53.

hacerlo se mueve dentro de un sistema integrado; es por tanto un poder continuo.

En esta breve descripción, en la cual Foucault se esmera, hace evidente el desplazamiento que sufre la Ley, la cual deja ese lugar central que ocupaba en el sistema monárquico. Los mecanismos jurídicos de la teoría soberana se vuelven obsoletos ante la peste; pues ante ella se precisa más que la división, la exclusión, la extracción. Las tecnologías positivas del poder ocupan de un nuevo mecanismo que posibilite las técnicas y efectos que la Ley por sí misma no faculta, o que del todo impide. El poder se formula sobre la base de «efectos de normalización», y por tanto se “referirán necesariamente a un horizonte teórico que no será el edificio del derecho sino el campo de las ciencias humanas. Y la jurisprudencia de esas disciplinas será la de un saber clínico.”⁹⁸ La norma no introduce un criterio jurídico de exclusión, sino, por el contrario, un mecanismo de inclusión, que posibilita la clasificación y la corrección dentro de un todo integrado. La norma, entonces, no se inscribe dentro del naturalismo ontológico que determina una *ley natural* que define el ser correcto-bueno-verdadero de las cosas y permite, así, la exclusión.⁹⁹ Tampoco se reduce a una ley biológica a partir

98 Michel Foucault, *DS*, 45.

99 Un ingreso a la norma desde esta perspectiva es propuesto por Alex Aedo Villagrón. El autor afirma que el concepto de norma no es unívoco, lo cual es cierto. El autor presenta cuatro concepciones de la *normalidad*: 1. La estadística, que el autor reduce a la mera repetición de eventos, por tanto, a la mera descripción; 2. La consensuada, que se desprende de la opinión mayoritaria sobre una temática; 3. La legal, que se desprende del marco puramente jurídica; y finalmente, 4. *El criterio moral natural*, el cual, según el autor, no sólo incluye a las anteriores, sino que las atraviesa y supera. En este sentido, la norma se establece a partir de la naturaleza de las cosas. El autor utiliza el concepto *naturaleza* en dos acepciones diferentes y simultáneas: *naturaleza* como la condición ontológica de una cosa, y *naturaleza* como el orden introducido por “el ordenamiento inteligente” del universo. De ahí se desprende, según el autor, los criterios, verdaderos, universales y eternos para la normalidad que rijan una correcta moral

de la cual se construye una norma inmanente a la vida.¹⁰⁰ No es, mucho menos, una ley jurídica que establece al sujeto y le marca sus deberes frente al rey: “todos somos iguales frente a la Ley”. La norma está interesada en la diversidad y singularidad de los casos: *todos somos diferentes frente a la norma*. La norma es el mecanismo mediante el cual los sistemas de saber-poder hacen frente a las singularidades, con el fin de comprenderlas, asimilarlas, trabajarlas. Así, tales singularidades pueden ubicarse dentro de sistemas de producción mucho más amplios; y, además, la norma permite predecir y anticipar posibles condiciones.

Mary Beth Mader, al discutir la centralidad de la norma en la concepción foucaultiana del poder, indica que un abordaje sobre la norma que se centre en alcances descriptivos y prescriptivos resultaría no sólo inadecuada, sino falaz.¹⁰¹ Primeramente, la norma es lo que posibilita la continuidad del poder. Su cualidad estadística permite calcular las *distribuciones* en un sistema de comprensión de las diferencias que constituyen el cuerpo social. Lo cual posibilita al poder, no sólo para producir y articular clases y colectividades, sino, además, comprender y desplazarse a través de individuos y poblaciones. La norma, en su sentido de curva normal, posibilita “la creación de la nueva conjunción de poder y saber que instala una nueva forma, particularmente estadística, de continuidad

(Alex Aedo Villugrón, “Necesidad de revisión del criterio de normalidad,” en *Revista de Filosofía. Universidad Católica de la Santísima Concepción*, Vol. 10, N. 3, Segundo Semestre 2011, 11-19).

100 Esta concepción es mucho más cercana a un texto que sin duda ha influenciado a Foucault en su concepción del poder: Georges Canguilhem, *The Normal and the pathological*, Carolyne Fawcett (trad), (Cambridge: MIT Press; 2007).

101 Mary Mader, *Sleights of Reason: Norm, Bisexuality, Development*, (New York: SUNY Press; 2011).

y comparabilidad social.¹⁰² Permite clasificar, trazar cálculos, realizar predicciones. Con esto posibilita pensar criterios de corrección y anticipación que permitan conformar individuos más sanos, más fuertes, más productivos. El sistema normativo clasifica, no para separar y extraer, sino para pensar, calcular y proveer las formas más convenientes para hacer frente a condiciones y situaciones adversas al desarrollo de una política que tiene como ocupación fundamental la maximización y potenciación de la vida (biopoder-biopolítica).

La norma, entonces, dota al poder de una serie de posibilidades ajenas a, o que no son propias de un sistema centrado en la ley, en palabras de Foucault: “la norma trae aparejados a la vez un principio de calificación y un principio de corrección. Su función no es excluir, rechazar. Al contrario, siempre está ligada a una técnica positiva de intervención y transformación, a una especie de proyecto normativo.”¹⁰³ Su problema, entonces, no cae sobre sujetos jurídicos que transgreden los referentes establecidos. No es el problema del monstruo que mezcla naturalezas (humano/animal, hombre/mujer, humano/divino, vivo/muerto, etc.), o del sujeto civil que transgrede un principio jurídico establecido. El sistema normativo es la base para un principio biopolítico cuya preocupación son los seres vivientes –diversos, que conforman una población, y sus niveles de producción.

1.2.7. La erótica del poder. La voluntad de saber.

Dentro del modelo monárquico-jurídico existen relaciones entre poder y placer. Estas relaciones comparten un eje, pues en el modelo del soberano poder y placer giran alrededor de la Ley. La ley funciona como una bisagra que vincula poder y placer

102 *Ibidem.*, 65. El texto original dice: “a creation of the new conjunction of power and knowledge that installs a new, specifically statistical form of social continuity and comparability” [traducción propia].

103 Michel Foucault, *LA*, 54.

en distintos ángulos. En el caso más discutido por novelas (y telenovelas), se nos plantea desde una relación negativa que introduce la Ley como represión al placer. El despliegue del erotismo y el placer se ve truncado por las restricciones jurídicas que regulan el libre uso de los placeres. ¡No (lo) toques! Esta relación presupone la preexistencia del placer con respecto a la interdicción jurídica, de modo que el placer sería exterior al poder. El poder lo cerca, lo limita, lo controla, lo administra, lo reencauza. Es un acercamiento que analiza la sobre-represión libidinal que ejerce algún foco-institución del poder sobre ese placer pre-existente en los cuerpos. Una crítica que representa, entre otros, el trabajo de autores como Herbert Marcuse.¹⁰⁴

Otro criterio de ingreso a las relaciones entre ley-poder-placer es la imbricación, obscena, que ha señalado el psicoanálisis, y particularmente Lacan,¹⁰⁵ entre Ley y Deseo. El texto Kant avec Sade sostiene que entre deseo y ley no hay exterioridad, sino que “son una sola y la misma cosa, incluso esto es lo que Freud descubrió”.¹⁰⁶ Ley y Deseo, aquí, no son exteriores uno a otro, sino que uno continúa al otro, ley y deseo se necesitan, se propician. Ahí donde la Ley dice “no,” sostiene el deseo, y sostiene a la Ley como deseo-de-transgresión. Por otro lado, estaría la cuestión del placer asociado a este carácter prohibitivo de la Ley: el placer de decir No, de vigilar, de acusar. La represión

104 Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Juan García Ponce (trad.), (Barcelona: Ariel; 2003).

105 En su texto *Kant avec Sade*, Lacan formula la relación, compleja y obscena, ente Ley y Deseo: “son una sola y la misma cosa, incluso esto es lo que Freud descubrió” (Jacques Lacan, “Kant con Sade,” en Jacques Lacan, *Escritos 2*, Tomás Segovia (trad), (México: Siglo xxi; 2008), 354). El ciclo Ley-Deseo que se desarrolla en la discusión, tan psicoanalítica, de la prohibición de la madre analiza los mecanismos que hacen de la prohibición del placer el artilugio que suscita los placeres que, retroactivamente, viene a reprimir. El deseo, así, depende y se funda sobre el mecanismo que prohíbe, que corta la relación con el objeto del deseo.

106 Jacques Lacan. “Kant con Sade,” *Ibidem.*, 354.

produce, no sólo los placeres que suscita a través de la negación, sino una generación de placeres que se desprende de los mecanismos a través de los cuales adquiere operatividad: el placer de vigilar, de castigar, de sacar la confesión.

Este ciclo, ley-placer, introduce otra dificultad, pues aunque posibilita pensar el poder en términos de obscenidad, como complemento de su cualidad negativa, no permite advertir los mecanismos que lo hacen aceptable, deseable y placentero. De ahí que Foucault nos indicara que, junto al análisis del poder sin Rey, es necesario comprender el sexo sin ley. ¿Qué alcances analíticos nos permite este segundo ingreso?

Foucault ha indicado, al ser cuestionado sobre el carácter opresivo del poder, que el poder también produce placer: “Existe toda una economía libidinal del placer, toda una erótica del poder.”¹⁰⁷ ¿Cuál es esta economía libidinal del placer en la erótica del poder? En la formulación foucaultiana, la relación Ley-Deseo se inscribe dentro de dispositivos de poder-saber que procuran la descomposición del placer, no en procura de su represión, sino de su verdad, la verdad del sexo. O bien, para decirlo mejor: al procurar la verdad del sexo, el poder logra mecanismos más efectivos de dominación. De ahí que la erótica del placer no es reducible al orden Ley/Deseo, sino al orden de la enunciación de los regímenes de saber que exploran el placer. Es en este proyecto donde Foucault discutió la necesidad de abordar, en lo que respecta a la historia de la sexualidad, eso que denominó la voluntad de saber.

Michel discute dos modelos de comprensión de esta relación tripartita: poder-placer-verdad. Primero, *Ars erótica: Oriente**, Roma, la Antigua Grecia. Aquí la verdad se desprende del sexo. El sexo es en sí un saber práctico, experiencial, que se deriva de la intensidad; saber que sólo el sujeto puede llegar a dominar, sin someterse a una Ley externa. Verdad que mantiene en secreto, salvo en la relación de enseñanza, donde es

107 Michel Foucault, “La verdad y las formas jurídicas,” *OE* 2, 278.

compartido más no impuesto. Pero Occidente, al menos desde la Pastoral Cristiana, se ha enfrentado a la relación Sexo-Ley-Verdad desde el paradigma de una *Scientia Sexualis*. Su criterio principal es que la verdad yace en el sexo, pero no se obtiene mediante la práctica, sino a través de mecanismos que descomponen sus elementos y permiten la emergencia de la verdad. El mecanismo más antiguo es la confesión. Se trata de una serie de técnicas que procuran producir la verdad del sexo. Estos mecanismos de saber que comienzan a introducirse en el sexo en procura de su verdad no son ajenos a formas de placer: “placer en la verdad del placer, placer en saberla, en exponerla, en descubrirla, en fascinarse al verla, al decirla, al cautivar y capturar a los otros con ella, al confiarla secretamente, del desenmascararla con astucia.”¹⁰⁸ El sistema de poder-saber produce, directa o indirectamente, una serie de placeres vinculados a los sistemas de conocimiento que exploran la verdad.

La relación con la verdad que históricamente construyó Occidente, redefinió la relación misma entre poder y placer y la desplazó hacia la imbricación entre saber y placer. Esto lo ejemplifica bien el siglo que escribe S. Holmes, y que se duplica en Dr. House (y similares), el cual, si bien formula su narrativa sobre las múltiples relaciones ley-poder-deseo, ubica el placer en otra parte. Se reserva para el final, cuando el héroe da con la verdad a través de sistemas de saber, que le facilitan exponer esa verdad secreta. El placer se posiciona ahora en este sistema saber-poder, ahí donde son capaces de producir una verdad. El lugar axial del saber en el dispositivo de la sexualidad, según Foucault, posibilitó la conformación de ese elemento que es *el sexo* (anatómico) como elemento articulador de prácticas, discursos, saberes e instituciones:

Al crear ese elemento imaginario que es “el sexo,” el dispositivo de la sexualidad suscitó uno de sus más esenciales

108 Michel Foucault, *HSI*, 89.

principios internos de funcionamiento: el deseo del sexo – deseo de tenerlo, deseo de acceder a él, de descubrirlo, de liberarlo, de articularlo como discurso, de formularlo como verdad.¹⁰⁹

En el dispositivo de la sexualidad se encuentra un ejemplo de la nueva relación con el placer: debido a su constante producción de verdad, a través de saber, el poder se vuelve más deseable; y es apenas perceptible, y gracias al saber, la imbricación entre poder y placer da como resultado un placer más intenso, nuevo. Cuando las técnicas *negativas del poder*, en la represión del goce por ejemplo, son percibidas, y nuestros sistemas de comunicación e incluso de análisis son expertos en descubrirlas en todas partes, disparan una serie de lecturas y prácticas de rebelión que, como en el llamado al goce (para continuar el ejemplo), en lugar de socavar al poder lo legitiman, lo convocan, lo reproducen. En este caso, mediante un efecto de las tecnologías positivas del poder, siempre implícitas, el poder es suscitado ahí donde se requiere más y mejor placer: desear más, sentir más, experimentar más y mejor. Agrandar los órganos, alargar la duración del placer, descubrir las técnicas y formas a través de las cuales se experimenta de manera más intensa; incluso, mejorar las técnicas mediante las cuales el placer se obtiene de manera más saludable, más afines a una estética que traza las líneas de un cuerpo biopolítico y mucho más seguras ante la amenaza biológica. El poder permite un placer continuo, seguro, abundante, exponencial. El placer del cuerpo *biopolítico* no es el objeto de restricciones, sino, él mismo, es precepto, mandato. El placer del cuerpo biopolítico es un imperativo. Se trata de una condición que ha analizado Achille Mbembe:

Sujet neuro-économique absorbé par le doublé souci de son animalité (la reproduction biologique de sa vie) et de

109 Ibidem., 190.

sa choséité (la jouissance des biens de ce monde), cet *homme-chose*, *homme-machine*, *homme-code* et *homme-flux* cherche avant tout à réguler sa conduite en fonction des normes du marché, n'hésitant guère à s'auto-instrumentaliser et à instrumentaliser autrui pour optimaliser ses parts de jouissance.¹¹⁰

De modo que detrás de esta búsqueda de goce, de su maximización y su consecución (en tenencia de los medios necesarios), no existe algo como la *plena libertad* o la *elección racional*¹¹¹ de quien escoge entre múltiples placeres una vez que ha caído por tierra las anteriores formas de represión, por el contrario yace una nueva forma de *biopoder* de normalización afín a las formas de subjetivación de una sociedad del *biocapital* (desarrollaré esta noción en el capítulo tres). De nuevo, y nuestras sociedades ofrecen múltiples ejemplos, el poder no debe reducirse a aquello que se opone al placer, al goce, al disfrute; es también aquello que suscita el goce, que lo promueve, que lo dinamiza, y finalmente, que lo impone.

110 Achille Mbembe, *Critique de la Raison Nègre*, (Paris: La Découverte, 2013), 14.

111 Para una crítica de la elección racional ver Renata Salecl, *The Tyranny of Choice*, (London: Profile Books; 2011).

Excurso sobre Resistencia I Butler lectora de Foucault

«La resistencia se da en primer lugar, y continúa siendo superior a todas las fuerzas del proceso; bajo su efecto obliga a cambiar las relaciones de poder. Considero, por tanto, que el término «resistencia» es la palabra más importante, la palabra-clave de esta dinámica».

Michel Foucault.

«No he querido decir, por tanto, que estamos siempre entrampados, antes bien, al contrario, que somos siempre libres. En fin, y dicho brevemente, que siempre cabe la posibilidad de transformar las cosas».

Michel Foucault.¹¹²

Un punto que despierta los más diversos e interesantes debates es aquel sobre la formulación de *la resistencia* en la analítica foucaultiana del poder, ¿a qué se debe ese lugar tan problemático de la resistencia en la obra foucaultiana? ¿Por qué ha sido tan discutido el lugar que Foucault asigna a la resistencia dentro de su teoría del poder?

A modo de anécdota ilustrativa, recuerdo que el viernes 27 de Julio de 2012, un grupo de académicas y académicos de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (UNA) mantuvimos una mañana de diálogo con la profesora de Harvard Dra.

112 Michel Foucault, "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad" *OE* 3, 422.

Elizabeth Schüssler Fiorenza, sobre los alcances y nuevos retos que afronta en su trabajo. Cuando tuve la oportunidad de participar, me interesaba que se refiriera a su conferencia inaugural del encuentro, en particular a sus nociones “power over” (poder sobre) propio de la dominación kyriarcal, y “power for” (poder para), como una cualidad creativa a través de la cual se despliegan ciertas capacidades humanas.¹¹³ En mi participación le solicitaba a la profesora ahondar en la noción “poder para”, poder creativo e imaginativo, en tanto, dicho poder no necesariamente cancela la dominación del “poder sobre”, sino que podría inscribirla dentro de mecanismos positivos, inclusivos y productivos, no por ello más benevolentes. La profesora Schüssler afirmó, breve y enfáticamente, que ella se separaba de los enfoques foucaultianos del poder cuyo corolario es la imposibilidad de escapar a sus efectos de dominación.

Una crítica común a la teoría de Foucault le imputa cierto determinismo al cual nos condena, a saber, *el cautiverio del poder es infranqueable*. Foucault estableció la resistencia mediante una fórmula bastante simple: “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder.”¹¹⁴ La resistencia es inmanente a las relaciones de poder. Es precisamente esta afirmación sobre la *resistencia* la que despierta la crítica.

Varios autores destacan este punto. Quizás, uno de los primeros fue el alemán Habermas, quien le imputó a Foucault: “*Todo* contrapoder se mueve en un horizonte del poder al que combate, y en cuanto se alza con la victoria se transforma en un complejo de poder que provoca otro contrapoder. Este proceso circular no puede romperlo ni siquiera la arqueología del

113 Elizabeth Schüssler Fiorenza, “Poder kyriarcal y religión”, en Elizabeth Schüssler Fiorenza, *Poder, diversidad y religión. Una mirada bíblico-teológica desde la crítica feminista* (San José: Ubila; 2013), 35-74.

114 Michel Foucault, *HSI*, 116.

saber.”¹¹⁵ Habermas señala claramente una imposibilidad, lógica y material, de escapar a la circularidad del poder, como una de los predicados tácitos del pensamiento foucaultiano. Más recientemente Slavoj Žižek dice: “Del hecho de que toda resistencia es generada (‘posited’) por el edificio del Poder, de esta absoluta inmanencia de la resistencia al Poder, él [Foucault] parece llegar a la conclusión de que la resistencia está coaptada de antemano, que no puede socavar seriamente el sistema.”¹¹⁶ El autor esloveno interpreta que, de la analítica foucaultiana del poder, se desprende la tesis de que ningún efecto del poder tiene la capacidad de minar sus cimientos, la causa; ergo, la resistencia, en tanto efecto del poder, está condenada a ser otro de los «giros obscenos del poder» sobre sí mismo. Žižek, entonces, se lanza a la discusión de las posibilidades teóricas de efectos que superan o sublevan sus propias causas, para demostrar la falsedad de la argumentación foucaultiana sobre la resistencia. Sin embargo, la analítica del poder de Foucault no debería rechazarse tan pronto.

En varias entrevistas Foucault fue confrontado con críticas similares. En una ocasión respondió:

Creo firmemente en la libertad humana. Al cuestionar las prácticas psiquiátricas y las instituciones penales, ¿no presupuse y afirmé que uno puede salirse del impase que representan al mostrar que eran formas constituidas históricamente en un tiempo y contexto particulares?, ¿Y no era esta una forma de mostrar que estas prácticas, en un contexto

115 Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), (Madrid: Taurus; 1993), 336.

116 Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject. The absent center of political ontology*, (London: Verso; 2000): 256. El texto consultado dice: “from the fact that every resistance is generated (‘posited’) by the Power edifice itself, from its absolute inherence of resistance to Power, he seems to draw the conclusion that resistance is co-opted in advance, that it cannot seriously undermine the system” (traducción mía D.S.).

diferente, podrían ser desmanteladas porque devienen arbitrarias e infectivas?¹¹⁷

Efectivamente, la analítica del poder en Foucault muestra que las relaciones de poder son inmanentes a las relaciones sociales, es decir, son (re)producidas en condiciones sociohistóricas. Al no estar en la “naturaleza de las cosas” las relaciones de poder deben propiciar las condiciones materiales de su existencia. Esto implica que las relaciones de poder están siempre a prueba, que sus alcances también se ven cooptados, y que están sometidas al cambio constante. Las relaciones de poder expiran o entran en desuso de cuando en cuando.¹¹⁸ Esto se deriva de la inmanencia social del poder. Asimismo, de tal inmanencia social, también se deriva que las relaciones de poder participan de la reproducción de relaciones sociales y de sus condiciones materiales y subjetivas. Luego, de la suspensión de las relaciones de poder no se deriva la libertad, sino, paradójicamente, un determinismo o cautiverio *ontológico*: “Una sociedad sin relaciones de poder

117 Michel Foucault, “Interview with *Actes*,” *PE*, 399. El texto dice: “I firmly believe in human freedom. In questioning psychiatric and penal institutions, did I not presuppose and affirm that one could get out of the impasse they represented by showing that it was a matter of forms that were historically constituted at a particular time and in a particular context, and wasn’t this a way of showing that these practices, in a different context, could be dismantled because they had become arbitrary and ineffective?” (traducción mía D.S.).

118 Una bella frase de Marcuse, cuya teoría está en el foco de la crítica foucaultiana, ilustra bien este punto: “El hecho de que el principio de la realidad tiene que ser reestablecido continuamente en el desarrollo del hombre indica que su triunfo sobre el principio del placer no es nunca completo y nunca es seguro” (Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Juan García Ponce (trad.), (Barcelona: Ariel; 2003), 28).

sólo puede ser un abstracción”.¹¹⁹ El mismo señaló Foucault contra Habermas

Las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo y de lo que haría falta liberarse; considero que no puede haber sociedad sin relaciones de poder [...] El problema no consiste, por tanto, en intentar disolverlas en la utopía de la comunicación perfectamente transparente, sino en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *éthos*, la práctica de sí, que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación.¹²⁰

Anular *las relaciones de poder* sería suspender el cuerpo social en una forma de determinismo ontológico. Luego la resistencia en Foucault no se piensa como aquel esfuerzo por anular el total de relaciones de poder, sino, por redefinir, en el contexto local donde operan, sus alcances.

A esto se añade otra condición: en la analítica las relaciones de poder son heterogéneas, esto es, no existe un único y mismo poder, replicado e internamente diferenciado. Luego, no existe LA resistencia, “*un* lugar del gran Rechazo –alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario.”¹²¹ Si no existe algo como El Poder universal del Rey, del Gran Hermano, del Arquitecto-Inteligente; tampoco algo como El Revolucionario, El Guerrillero, El Gran Combatiente del poder. Foucault habla, entonces, de múltiples focos o puntos de resistencia. Estos puntos de resistencia, diversos, pueden articularse entre sí y propiciar *revolución*,¹²² o bien, se ignoran,

119 Michel Foucault, *SP*, 791

120 Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad,” *OE* 3, 412.

121 Michel Foucault, *HSI*, 116.

122 Ciertamente Foucault no pensó los mecanismos que permitirían a estas resistencias diversas reconocerse y articularse. Una interesante

separan o incluso repelen entre sí. Pero no puede pensarse, entonces, una resistencia unívoca que recorre de punto a punto el cuerpo social.

Otro punto importante de la analítica del poder consiste en el estudio de las tecnologías *productivas* de los dispositivos disciplinarios y del biopoder, como contrapunto del carácter negativo del poder-soberano. Asimismo, se deduce que tampoco la resistencia puede conceptualizarse en términos negativos, como si su alcance definitivo se redujera al “¡NO!” Dice Foucault, que la resistencia no se limita a formar, respecto de la dominación, “un revés siempre pasivo, destinado a la indefinida derrota.”¹²³ Una resistencia constitutivamente *negativa* sería eternamente coaptada e integrada dentro de las tecnologías positivas del poder; con lo que, siempre estaríamos enfrentados a UN mismo poder, eternamente victorioso. Foucault indica la necesidad de pensar la resistencia en términos positivos: “para resistir tiene que ser como el poder. Tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él. Es preciso que, como él [el poder], se organice, se coagule y se cimente. Que vaya de abajo arriba, como él, y se distribuye estratégicamente.”¹²⁴ Se trata de una resistencia inventiva, rizomática, capaz de articulación y de producción de saber.

Sin embargo, y en este punto entra la crítica referida, ¿no será que, aun aceptando la heterogeneidad de los poderes, tenemos siempre el mismo efecto: cuando un poder es minado de inmediato surge otro y lo releva? ¿No es precisamente éste el caso del cuerpo convulso de la posesa que, si bien resiste los efectos del poder pastoral cristiano ha caído víctima del *poder*

aproximación a esta problemática la propuso Ernesto Laclau, quien denominó populismo a esa lógica política de articulación de demandas democráticas (Ver Ernesto Laclau, *La razón populista*, Soledad Laclau (trad.), (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; 2013).).

123 *Ibíd.*, 117.

124 Michel Foucault, “No al sexo rey,” *DSP*, 162.

psiquiátrico? ¿No es el caso, entonces, que el cuerpo convulso ha propiciado las condiciones para la instauración de un nuevo sistema de poder, con lo que su resistencia, a fin de cuentas, era sólo el efecto retroactivo de una dominación más especializada que aquella conferida por el poder pastoral? ¿No estamos, entonces, efectivamente coaptados de antemano a caer en la dominación, si bien no del mismo poder, de sistemas de dominación siempre más efectivos? ¿No deberíamos, a la luz de esta teoría, afirmar con la crítica un determinismo conceptual donde siempre se hace efectiva una dominación soportada por esa asfixiante capilaridad del poder?

Plantear las preguntas en esos términos introduce equívocos, al menos desde la teoría foucaultiana del poder. Implica inscribir la historia y la sociedad dentro de un *continuum*, un monismo donde la condición ontológica humana, socialmente (re)producida, es el sometimiento (consciente o inconsciente, explícito o implícito, consentido o condenado) a «la dominación» o a formas diversas de dominación. Es decir, la repetición *ad infinitum* de la dominación, más que el efecto fortuito de un capricho histórico que por azar reproduce eternamente el mismo efecto, refleja un cierto *orden* que estructura las relaciones humanas: un principio u origen que determina los sistemas sociales. La dominación devine, según esta perspectiva, un dato, un hecho, un principio del orden de las cosas. La teoría foucaultiana, comprendida en estos términos, sería reducida a una fenomenología según la cual, la cosa en sí de las relaciones humanas es la dominación. La teoría foucaultiana, sin embargo, se aparta de una *naturaleza humana* o de datos preconcebidos que determinan algo como *lo humano*.

El registro de las preguntas, al menos en este punto, debe modificarse pues, efectivamente, la analítica del poder de Foucault evita un esencialismo de «los siempre dominados y excluidos»; más aún, evita la afirmación de cierta naturaleza humana. Resulta ilustrador analizar el marco de problematización que introduce sobre este punto Judith Butler. La autora

estadounidense no se pregunta: ¿por qué la teoría foucaultiana siempre nos confina al sometimiento, a la imposible suspensión del sistema de poder? Su comprensión de la teoría foucaultiana evita la *reducción ontológica* a la dominación perpetua. Butler no parte del supuesto de algo como un *principio de dominación* que, anterior a las relaciones sociales o al cuerpo, pero inscrito en ambos, conduce a la reproducción de identidades afines al sometimiento al poder. Su ingreso evita reducir la teoría foucaultiana a la formulación de un principio de dominación; precisamente por la crítica que sostiene Foucault con respecto a todo principio.

Uno de los textos de Butler que aborda la cuestión del binomio poder/resistencia redefine la cuestión: “¿Dónde acontece la resistencia a ó dentro de la producción disciplinaria del sujeto?”¹²⁵ A Butler le interesa realizar, simultáneamente, una crítica psicoanalítica de Foucault y una crítica foucaultiana de la resistencia según la presentan ciertas corrientes psicoanalíticas. La autora parte del criterio foucaultiano de que no existe *cuerpo* fuera de relaciones de poder, de modo que la *subjetivación/sujeción* (Butler juega con la palabra francesa empleada por Foucault: *assujétissement*) del prisionero, por ejemplo, no consiste en que unos mecanismos realizan operaciones sobre un cuerpo exterior, que de repente es aprisionado. Sino que la subjetivación es correlativa al proceso de la materialización del cuerpo del prisionero ahí donde es investido por el poder disciplinario.

Este proceso de *subjetivación/sujeción* no es totalizante, y depende, por tanto, de continuas repeticiones. Esto en tanto el cuerpo *materializado* excede o desorienta los interdictos de la normalización. En este punto es donde Butler cuestiona si este cuerpo excedente, ¿refleja algún romanticismo foucaultiano

125 Judith Butler, *The Psychic life of Power. Theories in Subjection*, (California: Stanford University Press; 1997), 87. El texto citado dice: “Where does resistance to or in disciplinary subject formation take place?” (traducción propia).

que homologa al cuerpo aquella ‘cualidad’ del inconsciente de resistir la significación normalizadora del padre? ¿Existe algún órgano o *body part* que, igual aunque inversamente a la *piedra despreciada por constructores*, socava el edificio del poder? No es respecto de una posición de exterioridad corporal que emana la resistencia, no hay un “happy limbo”¹²⁶ del no-poder.¹²⁷ Ya lo ha establecido Foucault: no existe *un* foco de donde emana la resistencia, y la resistencia, por definición, es inmanente al poder. Butler indica, entonces, que es precisamente la dependencia de la *subjetivación/sujeción* en la repetición (el sujeto permanece como tal a través de la rearticulación de sí mismo como sujeto), la que propicia la producción de subjetividades que re-direccionan la normatividad.

En este sentido, Butler indica que la pregunta fundamental no puede ser: ¿cómo podemos suspender las relaciones de poder? El efecto de una tal suspensión no es, como lo dijimos antes, la libertad, sino el determinismo ontológico, la derrota definitiva de toda resistencia. La pregunta, dice la autora norteamericana, es: “¿de qué forma y en qué dirección podemos (re) producir las relaciones de poder a través de las cuales somos (re) producidos?”¹²⁸ Una pregunta que, en realidad, remite a una reflexión anterior de Butler: “¿qué tipo de repetición subversiva podría cuestionar la práctica reglamentadora de la identidad en

126 Michel Foucault, *HB*, “Introduction,” xiii.

127 En otro lugar, Butler lo ha afirmado con respecto al Herculine Barbin de Foucault: “Tampoco queda Herculine totalmente fuera de la economía significante de la masculinidad. Está «fuera» de la ley, pero la ley mantiene este «fuera» dentro de sí misma” (Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Ma. Antonio Muñoz (trad.), (Barcelona: Paidós; 2007), 216).

128 El texto original dice: “how can we work the power relations by which we are worked, and in what direction?” (Judith Butler, *The Psychic Life or Power*, 100).

sí?”¹²⁹ Aquí, de nuevo, la resistencia es inmanente al poder, y no por ello es “socavada de antemano.” Veamos.

La noción de repetición, en Butler, resulta el mecanismo de operación del sistema sexo-género, mecanismo mediante el cual se produce identidades-sexuales: “los efectos naturalizados de los géneros heterosexuales son producidos a través de estrategias de imitación; lo que ellos imitan es un ideal fantasmático de la identidad heterosexual, que es producido como un efecto de la imitación.”¹³⁰ Luego, la repetición es el mecanismo de operación del poder a través de la cual se produce algo como una identidad-sexuada, así como la ilusión de su uniformidad y continuidad espacio-temporal. Este sistema, entonces, produce un riesgo: “¿qué pasa si fracasa la repetición, o si el ejercicio de repetición es utilizado con un propósito performativo distinto?”¹³¹ Este riesgo, producido por el sistema sexo-género, trae dos efectos simultáneos: la operatividad del sistema, es necesario repetir, compulsivamente, lo que somos (heteronormatividad, por ejemplo). Pero, además, el riesgo consiste en que “nunca llegamos a ser lo que somos,” y en el proceso, pueden surgir “repeticiones subversivas,” que ponen entre dicho esa verdad de nuestra identidad, y la transforman. El mecanismo que debe propiciar las condiciones de posibilidad de la (hetero)normatividad del sistema sexo-género, por la misma lógica operativa que la constituye, posibilita resistencias y subversiones de esa normatividad.

Esta conclusión de Butler, se aproxima, y sin duda debe mucho a Lacan, quien había señalado uno de los problemas angulares dentro de la teoría psicoanalítica, a saber: “cómo y por qué todo lo que significa un progreso esencial para el ser humano

129 Judith Butler, *El género en disputa*, 96.

130 Judith Butler, “Imitación e insubordinación del género,” en Jean Allouch et all., *Gráficas de Eros. Historias, géneros e identidades sexuales*, Mariano Serrichio (trad.), (Buenos Aires: Edelp; 2000), 99.

131 *Ibidem.*, 103.

tiene que pasar por la vía de una repetición obstinada.”¹³² Lacan lo dice a propósito de Kierkegaard, a quien ubica dentro de “las intuiciones freudianas.” La repetición es lo que está más allá de la teoría del placer, aquello que lo hace posible como máquina de deseo, pero aquello que puede subvertirla.¹³³

El ingreso de Butler analiza las relaciones entre poder y resistencia desde la perspectiva de la producción disciplinaria de identidades. La resistencia no se piensa aquí desde algún foco fontal: un remanente corporal, un exceso psíquico, u otros. Tampoco asume que “al tomar al sujeto como un fundamento de la agencia, habremos contrarrestado los efectos del poder regulador.”¹³⁴ Se ubica en el mecanismo de *iteración* del proceso de *subjetivación/sujeción*, el cual, abre las posibilidades para (re) *direccionar* las relaciones de poder donde somos, repetidamente, (re)producidos. La resistencia, entonces, no elimina o suspende las relaciones de poder. De ser así, nos lanzaría al infierno del determinismo ontológico, el cual, por definición, anula *a priori* cualquier tipo de resistencia. Pero tampoco, de la inmanencia de la resistencia respecto al poder se predica la socavación retroactiva de la resistencia.

132 Jacques Lacan, “El circuito,” en Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan: Libro 2: El yo en la teoría de Freud y la interpretación psicoanalítica*, Jacques-Alain Miller (ed.), Irene Agoff (trad.), (Buenos Aires: Paidós; 2006), 138.

133 Sobre la relación de Foucault con la obra y pensamiento de Jacques Lacan, escribió Alain Badiou: “Pues el único conformismo que se puede encontrar en Foucault –conformismo establecido y guardado por casi todos los intelectuales franceses reconocidos– era el de haber, en todo caso en sus escritos teóricos, intentado evitar a Lacan” (Alain Badiou, *Pequeño panteón portátil*, A. Arozamena (trad.), (Madrid: Brumaria, 2010), 60).

134 Judith Butler, “Universalidades en competencia,” en Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*, Cristina Sardoy y Graciela Homs (trad.), (Buenos Aires: FCE; 2011), 156.

Capítulo 2 Genealogía de la religión

«Históricamente, lo que existe es la iglesia. Fe, ¿qué es eso? La religión es una fuerza política».

Michel Foucault¹³⁵

Foucault fue consultado en diversas ocasiones por la presencia de algún eje temático, un «hilo conductor» que articulara sus diversos estudios. El francés respondió: “Lo que somos –los conflictos, las tensiones, las angustias que nos atraviesan– es en definitiva el suelo –no me atrevo a decir sólido, porque por definición está minado, es peligroso– sobre el cual me desplazo.”¹³⁶ Los distintos campos de investigación de su obra tienen presente una problemática específica: **la ontología del presente***, ¿qué somos hoy? Esta cuestión plantea una (pre)ocupación de índole genealógica, que conduce a hurgar los *archivos* que registran luchas y tensiones diversas, implicadas en la conformación histórica de los códigos y sistemas de pensamiento que nos determinan y a partir de los cuales nos movilizamos/replegamos en el presente. Los distintos acercamientos y preocupaciones académicas de Foucault: la arqueología de los saberes, su analítica del poder, su estudio de las «formas aletúrgicas», las genealogías de la *gubernamentalidad*, la anatomopolítica del cuerpo individual,

135 El texto consultado dice: “Historically, what exists is the church. Faith, what is that? Religion is a political force” (Michel Foucault, “On religion,” RC, 107). Traducción propia.

136 Michel Foucault, “Poder y saber,” *PBM*, 75.

la población biopolítica, las heterotopologías, los procesos de subjetivación, las *tecnologías del yo*, entre otras; todas ellas, en su singularidad o articuladas entre sí, se inscriben dentro de ese proyecto de análisis del presente al que tanto se empeñó.

Dentro de los distintos campos de estudio a los que se dedicó Foucault figuran consideraciones sobre 'lo religioso.' A través de su obra escrita, podemos encontrar diversas alusiones a y usos de nociones como religión, espiritualidad, cristianismo, carne, confesión, budismo zen, y otros afines (**Foucault-Religión***). Asimismo, en encontramos diversos análisis donde ahondó en discursos e instituciones religiosas y sus prácticas anatomopolíticas, tecnologías y resistencias espirituales, el poder pastoral y la pastoral de la carne, los mecanismos confesionales, entre otros. Esto no implica, sin embargo, la posibilidad de afirmar que Foucault se dedicó monotemáticamente, en alguna de sus obras publicadas, cursos o conferencias, al estudio de lo religioso. Foucault nunca propuso un sistema específico para el estudio de 'lo religioso,' ni se dedicó sistemáticamente a esta cuestión. Acorde a su opción epistemológica, tampoco propuso definiciones universales de religión, espiritualidad, cristianismo, u otras.

Lo 'religioso' en la obra del filósofo francés se aborda y adquiere sentido dentro del estudio genealógico de lo que *somos hoy*; es decir, los distintos elementos 'religiosos', estudiados en su singularidad o articulados en *dispositivos**, fueron abordados por Foucault en tanto participan de diversos sistemas poder-saber, ya fuera para continuarlos o resistirlos. Michel no se acercó a 'la religión' o 'el cristianismo' en sí mismos; se interesó, más bien, por el lugar ocupado por diversas tecnologías 'religiosas' dentro de la genealogía del presente. Asimismo, si bien el trabajo de Foucault no emplea una definición universal de religión como hipótesis de trabajo, también es cierto que el lugar del binomio religión-cristianismo no es unívoco a lo largo de su obra. Las consideraciones sobre el cristianismo o la religión son diversas,

y guardan relación con los giros teóricos-metodológicos que permitieron reformular y desplegar los intereses de Foucault.

De esta forma, en un primer momento de este capítulo, me propongo establecer algunas coordenadas de lectura que permitan establecer mejor el lugar de la religión en la obra de Michel Foucault. En un segundo momento, propongo un primer acercamiento a lo religioso, no en la obra de Foucault, sino, más bien, a partir de sus observaciones, sus conclusiones, sus reflexiones, particularmente, aquellas que se derivan de su método genealógico y de la analítica de poder que repasamos en el capítulo precedente. Con respecto a esto último, me interesa, en un tercer momento, considerar el análisis de lo religioso a partir de algunas ideas foucaultianas sobre la resistencia.

2.1 Un ejercicio de lectura: 'Religión' en la obra foucaultiana

Esta consideración sobre los diversos lugares que ocupa lo religioso en la obra de Foucault no representa un área de estudio sin precedentes dentro de las disciplinas teológicas o las ciencias de la religión; por el contrario, la reflexión al respecto es abundante (**Foucault-Religión***). En esta sección, quiero presentar algunos criterios de lectura sobre el lugar de la religión, así como las transformaciones de este lugar, en la obra de Michel Foucault. Más que un registro de variaciones, esta discusión me permitirá establecer aún mejor las precauciones teóricas y metodológicas que el francés consideró a partir de sus campos de problematización.

Un antecedente importante es sin duda el texto de Jeremy Carrette, donde se nos propone una lectura de Foucault que

posibilite “una comprensión de ‘la religión’ en su obra.”¹³⁷ El autor británico entrecomilla el término religión pues reconoce que en la obra de Foucault esta categoría carece de un contenido unívoco. Foucault, además, no está interesado en la categoría religión en cuanto tal pues, según Carrette, su aproximación consiste más bien en una problematización a partir de “la política de las experiencias religiosas,” lo que conlleva a una transformación del uso y contenido tradicional que se da a conceptos como religión, espiritualidad y cristianismo. De ahí que Jeremy afirme que Foucault introdujo un punto crucial en los estudios sobre religión.

El criterio hermenéutico de Carrette descansa en la hipótesis de dos modelos de abordaje de lo religioso que están presentes en la obra de Foucault. Estos modelos tendrían una ubicación cronológica, el primero localizado antes de 1976, donde lo religioso figura únicamente como subtexto. Es decir, en una primera etapa, Foucault no analizó lo religioso directa ni sistemáticamente (Foucault en realidad nunca lo hizo); lo que obliga a descomponer su obra en pequeños fragmentos literarios, para luego reconstruir una imagen de lo religioso: “The ‘religious question’ in this sense is part of the unthought of Foucault’s work.”¹³⁸ Lo religioso figuraría, para utilizar una metáfora psicoanalítica, en el inconsciente de esta primera etapa de la obra foucaultiana; la cual, habría que buscar como *sub-texto*, así como la verdad del deseo se hurga en los sueños.

El segundo momento, posterior a 1976, representa el espectro de la obra foucaultiana donde lo religioso ocupa la escena central, ya sea a través de las tecnologías espirituales, la

137 Jeremy Carrette, *Foucault and religion. Spiritual Corporality and Political Spirituality* (London: Routledge, 2000), xi. Traducción propia.

138 *Ibidem*, 3. He preferido dejar el original inglés para no eliminar los acentos que introduce Carrette. En todo caso propongo esta traducción: “La ‘pregunta religiosa’ en este sentido de parte de lo impensado en la obra de Foucault.”

carnalización del cuerpo, el poder pastoral, las formas aletúrgicas, entre otros, fueron objeto de estudio directo de Foucault. Esta etapa se caracteriza, principalmente, por el acercamiento que realizó Foucault a la antigüedad cristiana para explorar las raíces del poder pastoral y las *tecnologías del yo*; momento donde también volvió a textos semitas, griegos, romanos, cristianos, y en particular, a los textos y biografías que produjo la patrística.

Esta propuesta de periodización presenta, al menos, dos dificultades. Primero, al dividir la obra de Foucault en dos momentos, según procede Carrette, debe, lógicamente, encontrar y justificar un momento de división. Carrette lo encuentra en 1976, donde, según dice, Foucault realiza un giro en su investigación sobre el arte de gobernar, que lo lleva a iniciar el peregrinaje hacia el poder pastoral, y de ahí, a las *tecnologías espirituales* de la antigüedad cristiana. Sin embargo, los documentos que refieren al trabajo académico de Foucault en ese año, no muestran diferencias significativas con respecto a lo realizado en años anteriores, y no permiten justificar esa importancia decisiva que lo religioso tendría en la obra de Foucault a partir de 1976*. Asimismo, varios trabajos anteriores a esta fecha, por ejemplo los cursos 1973-74 y 1974-75, dedican importantes espacios a discutir la relación entre religión-cristianismo-disciplina y religión-cristianismo-confesión.

Carrette pone el acento en 1976, pues utiliza como punto de partida los textos *Vigilar y Castigar* (1975) y principalmente *Historia de la Sexualidad 1: La voluntad de saber* (1976); y al tiempo de publicación (1999) Carrette no disponía de gran parte del material que aún estaba por publicarse. Esto le habría permitido al autor reconsiderar la forma en la cual divide el corpus foucaultiano en lo que respecta al lugar de la categoría religión.

Así, por ejemplo, Philippe Chevallier,¹³⁹ quien tuvo acceso a documentos que eran inéditos al tiempo en que Carrette

139 Philippe Chevallier, *Foucault et le christianisme* (Lyon: École normale supérieure de Lyon, 2011).

realizó su investigación (muchos de los cuales permanecen aún inéditos), indica que en Michel Foucault es posible reconocer cuatro diferentes acercamientos, particularmente, al cristianismo. Chevallier no los ubica cronológicamente, sino por criterios de ingreso y análisis que Foucault manejó en distintas épocas de su trabajo. En un primer momento, dice Chevallier, se trata de una etapa inspirada en Nietzsche (período inmediatamente posterior a su *Historia de la locura*), donde el cristianismo figura como la alteridad de la modernidad, el otro de la modernidad europea.¹⁴⁰ Un segundo período, que comprende la década entre 1966-1976, donde Foucault no se interesa por el cristianismo como una totalidad histórica, sino que se concentra en aspectos puntuales, vinculados con tecnologías anatomopolíticas que emergen, según su lectura, en el cristianismo. Un tercer momento donde (Cursos 1976-1978), a partir de la historia de la gubernamentalidad, Michel Foucault se interesa en el cristianismo como pastorado, es decir, como la matriz histórica de las tecnologías políticas de los individuos en Occidente. Y finalmente, el período 1979-84, donde el filósofo francés retoma y desarrolla con mucho más detenimiento la idea del cristianismo como una forma aletúrgica, es decir, como relación con la verdad, o *régimen de verdad*. Este último acercamiento de Foucault goza de una mejor recepción por parte de Chevallier, quien se separa críticamente del “totalitarismo-pastoral” que caracteriza la tercera etapa.

De modo que es posible ubicar diferentes acercamientos al binomio cristianismo-religión en la obra de Michel Foucault, más allá de la división dual que se ofrecía en aquel texto de Carrete. Asimismo, es posible encontrar más de un solo quiebre en el corpus Foucaultiano. Uno particular se aprecia en el período 1977-8, cuando el autor exploraba los alcances de un segundo tomo de *Historia de la Sexualidad* que titularía “La carne y el cuerpo,” proyecto que Michel abandonó, y reorientó hacia la

140 *Ibidem.*, 231-290.

preocupación moral en términos de la sexualidad. En particular, el problema de la carne redefine la aproximación que Foucault tenía pensada originalmente a la sexualidad y lo obliga a volver a la patrística cristiana.¹⁴¹ De modo que en este trabajo no asumo la división de dos grandes bloques que ofrece Carrette.

La referencia más directa a lo religioso en las últimas etapas de la obra y enseñanza de Foucault, me parece mucho más el efecto de una estrategia genealógica o investigativa, que la recuperación tardía de una cuestión que sólo figuró como *sub-texto* al inicio. Al menos así lo hizo ver el mismo Foucault, quien, cuestionado por el escaso interés que mostró al inicio de sus trabajos por las prácticas cristianas y religiosas, en comparación con su posterior retorno y dedicación a la temática, respondió:

Ustedes me dirán: ¿era pura desatención de su parte al comienzo [lo impensado, diría Carrette], o deseo secreto que había escondido y habría revelado al final? De eso no sé nada en absoluto. Confieso que incluso no quiero saberlo. Mi experiencia, tal como ahora se me presenta, es que, sin duda, no podía hacer adecuadamente esta *Historia de la sexualidad* más que retomando lo que había pasado en la

141 Al respecto, indica Foucault en una entrevista de 1984: “Es cierto que cuando escribí el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, hace ahora siete u ocho años, tenía absolutamente la intención de escribir estudios de historia sobre la sexualidad a partir del siglo XVI y de analizar el devenir de ese saber hasta el siglo XIX. Y haciendo ese trabajo me di cuenta de que la cosa no marchaba; quedaba un problema importante: ¿por qué habíamos hecho de la sexualidad una experiencia moral? Entonces me encerré, abandoné los trabajos que había hecho sobre el siglo XVII y empecé a remontarme a siglos anteriores. En primer lugar; al siglo V, para ver los comienzos de la experiencia cristiana. Después, al período inmediatamente precedente, al fin de la Antigüedad. Finalmente, terminé, hace tres años, por el estudio de la sexualidad en los siglos V y IV a.C.” (Michel Foucault, “El retorno de la moral,” *OE* 3, 389-390).

Antigüedad para ver cómo la sexualidad fue manipulada, vivida y modificada por determinados actores.¹⁴²

Si por un momento imaginamos una conversación entre Carrette y Foucault, o el fantasma de Foucault, y Carrette formulara su pregunta: '¿por qué sus consideraciones sobre lo religioso tienen un antes y un después de 1976? ¿Pura desatención, deseo reprimido que aflora tardíamente?' Foucault, diría: «*De eso no sé nada en absoluto. Confieso que incluso no quiero saberlo*»¹⁴³. Nuestra opción de lectura no se centra en cambios en la consideración de Foucault con respecto a lo religioso en algún momento en particular.¹⁴⁴ Esto supone intentar mantener una continuidad en el pensamiento de Foucault; así sea una continuidad de un *sub-texto* que aflora tardíamente. Por el contrario, mi aproxi-

142 Michel Foucault, "El retorno a la moral," *OE* 3, 390.

143 Por esta misma razón este texto no plantea una pregunta al estilo: ¿qué causas de la biografía de Foucault 'gatillan', o bien, 'reprimen' un interés por lo religioso? Esta empresa, quizás, se perdería en consideraciones de episodios biográficos emblemáticos, como su formación en un colegio católico, por citar un ejemplo. Al finalizar una empresa de ese tipo, mi trabajo se parecería mucho a la criticada biografía: James Miller, *The passions of Michel Foucault*, (Cambridge: Harvard University Press; 1993). Miller 'descifra' una fascinación en Foucault por el martirio, el autosacrificio, la muerte, la experiencia límite, aspectos que ancla en un pasaje, en una esencia traumática para Foucault. Acá no nos interesamos por una tal escena de lo religioso en Foucault, pues trabajamos con una obra escrita, y nos limitamos a lo que podemos leer en ella. Salvo que Foucault ofrezca una nota autobiográfica al respecto, esta no es una consideración de inicio. El trabajo de Miller es mucho más un estudio psicologizante como aquellos a los cuales Foucault dedicó numerosas críticas.

144 Es la crítica que un historiador de Foucault como Didier Eribon realiza a esos proyectos que desean ubicar momentos clave en la obra del autor con respecto a alguna temática: "una historia de las ideas no debe aceptar ninguna de las totalizaciones retrospectivas. La historia, si se puede decir, debe... volver a la historia" (Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Viviana Ackerman (trad.), (Buenos Aires: Nueva Visión; 1995), 86).

mación se esmera por ubicar los giros que tanto la analítica del poder como la genealogía del arte de gobernar introdujeron en la reflexión de Foucault y que en particular lo llevaron a reposicionar, constantemente, el lugar de las tecnologías y dispositivos religiosos en la historia del mundo Occidental. Sería una lectura de Foucault desde el criterio de la diferencia, y la ruptura. Cabe señalar, además, que este texto se concentra en el material que va de 1973 a 1978, donde Foucault tenía unas preocupaciones particulares.

Luego de hacer esta crítica al ingreso de Carrette, y mostrar una primera distancia con su trabajo, quiero volver a su clave hermenéutica. El británico afirma que habría dos modelos discursivos en la obra de Foucault a partir de los cuales el francés ingresa a lo religioso: *la corporalidad espiritual* (crítica a las tecnologías religiosas a través de las que se somete o sacrifica el cuerpo) y la *espiritualidad política* (analítica de tecnologías y dispositivos a partir de los cuales se producen formas de subjetividad de acuerdo a sistemas de verdad, en Occidente, cristianos). Estas dos dimensiones de la obra foucaultiana, según Jeremy, serían en realidad las dos caras de una continua y amplia problematización de lo religioso; así como las claves hermenéuticas a partir de las que es posible aproximarse a lo religioso en la obra de Foucault.

Finalmente, Carrette indica que esta problematización 'lo religioso en la obra de Foucault' se puede sistematizar en cinco criterios teórico-metodológicos:¹⁴⁵

i. "An analysis of cultural facts (the integration of religion and culture);" acá Carrette señala que en la propuesta de Foucault,

145 Jeremy Carrette, *Foucault and Religion*, 143-144. De nuevo ofrezco el original inglés. Propongo esta traducción: "1. Un análisis de los hechos culturales (la integración entre religión y cultura); 2. La ubicación histórica y social del discurso (la immanencia religiosa no la trascendencia); 3. La priorización del cuerpo y la sexualidad (la corporalidad/encarnación de la creencia); 4. Un análisis de los mecanismos de poder (la micro-política de

el análisis de prácticas y dispositivos de poder-saber religiosos es fundamental para comprender los sistemas de gobernabilidad en la modernidad Occidental. Es decir, el proyecto de una *ontología del presente* depende de la revisión de los sistemas religioso-cristianos sobre los cuales se fundan los sistemas de gubernamentalidad modernos.

ii. “The historical and social location of discourse (religious immanence not transcendence);” refiere a la inscripción de las tecnologías y dispositivos religiosos dentro de los sistemas, históricos, de gobierno de los vivientes; es decir, lo religiosos está inscrito en la historia y opera sobre la producción histórica de sujetos. Lo religioso como inmanente al mundo.

iii. “The prioritisation of the body and sexuality (the embodiment of belief);” esto es, la centralidad del cuerpo y de los dispositivos sexuales al interior de las tecnologías religiosas.

iv. “An analysis of the mechanisms of power (the micro-politics of religious utterances and silence),” con respecto a este punto explica Carrettes: “What becomes clear from these studies is that religion after Foucault always exists as a system of power, meaning that it orders life through a set of force relations.”¹⁴⁶

v. “The development of technologies of the self (the religious government of the self);” luego de Foucault, dice Carrette, la religion es, dentro de otras cosas, una política del yo. Es decir, está implicada en los juegos de verdad a partir de los cuales se

las manifestaciones religiosas y sus silencios); El desarrollo de tecnologías del yo (el gobierno religioso de sí).”

146 Ibidem, 149. Traducción que propongo: “Aquello que se clarifica a partir de estos estudios es que la religión luego de Foucault siempre existe como un sistema de poder, lo que significa que ordena la vida a través de sets de relaciones de fuerza.”

produce subjetividad; en el caso particular del cristianismo, a partir de las renunciaciones a uno mismo.

Estos criterios que ofrece Carrette, si bien posibilitan una serie de derroteros para ubicar el lugar de lo religioso en la obra del filósofo francés; también introducen una serie de dificultades y equívocos. Sin embargo, en lugar de discutirlos aquí, lo que agotaría este capítulo en una amplia conversación con Carrette, cuestión que escapa a mi interés principal, deseo volver a mi ejercicio de lectura, es decir, volver a los textos de Foucault, y a partir de ahí, plantear una serie de preguntas y críticas a estas cinco claves de lectura que ofrece el autor británico. En este sentido, será bueno mantener de cerca estas consideraciones, de modo que podamos discutir sus posibilidades, limitaciones y omisiones. Al tiempo que podremos formular nuevos criterios que del todo escapan a la consideración, inicial, de Jeremy Carrette.

2.2. Hacia una genealogía de la religión. La estrategia.

Existen dos valiosas observaciones que realiza Foucault con respecto a sus fundamentos investigativos, y que arrojan, a su vez, importantes derroteros con respecto al estudio de lo religioso. Los he extraído de dos textos diferentes y distantes entre sí, donde Foucault ofrece algunas advertencias con respecto a sus criterios epistemológicos. El primer texto corresponde a una clase en el Collège en 1978, que sistematiza (retroactivamente) los elementos teórico-metodológicos de estudio que siguió Foucault, y está relacionado con el empleo de categorías universales. La segunda cuestión se desarrolla en varios momentos, pero nos interesan dos en particular: 1) su texto de 1971 dedicado a Nietzsche, donde abordó algunas consideraciones epistemológicas vinculadas a la “búsqueda de los

orígenes” y su relación con el método genealógico; y 2) su conferencia en la Universidad de Río (1973), donde hay una breve, pero oportuna, mención sobre la cuestión del “origen” en relación con lo religioso.

En estos textos Foucault no se refiere a lo religioso, salvo como ejemplo de sus principales argumentos. Estamos mucho más interesados en estudiar algunos elementos que se desprenden de la teoría foucaultiana, los cuales pueden ser empleados en el estudio de lo religioso desde una perspectiva socio-política. De ahí que el final de esta sección ofrezco, a modo de sistematización, una serie de criterios que debería mantener en cuenta quien desea aprovechar el método genealógico para sus estudios sobre religión y política. Estos criterios, que muestran un mínimo, serán completados con las siguientes secciones.

2.2.1. La (im)posible (lo)cura Universal.

Uno de los criterios de ingreso que sustentan las investigaciones de Michel Foucault es establecer una distancia con los objetos *universales* como “grilla de inteligibilidad” para estudiar o comprender fenómenos particulares. El filósofo francés indicó que, en lugar de partir de definiciones o principios universales como criterio de ingreso a condiciones particulares, hay que hacer lo opuesto: “pasar los universales por la grilla de esas prácticas”¹⁴⁷ concretas. ¿En qué consiste un acercamiento de este tipo? ¿Qué implicaciones tendría este criterio de aproximación para el estudio de lo religioso? En este apartado me interesa discutir los alcances de esta apuesta teórico-metodológica de Foucault, y pensar sus implicaciones para un eventual estudio de los dispositivos religiosos.

Este criterio teórico-metodológico puede ejemplificarse con el abordaje foucaultiano de la locura, trabajo que desarrolló

147 Michel Foucault, *NB*, 18

desde su tesis doctoral, pero que sufrió importantes cambios en el desarrollo posterior de sus análisis sobre el poder psiquiátrico (*PS*, 15-34). Luego de estas consideraciones, Foucault se refirió a su método de estudio en estos términos:

Supongamos que los universales no existen; y planteo en este momento la pregunta a la historia y los historiadores: ¿cómo pueden escribir historia si no admiten a priori la existencia de algo como el Estado, la sociedad, el soberano, los súbditos? Es la misma pregunta que yo hacía cuando decía, no esto: “¿Existe la locura? Voy a examinar si la historia me da, me remite a algo como la locura. No, no me remite a nada parecido a la locura; por lo tanto, la locura no existe”. De hecho, el razonamiento, el método no eran éstos. El método consistía en decir: supongamos que la locura no existe. ¿Cuál es entonces la historia que podemos hacer de esos diferentes acontecimientos, esas diferentes prácticas que, en apariencia, se ajustan a esa cosa supuesta que es la locura?¹⁴⁸

La opción teórica y metodológica consiste, en un primer momento, en abandonar la idea de un objeto “supuesto,” dado de antemano, universal, a partir del cual se estudian una serie de fenómenos. Un objeto como la cosa-locura que universalmente es enfermedad mental, pero que a falta de saber-ciencia las culturas de la Antigüedad (o no europeas) habían caracterizado como posesión demoníaca o crimen.¹⁴⁹ Foucault proponía que en su estudio la locura no fue “considerada en absoluto como un objeto invariante a través de la historia, y sobre el cual había actuado cierta cantidad de sistemas de representación variable.”¹⁵⁰ Foucault, entonces, no hizo una historia de las representaciones

148 Michel Foucault, *NB*, 18.

149 Para una crítica del sistema de criminalidad asociado a la locura se encuentra, específicamente, en Michel Foucault, “Locura y sociedad,” *OE* 3, 73-95.

150 Michel Foucault, *GSO*, 19.

que, a través de distintas etapas, se habrían hecho de esa “cosa supuesta que era la locura”. Más allá de las representaciones diversas que unos discursos hacían de un único objeto, el problema era establecer cómo esos discursos producían una serie de experiencias en torno a ese supuesto objeto.

Elisabeth Roudinesco¹⁵¹ describe cómo en un momento donde los historiadores de la psiquiatría se jactaban de mostrar cómo habían sido exorcizados los demonios de la hagiografía para ubicar la locura como trastorno de naturaleza humana, y por tanto objeto de la ciencia; un hombre que no era ni historiador ni siquiatra, logró dar el golpe del genio al mostrar que la psiquiatría se había desarrollado “sobre la ilusión retroactiva de una locura ya dada en la naturaleza.”¹⁵² La locura, en esta historia foucaultiana, resulta ser más bien un efecto de sistemas históricos de poder.

A Foucault le interesa, sin presuponer el objeto-locura, “captar el movimiento por el cual se constituía, a través de esas tecnologías móviles, un campo de verdad con objetos de saber.”¹⁵³ La ubicación de la locura como enfermedad mental, no comporta una nueva representación de un objeto-cosa, sino, el surgimiento de todo un dispositivo de poder-saber médico que articuló una serie de experiencias, prácticas, discursos, saberes e instituciones que recorrieron el cuerpo social. El dispositivo de la psiquiatría realizó una serie de recortes y elecciones, y asimismo, puso en marcha una serie de mecanismos y tecnologías a lo largo del cuerpo social, articulándose a través de un proyecto de salud pública. La historia de la locura en Foucault es, finalmente, la genealogía de la medicalización de la cultura europea, y es la historia del saber médico como dispositivo de saber-poder, que

151 Elisabeth Roudinesco, “Michel Foucault: lecturas de Historia de la locura,” en Elisabeth Roudinesco, *Filósofos en la tormenta*, Sandra Garzonio (trad.), (Buenos Aires: FCE; 2009), 101-144.

152 *Ibidem.*, 109.

153 Michel Foucault, *STP*, 143.

a partir del cuerpo “del loco” comienza a recorrer *capilarmente* todos los cuerpos.

Debe evitarse un equívoco, a saber, pensar que la locura en Foucault no es nada. Ante esta crítica Foucault reaccionó de la siguiente manera: “se me ha atribuido que dije que la locura no existía, cuando el problema era absolutamente el inverso.”¹⁵⁴ Es decir, la conclusión del trabajo genealógico de Foucault no es: luego del estudio histórico se concluye que la locura no es nada. Por el contrario esta historia de la locura permite establecer, más que el descubrimiento científico del padecimiento,¹⁵⁵ que la locura, como efecto de la articulación discursiva de una serie de “juegos de verdad” y tecnologías de poder, no resultó ser un objeto políticamente neutral.

A modo de ejemplo podemos señalar que Judith Butler, luego de su libro *Gender Trouble*, debió afrontar una crítica similar a aquella de Foucault. A la autora le plantearon la necesidad de establecer con mucha más propiedad la relación entre la performatividad del género y la cuestión de la materialidad del cuerpo. En particular: *si todo es discurso*, ¿qué pasa con el cuerpo? ¿Es el sexo únicamente un producto de discursos? ¿Qué pasa con la materialidad del cuerpo?, ¿es sólo un efecto del lenguaje? ¿Pura pasividad? Butler indicó que, plantear el problema en estos términos, es partir de un discurso normativo del género que se levanta sobre el binomio forma-materia como referente rector. El problema radical consiste en establecer cómo las formas discursivas, más que

154 Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad,” (1984) *OE 3*, 411. Era algo que Foucault había establecido antes: “No quiero decir que la locura no existía. Creo que la categoría de enfermedad mental [...] es algo relativamente nuevo” (“El poder, una bestia magnífica,” *PBM*, 43).

155 En una entrevista en Brasil (1975), Foucault indica: “La idea de que la cual [sic] la locura es una enfermedad es una idea históricamente reciente. El loco no tenía estatuto de loco hasta aproximadamente el siglo XVIII” (Michel Foucault, “Asilos, sexualidad, prisiones” *OE 2*, 285).

representar una materialidad exterior al lenguaje (como masculina/femenina, buena/mala, verdadera/falsa), conforman nuestra experiencia de esa materialidad, y por lo tanto, la producen a la experiencia de una manera particular: ““to matter” means at once “to materialize” and “to mean.””¹⁵⁶

Un ingreso análogo prefigura ya la metodología foucaultiana: no se trata de establecer las formas en las que un discurso representa un objeto dado (la locura, la sexualidad, el crimen), sino en estudiar como los sistemas discursivos producen una serie de prácticas que consolidan la materialización de un objeto en una forma determinada. No le interesan, entonces, los universales en sí mismos, sino las prácticas y los saberes que operan con arreglo a sus universales. A Foucault, el genealogista, le interesaron los efectos de universalización de esas prácticas y esos saberes de un supuesto objeto, efectos que consisten en *juegos de saber-poder*, criterios de normalización, de biopoder, de seguridad.

El resultado de la opción teórico-metodológica de no asumir a la locura como *presupuesto* no se reduce a mostrar que es un efecto, de lo contrario sería un argumento circular. La genealogía del saber psiquiátrico muestra que la constitución de la locura como padecimiento, está en el centro de una serie de transformaciones que hicieron posible una sociedad disciplinaria para la cual la vida, y los saberes vinculados con ella, ocupan el centro de una serie de cálculos políticos. Se trata de un análisis de la psiquiatría en tanto dispositivo de poder *disciplinario*, dirigido a los locos, a los “normales,” y a los médicos. Disciplinas que propiciaban toda una suerte de mallas de poder que recorrían desde instituciones (hospitales, asilos, escuelas, cortes judiciales) hasta recámaras de individuos (como los niños, las mujeres, los ancianos) saturadas de observación (capilaridad del poder). Condición que

156 Judith Butler, *Bodies that Matter. On the discursive Limits of “Sex,”* (New York: Routledge; 1993), 32.

ubicó al poder psiquiátrico como una bisagra entre diversos sistemas de poder-saber, que operan desde el individuo hasta la población.¹⁵⁷

A partir de este ejemplo de la locura, el corolario para el estudio de lo religioso debería estar claro. Primero. Se trata de no partir de una definición universal de religión, como una grilla por la cual pasamos diversas experiencias, prácticas, dogmas, entre otros. La pregunta de entrada para una analítica social de lo religioso no debería ser: ¿Existe la religión o experiencia religiosa en cuanto tal, como experiencia pura, objeto dado de antemano, universal? Ni tampoco: ¿cuál es aquel mínimo con el cual debemos contar para aceptar que estamos en presencia de una experiencia religiosa? Es decir, no se trata de establecer una definición universal de religión, con el fin de estudiar procesos sociales diversos a partir de ahí. Lo genuinamente religioso, verificable en distintas culturas, a través de diversos momentos históricos, es más el efecto discursivo de unos sistemas de poder-saber, que aquella *causa sui* de la cual emanan prácticas, rituales, ceremonias, creencias y cultos religiosos.¹⁵⁸ El registro de nuestras preguntas en la investigación social de lo religioso debe ser otro.

De ahí que no basta con los primeros principios de lectura formulados por Jeremy Carrette, a saber, 1. “An analysis of cultural facts (the integration of religion and culture);” y 2. “The

157 Para una crítica de la aproximación de Michel Foucault a la locura ver Peter Pál Pelbart, *Da Clausura do Fora. Ao Fora da Clausura. Locura e Desrazão*, (São Paulo: Brasiliense; 1989).

158 Talal Asad, ubicado en una matriz foucaultiana de estudio de lo religioso, realiza una afirmación que se desprende de esta crítica de Foucault a los universales: “My argument is that there cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definitions is itself the historical product of discursive processes” (Talal Asad, *Genealogies of religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press; 1993), 29).

historical and social location of discourse (religious immanence not transcendence).” Si bien, ambos son principios válidos y necesarios en teoría foucaultiana, no son suficientes. Los discursos que producen la locura a partir de la Época Clásica, efectivamente son inmanentes, situados culturalmente, y por tanto, son producciones sociales. Nunca formularon la locura en términos trascendentes, ni mucho menos referidos o conducidos por una causa metahistórica. Más aún, se gratificaron de desterrar a los demonios y a todo origen celeste de los acontecimientos y prácticas asociadas con la locura; esto es, ubicaron la locura en la historia, en la biografía personal, particularmente, en el relato de la infancia. La locura era un dato inmanente. La discusión de Foucault es que tal inmanencia psico-social no implicaba que dejara de ser un *universal*. Asimismo, uno podría ubicar lo religioso en la historia, mostrarlo como un producto social, pero esto no supone que nuestro método supere la trampa universalista, que nos condena, de nuevo, a un supuesto ontológico de la efectiva comprobación de nuestros propios conceptos “universales” en prácticas históricas concretas. Foucault no realiza una *fenomenología de la locura*. La pregunta foucaultiana, con respecto a lo religioso, podría replantearse en estos términos:

«Supongamos que la religión no existe, ¿cuál es entonces la historia que podemos hacer de esos diferentes acontecimientos, esas diferentes prácticas que, en apariencia, se ajustan a esa cosa supuesta que es la religión?»

Esta cuestión, entonces, condensa el supuesto teórico sobre el cual descansa el ingreso foucaultiano. La respuesta a esta pregunta, directamente relacionada con los criterios de análisis que procuramos acá, precisa de una reflexión, pausada, sobre los contenidos, criterios y elementos que sostienen y requieren cierta metodología de estudio: la genealogía.

Cabe señalar que este criterio de ingreso no es exclusivo de la investigación que aquí se comprende como *genealógica*.

Desde perspectivas evolucionistas no se parte de un concepto fijo de religión que se rastrea históricamente, por el contrario, se asume que “the term religion is to an evolutionary anthropologist what “tree” is to an evolutionary botanist, a common prescientific category that may need to be replaced with other, causally grounded, scientific categories.”¹⁵⁹ No se asume lo religioso como un dato preconcebido o una entidad ahistórica. Desde la perspectiva evolucionista también podría considerarse que el criterio de partida consiste en considerar que no existe, dado de antemano, un dato religioso que deba rastrearse. Podemos decir que la genealogía tiene más en común con esta perspectiva que con la historiografía, aunque sería inútil en ausencia de investigación historiográfica. La pregunta, en todo caso, sería: ¿en qué consiste una genealogía de la religión como esa cosa supuesta a la cual se ajustan una serie de prácticas, de discursos, de disciplinas y de saberes?

2.2.2. El ocaso de los orígenes: La genealogía

Michel Foucault propuso un cuerpo teórico-metodológico sobre el cual volvió en reiteradas ocasiones con el propósito de pensar sus supuestos y alcances. Me refiero a eso que denominó *genealogía*. Nos concentraremos, brevemente, en la cuestión genealógica, la cual tampoco se enfocó o destinó al estudio de lo religioso. Sin embargo, en el abordaje de la cuestión genealógica, lo religioso es mencionado, no porque fuera su objeto, sino porque se empleó el estudio de lo religioso a modo de ejemplo, para realizar una serie de indicaciones teórico-metodológicas concernientes a la investigación genealógica. Una de las observaciones principales que se deriva de la genealogía tiene que ver con una crítica al programa de investigación destinado a la

159 Pascal Boyer y Brian Bergstrom, “Evolutionary Perspectives on Religion,” *Annual Review of Anthropology* 37 (2008), 112.

“búsqueda de los orígenes.” En este apartado nos centraremos en esa discusión por la relevancia que tiene para los estudios de lo religioso. Hacia el final reunimos una serie de indicaciones o derroteros que debería tener una tal *genealogía de la religión*.

Foucault había advertido, mucho tiempo atrás, los peligros relacionados con una búsqueda de los orígenes.¹⁶⁰ De entrada nos advierte que debemos renunciar a esa fascinación que podría suscitar la ilusión de *encontrar el origen*, el momento previo a la caída que desencadenó el orden y el devenir de las cosas. Esto porque, quien procura tal empresa, debe sostener, teórica y metodológicamente, la garantía ontológica de que aquello que ha encontrado corresponde a la verdad-esencia buscada. Supone, además, detenerse en cuestiones como la *precisión* y la *semejanza*: determinar lo originario supone señalar “el” momento justo del acontecimiento “originario,” y distinguirlo de sus reelaboraciones subsiguientes. Asimismo, tal búsqueda refiere a un «agente primordial» o causa primera que introduce los diversos acontecimientos dentro de un todo inteligible. Tales presupuestos conllevan a reducir la historia a un conjunto concatenado de eventos, un continuum, vinculados todos según un esquema teleológico, los cuales poseen, en su naturaleza, un fin y un significado, cuya determinación es exterior a la historia. En términos heideggerianos: el origen *ex-siste*.

La genealogía, por su parte, evita la búsqueda de significados metahistóricos y se aparta de las teleologías indeterminadas, en breve, “se opone a una búsqueda de los “orígenes””.¹⁶¹ Se trata de una idea que Foucault, en reiteradas ocasiones, ubica en Nietzsche.¹⁶² Quien procura encontrar el origen debe presuppo-

160 Michel Foucault, “Lo original y lo regular,” AS, 236-249.

161 El texto consultado dice: “It opposes itself to the search for “origins,”” (Michel Foucault, “Nietzsche, genealogy, history,” *LCP*, 140 (Traducción propia).

162 En una conferencia sobre Nietzsche de 1964, Foucault indicó sobre los principios de la Genealogía de la Moral: “No hay para Nietzsche un

ner una esencia exacta de las cosas, cosas portadoras de un significado trascendental, de un orden intrínseco, quizás perdido en algún momento. En la historia del estudio de lo religioso, con frecuencia encontramos referencias al “origen” de la religión: una revelación, una epifanía, un sentimiento metafísico, una experiencia de lo numinoso o lo sagrado, incluso un trauma. Foucault se refirió a un caso en particular dentro del estudio de lo religioso en lo que respecta a la búsqueda del origen: se trata de la crítica que hizo Nietzsche a Arthur Schopenhauer.

En su texto sobre religión Schopenhauer indica que el origen de lo religioso radica en una “necesidad que surge de la consciencia de que detrás del mundo físico hay un mundo metafísico, algo permanente como el fundamento del cambio constante.”¹⁶³ La religión, según esta perspectiva, tendría como *origen* un sentimiento común a todos los seres humanos, esencial, metafísico, que se expresa en el anhelo de una realidad trascendente e inmutable, que vendría a opacar nuestros miedos y angustias. Una de las raíces de esta concepción se encuentra en el teólogo alemán Friedrich Schleiermacher, que partía de la centralidad de un *sentimiento religioso* común al ser humano.¹⁶⁴

Años más tarde, Nietzsche respondió a esta consideración en *La gaya ciencia*, particularmente en su discusión “Sobre el

significado original” (Foucault, *NFM*, 37).

163 Arthur Schopenhauer, “Religion, a dialogue,” en Arthur Schopenhauer, *Religion*, Bailey Sanders (trad.), (Adele University: eBooks@Adelaide; 2012), consultado en la web: “<http://ebooks.adelaide.edu.au/s/schopenhauer/arthur/religion/index.html>”, (26/12/12). El texto consultado dice: “a need arising from the consciousness that behind the physical world there is a metaphysical world, something permanent as the foundation of constant change” (Traducción propia).

164 Schleiermacher propuso que aquello que definía a la religión es la relación que se establece con un núcleo interno, un sentimiento fundamental. Lo que determina algo como una Iglesia, entonces, sería aquella conformación de un grupo social enraizada y dedicada a la idea de un sentimiento común. Para una discusión sobre estas nociones ver: Schleiermacher. *On*

origen de la religión” [§ 151], donde indicó: “La necesidad metafísica no está, como pretendió Schopenhauer, en el origen de las religiones, sino que es un retoño tardío de estas últimas.”¹⁶⁵ Nietzsche propone, entonces, que no es la religión el producto de alguna urgencia antropológica innata y común al universo humano, sino, al contrario, la necesidad “metafísica” es el efecto de las religiones (sus líderes, prácticas, dogmas, etc.) en las sociedades y las personas. Solo tardíamente este sentimiento se ubica de manera retroactiva como causa, origen. Luego, en la perspectiva de Nietzsche, la religión carece de origen, no pertenece a algo como una “naturaleza humana” o divina; y no tiene una determinada esencia, de ahí que no tiene sentido lanzarse en la búsqueda de la causa primera de la religión.

Foucault volvió a esta disputa Schopenhauer-Nietzsche al menos en dos ocasiones.¹⁶⁶ La primera está en su texto sobre Nietzsche (1971), cuando preguntó retóricamente: “¿dónde deberíamos buscar el origen de la religión (*Ursprung*), que Schopenhauer ubicó en un particular sentimiento metafísico del más allá?”¹⁶⁷ Es una búsqueda inútil, pues el elemento *origen* no

Religión: Speeches to Its Cultured Despisers. Trad. Richard Crouter. New York: Cambridge University Press; 1996. Para un estudio sobre los posibles aportes de Schleiermacher al estudio de lo religioso ver Andrew Dole. *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*. New York: Oxford University Press; 2010.

165 Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Luis Díaz Marín (trad.), (Madrid: Edimat; 1999), 145.

166 En la respuesta que redactó Foucault al comentario de J. Derrida a *Historie de la Folie à l'âge classique* hizo mención a este pasaje: “*Pudenda origo* (shameful origin!), said Nietzsche of religious people and their religion” (Michel Foucault, “My body, this paper, this fire,” en Michel Foucault, *HM*, 552).

167 Michel Foucault, “Nietzsche, genealogy, history,” *LCP*, 141. (El texto dice: “where should we seek the origin of religion (*Ursprung*) that Schopenhauer located in a particular metaphysical sentiment of the hereafter?”; Traducción propia).

es la causa primera sino el efecto retroactivo de sistemas discursivos en procura de legitimarse. Dos años más tarde, en su serie de conferencias en Río de Janeiro (1973), el francés indicó: “Nietzsche dice que Schopenhauer cometió el error de buscar el origen –*Ursprung*– de la religión en un sentimiento metafísico que supuestamente estaría presente en todos los hombres y que contendría, por anticipación, el núcleo de cualquier religión, su modelo al mismo tiempo verdadero y esencial.”¹⁶⁸ Ambos textos coinciden en puntos medulares. Uno es la diferencia entre los términos alemanes *der Ursprung* (origen) y *die Erfindung* (invención) que emplea Nietzsche para describir su proyecto de *genealogía de la moral*.

El/la genealogista necesita la historia para evitar las quimeras del origen –*Ursprung*. No se detiene en la solemnidad que acompaña al origen, tales como el descenso de los dioses, la revelación de la verdad primordial, el crimen genésico, el instante previo a la caída, el núcleo o fundamento; sino que mira con atención las circunstancias insignificantes, bajas, mezquinas, precarias, y «casi imperceptibles»¹⁶⁹ que acompañan a las invenciones – *Erfindung*: “La poesía fue inventada mediante oscuras relaciones de poder. También la religión fue inventada igualmente mediante meras y oscuras relaciones de poder.”¹⁷⁰ No se busca, por tanto, una tal continuidad histórica que vincula a los acontecimientos entre sí, al articularlos en la urdimbre origenista los hace inteligibles. En breve, la genealogía no busca “el poder anticipado del significado, sino el juego azaroso de las

168 Michel Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, *OE* 2, 175.

169 Foucault volvió a este criterio años más tarde, esta vez, a raíz de su lectura de *Was ist Aufklärung?* de Kant: “no debemos buscar en los grandes acontecimiento el signo que es rememorativo, demostrativo y pronóstico del progreso. Debemos buscarlo en los acontecimientos que son casi imperceptibles” (Michel Foucault, *GSO*, 35).

170 Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, *OE* 2, 176.

dominaciones.”¹⁷¹ No se trata de la continuidad histórica, sino de la ruptura y dispersión –tal como ejemplificamos antes con respecto a la locura en la obra de Foucault.

No existe, por tanto, el afán de descifrar el significado metahistórico que al mismo tiempo encierra y comunica la verdad de las cosas, sino que se dedica al estudio de esos sistemas de poder-saber que, silenciosamente, propician esas invenciones y las articulan con tramas discursivas o aparatos disciplinarios. Se trata de estudiar las luchas, las fuerzas, las tensiones, las dominaciones (la analítica del poder), que se registran en las cicatrices que portan los cuerpos marginados.¹⁷² Asimismo, decir que no hay origen, implica, además, renunciar a esa búsqueda del Agente único y todopoderoso que está detrás de todo. El/ la genealogista, entonces, evita presuponer lo religioso como el resultado de una agenda secreta de un Gran Hermano, de un grupo o clase que utiliza lo religioso como artilugio de dominación sobre otros. No hubo un *Sujeto*, sino que fueron los procesos inventivos de lo religioso quienes propician las condiciones para que emerjan *sujetos*. El sujeto deja de ser un dato dado de antemano, no es una causa.

El giro genealógico que nos propone Foucault se acerca a aquel reverso que introduce Alain Badiou con respecto al *mito de la caverna* de Platón:

Pintar un animal sobre la pared de una gruta es exactamente –como en el mito platónico, pero al revés– evadirse de la gruta para elevarse hacia la luz de la idea. Es lo que Platón finge no ver: la imagen, aquí, es lo contrario de la sombra.

171 Michel Foucault, “Nietzsche, genealogy, history,” *LCR*, 148.

172 Foucault indica: “Genealogy, as an analysis of descent, is thus situated within the body and history. Its task is to expose a body totally imprinted by history and the process of history’s destruction of the body” (*Ibidem*, 148).

No es en absoluto el descenso de la Idea en lo sensible, sino la creación sensible de la idea.¹⁷³

De esta forma, es posible ubicar una serie de pistas que ayuden a especificar el tipo de aproximación que se quiere genealógica. A partir de Nietzsche y Foucault, el filósofo alemán Martin Saar indica que la genealogía tiene su propia especificidad metodológica y teórica que la distancia de la historiografía propiamente.¹⁷⁴ Saar señala tres características puntuales que determinan el tipo de investigación o aproximación genealógica: lo temático, el criterio explicativo, y la propuesta narrativa. (a) En términos de los alcances temáticos, la genealogía abarca un rango amplio de objetos y se interesa particularmente en la historia de los valores, las prácticas, y las instituciones que se relacionan con las subjetividades y la formación del «sí mismo»; (b) en cuanto al nivel explicativo, Saar indica que el mecanismo explicativo fundamental consiste en relacionar los datos históricos con el reconocimiento de fuerzas y relaciones de poder, así, la genealogía “ubica los efectos y dinámicas de poder detrás y debajo de los objetos históricos;” (c) finalmente, la genealogía tiene que ver con cierta forma de escritura, que consiste en un estilo de comunicación que tiende a movilizar afectos y generar dudas y preguntas sobre las formas presentes de subjetividad, es decir, se trata de una forma de escritura destinada a poner en tela de juicio *lo que somos*, y con esto, Saar ubica la genealogía como el tipo de aproximación que hace posible una **ontología del presente***.

Al tener en cuenta estos criterios, una genealogía de la religión no procura encontrar el origen, la verdad esencial de la religión, el significado metahistórico que se reproduce, con algunas

173 Alain Badiou, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, María del Carmen Rodríguez (trad.), (Buenos Aires: Manantial; 2008), 36.

174 Martin Saar, “Understanding Genealogy: History, Power and the Self,” *Journal of the Philosophy of History 2* (2008), 295-314.

variaciones, en distintos lugares, culturas y tiempos. Tampoco consiste en ubicar al sujeto trascendental que ha desencadenado ese objeto supuesto que es la religión. La genealogía busca esas invenciones periféricas y puntuales de lo religioso, en términos de discursos, prácticas, valores e instituciones. Procura identificar, a través de su historia, la relación que estos elementos guardan con la formación y producción de sujetos y subjetividades en momentos históricos particulares. Para realizar esta operación debe localizar los surgimientos paulatinos en la penumbra de las grutas, en las catacumbas donde se despliegan diversas relaciones de poder, con sus técnicas y estrategias particulares.¹⁷⁵ Grutas y catacumbas que sirvieron de trincheras en medio de luchas, dominaciones y temores. Quizás de esperanzas. La genealogía no procura encontrar la continuidad de la Verdad que se confirma en todas y cada uno de las prácticas religiosas, sino la ruptura de dominaciones y resistencias periféricas, diversas. Donde el producto de esas invenciones no responde a una misma Idea, y no es, por tanto, uniforme. Se trata, no del descenso de la Idea-Religiosa en lo sensible de algún ritual o creencia, sino de la invención, periférica, de “las verdades” religiosas; verdades producidas desde distintos frentes, y con alcances diversos.

La genealogía, entonces, no procura encontrar, en las formas históricas el sujeto o la verdad trascendental. Una investigación será “genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo

175 Nietzsche ha sido quien ha referido a este criterio para el estudio de lo religioso: “Jesús (o Pablo),” por ejemplo, se encontró en presencia de la vida de la gente insignificante de la provincia romana; era ésa una vida modesta, virtuosa, llena de inquietudes: interpretó esa vida, le dio valor y el sentido más elevados –y con ello le concedió fuerza y valor para despreciar cualquier otro modo de vida, el fanatismo callado de los hermanos moravos, la confianza secreta y subterránea en uno mismo que no deja de aumentar hasta estas dispuesta a «vencer al mundo»” (Nietzsche, *La gaya ciencia*, [Aforismo § 353] 226).

que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos.”¹⁷⁶ Luego, se trata de analizar los sistemas saber-poder que nos conforman, sus aparatos, discursos; no para describir aquella condición ontológica de la cual no es posible escapar, sino, precisamente, analizar cómo hemos llegado a ser lo que somos, con el fin de modificarlo. Se trata del tercer elemento que señala Saar: la producción genealógica está destinada a poner en tela de juicio lo que somos, nuestras identidades, nuestros modos de producción de «*sí mismo*».

No debe pensarse, sin embargo, que la genealogía se aproxima a la gente *real*, al nivel del suelo donde ellas «existen realmente» más allá de las abstracciones teóricas o institucionales. Mientras que, por otro lado, quienes buscan «los orígenes», por sus supuestos ontológicos, se aproximan a ficciones. Si bien la genealogía toma en cuenta la localidad, social e histórica, donde se ubican las invenciones y surgimientos; ésta no divide a los individuos o poblaciones en términos de gente *real* y sistemas-individuos que no lo son. Nociones como «gente real» o «el nivel del suelo» donde tales personas viven hacen referencia a procesos de abstracción, que consiste en establecer una biyección entre características particulares y verdad ontológica, es decir, consiste en pensar que una serie de características puntuales, usualmente cuantificables por institucionales, ofrecen o comunican el ser real de una colección de personas.

Talal Asad indica que “es un viejo prejuicio empirista suponer que las cosas son reales sólo cuando son confirmadas por datos sensibles, y que por tanto las personas son reales pero las estructuras y los sistemas no.”¹⁷⁷ Establecer una zona, una condición particular, una cualidad, cuantificable, como real, como

176 Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?” *OE* 3, 348.

177 Talal Asad, *Genealogies of religion*, 6. [El original dice: “It is an old empiricist prejudice to suppose that things are real only when confirmed by sensory data, and that therefore people are real but structures and systems aren’t”. Traducción propia].

existiendo afuera de las “abstracciones” de las epistemes, sería, de nuevo, incurrir en las problemáticas que se derivan de la búsqueda de los orígenes. Hablar de lo que ocurre con la *gente real* es, por los supuestos que sostiene una afirmación como ésta, mantener los criterios ontológicos implicados en la búsqueda de los orígenes y los universales. Esto en tanto el marco de comprensión que los define como *lo real*, es también histórico y socialmente producido. La *gente real*, como categoría, es también, un efecto de un sistema discursivo no una condición ontológica del ser de unas personas. La genealogía, entonces, se cuida, no de la necesidad epistémica de la abstracción investigativa, sino, de esa presunción metafísica que opera en discursos de ciencias sociales, según la cual, habría una zona de transparencia ontológica identificable tanto cualitativa como cuantitativamente.

*

Tenemos, a modo de conclusión de esta sección, varios criterios que una *genealogía de las religiones* debería tomar en cuenta, en particular cuando se trata de definir un tal análisis sociopolítico de lo religioso.

1). «*Negativismo nominalista*». He enfatizado los peligros asociados a enfoques teóricos que, a partir de nociones universalistas de religión se aproximan a prácticas, rituales, creencias, entre otros; o bien, estudios que a partir de un cierto número de prácticas religiosas producen una noción universal de religión, al modo de la inducción matemática. Foucault advierte que, por más referencia a la contextualidad o la inmanencia histórica de tales definiciones, es necesario recorrer el camino inverso: pasar tales definiciones universales por la grilla de las prácticas históricas particulares, de las que supuestamente contienen su verdad, con el fin de comprender su surgimiento y articulación dentro de sistemas saber-poder específicos. Es un enfoque que sustituye el estudio de/desde los universales por “el análisis de

experiencias que constituyen formas históricas singulares,¹⁷⁸ experiencias que a partir de dispositivos de poder-saber han sido asociadas a una cosa supuesta denominada religión.

2). *Estudio de los procesos inventivos de religión.* Asimismo, Foucault es claro en advertir los peligros que corre quien procura encontrar los orígenes de la religión. El método genealógico parte de la ruptura histórica, según la cual, no existe una forma-objeto supuesto que se ajusta a lo religioso a través de la historia o a través de las culturas. Esto implica que lo religioso, en contextos particulares, es el resultado de procesos periféricos de invención, y por tanto, es el producto de sistemas sociales de poder-saber. De esto se deriva que la aproximación del genealogista de la religión se concentra no sólo en las condiciones sociohistóricas de invención a través de las cuales se producen prácticas, discursos, creencias, rituales, aparatos, entre otros; sino los procesos mediante los cuales tales invenciones han sido articuladas dentro de *epistemes* que los comprende y significan como religiosos.

Así, por ejemplo, el enfoque que proponemos no parte de una consideración de lo Sagrado, con el fin de captar su presencia heterogénea en diversas prácticas religiosas. Cuando R. Otto buscaba responder ¿cómo habría sido estar junto a Cristo?, nos dice que uno no debería buscar reconstruir el pasado con algún método histórico, sino, precisamente, buscar experiencias actuales de lo Sargado, pues serían prácticas, aunque diversas, derivadas de la *mismicidad* de lo sagrado.¹⁷⁹ El criterio sería partir a la inversa: cómo tales

178 Michel Foucault, *GSO*, 22.

179 Rudolf Otto indica: "Sería útil agregar a esos medios y métodos, ejemplos vivos, que todavía se encuentran hoy, para procurarse así una intuición concreta de cómo se originan los primeros conventículos y auténticas comunidades religiosas", *Lo Santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*, Fernando Vela (trad.), (Madrid: Alianza; 1996), 186.

práctica religiosas han creado lo sagrado, y cómo lo sagrado ha tomado una relativa autonomía en el marco de una epistemes –institucionalizadas o marginadas.

3). *Heterotopologías religiosas. El rizoma religioso.* La persona que investiga en el espíritu de la genealogía de la religión evita una división maniquea del tipo instituciones-sistemas religiosos, por un lado, y algo como “la forma cotidiana en que las personas *reales* viven su religión,” por el otro. Esto significa, primero, que no existe un lugar-zona que es religiosa por definición, o donde se *es* religioso *realmente*; o bien, por el contrario, que lo religioso, como ideal, carece de lugar-real. Dentro o fuera del templo hay posibilidad de religión, mejor, la invención religiosa puede acontecer en diversos lugares o en lugares-otros. Esto implica que no se piensa algo como un *cuerpo social-religioso* compuesto por un centro-institucional y una periferia donde las personas expresan o viven «más libremente» su fe, espiritualidad, religión, etc., siempre en relación con el *centro*. Una aproximación de este tipo comporta una reformulación de conceptos como institución, sistema, o persona. Se trata de un acercamiento que comprende las diferencias efectivas entre distintas zonas o grupos, siempre en el marco de relaciones multidireccionales, donde unas sirven de vehículos a las pretensiones de otros, o bien, se tensionan en medio de luchas y resistencias. Es una aproximación, por tanto, que estudia las comunidades religiosas en términos rizonámicos, más que referidos a la centralidad de una institución, los analiza a partir de sus emergencia periféricas, particulares, con potencial para su articulación a partir de líneas de desarrollo, o bien, sus rupturas y eventual extinción.

4). *Epistemes religiosas.* Los estudios de lo religioso, entonces, deberían tener en cuenta un acercamiento bifronte. Uno de sus esfuerzos se dedica a analizar la trama discursiva mediante la cual diversas epistemes recorren el cuerpo social, y que en el caso de lo religioso, determinan sus conceptos y alcances, por

supuesto, no de manera armoniosa ni uniforme. Las *epistemes*, en Foucault, tienen que ver con los modos de decir veraces, es decir, la producción de sistemas de verdad. Tales epistemes no provienen exclusivamente de “arriba,” de un “centro,” o de un “grupo-clase-casta;” es decir, de eso que Weber llamara: “el cuerpo de especialistas” al referirse a la religión. Son saberes de surgimiento policéntrico, difuminados en distintos lugares de la red, algunos oficiales y otros no, apoyándose, desplazándose, articulándose, vehiculándose, resistiéndose; los cuales producen o piensan esa cosa que es lo religioso, y que por tanto definen la especificidad de la religión.

De esta forma, el estudio de unas *epistemes religiosas* no puede agotarse en aquel saber producido por sistemas que “estudian” o “piensan” lo religiosos desde lugares institucionalizados, es decir, desde sistemas de verdad científica. Se trata, también, de estudiar eso que Foucault denominó *saberes sometidos*, esos “bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos;”¹⁸⁰ es decir, esos saberes desestimados, reducidos a los criterios de verdad de los saberes funcionales; esos saberes siempre *locales*, regionales, particulares, incapaz de unanimidad, un saber cuya verdad no es el producto de la continuidad con sistemas poder-saber, sino que emerge a partir de rupturas con dichos sistemas. No es la verdad de los sujetos trascendentales, sino verdades puntuales, referidas a las luchas que sostienen las rupturas, que evitan que esas luchas se extingan. El estudio de las *epistemes religiosas* supone también el estudio de estas formas de *saber sometido* surgidas en contextos puntuales.

5). *Sistemas religión-poder*. La genealogía de la religión procura un acercamiento a los aparatos disciplinarios que, vehiculados por relaciones de poder, (con)forman las subjetividades donde las representaciones religiosas adquieren su identidad, su

180 Michel Foucault, *DS*, 21.

verdad y su operatividad. En cada contexto particular, donde el/la genealogista de la religión se enfrenta a la complejidad de las articulaciones entre religión y política, debe estar atento(a) a las prácticas, a la división del espacio y el tiempo (heterotopologías), al uso del cuerpo, de los sentidos corporales, de los saberes, en una palabra, realiza un análisis de la anatomopolítica de la religión. Con ello, el principio tercero de Jeremy Carrete, antes expuesto, es necesario pero no suficiente, más allá del cuerpo, incluso de ese dispositivo que es la sexualidad, el estudio de lo religioso debe ampliarse a otras dimensiones constitutivas de la anatomopolítica: estudiar ese efecto que es la “carne,” el “alma,” el “símbolo,” entre otros. Junto con el estudio anatomopolítico, sin embargo, resta un campo importante de análisis, que se pregunta por el lugar de lo religioso en términos de la población: esto implica un análisis biopolítico de lo religioso (esto será retomado en los capítulos siguientes).

Estos criterios ofrecen supuestos teórico-metodológicos necesarios, pero no suficientes para esa tarea propuesta que es algo como *una crítica social de lo religioso*. Restan algunos aspectos. Primero, una profundización de los criterios metodológicos expuestos en iii y iv, que nos permita comprender y profundizar en lo que significa un análisis de tramas discursivas y sistemas disciplinarios (anatomopolíticos y biopolíticos) a partir de la obra de Foucault. Esto lo realizaremos en los capítulos subsiguientes. Pero es necesario, además, introducir una serie de consideraciones sobre las relaciones, múltiples, entre religión y poder.

2.3. Genealogía de la posesión: Tres apariciones demoniacas.

Cuando se trata de realizar la sistematización del pensamiento de un autor sobre un tema específico, o al menos, de rastrear y

reconstruir aquello que un autor ha escrito con respecto a una temática particular, como es en nuestro caso lo religioso en la obra de Foucault, se corren varios peligros. Uno de estos peligros yace en la realización de una presentación sistemática, que por esquemática y tangencial, «por cuestiones de espacio/tiempo» –según frecuente indicación, presenta la posición del autor como si fuera una obra acabada y completa de inicio a fin. Se le muestra como un cuerpo teórico terminado, consistente, transparente y regular; sin contradicciones, sin fisuras internas, sin luchas. Como si el autor hubiera tenido en mente todo su proyecto desde un inicio, y sus escritos fueran la materialización sensible de esa idea que se gestó desde un inicio en su cabeza.

Un ingreso de ese tipo merece nuestra sospecha. Y es que no habría nada que difiera más del espíritu foucaultiano que un proyecto con tales características. Lleva razón Bourdieu cuando, al preguntarse: «¿qué es hacer hablar a un autor?», indica cómo muchas veces el autor citado se convierte en un fetiche, el cual se sirve de quienes lo leen.¹⁸¹ Al hacer hablar a un autor, lo importante es servirse de su obra, de sus conceptos, de sus metodologías. Esto implica, entonces, realizar una lectura foucaultiana de Foucault. No atribuirle un origen, una idea, una esencia, una continuidad temática, aunque es posible advertir por momentos algunas preocupaciones que guían su trabajo. Será oportuno, entonces, leerlo en su dispersión, en sus quiebres y rupturas; leerlo en la discontinuidad discursiva que cambia el rumbo, que vuelve sobre temas, los abandona, los recrea o borra.

De ahí que, al rastrear las posibilidades que ofrece la obra escrita de Michel Foucault con respecto al estudio de lo religioso, me he concentrado poco en lo que Michel dice efectivamente sobre lo religioso. Primero, me he dado a la tarea de construir una base teórica a partir de la cual lo religioso puede ser pensado

181 Pierre Bourdieu, “¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault” en Pierre Bourdieu, *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social*, Isabel Jiménez (trad. y comp.), (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005), 11.

desde la propuesta teórico-metodológica de Foucault, en particular, su analítica del poder. Esta base aún no está completa, pues resta el estudio de la gubernamentalidad y el poder pastoral en la segunda parte del libro. Y es que, tal como el método genealógico indica, es necesario advertir, no la continuidad de una obra y una intencionalidad que la recorre de principio a fin, sino, precisamente, una serie de rupturas, cambios y giros. Esta sección final de la primera parte está destinada a este propósito, al menos, en lo que respecta a un tema comúnmente asociado a lo religioso: la posesión demoniaca.

Foucault se refirió a/o estudió la cuestión de la posesión demoniaca al menos en tres escritos-momentos: *Enfermedad mental y personalidad* (1954); *Las desviaciones religiosas y el saber médico* (1962); y la *Clase del 26 de Febrero, Los anormales* (1975). Estos textos-momentos en los que Foucault abordó la cuestión de la posesión muestran preocupaciones y criterios de ingreso teórico-metodológicos distintos, incluso divergentes entre sí. Entre ellos no existe continuidad. Es posible advertir una serie de cambios y giros con respecto a esta temática que nos permite ubicar los momentos a través de los cuales Foucault reformuló su cuerpo teórico. En particular, me interesa mostrar el cambio en la consideración del binomio religión-poder. Este ejercicio nos permitirá ubicar los lugares y criterios a partir de los cuales Foucault reflexionó o se aproximó a cuestiones asociadas a esa cosa supuesta que es la religión.

a) Representaciones y mentalidades religiosas.

En el 1954, y por encargo de Louis Althusser,¹⁸² Michel Foucault publicó *Maladie mentale et personnalité*, en la colección *Iniciation philosophique*. Este texto presenta dos grandes cuerpos teóricos:

182 Desde un año antes (1953), Foucault venía trabajando en este proyecto de análisis de los aportes de Pavlov. Por encargo de Althusser, ese mismo año, “presenta en el círculo de alumnos comunistas de la Escuela un ensayo

por un lado, se encuentran referencias a Pavlov y la escuela psiquiátrica comunista; por otro, a la antropología existencial de Binswanger.¹⁸³ Estas dos vertientes aportaban, sí, un análisis de la experiencia, pero desde un enfoque histórico-filosófico que, por una parte, “se despliega todavía en el marco de una búsqueda del origen perdido, y por la otra se remite permanentemente a las condiciones económicas y sociales.”¹⁸⁴ De esta forma, se presuponía una naturaleza humana enfrentada a condiciones socio-económicas diversas. Así, la enfermedad mental era asumida como un *dato de la naturaleza* humana, la locura se estudia como *cosa en sí misma*.¹⁸⁵ Como hemos visto, Foucault reformuló este criterio de ingreso en su tesis doctoral.

El texto de 1954 no se dedica a la posesión, tampoco a lo religioso. Aparece una pequeña mención a la posesión demoníaca en la segunda parte, titulada: “Las condiciones de la enfermedad.” La primera etapa histórica que se discute es la antigüedad cristiana, aunque, en realidad, Foucault no se concentra en un período específico, sino que toma textos varios, distantes entre sí, desde el Evangelio de Marcos hasta textos de Tomás de Aquino, como si existiera entre ellos una continuidad temática. Foucault sostiene que el cristianismo aportó al mundo antiguo una *forma de representación* de la enfermedad mental o la locura: “Lo importante es que el cristianismo despoja a la enfermedad mental de su sentido humano y la ubica en el interior

corto de psicopatología materialista inspirado en Pavlov” (Daniel Defert, “Cronología,” en Michel Foucault, *OE 1*, 35).

183 Es preciso recordar acá que por ese tiempo Foucault redacta un texto dedicado a este autor, Michel Foucault, “Introducción,” en Michel Foucault, *OE 1*, 65-120.

184 Didier Eribon, Michel Foucault y sus contemporáneos, 300.

185 Para un análisis de esta etapa del pensamiento Foucaultiano así como su cambio posterior ver Carlos Rojas, “Arqueología del a priori histórico,” en Irma Rivera, Francisco Ramos (ed), *Foucault: La historia de la locura como historia de la razón. Recopilación de escritos conmemorativos de la Historia de la Locura*, (San Juan: Posdata; 2002), 177-212.

de su universo; la posesión arranca al hombre de la humanidad para liberarlo a lo demoníaco, pero lo mantiene en un mundo cristiano.¹⁸⁶ En este sentido el loco fue representado en el universo cristiano como el endemoniado que, poseído por un espíritu maligno, ha perdido su lucidez y demás atributos mentales que lo determinan como miembro de la humanidad. La locura es un universal, lo que sufren modificaciones son los sistemas de representación. Así, contrario a lo que Foucault expone con respecto a su método de estudio de la locura a partir de su tesis doctoral (publicada en 1961), la locura aparece como un dato de la naturaleza humana, el cual es representado de distintas formas en períodos históricos.

El giro de Michel Foucault con respecto a su acercamiento a la locura se evidencia en la segunda edición del texto de 1954:

Urgido por el editor para que reedite *Meladie mentale et Personalitié*, Foucault reescribe enteramente la segunda parte titulada «Les conditions de la maladie», que se convierte en «Folie et culture,» un resumen de *Histoire de la folie*, muy alejado de la reflexeología pavloviana y de la antropología existencialista de 1954. En adelante su título será *Meladie mentale et Psychologie*.¹⁸⁷

La edición de 1962 se reelabora a partir del marco teórico y metodológico de la tesis doctoral, donde, las condiciones de la locura o de la enfermedad mental dejan de ser datos de la naturaleza humana y se ubican dentro de las producciones culturales. Luego, en torno al dato denominado locura no habría sistemas de representación, sino que aparecen, en la época clásica, sistemas discursivos de saber-poder que producen la experiencia de la locura. El texto de 1954 carece de estas consideraciones, y por el contrario, ubica la locura como dato de la naturaleza. Una

186 Michel Foucault, *EP*, 90.

187 Daniel Defert, "Cronología," 43.

locura que, debido a la acción religiosa, fue investida de imágenes celestes. En las pocas páginas que se dedican a la posesión demoníaca en ésta versión de 1954, se advierte con facilidad cómo la trama semántica de la batalla entre fuerzas celestes se convierte en el escenario donde la *locura* se piensa, se comprende, se combate. Es decir, el sistema religioso, en la Antigüedad, aporta un sistema de *representación* de la locura. Lo que rescata Foucault en esta edición es que el loco no es exiliado por sistemas religiosos: comparte su mismo destino, pero en su versión trágica.

Esta perspectiva de Foucault permite advertir la presencia de cierta corriente teórica, según la cual, lo religioso, dentro de sus funciones sociales, elabora sistemas de comprensión, o visiones de mundo, que permiten captar los fenómenos terrestres en términos celestes. Dentro de varios autores que se ubican en esta perspectiva, podríamos citar a Freud: “No compartimos, en efecto, la opinión de algunos mitólogos, según los cuales los mitos fueron leídos en el cielo. Por el contrario, juzgamos más bien, con Otto Rank, que fueron proyectados en el cielo después de haber nacido en otro lugar y bajo condiciones puramente humanas.”¹⁸⁸ En *Enfermedad mental y personalidad* (1954) lo religioso aporta un sistema de comprensión, a partir del cual, la locura es pensada en términos celestes. Estos sistemas de representación se asocian a prácticas, funciones y actores particulares.

Este primer acercamiento de Foucault nos permita advertir dos sistemas fundados en la garantía ontológica del origen: uno, el religioso que, como sistema de representación, encadena todo fenómeno contingente a causas celestes, supernaturales; dos, el sistema de comprensión de la enfermedad mental, que encadena los diversos sistemas de representación a ese dato universal que es la locura o la enfermedad mental. Foucault, tal como se ha sido discutido acá, se aparta de esta perspectiva, y

188 Sigmund Freud, “El motivo de la elección del cofre” (1913), En *Obras completas*. Vol. XII. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires; 2007: 308.

esto le permitió, asimismo, reformular el marco desde el cual puede pensarse a cerca de cuestiones de índole religiosa.

b) Dispositivos religiosos de saber: La medicalización de la posesión.

Varios años más tarde de la aparición de este primer libro, Foucault participó en el *Colloque de Royaumont*, celebrado entre los días 27 y 30 de mayo de 1962. El título general de la serie de conferencias fue *Herejía y sociedad en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*.¹⁸⁹ Foucault ofreció una conferencia titulada: *Las desviaciones religiosas y el saber médico*.¹⁹⁰ Este texto, a diferencia del que comentamos anteriormente, se dedica al tema de la posesión demoníaca. El criterio de ingreso es distinto. No se trata lo religioso como un sistema de representación, que se plantea los fenómenos contingentes en términos metahistóricos. Asimismo, Foucault cambia su concepción continuista, según la cual, la enfermedad mental, la locura, como dato universal, ha servido de criterio para determinar las líneas que separan lo normal y lo patológico a través de la historia. Foucault señala que la división entre lo normal y patológico es bastante reciente dentro del saber médico.

A Michel le interesa una problemática que surge a finales del siglo quince y principios del dieciséis. El centro de esta discusión es la posesión demoníaca, pero el debate no está en distinguir su carácter sobrenatural, sino, en poder establecer y diferenciar la verdad de la ilusión. Esto señala la presencia activa de un sistema, más que de representación, de saber, que produce

189 Archivos de Michel Foucault. Consultado en internet (06 enero 2013): <http://michel-foucault-archives.org/?1967,164#resultats>. La memoria del congreso, donde figura el texto presentado por Foucault, apareció publicado hasta 1967.

190 Michel Foucault, "Religious deviations and medical knowledge," *RC*, 50-56.

un conocimiento de la anatomía, de la corporalidad que está implicada en la posesión demoníaca. Las imágenes engañosas, los sueños, las fantasías, los delirios asociados a la posesión señalan a los sentidos, los humores, y en particular, los nervios, como el dominio privilegiado del Diablo. El demonio, a través de la fantasía, induce a engaño, a error. Nos se trata, entonces, de “representar” unas convulsiones, unos delirios en términos de una batalla celeste; sino, de producir un cierto tipo de saber del cuerpo en el marco de la posesión.

Foucault habla, acá, de un proceso de *medicalización* de la experiencia de posesión demoníaca. Primero este proceso no tiene un valor reductivo o negativo, es decir, la posesión, a través de esta forma de saber, es comprobada. Segundo, carece de una explicación naturalista, pues es más un análisis de la mecánica operativa de la intervención demoníaca. Intervención que se expresa en una forma de corporalidad, en unos sentidos. Tercero, vinculado con lo anterior, no se trata de una explicación psicologizante, esto en tanto el objeto de este saber es el cuerpo, el cuerpo poseído, en tanto asediado por fantasías. Se deriva de este saber una atención a ciertas prácticas corporales, así como a mecanismos que permitan penetrar cuerpos. Cuarto, de ahí que no se trata de marcar los límites entre lo patológico y lo normal como un criterio de exclusión, sino un sistema inclusivo, que estudia los vínculos entre desviación y error, ahí donde están unidos por la fantasía. Es decir, no se aparata al endemoniado, como se hacía con el leproso. Sino que se le introduce en el seno del poder.

Esta experiencia de la posesión demoníaca, esta serie de dispositivos que comienzan a ingresar en los cuerpos, no están interesados en cambiar lo supernatural con lo patológico, sino en analizar los peligros que comporta “la aparición de los poderes transgresores del cuerpo y la imaginación.”¹⁹¹ Así, la

191 *Ibidem.*, 55. La versión consultada dice: “the appearance of transgressive powers of the body and of the imagination” (Traducción propia.).

posesión demoniaca, según aparece en el siglo XV-XVI, y a partir del análisis de Foucault, muestra más los efectos de una serie de dispositivos de saber que localiza los *poderes transgresores* del cuerpo, así como el lugar fundamental de la fantasía en la desviación. Estos dispositivos de saber son capaces de adentrarse en los cuerpos, hasta el sistema nervioso, donde se localizó esa amalgama entre alma y cuerpo a la que se aferraba el Diablo. Es la producción de un saber contingente, cuya preocupación central es el cuerpo.

Debe llamar nuestra atención el cambio que realiza Foucault con respecto a su aproximación a cuestiones de índole religiosa. A diferencia del texto de 1954 donde lo religioso aparece como un sistema de representación que “explica” los fenómenos mundanos dentro de un sistema sobre-natural de representación; esta conferencia de 1962 muestra un giro importante: se comienza a estudiar lo religioso como un sistema de producción de saber. No un saber sobre lo divino-revelado, o que tiene como objeto la explicación de las relaciones entre lo terreno y lo sagrado. Es un sistema de saber que se concentra en los efectos del cuerpo, estudia los sentidos, los cambios de humor, las desviaciones producto de la imaginación y la fantasía. Lo divino persiste, aquí, como hipótesis de trabajo, así como el geocentrismo figuraba como punto de partida para la astronomía de Ptolomeo.

A Foucault le interesa, acá, no una serie de preceptos que, derivados de la relación divina, adquieren aplicación en el caso de la posesión; sino, por el contrario, se concentra en la producción, periférica, de una serie de saberes que nacen de la observación cuidadosa del cuerpo y sus cambios. Es un cambio que ocurre al interior de sistemas religiosos, es un saber cuyo fin no es la salvación, al menos no en primer lugar, sino que se dirige al cuerpo, con el propósito de recobrar la posesión de un cuerpo arrebatado por el Espíritu Maligno. Así, contrario a aquella hipótesis positivista según la cual, en la religión, sólo existen saber revelado, o sólo hay saber de este mundo en términos del

siguiente mundo sobrenatural, Foucault advierte que, a través de ciertas prácticas periféricas, los dispositivos religiosos propician un saber sobre el cuerpo, un saber útil para la guía de las conciencias, un saber con alcances terrenos.

c) Posesión carnal: Poder y resistencia.

La posesión demoniaca vuelve a aparecer, de nuevo, en la *Clase del 26 de Febrero de 1975*, del curso en el *Collège de France: Los Anormales*. Acá Foucault ofrece un criterio ausente del texto anterior, o al menos, un criterio que no se explicita o desarrolla en el texto precedente. Se trata de un análisis de la posesión demoniaca desde su analítica del poder. Foucault introduce una interrogante de índole teórico-metodológica: ¿cómo hacer una historia de las posesiones demoniacas? No se trata –dice Foucault, de hacer una descripción de las creencias, las supersticiones, o las mentalidades. No es cuestión de representaciones. En este sentido, Foucault se aparta del texto de 1954. Esto ya lo habíamos discutido antes. No obstante, tampoco será a través de una historia de las enfermedades, físicas o mentales, donde podrá analizarse exhaustivamente la cuestión de las posesiones demoniacas. En este sentido, Foucault introduce consideraciones que no estaban presentes en su breve exposición de 1962: la posesión demoniaca refiere a una problemática que va más allá del establecimiento de formas de distinción entre verdad y error, posesión e ilusión. Es decir, el problema de la posesión no se reduce a la distinción epistémica entre realidad y fantasía. Para ambos sistemas, el de representación y el de verdad, la posesión es exterior, ya sea porque es el efecto de un mundo-otro, o bien, porque como padecimiento sólo se integra como objeto de conocimiento al sistema-saber. Para realizar una historia de la posesión demoniaca, dice Foucault, es preciso modificar algunos criterios de ingreso.

Foucault parte del criterio de estudiar la posesión en el marco del dispositivo de saber-poder que es la sexualidad. La

tesis foucaultiana es que, en Occidente, la sexualidad no es aquello que debemos callar, sino, precisamente, “lo que estamos obligados a confesar.”¹⁹² La confesión es medular dentro de la mecánica propia del *poder pastoral*; esto en tanto genera una práctica individualizadora, dirigida a la producción de la verdad de sí mismo. La confesión refiere a un poder interesado en la *guía de las conciencias*, el cual, se posiciona anatómicamente en las cavidades auditivo-laríngeas, y adquiere operatividad a través de sistemas capilares. Sobre estos conceptos volveremos en los siguientes capítulos, por lo tanto no ahondaré en ellos.

La idea fundamental para Foucault es que el Poder Pastoral desplaza, a través de la confesión, la preocupación escolástica de la relación entre “acto real” y “pensamiento;” para ocuparse del binomio deseo-placer. Aparece un proceso de *carnalización* del cuerpo, que consiste en la culpabilización del cuerpo producto de su deseo-placer; carnalización que es, por su mismo efecto, incitación discursiva e investigación analítica del cuerpo. La carne, que parasita el cuerpo como discurso, introduce en éste el deseo-placer, productor de la culpa; y permite, por esto mismo, un doble efecto: uno, la compulsión a hablar, a decirlo todo sobre sí mismo, a confesar; dos, posibilita el ingreso de una serie de mecanismos que individulan el cuerpo, que lo explican, que producen su verdad, que lo obligan a confesar, a revisarse, a inspeccionarse. Es decir, se crea al individuo al saturar su cuerpo con vigilancia, con cercanía, con inspección constante, con confesión, al someterlo a un sistema de poder-saber, en breve: al carnalizarlo.

Foucault posiciona su atención en esa posesión que aparece en la arena del poder pastoral, y la importancia que cobra en los siglos XVI y XVII. Michel se interesa por plantear una serie de rupturas con respecto a la posesión demoniaca específica

192 Michel Foucault, *LA*, 155.

de la brujería.¹⁹³ El primer criterio es temporal: la brujería fue un fenómeno de las olas de cristianización de los siglos XIV y XV. La posesión le sucede. Segundo, criterio topológico: a diferencia de la brujería, usualmente localizada en la periferia de la ciudad (la bruja vivía en la afueras, en el bosque); la posesión acontece en el interior, dentro de la ciudad. Se trata de la persona de ciudad, cerca de la Inquisición, más aún, en el convento, en el corazón mismo de la institución. El tercer criterio es corporal: el cuerpo de la bruja es un instrumento cedido al diablo, está definido, y se arroja sobre sí ciertos atributos mágicos. El cuerpo de la posea, por otro lado, es ambos, receptáculo y lugar de una resistencia: “sacudidas, temblores, dolores y placeres”.¹⁹⁴ Es un cuerpo amorfo. Esto está directamente relacionado con el siguiente criterio, cuarto: mientras la brujería se planteaba como una relación contractual entre la hechicera y el diablo (sellado usualmente con un beso en el ano del demonio); la posesión se estructura sobre una relación tripartita, el guía-confesor (investido de saber-autoridad), la posea, y en el otro extremo, el diablo (que combate a ambos, el pastor y el cuerpo que habita). El modelo no es contractual, se trata más de una lucha, una guerra, una batalla, donde todos luchan entre sí, incluso, contra sí mismos.

El análisis, sin embargo, no se concentra, ni en el papel del confesor, ni en los actos diabólicos. Concentra su mirada en el cuerpo de la posea: “cuerpo en perpetua agitación y temblor, un cuerpo a través del cual se pueden seguir los diferentes episodios de la batalla, un cuerpo bajo esa especie de teatro fisiológico teológico que constituye el cuerpo de la poseída.”¹⁹⁵ El rasgo que Foucault encuentra como fundamental no es la fascinación que

193 Cabe recordar aquí las menciones que Foucault realiza en su tesis doctoral con respecto a ciertas prácticas de la brujería. Ver Michel Foucault, *HM*, 94-95.

194 Michel Foucault, *LA*, 189.

195 *Ibidem.*, 194.

suscitan las fuerzas demoniacas o el arrebatado demoniaco, sino, la rareza del cuerpo convulso. Un cuerpo localizado en el *ojo del poder* (vigilancia), sometido al discurso (confesión-silencio), gobernado por la carnalización, bajo la guía del pastor; aun así, es una carne convulsa.

Este cuerpo convulso es, ambos, efecto último e inversión de los mecanismos de poder pastoral. Acá la posesión no refiere a un proceso exterior, ya sea del orden de la representación o de la medicalización; sino que es un efecto interior de un sistema poder-saber. Ese sistema de poder-saber que intentó penetrar los cuerpos, cercarlos con esa proximidad (capilaridad) que necesita la guía de conciencias, encontró en la carne convulsa esa resistencia que enfrenta todo poder. Ante la convulsión la Iglesia encuentra un cuerpo saturado de *carne*, es decir, de vigilancia y discurso; una carne que, a pesar de estar en el ojo del poder, le resulta opaca. Que a pesar de estar inmersa en la trama discursiva y la compulsión al habla-confesional no logra extraer más que quejidos y gruñidos ininteligibles. La carne convulsa no se puede penetrar, no se puede someter al discurso ni a la guía de conciencias. Es una carne que resiste la carnalización del cuerpo. Ante la carne convulsa el poder pastoral se detiene, no quiere saber nada de ella. El poder pastoral encuentra un límite infranqueable en el sistema nervioso. Al carnalizar el cuerpo, suscitó sacudidas que hicieron a ese cuerpo el objeto de un nuevo poder, un poder que transitará esas regiones donde se detuvo el poder pastoral.

Aparece un nuevo giro, entonces, en la consideración del fenómeno de la posesión. No se trata, como antes, de partir del supuesto de la posesión, ya fuera su origen sobre-natural o una enfermedad. Se trata de hacer una historia de esas prácticas asociadas a ese objeto supuesto que es la posesión demoniaca. Es el giro que introduce Foucault: "Me parece que es al hacer la historia de las relaciones entre el cuerpo y los mecanismos de poder que lo invisten como podremos llegar a comprender cómo y por qué aparecieron en esa época, como relevo de los fenómenos

un poco anteriores de la brujería, los nuevos fenómenos de la confesión.”¹⁹⁶ Es un acercamiento que no está interesado en la posesión demoniaca en sí misma, sino en la historia política del cuerpo; o mejor, se trata de un acercamiento que analiza los procesos desde una anatomopolítica del cuerpo, y se concentra en el uso de sus sentidos, sus movimientos, sus sometimientos, sus resistencias, sus placeres, sus dolores. Las disciplinas que lo acondicionan, lo vigilan, y que al hacerlo, lo potencian. Un cuerpo localizado, móvil, discursivo, es decir, producido por sistemas poder-saber. Un cuerpo, sin embargo, capaz de resistencia.

*

La aproximación foucaultiana a la posesión demoniaca muestra un proceso de investigación donde el autor reformuló sus criterios de ingreso, sus supuestos teórico-metodológicos. En particular, se trata de un acercamiento, no sólo al poder, tal como lo vimos en el capítulo anterior, sino, a algo que podríamos denominar sistemas de poder-saber-religión. Esquemáticamente, podríamos referirnos a dos criterios que se pueden desprender de nuestra lectura de la obra de Michel Foucault con respecto al análisis sociopolítico de lo religioso, que vienen a añadirse a los que ya habíamos enunciado a propósito del método genealógico.

6). *La reducción legitimadora*. No pocas aproximaciones reducen la relación entre religión y gubernamentalidad a un supuesto carácter legitimador de la religión. Desde esta perspectiva lo religioso funciona, a nivel sociopolítico, como un mecanismo de legitimación del orden social.¹⁹⁷ Desde la perspectiva foucaultiana, esta reducción encuentra tres dificultades teóricas

196 *Ibidem.*, 195.

197 Dentro de esta línea podemos ubicar a un autor como Peter Berger: “La religión, pues, mantiene la realidad definida socialmente legitimando las situaciones marginales en términos de una realidad sagrada omnimoda”

importantes. Primero, arroja una tesis universalista incapaz de reconocer singularidades y prácticas que desafían una tal definición;¹⁹⁸ segundo, ubica “el origen” de la religión dentro de una necesidad de legitimación propia del orden social, con lo cual realiza una abstracción metahistórica de lo religioso a un principio particular. Tercero, quizás más grave, es que al reducir la religión a un sistema de legitimación del orden social o de los *poderes reinantes*, se parte del supuesto de que *el poder*, político o social, es exterior a lo religioso. Donde la religión participa de ese poder al prestarle un servicio, lo que reduce a la religión a un mecanismo aprovechado por un foco más central del poder: el rey, la clase dominante, la ideología económica, etcétera. Según esta perspectiva, entre religión y poder político habría una exterioridad, únicamente superada en el marco de una relación bidireccional de mutualismo. La religión sería, un vehículo del poder, que lo hace más aceptable, deseable, legítimo; y al hacerlo, a la religión se le garantiza su lugar en el mundo.

Desde la analítica foucaultiana del poder, aquí está implicada una concepción del poder en términos soberanos; la cual incurre en graves reduccionismos y limitaciones. El análisis de las posesiones demoníacas nos ofrece criterios de ingreso distintos: (i) la religión no es exterior al poder, sino que, como tal, opera como un sistema de poder-saber, y puede ser estudiado según los criterios de la analítica del poder; (ii) como tal, la religión no es un sistema homogéneo, transparente de punta a

(*El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, (Buenos Aires: Amorrortu; 1971), 61).

198 Esa es la crítica que realiza Franz Hinkelammert a la propuesta de Berger, en tanto ésta, dice Franz, no considera que “la imitación del cosmos sagrado permite constatar ausencias y fallas del nomos de la sociedad” (Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica* (San José: DEI; 2000), 45).

punta; sino que está constituido por relaciones de poder y de resistencia, lo que supone discontinuidad, rupturas.

De este modo, en lugar de fijar el análisis en términos de “servicios prestados,” como la reducción al carácter legitimador, el análisis sociopolítico de lo religioso debe concentrarse en las prácticas periféricas, en los cuerpos, ahí donde son cercados por dispositivos religiosos particulares. Este criterio implica, además, que no se reduce el análisis a los discursos producidos por «instituciones o grupos de expertos». Sino que se dedica al análisis de la anatomopolítica y biopolítica que opera en el cuerpo social, y posiciona su atención en las articulaciones y rupturas de dispositivos de poder-saber-religión con otros dispositivos.

7). *Significantes religiosos*. Si se evita, como en «El efecto legitimador», pensar el poder como exterior a los sistemas religiosos, tampoco se está libre de caer en algún tipo de trampa. Existen criterios de ingreso que piensan lo religioso desde un carácter productivo: la *religión produce sentido*, por ejemplo. Aquí el poder es inmanente a la religión; es un poder positivo, que desde su especificidad, se articula con otros sistemas de poder. En psicología de la religión, el amplio trabajo de David Wulff,¹⁹⁹ realiza una propuesta para comprender lo que define como “actitud religiosa,” que tiene que ver con el posicionamiento de un sujeto determinado ante estructuras, prácticas o discursos religiosos.

Las actitudes de un sujeto hacia la religión pueden ubicarse, según Wulff, en un espacio determinado por dos ejes (vertical y horizontal), los cuales, a su vez, definen cuatro modalidades particulares. El eje vertical marca la relación, afirmativa o negativa, que mantiene el sujeto hacia el *sentido de trascendencia* que produce la religión. El horizontal, por su parte, determina su posición, literal o simbólica, con respecto al sentido religioso.

199 David Wulff, *Psychology of religion: Classic & contemporary*, 2da ed., (New Jersey: Wiley; 1997).

Finalmente, tendríamos cuatro modalidades donde se ubican las *actitudes religiosas*: afirmación literal (fanatismo, p.e.), la desafirmación literal (positivismo, p. e.), desafirmación simbólica (interpretación reduccionista), y la afirmación simbólica (interpretación restauradora).

Cabe resaltar un aspecto que, a la luz de lo expuesto en esta obra, debería ser de oficio: la asociación de lo religioso con la *trascendencia*, o su definición como fuente simbólica de trascendencia, remite a una concepción cristianizada de la religión, es decir, históricamente situada; la cual, tomada como universal, comporta una serie de peligros y limitaciones que ya han sido señaladas antes. No obstante, aún si dejamos de lado estos criterios del análisis genealógico de la religión, afrontamos un segundo problema. Y es que esta posición está arraigada en esa concepción ilustrada según la cual el sujeto se posiciona ante lo religioso mediante la (libre) decisión: se adscribe y participa de la creencia o se aparta de ella. La aproximación de Wulff resulta mucho más compleja, en tanto determina un espectro de posibilidades más amplio que el binomio aceptación/rechazo. El problema, sin embargo, es el mismo: si en el caso de la *reducción legitimadora* el problema es que se asume el poder como exterior a la religión; acá es el *sujeto* quien se asume como exterior, o al menos anterior, a los sistemas religiosos. Acá, por el contrario, partimos del supuesto de que no existen sujetos en condición de anterioridad o exterioridad con respecto a sistemas religiosos. Sino, sujeto producidos por dispositivos de poder-religión.

La aproximación a lo religioso desde una crítica social, y según nuestra lectura de Foucault, no parte de una definición de lo religioso como *fuerza de sentido*, trascendental u otro. Más importante aún, y en esto el caso de las posesiones demoniacas resulta iluminador, no se parte de un sujeto que, ya dado,

se enfrenta a imágenes o símbolos religioso, donde encuentra *sentido*. El método genealógico debería mostrar:

i. El estudio de lo religioso desde la perspectiva del *sentido de vida, plenitud y realización*, se ubica históricamente, y corresponde a sistemas correlativos de poder-saber, por tanto, no son categorías que determinan ontológicamente lo propiamente religioso;

ii. Aún al interior de *epistemes* que vinculan religión y “producción de sentido”, el acercamiento genealógico no parte de sujeto *anterior* a lo religioso, que escoge o rechaza ciertos *bienes religiosos*; sino que estudia los procesos de formación de subjetividades, ahí donde los dispositivos religiosos están implicados en la *compulsión* de la elección ciertos bienes religiosos, y donde sus elementos adquieren su operatividad.

Este acercamiento, entonces, se interesa por la cercanía que mantienen los sistemas poder-saber-religiosos con la formación de los cuerpos, con el uso de los sentidos corporales, incluso de la imaginación. Esto se debe a que es en esta proximidad donde se analiza eso que Foucault denominó *tecnologías del yo*, procesos de individuación y subjetivación del cuerpo, que analizaremos con detalle más adelante.

Excursus sobre Resistencia II Irán y el espíritu de la sublevación

En 1978 Foucault formó parte de un proyecto denominado *Les 'reportage' d'idées*, donde se ocupó de los acontecimientos de la revuelta en Irán, ocurrida entre enero de 1978 y marzo de 1979.²⁰⁰ Ahí realizó dos reportajes, el primero entre el 16 y el 24 de setiembre; y un segundo entre 9 y 15 de noviembre del año 1978. Esta revolución llamó mucho la atención de Foucault y de la academia francesa por un hecho en particular: el lugar que ocupó la religión islámica (chiita) en la revuelta contra el Sha. Quisiera referirme brevemente a dos textos donde Foucault se pronuncia sobre éste acontecimiento, cuya lectura trae significativas implicaciones para la reflexión que nos ocupa. Ambos aparecieron publicados en 1979, primero: «El espíritu de un mundo sin espíritu», una entrevista realizada por Claire Briere and Pierre Blanchet a

200 Ver Janet Afary y Kevin Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of Islamism*, (Chicago: The University of Chicago Press; 2005). Los autores sostienen que la simpatía que mostró Foucault con respecto a la revolución iraní tienen varios fundamentos, entre ellos uno epistémico. Dos de los autores más influyentes en el pensamiento de Foucault, F. Nietzsche y M. Heidegger, habrían dedicado numerosos pasajes a contraponer el ser Occidental con respecto a prácticas y doctrinas Orientales, hacia las que se mostraban mucho más afines y simpatizantes. Pasajes que tenían un fuerte impacto en Foucault. Asimismo, puede consultarse: Michelle Senellart, "Situación de los cursos," en Michel Foucault, *STP*, 417-453.

Michel Foucault.²⁰¹ Segundo, «¿Es inútil sublevarse?», texto que apareció en *Le Monde*, n 10 661.

L'esprit d'un monde sans esprit. La revolución, y esta es una tesis común a ambos textos, no puede reducirse a las categorías analíticas clase, partido, o ideología política. Foucault lanza el desafío teórico que plantea la revolución Iraní: «Qu'est pour nous un mouvement révolutionnaire où l'on ne peut pas situer la lutte des classes, où on ne peut pas situer les contradictions internes à la société et où on ne peut pas non plus désigner une avant-garde?»²⁰² La revolución, entonces, carece de una estructura previa que la hace inteligible, o que le otorga un *thelos*. El filósofo francés presenta la revolución como un *acontecimiento*, una ruptura irreductible. En el proceso iraní, además, a Foucault le interesa otra cuestión: ¿cuál ha sido el papel de la religión?²⁰³

Foucault, en la entrevista, parte de ubicar algunos elementos particulares y propios de la religión islámica en cuestión: su

201 Originalmente publicada en Francés: Claire Briere and Pierre Blanchet, “L'esprit d'un monde sans esprit,” en Claire Briere and Pierre Blanchet, *Iran: la Révolution au nom de Dieu*, (Paris: Seuil, 1979), 227-241. El texto apareció luego en *Dits Ecrits III*, texto 259.

202 Michel Foucault, «L'esprit d'un monde sans esprit», consultado en línea: libertaire.free.fr/MFoucault150.html, (Traducción propuesta: ¿Qué puede ser para nosotros un movimiento revolucionario donde no podemos situar una lucha de clases, ni donde podemos situar las contradicciones internas de la sociedad y en el que tampoco se puede designar una vanguardia?).

203 Según indica Jeremy Carrette, para esta época Foucault conocía los trabajos del islamita francés Henry Corbin y del especialista en orientalismo Louis Massignon, donde los autores presentan la dimensión profundamente política de la espiritualidad Sufi y Chiita (ver Jeremy Carrette, *Foucault and Religion*, 139). Santiago Castro-Gómez, por otro lado, señala la influencia que tuvo en Foucault para este proceso el trabajo del sociólogo de la religión Alí Shariati, quien propuso algunos de los antecedentes teóricos que advertimos en los textos que son objeto de nuestra discusión en este apartado. Para una consideración del lugar de la revolución Iraní en la elaboración teórica de Michel Foucault a partir de 1978 ver Santiago

influencia, el lugar que mantuvo en relación con el poder, así como su contenido, que la hizo una religión de combate y de sacrificio. En esta entrevista, tampoco en el texto, Michel no dedica ninguna mención a mecanismos, estrategias, discursos, dispositivos o prácticas anatomopolíticas que hagan inteligibles (según la analítica del poder) nociones como influencia, contenido o relación poder-religión. En una línea: no hay una genealogía de la religión islámica en el caso de la revolución iraní, al modo del análisis dedicado a la pastoral cristiana. Con respecto al lugar que ocupó la religión, Foucault indica que no podemos pensar la religión acá como una *ideología* que pretende ocultar las contradicciones internas, ni tampoco, puede reducirse a un elemento legitimador que sacraliza una serie de elementos divergentes. En este sentido, Foucault se separa de líneas tradicionales de comprensión de las relaciones entre religión y política.

Más adelante en la entrevista, Foucault hace una indicación sobre el lugar que ha tenido, para los estudios de las relaciones religión-política aquella fase de Marx: *Religion als „das Opium des Volkes“* (La religión como el opio del pueblo).²⁰⁴ Foucault indicó: “On cite toujours Marx et l’opium du peuple. La phrase qui précède immédiatement et qu’on ne cite jamais dit que la religion est l’esprit d’un monde sans esprit. Disons donc que l’islam, cette année 1978, n’a pas été l’opium du peuple, justement parce qu’il a été l’esprit d’un monde sans esprit.”²⁰⁵ Michel

Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, (Bogotá: Siglo del Hombre, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Santo Tomás de Aquino; 2010), 17.

204 Karl Marx, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” (1844), en Karl Marx y Friedrich Engels, *Sobre la religión*, Hugo Assmann y Reyes Mate (ed., trad.), (Salamanca: Sígueme; 1974), 94.

205 Michel Foucault, «L’esprit d’un monde sans esprit», *Op. Cit.* (Traducción propuesta: “siempre se cita a Marx y el opio del pueblo. La frase que le precede inmediatamente y que no se cita jamás dice que la religión es el espíritu de un mundo sin espíritu. Digamos entonces que el Islam, en

señala que la religión en el caso iraní no es opio, ni elemento adormecedor (que oculta las contradicciones) ni legitimador (que sacraliza el orden existencia). Para Foucault, en este particular, la religión es espíritu, efectivamente, espíritu de un mundo sin espíritu. ¿Qué designa aquí espíritu? La religión, siguiendo al francés, aportó “le vocabulaire, le cérémonial, le drame intemporel à l’intérieur duquel on pouvait loger le drame historique d’un peuple qui met son existence en balance avec celle de son souverain”.²⁰⁶ es decir, la religión islámica aportó entonces, no sólo los criterios simbólicos y representativos que vehicularon y posibilitaron las prácticas que sostuvieron la revolución; sino, además, vehiculó “el drama intemporal” que hizo posible alojar el drama histórico.

El cuerpo del revolucionario se desdobra a través del *espíritu*, en un drama dual que lo ubica en una situación de ruptura con el orden existente; ruptura que introduce una diferencia. Es una afirmación un tanto inaudita: el cuerpo doble del revolucionario debe ser considerado dentro de la tensión que ha introducido antes Foucault entre el cuerpo doble del soberano y del prisionero. Agamben indica que el modelo de la dualidad del cuerpo de rey está expresado en el *homo sacer*.²⁰⁷ En el caso del revolucionario el *espíritu* señala la dualidad de su cuerpo, no porque ha sido expulsado del orden sociosimbólico, como el *homo sacer*, sino porque las coordenadas que estructuran este orden han perdido su valor. No es un muerto-viviente que puede ser asesinado pero no sacrificado, sino un viviente en un mundo-muerto. El *homo sacer* ha muerto para el orden

el año 1978, no fue el opio del pueblo, sino el espíritu de un mundo sin espíritu.”).

206 *Ibidem.*, (traducción propuesta: “el vocabulario, el ceremonial, el drama intemporal al interior del cual se podía alojar el drama histórico de un pueblo que pondera su existencia con la del soberano”).

207 Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida nuda I*, Antonio Gimeno (trad.), (Valencia: Pre-Textos; 2010), 119-134.

socio-simbólico. Por otro lado, la dualidad del cuerpo del revolucionario chiita está dada por la muerte del orden simbólico que estructura el mundo. El revolucionario, al contrario del *homo sacer* puede ser sacrificado pero no asesinado: el sistema ha perdido su estatuto.

El *espíritu*, en la lectura foucaultiana de Irán, es análoga al *alma* del prisionero²⁰⁸ pero al revés. La religión participó aquí de la producción de un espíritu; un espíritu que a diferencia del alma del prisionero no es la cárcel del cuerpo, sino aquello que posibilita el despliegue del cuerpo, un despliegue que significa una ruptura con el orden existente, y que procura transformar ese orden. Si el *alma* del prisionero es el efecto de articulación de una serie de aparatos disciplinarios que propician la maximización de las capacidades del cuerpo; el *espíritu* del revolucionario es la emergencia de un cuerpo en ruptura con el orden existente: un cuerpo que no es reductible al resultado de una disciplina, cuerpo que porta las marcas del *acontecimiento*, la señal de una ruptura que procura introducir una diferencia. El *espíritu* es, aquí, el reverso del *alma* del prisionero.

Para Foucault, finalmente, la religión islámica se configuró como una fuerza revolucionaria, cuya expresión fundamental no era la voluntad de someterse a una ley superior, sino, “la volonté de renouveler leur existence tout entière en renouant avec une expérience spirituelle qu’ils pensent trouver au coeur même de l’islam chiite.”²⁰⁹ La religión chiita posibilitó, acá, la

208 De esta alma indicó Foucault: “Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos de poder [...] El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo” (Michel Foucault, *VC*, 36).

209 Michel Foucault, «L’esprit d’un monde sans esprit», *Op. Cit.* (Traducción propuesta: “la voluntad de renovar su existencia por completo reconciliada con una vida espiritual que piensan encontrar en el centro mismo del Islam”).

producción de las condiciones que propiciaron una “nueva” subjetividad; nueva en un sentido radical: una ruptura irreductible que reclama una reconfiguración del orden existente.

Foucault, sin embargo, no es el único que recuerda que en la cita de Marx, la homologación de la religión al opio viene al cierre de una reflexión más amplia, donde la religión también es “la expresión de la miseria real y, por la otra, la protesta contra la miseria real.”²¹⁰ En este sentido, ciertas prácticas religiosas posibilitan la posición de un reconocimiento histórico de las condiciones vulnerantes del orden de producción socio-simbólico; y más aún, ofrecen un lenguaje para pensar, expresar y vehicular la situación de opresión que se experimenta en él. Es la religión en tanto *espíritu de un mundo sin espíritu*. Esta lectura la habrían realizado previamente las teologías latinoamericanas de la liberación, aunque Foucault no se ocupó de estas manifestaciones del cristianismo latinoamericano. Juan Luis Segundo, antes que Foucault, ya había dicho: “[la teoría marxista de la religión] tendrá que aceptar igualmente que *todas* las superestructuras, incluida la religiosa, pueden jugar un papel determinante para detener o empujar el cambio social posible dentro de los marcos económicos existentes.”²¹¹ La perspectiva que alberga Foucault en estos textos, se relaciona profundamente con varias conclusiones que, a partir del cristianismo, propusieron los teólogos de la liberación en América Latina.

*

Inutile de se soulever? El movimiento que lleva a la sublevación, que Foucault ubica como histórico, se le escapa a la historia, es irreductible: “Y por ello ningún poder es capaz de tornarlo

210 Karl Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 94.

211 Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, (Buenos Aires: Carlos Lohé; 1974), 72.

absolutamente imposible.”²¹² Es la tesis que presenta de entrada el segundo de los textos. Esta sublevación constituye una verdad mediante la ruptura con el orden que la soporta, el orden que la ha hecho posible, el orden de la que es un efecto. La sublevación, aquí, puede pensarse en términos de acontecimiento, una ruptura irreductible de la que emerge verdad.²¹³ Foucault la presenta como *un afuera de la historia*. ¿Significa que existe ‘algo’ exterior a las mallas de poder?

Pienso que esta noción de sublevación debe leerse al lado de las afirmaciones sobre la resistencia. Efectivamente, la resistencia no es exterior a los sistemas poder-saber, sino, uno de sus efectos. En tanto resistencia, sin embargo, propicia un quiebre. La sublevación aparece como un *afuera* de los sistemas poder-saber, un exterior. No porque ex-sista a los sistemas de poder, sino porque, a pesar de ser uno de sus efectos, trastoca las coordenadas de los sistemas poder-saber y los fractura. Es la tesis de Deleuze que deduce de su lectura de Foucault: “the final word on power is that *resistance comes first*, to the extent that power relations operate completely within the diagram, while resistances necessarily operate in a direct relation with the outside from which the diagrams emerge.”²¹⁴ La resistencia fue primero. Dentro de los criterios elementales de la analítica del poder, se tiene que el poder es inmanente a las relaciones sociales; y que toda relación social puede ser una relación de poder. De esto no

212 Michel Foucault, “¿Es inútil sublevarse?” *OE* 3, 203.

213 Pienso la noción *acontecimiento* según la presenta Alain Badiou, como ese tipo de rupturas que posibilitan la emergencia de verdades (ver. Alain Badiou, *Being and Event*, Oliver Feltham (trad.), (New York: Continuum; 2005), 327-390).

214 Gilles Deleuze, *Foucault*, Seán Hand trad., (Minneapolis: Minnesota University Press; 2006), 89. Itálicas en el original (Traducción propuesta: “La palabra final sobre el poder es que la Resistencia viene primero, hasta el punto de que el poder opera completamente en el diagrama, mientras que la resistencia necesariamente opera en una relación directa con el afuera del cual emerge el diagrama”).

se predica, sin embargo, que toda relación social es relación de poder, o mejor: que toda relación social es reducible a una relación de poder. Aludimos al ejemplo de que incluso una relación de fuerza no necesariamente es una relación de poder.²¹⁵ Luego, al menos localmente, las relaciones de poder no son capaces de “tonar imposible” las resistencias, y no siempre son capaces de soportar las rupturas que introducen.

Tampoco se ha afirmado que la resistencia tenga un único-foco: no es que la religión chiita es el centro de la revolución. La sublevación no emana de la religión, sino que encuentra en la religión su vehículo, su lenguaje, sus tecnologías. La religión presenta *una particularidad*, no el universal de la sublevación. Esta condición, a criterio de Foucault, ha posibilitado que la sublevación haya podido “encontrar tan fácilmente su expresión y su dramaturgia en las formas religiosas.”²¹⁶ No porque la religión facilite un ropaje ideológico («un vêtement idéologique»), sino porque propicia una experiencia de sublevación, una forma de vivir la sublevación, de hacerla, de pensarla, de imaginar sus alcances. Esta apreciación no es extraña tampoco a las teologías latinoamericanas. Recuerda aquella afirmación de Rubem Alves: “Rebelión ontológica, radical, que se inserta en el mundo humano y que no puede ser eliminada. Por más “alienada” que sea una experiencia religiosa dada, ella es siempre una protesta contra las condiciones de la existencia.”²¹⁷ Es, de nuevo, la religión como espíritu, espíritu-*acontecimiento*.

215 Foucault explica este punto: “Un hombre encadenado y azotado se encuentra sometido a la fuerza que se ejerce sobre él. Pero no al poder. Pero si se consigue que hable, cuando su único recurso habría sido el de conseguir sujetar su lengua, prefiriendo la muerte, es que le ha obligado a comportarse de cierta manera. Su libertad ha sido sometida al poder.” (Michel Foucault, “Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la «Razón de Estado»,” *TY*, 138).

216 Michel Foucault, “¿Es inútil sublevarse?” 204.

217 Rubem Alves, *El enigma de la religión*, Raúl López (trad.), (Buenos Aires: Aurora; 1979), 156.

*

Es importante señalar que estas consideraciones de Michel Foucault acerca del islamismo chiita en el caso de la revolución iraní, guarden una estrecha relación estrecha con respecto a las consideraciones realizadas por las Teologías Latinoamericanas de la Liberación sobre el lugar del cristianismo en América Latina. Dos aspectos puntuales hemos señalado aquí: la necesidad que supuso realizar una lectura de Marx diferente con respecto al lugar de la religión en su teoría;²¹⁸ y la crítica (implícita en el caso de Foucault) de una teología que rechazaba a concebirse a partir de una opción política en el mundo. Quizás, es respecto del Islam y no del cristianismo, que debemos buscar los puentes entre una consideración foucaultiana de la religión y el trabajo de las teologías de la liberación en América Latina.

218 Para una análisis de este tipo de acercamientos ver Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, (Navarra: Verbo Divino; 1993).

SEGUNDA PARTE
GUBERNAMENTALIDAD, VIDA, CARNE

Introducción Religión, política

«En lugar de ver en estas prácticas religiosas un fenómeno residual de creencias arcaicas todavía no desaparecidas, ¿no habría que ver más bien una forma contemporánea de lucha política contra la medicalización políticamente autoritaria?»

Michel Foucault.²¹⁹

En esta segunda parte me ocuparé de pensar las relaciones múltiples y complejas entre religión y política. Para establecer mi criterio de ingreso quiero exponer, brevemente, una forma en la que se ha pensado la cuestión, simplemente con fines ilustrativos. Quizás el efecto de contraste con otros ingresos permita establecer mejor las distancias que asumo en mi perspectiva, así como los alcances de las preguntas que formularé para problematizar el objeto de estudio propuesto.

Una de las revistas teológico-bíblicas producidas en Costa Rica tituló uno de sus números de forma provocativa: “Religión y poder.” En su presentación se indica que los artículos reunidos contribuyen a pensar las relaciones entre *religión y poder* desde su variante: “Religión **como** poder.”²²⁰ De los cinco artículos

219 Michel Foucault, “Nacimiento de la medicina social,” *OE* 2, 383.

220 José Ramírez, “Presentación,” *Vida y Pensamiento* 32, 1 (2012), 6. Énfasis en el original. No es un ejemplo aislado en América Latina, por ejemplo: Harold Segura (ed.), *¿El poder del amor o el amor al poder?: luces y sombras del ejercicio del poder en las iglesias evangélicas*, (Florida: Kairós; 2011).

que componen el número de la revista, dos se dedican a cuestiones histórico-bíblicas vinculadas a Israel o el Imperio Romano; mientras los otros tres analizan algunas situaciones sociales de tres países latinoamericanos desde la perspectiva “religión como poder”. A modo de introducción de la temática que desarrollaré en este capítulo, me interesa ejemplificar algunos supuestos afines a estos últimos tres artículos.

El primero de los artículos, de Álvaro Mejía Góez, analiza los efectos que ha tenido en Colombia las “sinergias que se produjeron entre las autoridades religiosas católicas y las clases políticas burguesas hegemónicas,”²²¹ así como los cambios producidos a partir de la constitución de 1991 que separaba a la Iglesia del Estado. El texto se centra, entonces, en los discursos y articulaciones entre la Iglesia Católica, particularmente la Conferencia Episcopal de Colombia, los poderes políticos y el Estado (según la división que establece Mejía Góez).

El segundo de los artículos, cuya autoría es de Débora García Morales, “aborda el tema del poder y la religión, a través de la mirada de la crítica feminista del movimiento de mujeres nicaragüenses.”²²² La autora señala que en el “debate feminista se problematiza el poder en el ámbito político.” De ahí que gran parte de la discusión se dirige a pensar el lugar de la institucionalidad política en términos de respeto a los derechos de la mujeres. En cuanto a la religión, la autora señala que en “el cristianismo el poder está también presente en la dimensión ideológica de la teología,”²²³ en particular, “el uso de códigos y símbolos religiosos en los discursos políticos.” La autora afirma que una

221 Álvaro Mejía, “Religión y poder en Colombia. Magisterio Eclesial-Teología Política desde el análisis de algunos pronunciamientos de la Conferencia Episcopal de Colombia (CEC),” *Vida y Pensamiento* 32, 1 (2012), 9.

222 Débora García, “Poder y religión. Posicionamiento y discursos de las mujeres en Nicaragua,” *Vida y Pensamiento* 32, 1 (2012), 29.

223 *Ibidem.*, 40.

de las claves analíticas empleadas por la crítica feminista nicaragüense ha sido Foucault “para reconstruir un análisis del poder que reprime y excluye (Judy Butler) (sic).”²²⁴ La autora afirma que en esta labor, sigue a la teóloga Elizabeth Schüssler Fiorenza (a quien ubica dentro de la crítica foucaultiana del poder), en particular desde su noción de *poder sobre* y *poder para*, que permite ambos, la crítica de discursos religiosos hegemónicos y la formulación de alternativas.

El tercer artículo que trabaja desde esta perspectiva analiza la articulación entre religión y poder en el contexto de la sociedad “multireligiosa” boliviana. El apartado segundo se titula “De-constitución del poder religioso,” donde el autor comenta brevemente algunas líneas de la analítica del poder en Michel Foucault. El texto presenta elementos interesantes, por ejemplo, el poder como aquello que existe únicamente cuando se ejercita entre sujetos libres; o bien, que el poder no es malo en cuanto tal; ambas nociones a todas luces foucaultianas. Sin embargo, el texto centra su atención en la separación entre “Estado y religión” (católica) y afirma: “a nivel institucional se ha dado una *des-constitución*” del poder instituido de la Iglesia católica”, situando al campo de la religión a un servicio *desde* abajo y no desde el poder.”²²⁵ Luego, un supuesto teórico es que algo como “el poder,” en lo que respecta a lo religioso, se ejercita siempre a través de la institucionalización, desde arriba. El poder se determina por la verticalidad de la institucionalidad, lo cual aparece como una característica del poder político.

Un rasgo en común que tienen estos artículos al abordar la relación *Religión y poder* consiste en ubicar tal relación en el ámbito de “lo político.” Esto se traduce en estudiar el papel que juega “la religión” en el marco de instituciones gubernamentales,

224 *Ibidem*, 41.

225 Víctor Colque, “Religión como poder y el criterio del vivir bien. Una mirada crítica a la religión y el poder en el contexto boliviano,” *Vida y Pensamiento* 32, 1 (2012), 89.

promoción/rechazo de proyectos de ley, opresión sistemática-gubernamental de grupos y sus derechos, entre otros. Es una aproximación al poder en términos jurídicos, según la crítica foucaultiana, que centralizan el poder en el Estado (sus instituciones) o la Ley. Asimismo, en esta forma de análisis, se comprende lo religioso en términos de instituciones; tales como las Conferencias Episcopales. Los artículos recién citados, mencionan la analítica del poder de Foucault, sin embargo, a pesar de esto, realizan un análisis del “poder político” en términos de soberanía, constitución, Ley, verticalidad, focalización institucional, técnicas negativas, hipótesis represiva, entre otros. Es un análisis arbóreo del poder, que ubica a alguna(s) institución(es) como el tronco fundamental del cual brotan otras formas de dominación mucho más periféricas. Este tipo de aproximaciones, al menos tal como fueron formuladas en este ejemplo, enfrentarían no pocos obstáculos al intentar dar cuentas del poder de la religión en términos políticos desde una perspectiva de sus tecnologías positivas, su carácter rizomático, normativo (no centrado en la ley), disciplinario, y finalmente, biopolítico. Luego, pienso que asumir la analítica del poder de Michel Foucault implica cambiar el registro de nuestras preguntas y presupuestos de ingreso a las relaciones entre religión y poder, o su variante, religión y política.

No debe pensarse que mi propuesta consiste en hacer un llamado al abandono del análisis de las instituciones religiosas, sus nexos con instituciones gubernamentales o sus participaciones en los procesos de aprobación o rechazo de políticas públicas o proyectos de ley, entre otros. No se trata de eso. Sin embargo, sí estimo oportuno pensar más allá de la tesis jurista del poder, es decir, pienso que es necesario problematizar los alcances políticos de la religión más allá de un marco jurídico-institucional.

Estimo, entonces, que es necesario establecer una serie de preguntas de ingreso a la focalización institucional como marco para el análisis de las relaciones entre religión y política. ¿Cuál es el resultado de esencializar el binomio religión-política

en elementos particulares? ¿Es reducible la relación entre religión y política a las relaciones entre algo como una Conferencia Episcopal e instituciones gubernamentales, un Ministerio de Educación por ejemplo? Si nuestra respuesta a estas primeras preguntas es afirmativa, sería necesario plantear una cuestión elemental: ¿cuáles instituciones determinan lo propiamente político y cuáles otras lo específicamente religioso? ¿Cómo es que estas instituciones «religiosas» eran, son o serán *exteriores* con respecto a otras instituciones «políticas»? Ahora bien, si pensamos que es necesario reubicar la centralidad que la cuestión institucional adquiere en esta discusión, ¿cómo podríamos aproximarnos al estudio de las relaciones, múltiples, entre religión(es) y lo político?

El criterio de ingreso que sostiene mi acercamiento es que las relaciones entre religión y política no pueden ser reducidas a interacciones sociales en el marco de la institucionalidad, dado que ni lo político y ni lo religioso son reducibles a instituciones particulares, según lo han formulado Laclau y Mouffe²²⁶ al señalar las limitaciones del «esencialismo de los elementos». Esto no significa que religión y política posean una “esencia” no-institucional; se parte del supuesto de que “lo político” o “lo religioso” carecen de esencia o fundamento último-absoluto, y por lo tanto no pueden ser contenidos por elementos particulares. Los alcances o repliegues de las lógicas institucionales dependen, además, de otra serie de factores sociales vinculados al binomio religión-política que, sin embargo, no siempre entran dentro de las variables de análisis.

Existen diversos ingresos académicos que apuntan a superar una focalización institucional como marco para el análisis de las relaciones entre religión y política. A modo de ejemplo, para un autor como Talal Asad, lo fundamental es preguntar por

226 Ver sobre esa crítica Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Ernesto Laclau (trad.), (Buenos Aires: FCE; 2010), 141.

el papel que juegan, en un mismo sujeto-individuo-agente, las creencias religiosas ahí donde se vinculan con aspectos políticos de producción de identidades. Para ello, advierte Asad, es necesario ir más allá del orden institucional: “To explore how religion, belief, and politics are linked to one another, we need to enquire not only into institutional landscapes but also ask a number of questions about the body.”²²⁷ Plantearse, entonces, preguntas sobre el cuerpo es en realidad indagar, según la perspectiva de Asad, una serie de técnicas que producen corporalidades. Dichas técnicas corporales (Asad refiere aquí a Mauss)²²⁸ son comunes al mundo religioso y a la política en ciertos momentos históricos. Este ingreso de Asad, comporta, por tanto, reformularse una serie de supuestos y planteamientos sobre el estudio de los alcances sociopolíticos de lo religioso. Esto no implica, sin embargo, superar del todo la cuestión institucional. Podría pensarse que dichas “técnicas corporales” se derivan de instituciones centrales, o se inscriben en marcos jurídicos que señalan los usos “correctos” del cuerpo. Es decir, trasladar la cuestión de las relaciones entre religión y política, no necesariamente implica afrontar el problema de fondo.

Inicialmente pienso en términos de dos preguntas básicas. Una primera pregunta tiene que ver con la “y” de la expresión: “Religión y política.”²²⁹ La conjunción “y” anuncia el vínculo o

227 Talal Asad, “Thinking about religion, belief, and politics,” en Robert Orsi (ed), *The Cambridge companion to religious studies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 51 [Traducción propuesta: “Para explorar cómo la religión, la creencia, y la política están vinculadas una con otra, necesitamos indagar no sólo los paisajes instituciones, sino también realizarnos una serie de preguntas acerca del cuerpo”].

228 Marcel Mauss. “Técnicas y movimiento corporales,” en Marcel Mauss. *Sociología y antropología*. Teresa Rubio de Marin-Retortillo (trad), (Madrid: Tecnos; 1971), 335-356.

229 El criterio de ingreso que seguimos ha sido formulado antes por autores como Helio Gallardo, cuando advierte que el pensamiento más radical de las Teologías Latinoamericanas de la Liberación no intentó sintetizar fe y

la relación entre dos o más elementos previamente separados, o bien, cuya relación no resultaba explícita. Luego, la *y*, por su mismo movimiento de con-juntura señala a la vez, una ruptura inicial o anterior. De otra forma, cuando se enuncia la relación “Religión y política” ¿acaso no se predica dicha relación de la existencia previa y separada de lo religioso “y” lo político? Es decir, *lo religioso y lo político*, unidos bajo el sello de la *y*, habrían estado separados antes y podrían volver a separarse, ¿qué eran previo al vínculo? ¿Cuáles eran esos dominios sin intersección alguna que demarcaban la arena de lo religioso y lo político? ¿Acaso eran el templo y el parlamento? Finalmente, ¿cuál es ese exceso ontológico que impide a la religión, por ejemplo, reducirse o disolverse en lo político?, y como consecuencia ¿qué podrían llegar a ser después de su ruptura la religión y la política? O bien, cuando no están entrelazadas por el efecto de juntura de la *y* ¿cuál es su especificidad?

Según ha sido formulado en el capítulo anterior, no existe tal esencia o especificidad propia de lo religioso, tampoco de lo político. Ingresaremos a la cuestión desde una consideración del tipo: religión-gubernamentalidad. La pregunta será: ¿cómo la problematización que realizó Michel Foucault de categorías como política, razón de Estado, y gobierno permite una reformulación del análisis de los alcances sociopolíticos de lo religioso? La primera parte de este capítulo la dedicaremos a estudiar la noción *gubernamentalidad*, la cual nos servirá como una “grilla” de inteligibilidad para determinar algunos criterios de teóricos útiles para repensar el binomio religión-política.

El segundo ámbito de consideración está relacionado con lo anterior. Al analizar las vicisitudes de la relación entre religión y política, es decir, dando por sentada la discusión sobre “*y*”, o al menos transitando al interior de sus trazos, ¿cuáles supuestos

política, sino que pensaron radicalmente los alcances de una fe política (ver Helio Gallardo, *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*, (San José: SEBILA; 2009), 149-152).

establecen los marcos analíticos de aquellos ingresos que afrontan la relación religión y política? Es decir, ¿a partir de cuáles ámbitos de interrogación se llega a estudiar las vicisitudes del binomio religión-política? Si contemplamos el pequeño universo de los ejemplos con los que iniciamos este capítulo, ¿acaso no se advierte que los análisis y lecturas realizados estudian la relación “religión y política” en términos de represión/liberación? ¿No es cierto que los/as autores/as llegan a una relación entre “dos unidades autónomas,” casi universales, religión y política, con el fin de establecer las opresiones o emancipaciones que se desprenden de las interacciones al interior del binomio? Es decir, ¿no se hace del binomio represión-liberación la grilla de inteligibilidad sociohistórica de los sistemas religión-política?

Al menos en los textos que presenté al principio esto es afirmativo. Del lado de la represión se estudian las formas religiosas que legitiman políticas de gobierno desfavorables para algunos sectores (usualmente minoritarios) de la población. O bien, también en términos de represión, se estudia el rechazo de parte de grupos religiosos a políticas de gobierno destinadas a garantizar y promover los derechos de algunas minorías (sexuales o reproductivas por ejemplo). Del otro lado, del lado de la liberación, se estudian las formas en las que determinados grupos religiosos resisten o revierten políticas de gobierno desfavorables; o incluso, la forma en que determinados grupos, religiosos o no, intentan subvertir los esquemas simbólico-religiosos que violentan a grupos sociales determinados.

Tales acercamientos ponderan los alcances sociopolíticos de la religión en términos de sus capacidades o aspiraciones liberadores, o bien, en términos de sus prácticas represivas (o al menos legitimadoras del orden opresivo). Para decirlo en términos de la analítica del poder: ¿hemos reducido el análisis de relación entre “religión y política” a estudios juristas o economicistas del poder? Es decir, ¿acaso la única posibilidad desde la cual puede comprenderse algo como los vínculos y transacciones entre

“religión y política” están dados y limitados por los criterios que marca la *hipótesis represiva* (ver capítulo 1)?

Esta interrogante plantea un reto para la consideración de este apartado. Si establecemos que la cuestión política de la religión debe ser abordada más allá del binomio represión/liberación; más allá de relaciones jurídicas, contractuales, institucionales (sin dejar de pensar en ellas por supuesto), entonces, ¿cómo podremos reorientar nuestro análisis? Mejor, ¿qué criterios de la analítica del poder nos pueden ayudar a replantear la cuestión? Aquí cobra radical importancia aquella consideración teórico-metodológica de Foucault de no reducir el análisis sobre el sexo a la cuestión de “sensación y de placer, de ley o de interdicción, sino también de verdad y falsedad, que la verdad del sexo haya llegado a ser algo esencial, útil o peligroso, precioso o temible.”²³⁰ Si la analítica del poder, en lo que respecta a la sexualidad, se estudió más que en términos de su represión, en términos de los regímenes de verdad o *voluntad de saber*: ¿cómo sería un estudio de lo religioso, de lo religioso en tanto político, en términos de *voluntad de saber*? De cara a las prácticas religiosas, ¿cuáles son estos regímenes de verdad?, ¿cuáles son esas tácticas, esas tecnologías positivas de poder que producen “algo” más allá de lo que limitan?, ¿qué implicaciones teóricas y metodológicas están asociadas a un análisis de los alcances políticos de la religión desde una perspectiva heterárquica y molecular del poder, capaz de realizar un estudio que queda por fuera de teorías jerárquicas y molares del poder?

Estas iniciales consideraciones conforman tan sólo un mínimo marco de problematización a partir del cual puede pensarse un fenómeno mucho más complejo, como es lo concerniente al binomio política-religión. En este capítulo, sostenemos que la reconsideración foucaultiana de cuestiones como la gubernamentalidad con respecto a la Razón de Estado y la Biopolítica; así como la perspectiva de las prácticas y las diversas tecnologías

230 Michel Foucault, *HSI*, 71.

que las producen y propician, las transitan y las fortalecen, las vehiculan o las resisten; nos permitirá reconsiderar la forma en la cual planteamos la pregunta sobre las relaciones entre religión y política. La primera parte de este capítulo tercero, entonces, al igual que el capítulo primero, se dedica a una descripción de herramientas teóricas y metodológicas que ofrece Foucault. La segunda parte del capítulo será un intento por pensar las implicaciones que los criterios teóricos ofrecen para el estudio de lo religioso.

Capítulo 3

Sobre la Gubernamentalidad. Biopoder, biopolítica y población.

Este capítulo se dedica a una cuestión muy puntual: ¿cómo propuso Michel Foucault abordar la cuestión política? El fin que me propongo es describir y discutir los alcances de la teoría que Michel Foucault desarrolló sobre las tecnologías de gubernamentalidad. A partir de estas tecnologías, según Foucault, emergieron las formas modernas de razón política, por lo cual esta discusión está relacionada con nuestro objeto de estudio. La descripción de herramientas teóricas me permitirá ubicar los posibles aportes de su propuesta de cara a un análisis de los alcances sociopolíticos de dispositivos religiosos en contextos particulares. De esta forma, en este apartado se propone construir una base conceptual que me permita avanzar en mi cometido. Al final de este apartado se piensan una serie de presupuestos teórico-metodológicos que posibiliten anticipar los alcances que los conceptos aquí descritos ofrecen para el estudio de las interacciones, múltiples, entre religión y política.

El 10 de Octubre de 1979, Michel Foucault impartió la primera de dos conferencias reunidas bajo el título: “*Omnes et singulatum: towards a criticism of political reason*,”²³¹ que fueron

231 Michel Foucault, “*Omnes et singulatum: towards a criticism of political reason*,” RC, 135-152. La conferencia se pronunció en inglés, y posteriormente apareció publicada en esa lengua. La versión en español: Michel

pronunciadas en el marco de *The Tanner Lectures on Human Values*, en la Universidad de Stanford, California (USA). Las primeras líneas comunican el interés de Foucault por pensar una cuestión que, según este filósofo francés, ha sido ampliamente discutida desde el siglo XIX, a saber, “the role of reason –or the lack of reason– in political structures.”²³²

De inmediato Foucault indica que su aproximación no consiste en criticar o analizar los usos y abusos de poder implícitos o explícitos en la racionalidad política del Estado, tal como se venía haciendo desde la Ilustración. Es decir, no se parte del Estado y su poder centralizado y centralizador como marco para el análisis de la racionalidad política, legitimada por el derecho, la cual deriva en totalitarismo o individualismo desenfrenado. Foucault está mucho más interesado en analizar “the development of power techniques oriented towards individuals and intended to rule them in a continuous and permanent way.”²³³ Se trata de modificar el ingreso a la cuestión de la racionalidad política, con el fin de pasar de un análisis que presupone un poder que se desplaza radialmente desde el centro-Estado (institucional), es decir, una aproximación macro-social, molar, jerárquica, y jurista; hacia un análisis molecular y heterárquico de las tecnologías específicas y particulares de poder-saber, y sus estrategias locales, que propician ese efecto de conjunto que permite *governar seres humanos* en tanto *vivientes*.

El criterio de ingreso no viene dado por una racionalidad política total, y eventualmente totalizadora, en cuyo núcleo está el Estado. Foucault habla de la necesidad teórica y metodológica

Foucault, “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política,” *TY*, 95-117.

232 *Ibidem.*, 135. Traducción propuesta: “el papel de la razón –o de la ausencia de razón– en las estructuras políticas.”

233 *Ibidem.*, 136. Traducción propia: “el desarrollo de técnicas de poder orientadas hacia individuos, destinadas a gobernarlos de manera continua y permanente.”

de “deshacerse del modelo de Leviatán”²³⁴ (Thomas Hobbes²³⁵), que refería al lugar nuclear y rector de la soberanía/Estado, como aquella alma-central que gobernaba al cuerpo, el pueblo o la sociedad civil. Por el contrario, Michel indica que más allá del aparato de Estado (o la ideología de clase), el poder político hay que analizarlo a partir de las diversas técnicas y tácticas de poder particulares, con sus regímenes de saber, que atraviesan la sociedad; y cuya eventual articulación propicia ese efecto de centralización que se denomina Estado.²³⁶ Es un análisis del poder político desde abajo, que se interesa por las tecnologías de poder dirigidas a los individuos. Es decir, Foucault desea emprender el estudio de la racionalidad del poder político desde la capilaridad polifocal de poderes que se ejercen sobre los individuos, y que los produce como individuos, no en calidad de ciudadanos, tampoco como sujetos del derecho civil; sino que los constituye y potencia en calidad de *seres vivientes*. Este cambio en el criterio de ingreso, está en el centro de la cuestión Biopolítica: ¿qué

234 Michel Foucault, *DS*, 42.

235 Foucault se refiere esa visión jerárquica y vertical del Estado en su teoría: “Esta es la generación de aquel gran Leviatán [...] Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero” (Thomas Hobbes, *Leviatán*, Manuela Sánchez (trad.), (México: FCE; 1987), 141).

236 Con esta aproximación Michel Foucault respondió a una crítica común a su trabajo, la cual consistía en señalar que su análisis deja de lado la cuestión del Estado y del macro-poder, y que, al reducirse a ser una descripción de la micropolítica, su enfoque se ve limitado al tratar sistemas de gobierno. Un ejemplo de esta crítica formulada al propio Foucault lo encontramos en una entrevista: Michel Foucault, “El libro como experiencia,” IV, p. 84-99. En la producción costarricense también se estableció ese tipo de crítica: Roberto Fragomeno, *Intelectuales: el obstáculo de los espejos. La peripecia intelectual en la América Latina del siglo XXI*, (San José: Perro Azul, 1999), 120-123.

significa gobernar, no un territorio, sino una población –unos seres humanos vivientes?

En este apartado me interesa abordar la forma en la cual Michel Foucault pensó *la razón de Estado*, en términos de Gubernamentalidad, biopoder y biopolítica. Es decir, más que una discusión del Estado y su sistema jurídico de gobierno, Foucault se interesó por las diversas tecnologías de gobierno que recorren el cuerpo social. Al igual que la reflexión que destinamos al poder-disciplinario, se trata de una descripción de las herramientas teóricas que nos permitirán ingresar y abordar los alcances políticos de dispositivos religiosos particulares. El final del apartado se dedica a precisar algunos criterios teóricos que nos permitan delimitar y ubicar mejor nuestro ingreso. Realizaré una breve discusión de nociones como Biopoder, Biopolítica y Gubernamentalidad como grilla de inteligibilidad de lo político.

A continuación presento cinco apartados donde describo y discutido aspectos relacionados con las nociones Biopolítica y Gubernamentalidad en la obra de Michel Foucault. Los primeros dos apartados están destinados a mencionar brevemente antecedentes históricos y presupuestos teóricos sobre los cuales se ubica la construcción de estas nociones. En los restantes apartados se presenta, de manera general, la forma en la cual Foucault pensó y desarrolló estas categorías, así como sus alcances para un análisis de las tecnologías de gobiernos y de la razón de Estado. La quinta, en particular, se centra en una relación de nuestro interés: la relación entre producción del *deseo* y regulación-seguridad de la población. Esto nos permitiría formular algunas reflexiones sobre el lugar de la religión dentro de formas liberales de gubernamentalidad.

3.1. Eras Biopolíticas: Antecedentes y rupturas

Michel Foucault no fue el primero en emplear la noción biopolítica, ni en posicionarla en el escenario de las discusiones de filosofía política de su tiempo.²³⁷ Es posible ubicar tres momentos anteriores a las reflexiones foucaultianas sobre la biopolítica. Una breve consideración de estos momentos nos permitirá contrastar y delimitar mejor el campo de problematización que Michel Foucault propuso en relación con nociones como el biopoder, la bio-historia, la biopolítica y la gubernamentalidad. Sigo la periodización propuesta por Thomas Lemke,²³⁸ la cual complemento o contraste con otros estudios.²³⁹

1. Roberto Espósito²⁴⁰ y Thomas Lemke concuerdan en que el primer autor en emplear el término biopolítica fue el sueco Rudolph Kjellén, profesor de la Universidad de Upsala, autor de *El estado como una forma de vida* (1916). Para Kjellén, la biopolítica refería a una concepción orgánica del Estado, esto es, el Estado como un organismo viviente. Desde esta perspectiva,

237 Cabe señalar que el mismo Foucault ubica al francés Jean-Baptiste Moheau, y en particular su texto: “Recherches et considérations sur la population de la France” [1778], como “quien fue sin duda el primer gran teórico de lo que podríamos llamar la biopolítica, el biopoder” (Michel Foucault, *STP*, 42).

238 Thomas Lemke, *Biopolitics: An advanced introduction*, Eric Frederick (trad.), (New York: New York University Press; 2011).

239 Para una perspectiva desde distintos autores y enfoques sobre biopolítica, thanatomopolítica, necropolítica, vida-política, vida-derechos humanos, entre otros, ver la compilación: Timothy Campbell y Adam Sitze (eds), *Biopolitics: A reader*, (Durham: Duke University Press; 2013). Un esfuerzo anterior en esta línea apareció en castellano: Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, (Buenos Aires: Paidós; 2007).

240 Roberto Espósito, *Bíos: biopolitics and philosophy*, Timothy Campbell (trad.), (Minneapolis: University of Minnesota Press; 2008), 16-24.

“solo una política que se orienta hacia las leyes de la biología y las asume como guía puede tomarse como legítima y acorde a la realidad.”²⁴¹ Este criterio de ingreso determinó líneas básicas del Nacional Socialismo Alemán, donde la vida tenía un poder intrínseco y mítico, lo que requería una preocupación y control constantes del Estado respecto de los peligros biológicos asociados, principalmente, con la herencia de raza: ¡Suelo y sangre! Esta concepción, y variantes, marcaron gran parte de una primera acepción del término biopolítica.

Es preciso señalar que el siglo XX no inicia la preocupación biopolítica en éstos términos, pues, tal como muestra la historia de la *eugenesia*, las consideraciones sobre el conocimiento y control de la herencia genética en relación con el bienestar/perfeccionamiento de la raza o la nación tenían ya sendos antecedentes, incluso antes de que la noción eugenesia fuera formulada en 1883 por el británico Francis Galton.²⁴² Asimismo, cabe resaltar, con Giorgio Agamben, que los procesos que propician el surgimiento del *sujeto político* de la modernidad, están relacionados con la producción y politización de la *vida nuda*. Estos procesos se insertan en diferentes ámbitos del derecho, tal como la centralidad del cuerpo en la figura del *Habeas corpus* (1679); así como el lugar que adquiere el nacimiento, esto es, el ser viviente que nace en una Nación como portador inmediato de *derechos del hombre y derechos del ciudadano*, es decir, el nacido como portador de soberanía (1789). La ciudadanía moderna, en el criterio de Agamben, tiene su núcleo en la *vida nuda*, que es el

241 Thomas Lemke, *Biopolitics: An advanced introduction*, Eric Frederick (trad.), (New York: New York University Press; 2011), 10. El texto original dice: “From this perspective, only a politics that orients itself toward biological laws and takes them as a guideline can count as legitimate and commensurate with reality” (traducción mía DS).

242 Ver Nancy Stepan, “The New Genetics and the Beginnings of Eugenics,” en Nancy Stepan, “*The hour of Eugenics.*” *Race, gender and Nation in Latin America*, (New York: Cornell University Press; 1991), 35-62.

asidero de la biopolítica.²⁴³ Es decir, si bien el término biopolítica aparece en 1916, depende de precedentes históricos, sociales, jurídicos, políticos y científicos que lo sostienen y posibilitaron sus alcances.

2. Un segundo momento en el uso de la noción biopolítica viene a partir de la década de 1960 en diferentes partes de Europa y Estados Unidos. Dicho momento está marcado por el fracaso del Nacional Socialismo y las sendas críticas de su modelo, así como por el impacto que tuvo en el orbe la conciencia de un cataclismo ecológico. La noción biopolítica adquiere acá dos acepciones. Primero, el término biopolítica se vinculó con la preservación ecológica y con el surgimiento de perspectivas asociadas a una conciencia de “sociedad planetaria,” dirigida a la preservación de la vida-especie humana y del medio ambiente. Esto planteó un abandono de la perspectiva orgánica del Estado, y la biopolítica se inscribió dentro de una corriente vinculada al humanismo. Segundo, se conformó, entonces, dentro de una corriente de “conciencia” planetaria, una forma de humanismo que se interesó por el destino ecológico del planeta y la especie. La biopolítica era la forma de gobierno vinculada con un mundo-planeta comprendido como un sistema orgánico.

3. El tercer momento surge a inicios de la década de 1970 con las investigaciones bio-científicas, en particular aquellas relacionadas con el ADN, que vinieron a cuestionar la constitución misma de la vida. Dichas investigaciones abrieron toda una serie de discusiones bio-éticas sobre la manipulación de la vida, en términos de la redefinición de sus límites, alcances y posibilidades. La biopolítica se dedica a la determinación de lo ético con

243 Ver Giorgio Agamben, “El campo de concentración como paradigma biopolítico de lo moderno” en Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida nuda*, Antonio Gimeno Cuspinera (trad.), (Valencia: Pre-Textos; 2010), 151-229.

respecto a la manipulación de la vida. ¿Qué le está permitido al avance científico en relación con el estudio y manipulación de lo vivo? ¿Dónde debe detenerse? Es una política que se piensa así misma y su accionar en relación con la vida. Es una política que piensa, discute y decide sobre los alcances de las bio-ciencias o las tecnologías asociadas a la transformación de lo viviente. Finalmente, la biopolítica es la reflexión de una política que se enfrenta con la vida, su modificación, y los impactos económicos que se derivan de estas modificaciones.

Un factor común a estos tres momentos-ángulos de la historia de la biopolítica es que vida y política mantienen una relativa exterioridad. La vida, en estos distintos momentos, es un objeto particular sobre el cual se aplica un poder político que enfrenta la vida, la transforma, la limita, la administra, decide sobre sus horizontes de posibilidad, pero la política se mantiene cerrada sobre sí misma. Biopolítica: la política/sujeto enfrentada a la vida/objeto. Esa exterioridad que estas distintas “biopolíticas” sostienen entre vida (en términos de control, creación o modificación) y poder político, se deriva, según el criterio de Roberto Espósito,²⁴⁴ de un modelo de comprensión del poder político basado en la tríada Soberano, Sujeto/Súbdito, y Ley. Según Espósito, los distintos modelos que piensan la racionalidad política a partir de estas coordenadas comparten un rasgo en común, a saber, la exterioridad que los tres elementos (soberano, sujeto, ley) guardan entre sí, en particular, la pre-existencia del soberano a la ley, correlativa a la exterioridad/neutralidad del sujeto con respecto a su propia vida: es una vida dada por el soberano, que éste puede reclamar cuando sea conveniente.

La analítica foucaultiana del poder se separa del marco conceptual de la tríada del modelo Soberano, y muestra que el sujeto no es exterior al poder, más bien es uno de sus efectos y uno de sus vehículos. Este mismo criterio de la no-exterioridad del poder respecto del sujeto está en el foco de la biopolítica

244 Roberto Espósito, *Bios: biopolitics and philosophy*, 26.

foucaultiana. La ruptura radical de Foucault con respecto a los modelos biopolíticos que le preceden, radica en la comprensión de la mutua implicación o afectación entre poder político y vida: el poder no es exterior a la vida; ni la vida al poder. Luego, la biopolítica en Foucault no trata, como en los modelos anteriores, de una vida que deviene el objeto de una forma particular de política, sino, de las implicaciones de una vida-politizada con respecto a tecnologías políticas de gobierno.

En su clase del 17 de Marzo de 1976, Michel Foucault introdujo la cuestión de la biopolítica/biopoder en estos términos:

Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico o, al menos, cierta tendencia conducente a lo que podría denominarse estatización de lo biológico.²⁴⁵

Esta clase no fue la primera vez que Michel Foucault se refirió a la biopolítica. En sus escritos, el término aparece por primera vez en la segunda conferencia que pronunció en el marco de un curso sobre medicina social en el Instituto de Medicina Social del Centro Biomédico de la Universidad de Río de Janeiro, en Octubre de 1974, donde Foucault afirmó: “El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica.”²⁴⁶

245 Michel Foucault, *DS*, 217.

246 Michel Foucault, “Nacimiento de la Medicina Social,” en Michel Foucault, *OE* 2, 366). Thomas Lemke (*Biopolitics: An advanced introduction*, 34), Roberto Esposito (*Bíos: biopolitics and philosophy*, 27), y Edgardo Castro

En el texto, sin embargo, no se menciona más el término, ni se ahonda en su definición, implicaciones o alcances.

Asimismo, el uso del concepto biopolítica registra cambios en la forma en la que Michel Foucault lo aborda. Según Edgardo Castro, Foucault ingresó a la cuestión de la biopolítica desde cuatro ángulos-momentos diferentes: “el surgimiento de la medicina social, el derecho soberano, la transformación de la guerra de razas y la aparición de la gubernamentalidad liberal.”²⁴⁷ Estos distintos ángulos fueron trabajados desde inicios de 1974 hasta sus últimas reflexiones al respecto a inicios de 1980.

Los primeros años, si bien figura el término, Foucault se dedicó a pensar elementos asociados a las condiciones de posibilidad de lo que eventualmente será llamado biopoder, sin referirse propiamente a ello. Figuran sus reflexiones iniciales sobre medicina social, principalmente en las conferencias en Río de Janeiro. Asimismo Foucault analizó un poder que se dirige hacia la vida de los individuos, es decir, un poder que era ejercido sobre individuos no en tanto sujetos-civiles-de-derecho, sino en tanto vivientes-productivos, se trata de un poder disciplinario que se separa del poder soberano, como es el caso de *El poder Psiquiátrico* (1973-1974) y *Los Anormales* (1974-1975), así como su texto *Vigilar y Castigar* (1975).

La cuestión de la biopolítica se trabajó, al menos al nivel de descripción de sus rasgos, principios y alcances generales en el capítulo final de *Historia de la sexualidad I* (1976) y en la última clase de *Defender la Sociedad* (17 de marzo 1976), donde la transformación del poder soberano en biopoder fue propiciada por una transformación del discurso de guerra de razas que enfrenta, ya no a dos grupos étnicos

(*Diccionario Foucault*, 57), concuerdan en que es el primer texto de Foucault donde figura el concepto biopolítica.

247 Edgardo Castro, *Diccionario Foucault*, 58.

distintos, sino a una misma raza que combate el peligro biológico que la amenaza.

Finalmente, en los cursos *Seguridad, territorio, población* (1977-1978) y *El nacimiento de la biopolítica* (1978-1979), Michel Foucault, si bien indica que el tema por trabajar será la biopolítica, éste nunca se desarrolla, sino que, por su parte, Foucault inscribió la biopolítica dentro del *arte de gobernar*, a través de ese concepto clave que es la Gubernamentalidad. De ahí que Santiago Castro Gómez indique que éste último concepto fue privilegiado por Foucault por encima de la biopolítica.²⁴⁸ Es indudable, sin embargo, que la cuestión de la biopolítica abarca un período amplio (1974-1979), sin duda abordado desde distintos matices y preocupaciones teóricas.

3.2. Vida-Poder: Coordenadas de la biopolítica

La aproximación foucaultiana a la biopolítica tiene antecedentes fundamentales. En primer lugar está la problematización del concepto *vida*. Foucault, a partir del análisis genealógico (Nietzsche), ubicó la noción biopolítica dentro de un campo de problematización particular de lo biológico: no se asume un naturalismo-ontológico donde la vida es un *a priori histórico*. Es decir, la vida en Foucault no es “origen,” ni presupuesto, ni “dato;” tampoco objeto ultra-histórico independiente de la cultura humana, al cual se enfrenta la política como su alteridad ontológica.

Michel Foucault mostró cómo “hasta fines del siglo XVIII, la vida no existía. Solo los seres vivos.”²⁴⁹ Para el pensamiento

248 Santiago Castro Gómez, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, (Bogotá: Siglo del hombre editores: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino; 2010), 53-63.

249 Michel Foucault, *PC*, 161.

clásico de los siglos XVI y XVII lo importante era la taxonomía, la clasificación precisa de las formas minerales, animales y vegetales. Luego, no existía la biología: “Y si la biología era desconocida, lo era una razón muy sencilla: la vida misma no existía.”²⁵⁰ La *Historia Natural* de la época clásica buscaba criterios de clasificación: la cantidad, la forma, la distribución y tamaño. La vida, entonces, era una “marca positiva”²⁵¹ que permitía distinguir a los cuerpos entre sí y encasillarlos: unos eran vivientes (vegetales y animales) mientras otro no (minerales). La vida de lo viviente no era objeto de conocimiento sino un criterio de clasificación, un signo positivo de orden ontológico que identificaba a unos seres; así como el metal precioso, en la época clásica, era la marca positiva de la riqueza en sí mismo.

La ruptura con la *episteme* clásica acontece, según Foucault, con Cuvier (1769-1832), cuando lo vivo deja de ser la marca positiva de una *taxonomía*. A partir de esta ruptura, se piensa lo vivo como histórico: “Para que lo vivo pueda vivir, es necesario que haya numerosas organizaciones irreductibles unas a otras, y también, un movimiento ininterrumpido entre cada una el aire que respira, el agua que bebe, el alimento que absorbe.”²⁵² Es decir, lo vivo deja de ser una marca positiva en sí misma, ontológica, y pasa a ser pensado como el devenir de sistemas y organismos relacionados y enfrentados entre sí. La vida no existe en sí misma como positividad. Lo vivo, a partir de la *episteme moderna*, será el efecto de relaciones diferenciales y sistemas abiertos.

Vida emerge como la categoría que permite a una *episteme* particular, la biología, realizar una serie de aproximaciones y operaciones sobre conjuntos diferenciales dinámicos (tal como aconteció con la economía y la filología), de cuyas relaciones se tiene ese efecto denominado lo vivo. Eso recordó Michel en el

250 *Ibidem.*, 128.

251 *Ibidem.*, 145.

252 *Ibidem.*, 268.

debate que sostuvo con Chomsky: “A mi juicio la noción de vida no es un *concepto científico*, sino un *indicador epistemológico*, un clasificador y diferenciador cuyas funciones tuvieron un efecto sobre los debates científicos, pero no sobre su objeto.”²⁵³ No sólo porque abre la era de una serie de saberes y tecnologías capaces de afectar y transformar la vida; sino porque estableció las bases para la comprensión de que la vida está desde siempre imbuida de transformaciones, de relaciones de fuerza, con despliegues y repliegues estratégicos. De modo que la vida no estaba determinada ontológicamente.

La vida humana no escapa a esta condición. A raíz de la muerte del historiador Philippe Ariès, Foucault escribió: “Nacer, crecer, morir, enfermar: cosas tan simples y tan constantes en apariencia. Los hombres, empero, han desarrollado en relación con ellas actitudes complejas y cambiantes, que no sólo modifican el sentido que se les da sino también, a veces, las consecuencias que acarrearán.”²⁵⁴ La vida, la muerte, la enfermedad ya no son *datos fijos*, universales, ofrendados por Dios. Contra Aristóteles Foucault dice: “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.”²⁵⁵ Se trata de una vida a travesada por meras relaciones de poder, imbuida de poder. Sometida a cambios y juegos de azar constantes que la modifican y transforman según estrategias particulares. Una vez considerada dentro de los dominios epistémicos de las biología de finales del siglo XVIII, la vida deja ese estatuto ontológico-natural inalterable al cual había sido confinada; la vida deja de “ser un presupuesto, sino algo «puesto», el producto de una serie de causas, fuerzas, tensiones.”²⁵⁶ Es una vida atravesada por relaciones de poder, relaciones donde la vida emerge, se adapta,

253 Michel Foucault, “De la naturaleza humana: justicia contra poder,” *OE* 2, 61.

254 Michel Foucault, “La inquietud por la verdad,” *IV*, 228.

255 Michel Foucault, *HS1*, 173.

256 Roberto Espósito, *Bíos: biopolitics and philosophy*, 51.

se transforma. Al potenciar la vida, este poder se despliega y se renueva a sí mismo. Vida y poder entrelazados, implicados una con el otro.

La vida, finalmente, despliega *inmanencia absoluta*, que no es reducible a la *cosa ontológica*, pero tampoco a la historia.²⁵⁷ El lugar de la vida dentro de la problematización foucaultiana de la biopolítica yace “en esa doble posición de la vida que la pone en el exterior de la historia como su entorno biológico y, a la vez, en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y de poder” (*HSI*, 174). Ya no hay una política exterior a la vida, que se le enfrenta. Ni una vida cerrada en sí misma. Es el campo particular donde la biopolítica no se ocupa ya de una dialéctica entre política y vida, sino que se preocupa de los problemas vinculados a una vida-politizada y una política de lo biológico:

Si se puede denominar “biohistoria” a las presiones median-
tes las cuales los movimientos de la vida y de la historia se
interfieren mutuamente, habría que hablar de “biopolítica”
para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanis-
mos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte
al poder-saber en un agente de transformación de la vida
humana.²⁵⁸

La biopolítica, a través de esa doble posición de la vida, parece entonces ocuparse de dos cuestiones principales, y simultáneas: primero, de una vida politizada, atravesada por técnicas de saber y poder, que posicionan lo viviente en el centro de cálculos y variaciones, con arreglos a la potenciación, transformación y

257 Sobre esta exterioridad de la vida cabe revisar el concepto «*inmanencia absoluta*» en Gilles Deleuze, “La inmanencia: una vida...”, en Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, (Buenos Aires: Paidós; 2007) 35-40.

258 Michel Foucault, *HSI*, 173.

maximización de la vida, y con ello del poder; segundo, la biopolítica enfrentada con esa vida que yace “en el exterior de la historia,” en la muerte, donde la biopolítica encuentra el límite a partir del cual se repliegue sobre sí misma. Es como si la biopolítica tuviera dos efectos y dos principios antagónicos: la subjetivación del objeto-vida; y su objetivación definitiva. Son los dos frentes, quizás irreconciliables, a partir de los cuales Foucault problematiza la noción biopolítica.

3.3. Biopoder (1976): ¡Hacer vivir, hacer morir!

En Michel Foucault, la noción biopolítica fue explicada, inicialmente, por oposición al modelo soberano: biopolítica es aquello que no es soberanía. En la clase del 17 de Marzo del curso *Defender la sociedad* (1976), Foucault se centra en uno de los atributos fundamentales de la teoría clásica de la soberanía: el derecho sobre la vida y la muerte. La vida del súbdito o su muerte, dependen de la voluntad del soberano. El soberano está por fuera de la ley; el súbdito, por su parte, es neutro ante la vida-muerte, tiene una relativa exterioridad con respecto a su propia vida. Esto significa que el soberano tiene el derecho particular de *hacer morir* o *dejar vivir*. La ley soberana es portadora de muerte, y sólo sugiere la vida al perdonarla. Es, por tanto, un derecho de espada, la espada como «*fons justitiae*». ²⁵⁹ Es un poder que pivota sobre el eje de la muerte.

El soberano *hacía morir* a través de rituales públicos que daban cuenta de su poder sobre la vida del súbdito, y la vida en general. La muerte no anulaba la soberanía, por el contrario, la legitimaba. Asimismo, la muerte no marcaba un límite para el poder soberano. Establecía una especie de transición o transferencia entre soberanías. En la muerte el súbdito se liberaba

259 Michel Foucault, *NP*, 82.

del soberano-terrestre, pero ingresaba en los dominios de una soberanía eterna: “En el paso de un mundo a otro, la muerte era el relevo de una soberanía terrestre por otra, singularmente más poderosa.”²⁶⁰ Asimismo, quien moría, transfería sus bienes, y viviría en el legado de su prole. Es decir, la muerte no sólo legitimaba las técnicas de deducción del poder soberano, sino que las desplegab. Se trataba de una economía política de la muerte.

El cambio que le interesa a Foucault acontece con el surgimiento de un poder de «hacer vivir y dejar morir». Es un poder que gestiona la vida, y se enfoca en su regulación, potenciación y ploriferación. Se trata de un biopoder que opera en dos niveles diferentes, pero articulados: “las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida.”²⁶¹ El biopoder no se reduce a la disciplina del cuerpo individual, ni a la regulación biopolítica de la población. Tampoco se confunde con ninguna. Es el resultado de dispositivos de biopoder que fueron capaces de articular, en contextos puntuales, ambas dimensiones de poder (como el dispositivo de sexualidad, por ejemplo).

Esta transformación, que va del poder soberano al biopoder,²⁶² comienza con el surgimiento del poder disciplinario. Foucault localiza el surgimiento de técnicas disciplinarias de poder en los monasterios de la Edad Media, las cuales encontraron un laboratorio en “la colonización de América del Sur,”²⁶³ y en un efecto de rebote, aplicaron una *colonización disciplinaria* en instituciones militares, escolares, psiquiátricas, médicas, carcelarias

260 Michel Foucault, *HSI*, 167.

261 *Ibidem.*, 168-9.

262 Para un análisis de las distancias y continuidades entre poder soberano y biopoder en Michel Foucault y sus lectores ver Mitchell Dean, *The Signature of Power: Sovereignty, governmentality, and biopolitics*, (Los Angeles: SAGE; 2013).

263 Michel Foucault, *PS*, 90.

e industriales a lo largo de Europa. La disciplina consiste en técnicas de poder dirigidas al cuerpo individual. Técnicas que se ocupan de formar individuos más productivos, más sanos, más capaces. Técnicas disciplinarias dirigidas al cuerpo individual, asegurando su distribución en el espacio y el tiempo, su cuidado y potenciación. Para lograr esto se utilizan técnicas de supervisión, vigilancia, e incremento de su fuerza útil. Foucault denomina a estas mallas disciplinarias: *anatomopolítica* del cuerpo humano, centradas en el ser humano en tanto cuerpo-individual. Estas disciplinas transformaron y desplazaron los mecanismos que hacían operativo al modelo soberano.

Sin embargo, las disciplinadas fueron, a su vez, captadas por el surgimiento de otras técnicas de poder política más global: la “*biopolítica* de la especie humana.”²⁶⁴ Estas técnicas fueron posibles por el desarrollo, alrededor del S. XVIII, de mecanismos demográficos y estadísticos que se ocuparon del ser humano, no en tanto individuo, sino como especie. Foucault habla entonces de la “aparición, también, en el campo de las prácticas políticas y observaciones económicas, de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración; explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones.”²⁶⁵ Son mecanismos dirigidos hacia el ser humana en tanto especie, y muy en particular, en tanto población.

La biopolítica tiene, así, ámbitos de acción concretos. Se ocupa de fenómenos como la natalidad, la mortalidad, la tasa de reproducción, la longevidad, la fecundidad, la endemia (“la forma, la naturaleza, la extensión, la duración, la intensidad de las enfermedades reinantes en una población”), las diversas incapacidades biológicas, los efectos del medio ambiente-territorio sobre la salud y la producción; las tasas de criminalidad,

264 Michel Foucault, *DS*, 220.

265 Michel Foucault, *HSI*, 169.

desempleo y empleo, y patrones de consumo. El objeto de la biopolítica, por tanto, es la población, en tanto

cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de *población*. La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, y ésta como problema biológico y problema de poder.²⁶⁶

La biopolítica se ocupa de ese objeto que es la población: “masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera”.²⁶⁷ La biopolítica debe procurar la *regulación* de la población, esto es, busca su equilibrio, la homeóstasis, la seguridad del conjunto. Una *regulación* que depende, más que de la Ley, de la norma: utiliza como pivote probabilidades, estadísticas y estimaciones; que le permitan monitorear y hacer predicciones sobre ese conjunto de subconjuntos diversos que es la población. La norma fue, en última instancia, la que permite la articulación de los dos sistemas disciplinario y regulador, porque permite ubicar al punto particular en relación con una curva de normalidad que determina al conjunto.

El biopoder surge con la articulación de ambas series de poder (diagrama biopolar del biopoder): biopolítica y anatomo-política. Tiene, por tanto, un carácter bifronte. Se compone de dos series de poder interconectadas entre sí: por un lado “la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones” por el otro “la serie población-procesos biológicos-mecanismo regularizadores-Estado.” La biopolítica está implicada, entonces, en la regulación de la natalidad, la longevidad, la salud pública, y otros fenómenos afines a la población. La disciplina es por definición un

266 Michel Foucault, *DS*, 222.

267 *Ibidem.*, 220.

poder individualizador, que máxima las fueras de cuerpos singulares. Anatomopolítica y biopolítica son dos series de poder que no operan al mismo nivel, ni se descargan sobre los mismos objetos, lo cual les permite, en lugar de excluirse o anularse, articularse y formar un poder político continuo que se desplaza desde el cuerpo individual hasta la población: «Se inicia la era del biopoder» –dice Foucault.

El biopoder tomó a su cargo la vida en general, desde el individuo a la población. Es un poder continuo que asume la administración de la vida, la asegura y potencia, desde el polo del cuerpo particular (anatomopolítica) hasta la especie (biopolítica). Se trata de un poder continuo en tiempo y espacio, no porque se desplaza en ambos, sino porque los produce como concepto y experiencia. Se trata de un poder que, para potenciarse, maximiza las fuerzas del elemento sobre el cual se descarga, la vida. Es un poder, por tanto, que no le interesa la muerte, pues ésta más bien marca su límite.

Sin embargo, el biopoder no acontece allende la muerte. Ciertamente carece de la centralidad que la muerte tenía en el poder soberano. Pero Foucault indica cómo la muerte ocupa un lugar importante en la era del biopoder, al menos en tres aspectos. Primero, la muerte hizo posible un campo de saber sobre la vida que fue crucial para el biopoder. Ya en su curso de 1973-1974, Foucault anunciaba la importancia del “cuerpo muerto” para los saberes que se ocupan de la regulación de la población: “A fines del siglo XVIII tendremos entonces una vigilancia general de las poblaciones y, a la vez, la posibilidad concreta de relacionar una enfermedad y un cuerpo sometido a la autopsia.”²⁶⁸ Tanto la “anatomía patológica” como la “medicina estadística” se desarrollaron a partir de la proyección de la enfermedad sobre un cuerpo muerto. Hacia finales de 1974, Foucault volvió a insistir en el cuerpo muerto lugar de producción de saber: “Para proteger a los vivos de la influencia nefasta de los muertos, era

268 Michel Foucault, *PS*, 293.

preciso que estos últimos estuviesen clasificados tan bien –o mejor; si era posible– que los vivos”.²⁶⁹ De este modo, el cuerpo muerto propicia un saber sobre el cuerpo vivo, no sólo el cuerpo individual, sino el cuerpo-especie. El saber producido a partir del cuerpo muerto tiene, así, un efecto de rebote sobre el cuerpo vivo.

Segundo. El ejercicio del biopoder no está al margen de desastrosas paradojas. Por un lado, está el ejercicio del poder soberano que amenaza con aniquilar *toda la vida* en su conjunto, por ejemplo, en el contexto de una guerra nuclear. El biopoder tiene la posibilidad de utilizar el poder atómico y aniquilar la vida, matar todo cuanto vive, con lo cual se cancela como biopoder. O bien, en el extremo opuesto, se enfrenta con su propio *exceso*: “Este exceso del biopoder aparece cuando el hombre tiene técnica y políticamente la posibilidad no sólo de disponer la vida sino de hacerla proliferar, de fabricar lo vivo, lo monstruoso y, en el límite, virus incontrolables y universalmente destructores.”²⁷⁰ El biopoder es un poder que en aras de potenciarse así mismo debe potenciar al objeto sobre el cual se descarga, la vida; es un poder que torna a su objeto en sujeto, lo potencia, lo libera. El biopoder, al fortalecer la vida, llega a encontrarse eventualmente con una vida que no se deja someter; que incluso lo subvierte en tanto biopoder. Se cumple de nuevo aquel axioma foucaultiano: *donde hay poder hay resistencia*.

El biopoder no solo encuentra la muerte en el gesto soberano que la amenaza, ni en su exceso. También la solicita, la necesita. Es decir, no es un poder ajeno a la muerte. La biopolítica produce muerte: se trata de la tecnología de poder que Foucault denomina racismo, presente en los sistemas biopolíticos del siglo XX. El racismo introduce un corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir: es la eliminación del otro, no en términos de *diferencia étnica* (exclusivamente), sino en tanto peligro biológico

269 Michel Foucault, “El nacimiento de la medicina social,” *OE* 2, 376.

270 Michel Foucault, *DS*, 229.

que amenaza a la población (donde la etnicidad puede ser criterio de selección). Michel Foucault ofrece varios ejemplos históricos: el “genocidio colonizador” en América;²⁷¹ la eliminación del enemigo de raza a partir de criterios eugenésicos (Nacismo); el control de la anormalidad: criminalidad, vagancia, locura, prostitución, migración (Régimen Soviético). Foucault caracterizó a la biopolítica como aquel poder de *hace vivir y dejar morir*. Sin embargo, la biopolítica parece mucho más el arte de *hacer vivir y hacer morir*. En el racismo, el biopoder ofreció una continuidad que estimó necesaria al viejo régimen soberano. En palabras de Espósito: es una biopolítica que amenaza siempre con volverse una tanatomopolítica, transformación propiciada, según Espósito, por la imposición del paradigma inmunitario.²⁷²

Para finalizar este apartado estimo importante mencionar que la reflexión sobre la biopolítica muestra transformaciones interesantes, a partir de aquello que Michel Foucault había ubicado como central en su reflexión sobre el tema. El interesante trabajo que Nikolas Rose viene realizando sobre la biopolítica en el siglo XXI reconoce la originalidad y radicalidad en el planteamiento original de Michel Foucault, al tiempo que muestra las transformaciones ulteriores que no fueron consideradas en la aproximación foucaultiana. Rose plantea cinco campos particulares que determinan, no necesariamente la ruptura, pero sí la particularidad de la biopolítica del nuevo siglo: la molecularización (que supera el carácter molar de la primera biopolítica), la optimización (que supera los polos salud-enfermedad del modelo anterior), la subjetivación (que desarrolla una nueva *ciudadanía biológica*), el conocimiento somático especializado (que propicia la emergencia de nuevos *especialistas pastorales*:

271 Para Achille Mbembe es a través del proceso colonial que la biopolítica deviene necropolítica Achille Mbembe, “Necropolitics,” *Public Culture* 15, 1 (2003): 11-40.

272 Ver Roberto Espósito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Alicia García Ruiz (trad.), (Barcelona: Herder; 2009).

los asesores genéticos), y finalmente el posicionamiento de una *economía de vitalidad* (que produce un biovalor referido a un biocapital).²⁷³

3.4. ¿Qué es conducir la conducta de seres vivientes? Una historia policiaca

Hacia la segunda mitad de la década de los años setenta, Michel Foucault inició una reconsideración de algunas de las perspectivas que venía trabajando en el primer quinquenio en el *Collège de France*. Este cambio se ejemplifica muy bien en el cambio que sufrió su proyecto de *Historia de la sexualidad*. El primer tomo, *La volonté de savoir*, vio la luz en diciembre de 1976. Para entonces Michel Foucault anuncia la redacción de un segundo tomo que llevaría por subtítulo *La chair et le corps* (La carne y el cuerpo)²⁷⁴. El segundo tomo aparecerá, sin embargo, hasta 1983, no sólo con un subtítulo diferente, sino a la luz de preocupaciones teóricas distantes de las que trabajaba por esos años. Este cambio se inscribe dentro de un período donde Michel Foucault reformuló algunas de sus líneas de trabajo. En el foco de estas revoluciones se encuentra la biopolítica.

Ya en enero de 1976 Foucault decía sobre este proyecto de *Historia de la sexualidad*: “

Todo eso se atasca, no avanza; se repite y no tiene conexión. En el fondo, no cesa de decir lo mismo y, sin embargo, tal vez no diga nada; se entrecruza en un embrollo poco

273 Ver Nikolas Rose, *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, Elena Luján (trad.), (La Plata: UNIPE; 2012).

274 En una nota al pie Foucault indicó: “La pastorale réformée, quoique d’une façon plus discrète, a posé aussi des règles de mise en discours du sexe. Ceci sera développé dans le volume suivant, *La Chair et le corps*” (VS, 30, n.1).

descifrado, apenas organizado; en síntesis, como suele decirse, no termina en nada [...] Bien, ¿qué quería decir este año? Que estoy un poco harto: vale decir que querría tratar de cerrar, de poner, hasta cierto punto, fin a una serie de investigaciones [...] a las que me dedico desde hace cuatro o cinco años.”²⁷⁵

Tal como lo hemos presentado antes, el concepto de biopolítica se problematiza, al menos en la obra escrita y en los cursos de Foucault a partir de 1976. Se ubica, por tanto, en el inicio de este giro teórico, en un momento donde el filósofo francés comienza a reconsiderar varias de las problemáticas que venía trabajando hasta entonces, los primeros acercamientos a la biopolítica y al biopoder merecieron revisiones posteriores de sus condiciones de posibilidad, presupuestos y alcances.

Thomas Lemke indica que la problemática que atraviesa la obra foucaultiana tiene que con ver con la incapacidad de la *microfísica del poder* desarrollada en el primer quinquenio para explicar cómo las relaciones de poder “asumen determinada forma “coherente” o “unificada” ni cómo éstas se traducen en estrategias más globales o en hegemonía social, las cuales a su vez pueden actuar sobre los micropoderes societales.”²⁷⁶ Es decir, si bien en 1976 Foucault había anunciado dos niveles del poder, uno *anatomopolítico* del cuerpo individual y otro *biopolítico* de la población, no resultaba para nada claro los mecanismos y criterios de pasaje de uno a otro, sus traslapes, sus relevos, o las interacciones y mutuas

275 Foucault, *DS*, 17.

276 Thomas Lemke, “Marx sin comillas”: Foucault, la Gubernamentalidad y la Crítica del Neoliberalismo,” en Thomas Lemke... [et al.], *Marx y Foucault*, Elena Marengo (trad.), (Buenos Aires: Nueva Visión; 2006), 8.

afectaciones. Se trata de un problema abierto sobre el cual vuelve Michel Foucault luego de un año sabático (1977).

Esta cuestión, y otras, fueron trabajadas con detalle en los cursos *Seguridad, Territorio, Población* (1977-1978) y *El nacimiento de la biopolítica* (1978-1979). Las iniciales formulaciones de 1976 sobre la biopolítica, no hacen sino dejar abiertas una serie de preguntas sobre categorías fundamentales que establecen sus condiciones de posibilidad (epistemológica). Así, por ejemplo, es necesario preguntarse: ¿cómo es que algo como la población ha llegado a ser el objeto de biopolítica? Antes, ¿cómo algo como “la población” ha venido a constituirse históricamente en objeto, ya sea de una biopolítica o de unos mecanismos de regulación? Más simple, pero importante aún, ¿qué es lo que designa ese objeto de múltiples denominado *población*? ¿Es simplemente “una masa global”, un “cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable,” un conjunto de vivientes que se mueve al unísono como el cardumen de sardina? Es decir, la categoría medular en la biopolítica, población, resulta, si bien no del todo ambigua, imprecisa según la analítica del poder: no conocemos los procesos históricos ni las tecnologías de poder-saber implicadas en su formación.

Otro de los conceptos clave en la formulación inicial de la biopolítica, tal como vimos antes, es la noción de *mecanismos de regulación*, la cual, resulta igualmente ambigua. ¿Cuál es su genealogía? Foucault no desarrolla, ni explica su surgimiento de contextos particulares. Además, la regulación: ¿es *la disciplina* continuada por otros medios?, ¿es una disciplina aplicada a otro objeto, algo así como una disciplina de conjuntos, disciplina a gran escala? Si resulta que la regulación es algo distinto a la disciplina, y parece que lo es, ¿cómo es su funcionamiento en relación con tecnologías de poder soberano o disciplinario (con los cuales, según Foucault, se articula)? ¿Por qué no existe con respecto a estos mecanismos de regulación una discusión de sus tecnologías, técnicas y tácticas de saber-poder local que las hagan inteligibles según la analítica del poder, en términos de

su funcionamiento, su capacidad de articulación (mutua o con otros mecanismos disciplinarios por ejemplo)? ¿A qué se debe que estos mecanismos ocupen, más que instituciones específicas (el asilo, la prisión, la escuela), sistemas políticos mucho más amplios? Son cuestiones relacionadas con unos tales mecanismos de regulación que no resultan del todo claros.

3.4.1. Dispositivos de Seguridad: ¡Dejar fluir, dejar regular!

Foucault inicia el curso lectivo de 1977-78 contrastando tres modelos de poder: la soberanía, la disciplina y la seguridad. Los mecanismos de regulación, que Foucault asociaba con la biopolítica (1976), adquieren operatividad a través de mecanismos de seguridad. En adelante, Foucault menciona únicamente a estos últimos. ¿En qué consisten los mecanismos de seguridad? En las primeras cuatro clases, Michel ahonda en su especificidad, así como en las diferencias y rupturas con los otros mecanismo de poder soberano y disciplinario. Los contrasta entre sí a propósito de tres problemas-temáticas: la distribución espacial urbana (la *Métropolitée*), el acontecimiento de la escasez del grano (en el caso Inglés y de los fisiócratas franceses), y la epidemia (particularmente los brotes de viruela).

Los mecanismos de seguridad, en principio, tienen dos rasgos fundamentales. Primero su objeto. No se trata de individuos particulares (niños, mujeres, locos, delincuentes), como las disciplinas, pero tampoco de los ciudadanos en un territorio, como en el caso de la soberanía. Los mecanismos de seguridad no trabajan sobre la masa ni el conglomerado, tampoco sobre la suma individual de elementos (n , $n+1$), pues la “multiplicidad de individuos ya no es pertinente”²⁷⁷ para estas tecnologías de poder. Foucault ya no habla de un “cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, sino infinito, al menos necesariamente

277 Michel Foucault, *STP*, 63.

innumerable.”²⁷⁸ Los mecanismos de seguridad se ocupan de Series: “serie indefinida de los elementos que se desplazan.”²⁷⁹ La *serie* es más que la suma de sus partes. Lo importante, en esta breve definición, no recae sobre los “elementos,” sino, sobre su *desplazamiento*, y lo efectos eventuales de dicho desplazamiento. La *Serie* está constituida por la interacción y mutua afectación de flujos de elementos. Flujos de individuos que se desplazan, flujos climatológicos (la lluvia, el viento, el calor, la sequía), flujos de comercio, flujos de capital, flujos de desempleo, flujos de agentes bioquímicos nocivos para la salud, entre otros. La *Serie*, más que el número de elementos, depende de la tasas de variación de flujos de elementos.

El segundo rasgo tiene que ver con el tipo de operaciones que los mecanismos de seguridad descargan sobre su objeto. No se trata de técnicas onerosas, deductivas y negativas del poder soberano. Pero tampoco opera al modo del poder-saber disciplinario: ese poder individualizante, panóptico, centrípeto, que “concentra, centra, encierra;”²⁸⁰ poder que potencia capacidades puntuales y expande los usos del cuerpo individual con arreglos al binomio normal-anormal. A diferencia de estas tecnologías de poder, los mecanismos de seguridad, al ocuparse de flujos, deben lidiar principalmente del problema de la *circulación*: dejar fluir, discernir los flujos adecuados, permitir las condiciones materiales (también subjetivas) a través de las cuales los flujos se regulan. Su objetivo, finalmente, será propiciar los *grados de libertad* necesarios para sostener el carácter estados de homeóstasis en la población. Como su problema es la *circulación*, y la libertad, no trabaja sobre la base del modelo jurídico monárquico, pero tampoco sobre el panóptico disciplinario, aunque constantemente recurra a ellos. Se trata de una forma de poder-saber que organiza sistemas de flujos, de modo que regulen

278 Michel Foucault, *DS*, 222.

279 Michel Foucault, *STP*, 39.

280 *Ibidem.*, 66.

sus excesos o pérdidas, no según una ley soberana o norma disciplinaria, sino de acuerdo a modelos de probabilidad vinculada a tasas de variación.

Cuando Zygmunt Bauman afirma, contra Foucault, que vivimos en una era “pospanóptica,” donde “la poderosa metáfora del panóptico de Bentham y Foucault ya no representa la forma en la que funciona el poder,”²⁸¹ en realidad, llega a una conclusión que muchos años antes había anticipado Michel Foucault: “la idea del panóptico, moderna en cierto sentido, es también una idea muy arcaica [...] el panóptico es el sueño más viejo del más antiguo de los soberanos.”²⁸² Los mecanismos de seguridad están implicados en las condiciones materiales que propician flujos, o más exactamente, que propician algo como una *modernidad líquida*.

3.4.2. El arte policíaco: ¿cómo hacer circular?

La población “tal como se la problematiza en el siglo XVIII, no es la simple suma de los individuos que viven en un territorio.”²⁸³ No se trata de un dato universal, que están en la naturaleza de las sociedades. A Foucault le interesó mucho el establecimiento de un dispositivo de seguridad que permitió las condiciones materiales para el surgimiento de la población, y con ella, de las tecnologías políticas modernas que contribuyeron al surgimiento de la razón de Estado en la modernidad europea.

La población, dice Michel, fue el resultado de una serie de transformaciones en la “ciencia política” que va del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII en Europa. La población, como categoría analítica y como realidad política, “se elaborará por

281 Zygmunt Bauman, *Modernidad Líquida*, Mirta Rosenberg (trad.), (Buenos Aires: FCE; 2004), 92.

282 Michel Foucault, *STP*, 87.

283 *Ibidem.*, 93.

medio de un aparato establecido para poner en funcionamiento la razón de Estado”.²⁸⁴ Este dispositivo de seguridad fue *la policía*,²⁸⁵ la cual, tuvo como objeto “el buen uso de las fuerzas del Estado.”²⁸⁶ La policía no estaba encargada exclusivamente del control del crimen y del orden civil, en el sentido actual de guardia civil, sino que estaba constituida por cuatro oficinas de gobierno (Policía, Caridad, Comerciantes, y Propiedad). Se trataba de tecnologías más bien periféricas en la tarea de gobernar (en contraposición con la corte o el parlamento), que tenían, en particular, cuatro funciones principales:

a) Debe velar por el número de habitantes, no como cifra en cuanto tal ni en referencia a un valor absoluto, sino en “relación con el continuo de las fuerzas: extensión del territorio, recursos naturales, riquezas, actividades comerciales, etc.”²⁸⁷ Es una cantidad relativa, está en función de una serie de variables (territorio, recursos, riquezas, producción, consumo, etc.). La cifra “ideal” se logra en relación con una “curva normal” según el número de habitantes; cifra que garantizan la maximización de las fuerzas disponibles en un momento particular. Es decir, el éxito no depende de mantener un valor absoluto y fijo, o en aumento constante; la policía debe velar porque el flujo de crecimiento demográfico se ajuste a las variables diversas como la salud, el crecimiento urbano, los mercados, los granos, los caminos, las epidemias, los índices de producción, el desempleo, entre otros.

b) El segundo objeto de la policía son “las necesidades de la vida, velar porque la gente puede mantener efectivamente la vida que

284 *Ibidem.*, 326.

285 Esta no fue la primera vez que Michel Foucault aborda el tema de “la policía del cuerpo.” Lo hace ya en 1976, ver Michel Foucault, “La política de la salud en el Siglo XVIII,” en Michel Foucault, *OE 2*, 327-342.

286 Michel Foucault, *STP*, 359.

287 *Ibidem.*, 371.

la naturaleza le ha dotado.”²⁸⁸ Implica por tanto una labor de política agrícola, que debe jugar con las variables de comercialización y abastecimiento de granos. Es decir, esta oficina de la policía debe velar por satisfacer una efectiva circulación de los productos que propicie, simultáneamente, la vitalidad de los habitantes y de la economía. Los fisiócratas entendieron que la escasez del grano no es el resultado de los caprichos azarosos de la naturaleza, tampoco del destino; sino que es el productor de mecanismos de circulación del grano deficientes: aún en abundancia el grano puede escasear. La policía, entonces, debe propiciar la circulación de grano según variables más amplias que sólo el comercio, sin imposibilitarlo ni limitarlo del todo, pues debe asegurar la vida de los habitantes, la satisfacción de las necesidades sin impedir los flujos de grano.

c) Una tercera función fue la salud pública: la policía debía afrontar las epidemias. Debe anticipar las “zonas” de riesgo y vulnerabilidad (hombre/mujer, anciano/adulto/niño, urbano/rural, etc.). No procura evitar la muerte, pero sí anticipar el número de decesos. Debe calcular, entonces, los beneficios de la variolización, en tanto permite trabajar no sobre el binomio enfermos/sanos, que llevaría a aislar a unos de otros, sino, precisamente, permite “tomar el conjunto sin discontinuidad, sin ruptura, de unos y otros.”²⁸⁹ Asimismo, el análisis del comportamiento de la viruela permite estudiar las condiciones (materiales y sociales) que la hacen posible, y que atenúan o acentúan sus efectos. De esto se sigue un estudio de la periodicidad de los brotes: se actúa la epidemia no en términos de ausencia/presencia; sino en un proceso continuo de actuación. La enfermedad siempre está ahí, lo que debe anticiparse son sus ciclos. La policía se ocupa de elementos cotidianos, y de cifras que tienden a una relativa constancia: las tasas de natalidad, mortalidad, enfermedad. Es

288 *Ibidem.*, 372.

289 *Ibidem.*, 82.

un estudio continuo en términos de “caso, riesgo, peligro, crisis,” que implica relacionar la salud con variables diversas como la aireación, la ventilación de las calles, los lugares de intercambio, “toda una política, por ende, del espacio urbano ligada al problema de la sanidad;” es una preocupación que implica, de nuevo, la circulación.

d) Finalmente la policía se ocupa del orden público. Esta labor no se reduce exclusivamente al control del crimen, aunque sea importante. Tampoco se ocupa tanto de los seres humanos como de su actividad, y de los tipos de actividad posible y necesaria en relación con los beneficios del país. Se trata, por tanto, de conocer a los “pobres sanos,” con el fin de propiciar el desarrollo de sus actividades laborales de acuerdo con los flujos de comercio y necesidades estatales. Se trata, al igual que son la salud pública, de estudiar las tasas de desempleo y en relación con ellas, anticipar los procesos que se le asocian.

La policía se ocupó de problemas concretos como la salud, las calles, los mercados, los granos, los caminos, las epidemias, la actividad de los seres humanos, el desempleo, entre otros. Abordó cada uno de estos problemas desde la perspectiva de la *circulación*, “entendida desde luego en un sentido muy amplio como desplazamiento, intercambio, contrato, forma de dispersión y también de distribución.”²⁹⁰ El problema fundamental de la policía es: ¿cómo deben circular las cosas (capital, bienes, mercancías, materias prima), las personas, los recursos (el aire, el agua), los elementos (el transporte, el comercio), de modo que esta circulación propicie un efecto de homeóstasis sobre el resto de la población? Es decir, uno de los problemas centrales del dispositivo policíaco frente a la población es la regulación.

290 *Ibidem.*, 85

Regulación no en un sentido “represivo,” sino, estratégico, con arreglos a procesos de homeóstasis.

La regulación de la población depende de una forma particular de saber. Se trata de un tipo de saber vinculado con análisis de flujos variables que son analizados, no como cantidades absolutas, sino en términos de probabilidad e inferencia. Es un saber que posibilita “el conocimiento de las fuerzas y recursos que en un momento dado caracterizan a un Estado.”²⁹¹ El desarrollo de la estadística hizo posible el criterio de la normatividad probabilística: “una distribución normal.”²⁹² Esto le permitió a la policía ubicar riesgos, zonas de peligro; le permitió la predicción, el análisis, y la anticipación de resultados referidos a variables de flujos de capital, de desempleo, de natalidad, de mortalidad, de impacto de enfermedades, de tasas de criminalidad, entre otros. La policía, como dispositivo de seguridad, es un mecanismo normalizador, donde “la norma es un juego de las normalidades diferenciales,”²⁹³ que permite el estudio de elementos pertenecientes a un conjunto, no en término de valores absolutos y fijos, sino en términos de análisis de desviaciones y variaciones, de elementos móviles relativos a variables diversas.

El dispositivo policíaco es una tecnología política de los individuos que “se interesa, y por primera vez, en la materialidad fina de la existencia y la coexistencia humana, en la materialidad fina del intercambio y la circulación.”²⁹⁴ El objeto de la policía, ese objeto que colaboró a producir, es finalmente la población:

Con la población tenemos algo muy distinto de una colección de sujetos de derecho diferenciados por su estatus, su localización, sus bienes, sus responsabilidades, sus oficios; tenemos un conjunto de elementos que, por un lado,

291 *Ibidem.*, 320.

292 *Ibidem.*, 83.

293 *Ibidem.*, 84.

294 *Ibidem.*, 387.

se inscriben en el régimen general de los seres vivos, y por otro, ofrecen una superficie de agarre a transformaciones autoritarias, pero meditadas y calculadas [...] La población, entonces, es por un extremo la especie humana y, por otro, lo que llamamos público.²⁹⁵

La población, primeramente, es una realidad *bío* (en el sentido presentado en el apartado anterior de vida-politizada), la cual, está constituida por “series” de individuos-vivientes que mantienen “relaciones de coexistencia que los hacen vivir y habitar juntos.”²⁹⁶ Entre cada uno de los individuos “se produce toda una serie de interacciones, de efectos circulares, efectos de difusión,”²⁹⁷ se trata de efectos de flujo y circulación que se afectan mutuamente. En este sentido, la población es “especie humana” y está sometida a una serie factores variables que la afectan y modifican como especie de seres vivientes. Como tal es dinámica y depende de transacciones de flujos (de comercio, de recursos naturales, de bienes de consumo, de empleo, de factores ambientales y biológicos, entre otros).

Asimismo, como la población está constituida por flujos, se encuentra expuesta al cambio constante: “que la especie no puede ser definida por un prototipo sino por *un conjunto de variaciones*, la raza, para el biólogo, es una noción estadística –una “población.””²⁹⁸ La población no es un conjunto idéntico de extremo a extremo, homogéneo, cerrado y estático. Es relativa en tanto es afectada y transformada por variables como salarios,

295 *Ibidem.*, 101-102.

296 *Ibidem.*, 374.

297 *Ibidem.*, 402.

298 Michel Foucault, “Bio-histoire et bio-politique,” *Le Monde* (9869), 17-18 Octobre 1976, p.5, consultado en línea: <http://libertaire.free.fr/MFoucault230.html> (07-07-2013). El texto original dice: “de même que l’espèce ne doit pas être définie par un prototype mais par un ensemble de variations, la race, pour le biologiste, est une notion statistique -une «population».” Traducción propia, itálicas mías D.S.

precios, posibilidades de trabajo, espacio, recursos naturales, enfermedades o epidemias, el comercio, la circulación de riquezas, acceso a artículos de subsistencia, costumbres culturales, fenómenos climatológicos. La religión es también un catalizador de la población: “La población va a variar con los valores morales o religiosos que reconocen a tal o cual tipo de conducta: por ejemplo, valoración ético religiosa del celibato de los sacerdotes o monjes.”²⁹⁹ Población, entonces, es una realidad relativa a variables diversas que inciden sobre sus estados y cambios.

A pesar de esta condición, la población no está sometida al mero azar. La población también es específica pues, a pesar de que se encuentra atravesada por una serie de factores de flujo azarosos y accidentales que modifican sus estados, también mantiene cierto número de características relativamente constantes (al menos en determinados períodos y circunstancias): las tasas de nacimiento, de mortalidad, la enfermedad, incluso las tasas de criminalidad y desempleo. Esto ofrece una cualidad muy particular de las poblaciones: “la cantidad de gente se va a autoregular por sí sola.”³⁰⁰ Este fenómeno de la auto-regulación no sólo afecta al número de habitantes, sino, a los otros flujos (capital, comercio, empleo). Los mecanismos de seguridad operan sobre esas condiciones que posibilitan, materialmente, la homeóstasis de las poblaciones. No se centran, por lo tanto, en un *flujo particular* aislado, sino, en el lugar de un determinado flujo en las interacciones de desplazamientos internos de la población.

Finalmente, las operaciones de regulación que los dispositivos de seguridad aplican a la población no se encuentran al margen de la muerte. Al igual que la vida, la muerte atraviesa y está atravesada por meras relaciones de poder-saber. Los procesos de *auto-regulación* de flujos implican el cálculo y la pérdida de vidas humanas. Se trata de aquellas personas que mueren a

299 Michel Foucault, *STP*, 93.

300 *Ibidem.*, 395.

causa del hambre debido a cambios en los flujos de comercio o las tasas de desempleo. Hay quienes mueren también por los efectos de la propagación epidémica a través de las distintas zonas de riesgo. O bien, según efectos de circulación de variables climatológicas, hay quienes están expuestos a mayor vulnerabilidad. Para el saber probabilístico estas muertes no son, necesariamente, una desgracia desastrosa y accidental. Los dispositivos de seguridad operan sobre la base de una economía de la muerte, que anticipa decesos y zonas de riesgo (tasas de mortalidad), y se encarga de calcular y administrar la muerte. El racismo es una tecnología de la muerte junto a otros. De modo que los mecanismos de seguridad, operan también sobre la base de tecnologías de la muerte. Son tecnologías políticas que operan sobre la base de una necro-economía.³⁰¹

3.4.3. Máquinas deseantes: Conducta, Libertad y Riesgo

Los dispositivos de seguridad se ocupan de la regulación de la población, pero no se reducen en la *regulación*. Si bien deben propiciar las condiciones materiales que suscitan efectos homeostáticos, con respecto a la circulación, deben hacer más que introducir parámetros de contención del riesgo. El flujo y la circulación no son condiciones universales, dadas, propias del orden de las cosas. Se trata de fenómenos que deben producirse constantemente.

La policía, entonces, debía propiciar “facilidades y estímulos que permitirán el tránsito de los hombres y las cosas en el reino y eventualmente allende sus fronteras.”³⁰² Esta policía, entonces, no se limitó a supervisar un fenómeno “natural” que

301 Para un análisis del lugar de la muerte en Adam Smith ver Warren Montag, “Necro-Economics: Adam Smith and Death in the Life of the Universal,” en Timothy Campbell y Adam Sitze (eds.), *Biopolitics: A Reader*, (Durham: Duke University Press; 2013), 193-214.

302 Michel Foucault, *STP*, 375.

existe y se llama circulación, ni tampoco delimitó su participación rutas de flujo. La policía estimuló la circulación, la provocó, buscó formas de suscitarla y hacerla posible materialmente: se encargó de producir *el deseo de circular*. La policía, como mecanismo de seguridad, es el arte de hacer circular, de crear las condiciones materiales y subjetivas que hacían posible algo como la circulación. Junto a las tecnologías de regulación, también son necesarias operaciones sobre las disposiciones subjetivas necesarias para sostener sistemas de flujo.

De ahí que una labor importante de la *policía* consistía en velar por el placer, el goce, el deseo. No tanto en términos prohibitivos-morales; sino en razón de un *goce*-saludable: “Al vigilar el teatro, la literatura, los espectáculos, su objeto no es otro que los placeres de la vida.”³⁰³ Se trata de una forma de tecnología política que se basa en el supuesto de que “la felicidad de los individuos es una necesidad para la supervivencia y desarrollo del Estado.”³⁰⁴ La felicidad se convierte, en este caso, en un instrumento: no está dada de antemano, se fabrica, se comercia, se consume felicidad, goce, placer. No se trata de reprimir la felicidad, sino de hacerla proliferar. Se hace del goce algo deseable y saludable, al tiempo que funciona como un instrumento de las tecnologías gubernamentales que permite dirigir la conducta de unos seres vivientes, unas máquinas deseantes. Máquinas que vinculan emociones, felicidad y goce con los principios operacionales de una sociedad liberal.

El dispositivo policiaco no aplica la espada del soberano para imponer sus designios. En sociedades de flujos tiene un mejor resultado aplicar operaciones sobre “el juego espontáneo del deseo,”³⁰⁵ o bien, a través de trabajos sobre “la opinión del público.”³⁰⁶ En este sentido la población se comporta como

303 Michel Foucault, “La tecnología política de los individuos,” *IV*, 251.

304 *Ibidem.*, 252.

305 Michel Foucault, *STP*, 96.

306 *Ibidem.*, 323.

público. Estas operaciones sobre factores como el deseo o la opinión, dice Foucault, muestran el tipo de gestiones que se realizan sobre la población: no se trata de la voluntad soberana que se impone con la espada, ya que la población no es transparente a designios individuales; sino que el trabajo se dirige a afectar deseos particulares con el fin de propiciar una “armonización de los intereses” de los individuos.

Esta idea de la población como autoregulada en términos del deseo fue trabajada en el curso 1978-1979. Por un lado, Foucault, ante la Mano Invisible de A. Smith, se centra mucho más en su invisibilidad que en la Mano en sí, pues es esa invisibilidad la que garantiza, en última instancia, ese efecto de armonización de intereses,³⁰⁷ o bien, la síntesis espontánea de Ferguson, como armonía de interés y deseos.

A modo de ejemplo, Santiago Castro Gómez estudia la industrialización de Bogotá (Colombia) desde una perspectiva biopolítica, por lo cual su criterio de ingreso es la *movilidad*. Uno de los aspectos claves, es el lugar del deseo en la biopolítica, lo que denomina *sujeción del deseo*,³⁰⁸ esto es, el amor a un sistema que, si bien sujeciona, posibilita las condiciones de nuestra existencia. Castro Gómez dedica una importante reflexión a las tecnologías de publicidad que propiciaron la conformación de un sujeto que se vinculaba “sin culpabilidad” a las lógicas del consumo y el desplazamiento. Esto se logró no a través de la manipulación ideológica, sino a través de la producción y “es-triamiento de deseos y pasiones.”³⁰⁹ Un mecanismo que propició la emergencia de deseos, aspiraciones, necesidades y estilos de vida que coinciden con los criterios de producción económica. Castro Gómez habla entonces de “una tecnología de gobierno

307 Michel Foucault, *NB*, 322.

308 Santiago Castro Gómez, *Tejidos Oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*, (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009), 126.

309 *Ibidem.*, 194.

cuyo objetivo es movilizar los afectos, sentimientos, atención, deseos, y memoria.” Castro Gómez habla de “gestión del deseo”³¹⁰ por parte de los mecanismos de seguridad. El nombre es propicio para referirse a la conformación de intereses colectivos a partir de trabajos particulares que los mecanismos de seguridad realizan sobre *deseos* individuales puntuales.³¹¹

Foucault estudió un caso en particular: el deseo de libertad. En las sociedades que propiciaron el surgimiento del liberalismo económico, los mecanismos de seguridad realizan operaciones vinculadas con la libertad. Esta perspectiva llevó a Foucault a apartarse de sus iniciales consideraciones sobre la libertad como un *dato* o *condición dada* a la cual se enfrentan los dispositivos disciplinarios: «Pues bien, creo que me equivoqué», confiesa Foucault. La libertad no es una condición innata de unos sujetos, que se ve restringida o aumentada por la espada del soberano, o que es manipulada por unas técnicas disciplinarias. Foucault indica que “no debe considerarse que la libertad sea un universal presente a través del tiempo [...] No es un universal que se particularice con el tiempo y la geografía.”³¹² No es un objeto exterior al cual se enfrentan los mecanismos de poder, por el contrario, hay tecnologías políticas que realizan

310 Santiago Castro Gómez, *Historia de la gubernamentalidad*, 81.

311 Para un texto que analiza la “microfísica del deseo” en una economía capitalista del cuerpo en relación con las economías del deseo en el Cristianismo ver Daniel Bell, *The Economy of Desire: Christianity and capitalism in a postmodern world*, (Grand Rapids: Baker Academic; 2012). Sin embargo, Daniel Bell considera las formas de deseo en el capitalismo y el cristianismo como *ethos* distintos y opuestos entre sí. Una lectura más radical de las mutuas interacciones entre economías del cuerpo modernas y cristianas se encuentra en Jeremy Carrette, “Intense Exchange: Sadomasochism, Theology and the Politics of Late Capitalism,” *Theology & Sexuality* 11, 2 (2005), 11-30.

312 Michel Foucault, *NB*, 83.

operaciones sobre el *deseo* de los cuerpos, de modo que se ajusten a esa cosa supuesta que es la libertad.

El estudio de la libertad, desde la grilla de la gubernamentalidad, no trata de establecer aquellos procesos históricos que fomentan una libertad dada o propia del sujeto, o que, por el contrario, la impiden o coartan. Tampoco se reduce a enumerar algo como “las necesarias libertad” Intenta analizar la forma en la cual, unos mecanismos de seguridad, producen al sujeto como una posición donde se desea, precisamente, algo que se llama libertad. Y por tanto, Foucault lee los mecanismos que están implicados en la producción de estas máquinas deseantes.

El filósofo indica que “un dispositivo de seguridad sólo puede funcionar bien con la condición de que se dé algo que justamente es la libertad,”³¹³ razón por lo cual debe producirla. Esta producción de libertad no se reduce al carácter molar de *liberación de los mercados*, o promoción de *libertades individuales*. Analizar la producción de libertad, supone, que la libertad no es una condición dada, y que una sociedad como la liberal opera sobre una política molecular que se dirige a la producción de *deseos* y goces, individuales y colectivos, vinculados con la libertad, es decir, su objetivo es analizar los mecanismos de poder que producen cuerpos-biopolíticos afines a los criterios liberales de producción, consumo, propiedad y desplazamiento. Foucault se dedicó al análisis de esos dispositivos anatomopolíticos y biopolíticos encargados de esta producción molecular de libertad, como condición de posibilidad y despliegue de sociedades liberales. Es decir, se dedicó a analizar los mecanismos periféricos que hacen funcional y operativo algo como el liberalismo político.³¹⁴

La constitución histórica del liberalismo económico, la forma liberal de gubernamentalidad moderna, muestra que la

313 Michel Foucault, *STP*, 71.

314 Para un discusión más amplia sobre Foucault, liberalismo, neoliberalismo y capitalismo ver el número especial: Frédéric Gros (ed.), «Les

libertad no es aquello dado de antemano que se respeta, garantiza o coacciona. En la medida en que tal liberalismo económico funciona sobre la base de “libertad de mercado, libertad del vendedor, y el comprador, el libre ejercicio del derecho de propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión, etc.”³¹⁵ el nuevo arte de gubernamentalidad está obligado a producir y consumir libertad, y por tanto, obligado a organizarla:

La libertad es algo que se fabrica a cada instante. El liberalismo no es lo que acepta la libertad, es lo que se propone fabricarla a cada momento, suscitarla y producirla [...] ¿Cuál va a ser el principio de cálculo de ese costo de producción de la libertad? El principio de cálculo, por supuesto, es lo que llamamos seguridad. Es decir que el liberalismo, el arte liberal de gobernar, se verá forzado a determinar con exactitud en qué medida y hasta qué punto el interés individual, los diferentes intereses, individuales en cuanto divergen unos de otros y eventualmente se oponen, no constituyen un peligro para el interés de todos.³¹⁶

¿Cuál es el criterio de organización que emplean los dispositivos de seguridad? El peligro es la forma organizativa de una sociedad que produce y consume libertad. En el caso del liberalismo, los mecanismos de seguridad se organizan alrededor del peligro: peligro asociado a la producción y operatividad de libertades e intereses individuales; se trata, no de los “Jinetes del

néolibéralismes de Michel Foucault», *Raisons politiques* 52, 4 (2013), donde varios autores abordan los alcances de la teoría foucaultiana de cara al análisis del neoliberalismo contemporáneo. Asimismo, para un análisis de la genealogía del neoliberalismo en Foucault ver Nicholas Gane, “The Emergence of Neoliberalism: Thinking Through and Beyond Michel Foucault’s Lectures on Biopolitics,” *Theory, Culture & Society* 0 (0), Noviembre 2013, 1-26.

315 Michel Foucault, *NB*, 84.

316 *Ibidem.*, 85.

Apocalipsis,” sino de peligros cotidianos asociados a fenómenos como la caída del mercado y el desempleo (lo que suscita sistemas de ahorro); la criminalidad; la enfermedad y la higiene; las desviaciones sexuales (el peligro asociado al perverso, al anormal, al loco, al homosexual) y la degeneración (el peligro eugénico del enemigo de raza biológico): “No hay liberalismo sin cultura del peligro.”³¹⁷ Los mecanismos de seguridad que producen la libertad, más bien, el *deseo de libertad* y las posibilidades de circulación, así como los goces asociados a esta condición, localizan esta libertad en cálculos de riesgo y peligro.

Esta correlación entre libertad (producción del deseo y consumo de libertad) y peligro (como modelo organizativo) se hizo efectiva a través de la articulación entre mecanismos de seguridad y tecnologías disciplinarias. La noción peligro permitió a una serie de mecanismos anatomopolíticos vincularse a los dispositivos de seguridad. Esta producción del peligro es, precisamente, lo que permite la articulación de los mecanismos de seguridad con los dispositivos disciplinarios, lo que Foucault denomina: “conjunción entre disciplinas y liberalismo.”³¹⁸ El peligro hace necesario individualizar elementos de colectividades: el perverso, el criminal, el niño, la histérica, etc. Se hace necesaria la vigilancia continua, la institución del *panóptico*; así como la ubicación, determinación, control y trabajo sobre cuerpos individuales: el loco, el criminal, el perverso, la histérica, el niño masturbador, el trabajador(a). De ahí que, como indica Foucault, no hay instituciones neutrales en este proceso. Ya en el curso 1974-1975 Michel Foucault había indicado como los dispositivos disciplinarios se enfrentaban con el individuo peligroso, a cuyo alrededor de produce el riesgo y las instituciones que le hacen frente: “la noción de «peligro», de «individuo peligroso»,

317 Michel Foucault, *NB*, 87.

318 *Ibidem.*, 89.

que permite justificar y fundar en teoría la existencia de una cadena ininterrumpida de instituciones médico judiciales.”³¹⁹

Es así como la *anatomopolítica*, que Foucault denominó “la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones” se articuló con “la serie población-procesos biológicos-mecanismo regularizadores-Estado,”³²⁰ o bien, tal como lo precisó después a partir del concepto gubernamentalidad: “la secuencia: mecanismos de seguridad-población-gobierno,”³²¹ que constituye a la *biopolítica* como arte de gobierno. A través de un dispositivo policiaco que hace operativa la gubernamentalidad, no a través de la espada soberana, tampoco mediante el adiestramiento disciplinario, sino, al hacer operativa la circulación, al producir deseos y opiniones sobre la libertad y, finalmente, al organizar al conjunto en términos de una sociedad del riesgo, del peligro.

3.5. Repensar el Marco Estado-Iglesia: Religión, Seguridad y Biopoder

Michel Foucault se interesó por el estudio de las tecnologías políticas de gobierno de seres humanos vivientes. Denominó Gubernamentalidad al conjunto articulado de tecnologías políticas y dispositivos de biopoder, y lo definió puntualmente como: “la manera de conducir la conducta de los hombres.”³²² La nueva forma de gubernamentalidad no consiste en hacer que un “sujeto” (de derecho) someta “su voluntad” al designio exterior del soberano o del Gran Hermano. Tampoco se reduce a adquirir el mayor territorio, y con ello, más súbditos. Se trata de que la vida puede ser gestionada, administrada, incluso producida

319 Michel Foucault, *LA*, 40.

320 Michel Foucault, *DS*, 226.

321 Michel Foucault, *STP*, 103.

322 Michel Foucault, *NB*, 218.

por mecanismos de seguridad y disciplina que la intervienen y planifican sus alcances.

Dentro de esta transformación biopolítica de la gubernamentalidad, se inscribe la dirección de conductas de unos seres humanos vivientes. El trabajo de dirección que se realiza sobre las conductas de individuos vivientes consiste en propiciar el efecto de una voluntad-propia. En el caso de los gobiernos liberales de Europa, los mecanismos de seguridad dirigieron sus esfuerzos hacia la producción de una *voluntad libre*. Se trata de propiciar formas de subjetividad vinculadas con la *circulación* y el flujo, el cálculo del riesgo, y la agencia/sujeción a técnicas disciplinarias de individuación. Los mecanismos biopolíticos de seguridad operan, no para garantizar el mayor número de individuos para la población, sino, una población *de mayor utilidad*. Por lo tanto, desatan tecnologías dirigidas a la producción de subjetividades.

Desde esta perspectiva, la cuestión política está lejos de partir de la centralidad del Estado, con sus instituciones, sus leyes, su territorio. Más bien, Foucault parte de la pregunta: ¿cómo se constituyó el efecto Estado a partir de procesos específicos y locales? A partir del siglo XVI, dice Foucault, el Estado es ante todo una práctica, que como tal, está dotada de una racionalidad específica, denominada: *razón de Estado*. Esta racionalidad, es el efecto de conjunto de mecanismos de seguridad y tecnologías políticas aplicadas sobre unos seres humanos vivientes. Luego, el Estado no es causa de sí mismo, para Foucault es más bien el efecto “del conjunto de prácticas que hicieron en concreto que llegara a ser una manera de gobernar.”³²³ El Estado, dice Foucault, “tal vez no es más que una realidad compuesta y una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más reducida de lo que se supone.”³²⁴

323 Michel Foucault, *STP*, 324.

324 *Ibidem.*, 136.

La noción Estado, en Foucault, no es un punto de partida de su genealogía de las formas de gubernamentalidad. El interés de Foucault no radica en analizar las formas abstractas de la racionalidad de Estado o las políticas de gobierno, cuyos efectos últimos serían el totalitarismo o la individuación. Por el contrario, el francés se interesó en estudiar los mecanismos históricos que desplegaron y permitieron la constitución de tal *razón de Estado*. Michel Foucault se interesó más, por ejemplo, en ese mecanismo de seguridad más bien periférico que era la policía, el cual tenía a su cargo incrementar las fuerzas del Estado, y fortalecerlo, mediante la potenciación y regulación de la población.

*

En este recorrido por la genealogía de las tecnologías políticas que propone Foucault, nos hemos enfocado más en presentar y discutir las herramientas teóricas y los criterios de ingreso desde donde Michel Foucault piensa la cuestión política. Hasta este punto, no hemos abordado el lugar que Foucault otorga a las prácticas y dispositivos religiosos en su historia de la gubernamentalidad, salvo por algunas menciones más bien marginales. Esta es la tarea que nos ocupará en adelante.

Sobre este punto, otros autores han señalado la ausencia de una discusión del lugar de los sistemas de saber teológicos en la genealogía de la gubernamentalidad de Michel Foucault. Giorgio Agamben,³²⁵ para citar un ejemplo de este tipo de crítica, inscribe su investigación de las formas modernas de gobierno en la línea de la gubernamentalidad que desarrolló Michel

325 Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*, Lorenzo Chiesa (California: Stanford University Press; 2011). Para una lectura sobre la aproximación a los orígenes cristianos del neoliberalismo en Foucault y Agamben ver Hans-Martin Schönherr-Mann, "Ökonomie und Tinität. Die antike Herkunft Neoliberalen denkens bei Agamben und Foucault," *Concordia* 65 (2014): 19-38.

Foucault. Sin embargo, discute las limitaciones que le impidieron a Foucault dar una perspectiva completa de las tecnologías políticas modernas. Agamben ubica el lugar fundamental que tuvo el dogma de *la trinidad* de la teología cristiana dentro de las tecnologías de gobierno europeas, esto tras establecer una *oikonomia*, no en términos de una jerárquica de tipo soberano, sino, como un laboratorio que permitió desplegar la máquina gubernamental en el dispositivo trinitario. Según Agamben, la genealogía de la gubernamentalidad foucaultiana no reparó en la importancia fundacional que tiene la teología trinitaria en la conformación histórica de las tecnologías políticas de gobierno en Europa.

En adelante será necesario ocuparse de este tipo de críticas en dos niveles. Primero, ponderar el lugar que Foucault asigna a dispositivos religiosos y sistemas de saber teológico en su genealogía de las tecnologías de gobierno. Esta consideración no está ausente en la obra de Michel Foucault, por ejemplo, Foucault dedicó mucho de su trabajo al análisis de la confesión, el poder pastoral, así como a la consideración del cristianismo en las *tecnologías del yo*. No obstante, es necesario plantear algunas omisiones importantes, en especial en lo que respecta a sistemas de saber teológico que, si bien fueron cruciales para desplegar algunas tecnologías políticas, no fueron consideradas en su genealogía.

En segundo lugar, será oportuno discutir y analizar los alcances analíticos que ofrece la gubernamentalidad foucaultiana de cara a un estudio de las tecnologías políticas de orden religioso³²⁶ que operan en las sociedades latinoamericanas. Se trata, aquí, de discutir las posibilidades y limitaciones más generales de emplear los criterios vinculados con la gubernamentalidad

326 Para un análisis de los aportes de una teoría de la gubernamentalidad al estudio de lo religioso ver Saran Ghatak, Andrew Stuart Abel, "Power/Faith: Governmentality, Religion and Post-Secular Societies," *International Journal of Politics, Culture and Society* 26, 3 (2013), 217-235.

en un estudio de la religión como tecnología política de los individuos y de la población en contextos puntuales de América Latina. Este ejercicio requiere, además de las consideraciones teóricas y metodológicas, de la discusión de situaciones históricas concretas.

Si bien estas consideraciones serán objeto de mi discusión en los siguientes apartados, a modo de cierre es posible proponer algunas líneas básicas o alcances preliminares de la teoría de la gubernamentalidad de cara a un análisis de la religión como tecnología política. Pienso que el ingreso propuesto por Foucault permite modificar algunas consideraciones sobre las relaciones entre religión y política, en tanto permiten modificar el marco Estado-Iglesia como grilla de inteligibilidad de los alcances sociopolíticos de la religión.

i. La propuesta de un análisis de la gubernamentalidad en Michel Foucault nos lleva a dejar de pensar tanto “la religión” y “la política” en términos de entidades o sustancias universales, totales, e incluso globales como La Iglesia o el Estado. Éstos últimos aparecen como datos históricos que, si bien funcionan como punto de partida o asideros de ciertas teorías, no agotan los mecanismos y las prácticas específicas que propician y sostienen la idea de tales entidades. Desde el ingreso propuesto, las tecnologías políticas de gubernamentalidad no son exclusivas de algunas instituciones, sino que recorren el cuerpo social de modo rizomático, incluso en instituciones que a veces se asumen como políticamente “neutrales” en el cuerpo social (tales como el Hospital o el Asilo). Se trata, finalmente, de pensar los dispositivos religiosos en términos de tecnologías políticas.

ii. Desde esta perspectiva el análisis no se limita a identificar los acuerdos o las rupturas entre “instituciones gubernamentales” e “instituciones religiosas”. No se trata, por lo tanto, de registrar los “intereses” políticos y religiosos que entran en juego en una relación particular. La propuesta desde el marco de la

gubernamentalidad consiste, más bien, en analizar cómo, a través de tecnologías, mecanismos, creencias y prácticas religiosas concretas unos tales “intereses” son producidos, al punto que valga la pena “salir a la calle” a defenderlos o condenarlos. En el entendido de que, a través de estos “intereses,” se juega la relación entre modos de gobierno de sí, gobierno de los otros, y de la población.

iii. Analizar los dispositivos religiosos en términos de tecnologías políticas, implica pensar el lugar que prácticas y discursos religiosos adquieren dentro de los fenómenos que constituyen a la población, a saber, la circulación y la variabilidad de flujos. Prácticas y discursos religiosos encargados de ofrecer asideros sólidos y estables en un mundo cambiante, o bien, destinados a solicitar y promover la solvencia económica de los fieles, son el resultado de dispositivos religiosos de producción de subjetividades afines a la movilidad y fluidez de las sociedades biopolíticas. Aunque los dispositivos religiosos propongan *salir del mundo en decadencia*, renunciar a él, posibilitan seguir funcionando al interior de la circulación sin perderse en la variación continua. De modo que los dispositivos religiosos deben considerarse más allá del binomio condena-legitimación del mundo, y han de ser considerados en términos de sus tecnologías positivas.

iv. De este ingreso se desprende que no se analiza algo como “una racionalidad política” en términos de represión/promoción de los “derechos” inherentes a sectores particulares de una sociedad civil. Más que pensar, primeramente, en efectos represivos o de liberación, el criterio de ingreso se dirige a analizar las formas y regímenes de verdad implicados en la guía de unas conductas. Se interesa mucho más en las prácticas, discursos, y técnicas mediante las cuales los dispositivos religiosos producen formas específicas de subjetividad, gestiones de flujo del deseo, de circulación y del cuidado de sí mismo(a). Es decir, no se trata de

analizar “religión y política,” sino las técnicas de gobierno moleculares de sistemas religiosos particulares.

v. Como dispositivo de biopoder lo religioso no limita sus alcances sociopolíticos al binomio represión/condena del orden establecido. Es decir, el ingreso propuesto no se limita a establecer si “la Iglesia” legitima el orden político actuante, o por el contrario lo denuncia. El dispositivo religioso, en la era del biopoder, adquiere un carácter positivo bifronte: por un lado opera como mecanismo de potenciación de la vida, mediante diversas tecnologías espirituales-religiosas dirigidas a aspectos puntuales: reducción del “estrés,” mitigar la depresión y la melancolía, promover técnicas que permitan lidiar con el continuum del trabajo³²⁷, producir el *sentido* que evita a la vida consumirse en la frustración o desesperanza.³²⁸ Se trata del *bio-valor* que atraviesa algunas formas de dispositivos religiosos en la modernidad tardía. Por otro lado, el dispositivo religioso también propicia la administración de la muerte. Tal como lo había advertido Michel Foucault con el “genocidio colonizador,” la religión es una de las formas de racismo biopolítico que determinan *lo que debe morir*, particularmente en la presencia de *fundamentalismo religiosos* y guerras de religión. De esta forma, el *biopoder*, que es un poder de hacer vivir y hacer morir, solicita fundamentalismos religiosos, los convoca, los produce como tecnología de

327 El continuum del trabajo en el capitalismo tardío es el objeto de estudio de Jonathan Crary, *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*, (New York: Verso; 2013). Su tesis es que los avances tecnológicos y biomédicos permiten una sociedad donde nunca se deja de trabajar.

328 El vínculo entre religión y producción de sentido ha sido ampliamente trabajado por un autor como Viktor Frankl, *La presencia ignorada de Dios. Psicoteria y Religión*, J. M. López de Castro (trad.), (Barcelona: Herder; 2002). Las tesis de Frankl han sido ampliamente retomadas por diversas escuelas de medicina preventiva.

administración de la muerte. Se trata del carácter tanatomopolítico de la religión en la era del biopoder.

vi. Foucault ha establecido que la religión es una variable que afecta y transforma a la población. Señala el ejemplo particular de la valoración “ético-religiosa” de conductas particulares. Es necesario analizar, más que la imposición jurídica de formas religiosas en el escenario de instituciones del Estado, los efectos y variaciones que ciertas prácticas religiosas producen en la población. Es decir, no se trata únicamente de discutir la presencia pública de la religión en la sociedad civil, sino, más allá de la discusión sobre la necesaria laicidad del Estado, analizar las formas de conductas que dispositivos religiosos particulares sostienen en la población, con independencia de que tales conductas sean consideradas laicas o religiosas. Un ejemplo sería el lugar de dispositivos religiosos en la conformación de subjetividades vinculadas a la libertad dentro de sociedades liberales, o bien, el lugar de las agendas *Pro-vida* que dispositivos religiosos comparten con otros grupos conservadores que, al menos institucionalmente, serían seculares.³²⁹

Estos principios no agotan las posibilidades que la teoría de la gubernamentalidad en Foucault ofrece para un estudio de dispositivos religiosos puntuales en términos de sus tecnologías de gobierno. Sin embargo, nos ofrecen una serie de posibilidades analíticas que será necesario revisar en términos de sus limitaciones y alcances.

Un ejercicio que es necesario realizar consiste en ubicar el lugar que el filósofo francés dio a la religión, y particularmente

329 Jaris Mujica propone un análisis de los grupos conservadores en América Latina, en particular, en Perú, a partir de una teoría biopolítica. Ver *La economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*, (Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos; 2007).

al *poder pastoral*, en la conformación histórica de las tecnologías de gubernamentalidad modernas. Realizar este ejercicio nos pondrá aún más cerca de la comprensión de los posibles alcances de la teoría biopolítica y la teoría de la gubernamentalidad como herramientas analíticas para un estudio de lo religioso. En el siguiente capítulo me dedico principalmente a discutir el poder pastoral en Michel Foucault.

Capítulo 4

Decir la carne: Del Poder pastoral o ¿cómo colonizar cuerpos?

«Y cuando señalo el siglo XVIII como final de la era pastoral, es verosímil que me equivoque una vez más, pues de hecho, en su tipología, su organización, su modo de funcionamiento, el poder pastoral que se ejerció como poder es a buen seguro algo de lo cual todavía no nos hemos librado».

Michel Foucault³³⁰

En este capítulo me propongo pensar el *poder pastoral* en la obra de Michel Foucault. Esta tarea no se agota en la enunciación de sus contenidos semánticos o alcances conceptuales. En primer lugar, el acercamiento al poder pastoral que realizó el filósofo francés permite precisar, con mucha más propiedad, el lugar que la religión ocupa dentro sus obras, al menos aquellas del período que han sido objeto de nuestro estudio en este texto (1970-1979). Segundo, el acercamiento al poder pastoral se inscribe dentro de la genealogía de la gubernamentalidad. En este contexto Foucault explora el surgimiento de las tecnologías políticas dirigidas a la conducta de individuos-vivientes, y localiza dicho surgimiento en contextos socio-religiosos de sociedades del Oriente-Medio, que posteriormente el cristianismo incorpora al mundo occidental. Este ejercicio permite mostrar la forma en la cual Michel Foucault pensó los alcances políticos de lo religioso en la conformación de las formas de gubernamentalidad en Occidente. De esta forma, este ejercicio permitirá comprender

330 Michel Foucault, *STP*, 177.

mucho mejor una afirmación de Foucault durante una entrevista (1978), donde dijo: “La religión es una fuerza política.”³³¹

Preveo dos alcances puntuales para este capítulo. En primer lugar es necesario explorar el conjunto de procesos que el filósofo francés quiso ubicar y analizar a través de la categoría *poder pastoral*. Es decir, poder pastoral alude a una forma de pensar una serie de fenómenos vinculados con tecnologías políticas dirigidas a conducir la conducta de unos individuos a través de dispositivos de orden religioso-teológico. Luego, será necesario establecer el contenido de la categoría *poder pastoral* según fue trabajado por Foucault en diversos momentos. De esto se desprende un segundo criterio que debe ser explorado. Es necesario comprender la metodología que Michel Foucault empleó para analizar, no *El Poder que concentra La Iglesia*, sino las tecnologías de gobierno que despliegan los dispositivos políticos en un contexto socio-religioso en particular. El ingreso es distinto entre uno y otro. Por lo tanto, requiere ser pensado en términos de los límites teóricos y metodológicos que sustentan este ingreso, y lo separan de un esencialismo del elemento religioso. Este ejercicio, que procura establecer los alcances teórico-metodológicos que se despenden del estudio del poder pastoral, permitirá establecer las posibilidades y limitaciones de este análisis para un estudio de lo religioso.

Me parece oportuno, asimismo, realizar dos observaciones de ingreso. Primero, no me propongo realizar una crítica de las fuentes históricas que sustentan el trabajo de Michel Foucault, ni de sus aciertos o desaciertos teológicos en la comprensión de lo que denomina pastoral y sus alcances para una teoría de teología política.³³² Me interesa mostrar el modelo de ingreso

331 Foucault, “On Religion,” *RC*, 107.

332 Para discusiones sobre este campo, ver los artículos reunidos en la sección titulada: “Foucault, Política y Teología,” en James Bernauer y Jeremy Carrette, “Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience,” (Burlington, USA: Ashgate; 2004), 77-142. Una crítica

que Foucault empleó de cara a esta tecnología de gobierno, y cómo sus criterios pueden ser extrapolados para un estudio de los dispositivos religiosos en la actualidad Latinoamericana. De ahí que es necesario analizar la forma en la que, según Foucault, evoluciona el poder pastoral, de manera que podamos establecer sus formas de continuidad y vigencia. Segunda observación: sería equívoco pensar que el análisis del poder pastoral representa el lugar donde el francés se dedicó (por fin) de manera directa y sistemática a una consideración sobre la religión. O bien, análogamente, pensar que el poder pastoral agota en Foucault la consideración de lo religioso, pues lo religioso en Foucault no se reduce a ser poder pastoral. Esto último es, precisamente, lo que cuestiona Philippe Chevallier con respecto al *totalitarismo del pastorado* en la obra de Foucault.³³³ De modo que es necesario mantener la perspectiva de que *poder pastoral* es una noción dentro del corpus foucaultiano que no agota la exploración del objeto de estudio.

Foucault no se ocupó propiamente de lo religioso o teológico como campo de estudio (ver capítulo 2). Esto se aplica para el *poder pastoral*, del cual señaló: “si tomo ese punto de vista del poder pastoral, lo hice, claro está, para intentar recuperar los trasfondos y los segundos planos de la gubernamentalidad que va a desarrollarse a partir del siglo XVI” (Foucault, *STP*, 260). Es el análisis genealógico de la gubernamentalidad lo que lo lleva a considerar el poder pastoral en tanto tecnología política de los individuos. De nuevo, a Foucault le interesó el estudio de dispositivos religiosos en tanto se inscriben en la historia de la conformación histórica de sistemas de poder-saber diversos a lo largo de la historia de Occidente. Fue este análisis histórico el

interesante que desarrolla Jeremy Carrette es sobre la omisión del lugar del silencio en el análisis del poder pastoral en Foucault (Carrette, *Foucault and Religion. Spiritual Corporality and Political Spirituality*, 25-43).

333 Philippe Chevallier, *Foucault et le christianisme* (Lyon: École normale supérieure de Lyon, 2011).

que llevó al francés a ubicar la importancia de estos dispositivos religiosos en la historia del mundo occidental. De modo que, si bien no se dedicó a analizar directamente lo religioso, el estudio de la anatomopolítica y la biopolítica, permitió establecer el significativo lugar de las tecnologías cristianas en el desarrollo de formas de poder-saber en Occidente.

4.1. Ni el Papa, ni el César: Más allá del juego de las instituciones

Una primera lectura del concepto *poder pastoral* en Foucault muestra que no se trata del análisis de los efectos sociopolíticos de una *institución religiosa* en particular. Este imperativo metodológico se desprende de la genealogía de la gubernamentalidad, la cual no se propone como una historia de las instituciones del Estado moderno. Me ocuparé, en este apartado, de discutir brevemente líneas teóricas que sustentan de la genealogía de la gubernamentalidad, con el fin de establecer mejor el marco analítico que define la aproximación al poder pastoral. Resulta de interés para mi proyecto tener claridad sobre estas líneas, con miras a extrapolarlas a un estudio sociopolítico de lo religioso en un contexto particular.

De entrada, Foucault indicó la necesidad de un estudio que se desprendiera del “institucionalocentrismo”.³³⁴ Esta crítica se remonta, al menos en lo que respecta al estudio de la psiquiatría, al curso 1973-74, donde Foucault vuelve sobre el lugar central que había ocupado la institución-asilo en su tesis doctoral³³⁵. “Seamos muy antiinstitucionalistas”³³⁶ –decía el francés desde las primeras clases de *El Poder Psiquiátrico*. Más

334 Michel Foucault, *STP*, 140.

335 Michel Foucault, “Birth of the asylum,” *HM*, 463-511.

336 Michel Foucault, *PS*, 52.

que el anuncio de una agenda política que clama por la caída del sistema institucional, ser anti-institucionalista designa aquí un criterio de aproximación a las relaciones de poder-saber, el cual, se niega a dar por sentado con respecto a tecnologías de gubernamentalidad la pre-existencia de sujetos, individuos, estratos, y colectividades, así como las leyes que los gobiernan, los discursos que los explican y los roles que los someten, todo esto girando alrededor de la institución.

Esta apuesta 'antiinstitucionalista' contempla tres lineamientos analíticos que la sostienen y permiten desplegarla teórica y metodológicamente. El primero indica: "salir de la institución para sustituirla por el punto de vista global de la tecnología de poder."³³⁷ Por ejemplo, en relación con el *poder psiquiátrico* el filósofo francés intentó analizar, antes que el asilo como causa de discursos y dominaciones o centro de las relaciones de poder-saber psiquiátrico, un proyecto global que apunta a la población y cuyo objetivo era la higiene pública. La institución psiquiátrica inscribe, articula y despliega otros efectos de biopoder dirigidos a la gestión de la vida de la población. De modo que el surgimiento y reformulación del asilo son comprensibles a la luz de una tecnología de poder global, que permite pensarla y desplegarla. Más que el epicentro de una serie de disposiciones médicas y jurídicas, el asilo es un momento donde una política de alcance poblacional se refracta sobre cuerpos particulares (el cuerpo del loco, de la histérica, del masturbador) y vuelve sobre el cuerpo social (hay un "loco" en potencia en cada cuerpo, de ahí que se requiere la intervención profiláctica de todos y cada uno). De manera que, es necesario leer, más que la institución, las tecnologías globales de poder que la atraviesan.

De lo anterior se sigue un segundo punto, se debe "sustituir el punto de vista interior de la función por el punto de vista exterior de las estrategias y las tácticas."³³⁸ Un estudio que parte

337 Michel Foucault, *STP*, 142.

338 *Ibidem.*, 143.

de la institución como centro de los dispositivos de saber-poder, pensaría en términos de sujetos, roles y funciones. Por un lado, las funciones que se desempeñan o cumplen al interior de la institución: la función del médico, de la vigilancia intrahospitalaria, el lugar del paciente, entre otros. Por el otro lado, se trataría de la función que la misma institución a nivel macro-social (misión, visión, objetivos, función social, entre otros). Se trata de una serie de esquemas explicativos globales, dados de antemano.

Por el contrario, el criterio de “estrategias y tácticas” permite analizar los discursos y prácticas que, sin pertenecer a la institución, la atraviesan y la ubican dentro de un entramado más amplio. Así, por ejemplo, el análisis de la prisión en Foucault no se hizo a través de un recuento-balance entre las funciones “ideales” de la cárcel, así como de las distintas figuras que la componen, y los logros/fracasos del sistema carcelario. Por el contrario, dicho estudio se inscribió dentro de un análisis de las estrategias y tácticas de tecnologías anatomopolíticas más amplias, que desarrollaron un entramado disciplinario dirigido al cuerpo individual en monasterios, el ejército, la escuela, la fábrica y también la prisión³³⁹. Este ingreso permitió entender a la prisión, o más bien, sus transformaciones, como el efecto de una serie de estrategias de poder dirigidos a la constitución y gobierno molecular de una nueva unidad somática denominada individuo. La estrategia y tácticas disciplinarias fueron estudiadas desde el punto microscópico de la prisión, de modo que al analizar los cambios en las formas de castigo (en términos de discursos y prácticas concretas) se lee las estrategias y tácticas disciplinarias comunes a otras formas de *gestión* del cuerpo individual, donde la cárcel, es solo uno de los puntos del entramado disciplinario.

Tercero. Además de adoptar el punto de vista de las tecnologías globales de poder, con sus estrategias y tácticas, la

339 Para un estudio de la cárcel en Foucault ver: François Boullant, *Foucault y las prisiones*, Herber Cardoso (trad.), (Buenos Aires: Nueva Visión; 2013).

superación del “institucionalocentrismo” implica abandonar el supuesto de un objeto dado de antemano al cual se dirige o del que se ocupa una institución, tales como la locura o el crimen. Por ejemplo, con respecto a su *Historia de la Sexualidad*, Foucault indicó que debió reelaborar sus iniciales consideraciones sobre la noción sexo. En una primera aproximación al problema de la sexualidad, el francés asumió el *sexo-anatómico* como una *cosa en sí*, con efectos en el sujeto (o su identidad), el cual viene a ser captado y gestionado por sistemas de poder-saber que le son exteriores. Es decir, se puso el acento en las instituciones que, históricamente, se habían ocupado de la cosa-en-sí-externa denominada sexo. Consultado en una entrevista (1977) sobre el desarrollo de *Historia de la Sexualidad 1* Foucault indicó:

–Te diré lo que estaba pensando cuando estaba escribiendo el libro [*Historia de la Sexualidad 1. La voluntad de saber*]. Hubo varias versiones sucesivas. Al comienzo, el sexo fue asumido como un dato preconcebido, y la sexualidad figuraba simultáneamente como una formación discursiva e institucional la cual se vino a injertar en el sexo, a superponerse sobre él y quizás finalmente a obscurecerlo.³⁴⁰

De esta forma, *una primera línea de aproximación* consistió en asumir el *sexo* como un objeto dado de antemano, universal, al cual se “injertan” sistemas de poder-saber que le son ontológicamente exteriores. Es decir, implicaba imaginar una serie de instituciones (sexualidad) que asumían la gestión del objeto sexo-anatómico dado de antemano en cada individuo. El francés indicó que después de exponer a otros colegas su posición y tras

340 Michel Foucault, “The Confession of the Flesh,” *PK*, 210. Paréntesis y traducción propios. El texto citado dice: “I’ll tell you what happened when I was writing the book. There were several successive drafts. To start with, sex was taken as a pre-given datum, and sexuality figured as a sort of simultaneously discursive and institutional formation which came to graft itself on to sex, to overlay it and perhaps finally to obscure it.”

repensar la cuestión, decidió introducir un cambio en su criterio de ingreso:

Entonces cambié toda la cuestión de arriba abajo. Esto era solo un juego, porque no estaba seguro. Pero me dije a mí mismo, básicamente, ¿no podría ser que el sexo —el cual parece ser una instancia dotada de sus propias leyes y restricciones, en cuya base los sexos masculino y femenino se definen—, por el contrario, es producido por el dispositivo de la sexualidad?³⁴¹

De esta forma, Foucault indica que en el transcurso de su aproximación a la sexualidad varió su perspectiva inicial de un objeto-sexo dado sobre el cual se cernían las instituciones, y por el contrario, procuró mostrar la formación histórica de ese supuesto objeto —el sexo como asidero material de la identidad sexual. Así el sexo-objeto no es algo que se administra, a su antojo, alguna institución-exterior, sino, que es más bien el efecto de una serie de sistemas de poder-saber que trabajan de manera articulada y continua sobre el cuerpo, sus sensaciones, sus placeres, sus órganos y el efecto de una identidad. Con Foucault se puede decir: *el sexo es siempre sexualidad*. No existe, por lo tanto, algún tipo de objeto-dado-dato anterior, el cual solicita, en su misma constitución ontológica, el surgimiento de una institución que lo ordena o lo administra, como si portara en sí mismo la lógica de gobierno que le corresponde. Foucault trata, más

341 Ídem. Traducción propia. El texto citado dice: “Then I turned the whole thing upside down. That was only a game, because I wasn’t sure But I said to myself, basically, couldn’t it be that sex—which seems to be an instance having its own laws and constraints, on the basis of which the masculine and feminine sexes are defined—be something which on the contrary is *produced* by the apparatus of sexuality?”

bien, analizar, a partir de dispositivos, el surgimiento de objetos particulares.

Foucault ya había advertido, al considerar la relación entre religión y política, la necesidad de superar el ‘institucionalocentrismo’ como criterio de aproximación:

Si bien en las sociedades occidentales modernas hay una relación entre religión y política, esa relación, en lo esencial, no se da quizás en el juego entre la Iglesia y el Estado sino entre el pastorado y el gobierno.³⁴²

El ingreso al binomio religión-política no debe reducirse, según el francés, al binomio Papa-Emperador.³⁴³ Foucault indica que la relación religión-política no es del orden del “juego” entre instituciones, de manera que no es un problema entre reducible a instituciones que se traslapan, se apoyan, o incluso se distancian entre sí. De ello se deriva, en primer lugar, que la relación entre “un grupo/institución de especialistas religiosos” y los cuerpos monárquicos o gubernamentales (grupos de toma de decisiones vinculantes) no determina el grado mínimo o el carácter *universal* de la relación religión-política. Los alcances políticos de la religión no pueden ser reducidos a nociones

342 Michel Foucault, *STP*, 221.

343 Las consideraciones de Mardones sobre religión y política, guardan en muchos aspectos y supuestos ese centralismo del Estado y la Institución religiosa (Iglesia Católica) en lo que respecta al análisis de los alcances sociopolíticos de la religión (ver José Mardones, *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, (Bilbao: Sal Terrae, 1993)). En Costa Rica, cierta forma de escribir la historia del catolicismo, ha estado influenciada por este binomio fundamental, ver: Miguel Picado, *La Iglesia costarricense entre Dios y el César*, (San José: DEI, 1989). Miguel Picado, *La Iglesia costarricense entre el pueblo y el Estado: de 1949 a nuestros días*, (San José: Alma Matter, 1991).

históricas como ideología, supraestructura, legitimación, entre otros, que se engloban aún dentro del ‘juego’ de las instituciones.

De ahí que los tres criterios de análisis que se desprenden de la crítica *anti-institucionalista* se pueden aplicar al estudio de las relaciones entre religión y política. En orden inverso, y tal como indicamos antes (Capítulo 2), no hay tal obligatoriedad de partir de la *religión* como un objeto dado de antemano. Esto implica que no es necesario asumir la religión como un dato, ya sea un sentimiento, una dimensión antropológica o incluso fisiológica que sería el objeto de la gestión de “un cuerpo de especialistas” o una serie de instituciones religiosas. Una definición universal de religión es en sí misma un producto histórico, vinculada a sistemas particulares de poder-saber, la cual, en sí misma, merece ser objeto de estudio.

Segundo, el estudio va más allá de establecer las funciones que cumplen fieles y los especialistas en el campo de unos arreglos institucionales; así como la función de “conjunto” que unas instituciones religiosas cumplirían en el escenario político, donde legitiman/rechazan algunas disposiciones. De modo que no se trata de aplicar un modelo, digamos un *campo de lo religioso*, al análisis de lo religioso en diferentes contextos sociohistóricos. Sería oportuno analizar estrategias y tácticas concretas, que se atraviesan algunas prácticas y creencias religiosas³⁴⁴ particulares. Tampoco sería exclusivamente “salir del Templo,” sino, evitar la iglesia-institución como aquella referencia analítica primaria o primitiva de los diversos procesos referidos a esa cosa supuesta que es la religión. Finalmente, desde la propuesta foucaultiana debería pensarse la forma en que algunas prácticas particulares, junto a los discursos que hace posible considerarlas religiosas o espirituales (en primer lugar para aquellos que las practican), se articulan o conforman el entramado de tácticas y estrategias

344 Para una discusión del concepto práctica religiosa ver Diego Soto, “Anatomía de los sentidos sagrados y los cuerpos malditos: Pensar las prácticas religiosas,” *Siwó* 6 (2012), 69-124.

de tecnologías globales de poder-saber. Las investigaciones se destinan, más bien, a ubicar esas tecnologías de poder que se articulan con prácticas e instituciones religiosas, a partir de las cuales adquieren alcances diversos.

A partir de estos criterios Foucault propuso su análisis del sistema pastorado-gobierno como la grilla de inteligibilidad que permite analizar cómo “la religión es una fuerza política.” ¿Qué significa asumir el sistema pastorado-gobierno como criterio de ingreso a las relaciones entre religión y política? En los siguientes apartados presentamos la forma en la cual Michel Foucault procuró abordar la cuestión pastoral, primero en una discusión más amplia sobre los criterios que le sirven de trasfondo, y posteriormente, aquello que propiamente se comprende como poder pastoral en relación con la gubernamentalidad, categoría que el filósofo francés empleó hasta sus últimos cursos y conferencias.

4.2. Disciplinar y carnalizar: El pastorado cristiano.

Iniciamos por una pregunta básica: ¿qué problema analítico vino a resolver la cuestión pastoral en la obra de Michel Foucault? En un primer momento se advierte que la cuestión pastoral no se formuló para mostrar *el origen* de las relaciones entre religión y política. De modo que a través de este concepto no se buscó analizar el momento histórico donde “los especialistas religiosos” se aliaron o fueron captados por *grupos de dirección política*; o bien, análogamente, no se buscó el momento en el que luego de una indistinción originaria, religión y política se habrían separado en dos unidades sociales diferentes, con especificidad propia y autonomía.

A Foucault le interesó analizar el “desarrollo de las técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a

governarlos de manera continua y permanente.”³⁴⁵ El filósofo francés indica que el gobierno de seres humanos no fue, por definición, un atributo del soberano. El monarca o el emperador, incluso inicialmente el Estado, regían o comandaban un territorio, una ciudad o un país. Metafóricamente llevaban el timonel de una nave, y sólo indirectamente se ocupaban de los seres humanos en ella. El poder sobre un territorio se transfería a los seres humanos que la ocupaban, aunque no estuviera destinado, por principio, a ellos. Si el gobierno de los seres humanos, propiamente, no fue una actividad que por defecto llevó a cabo la monarquía, Foucault, entonces, formula la pregunta: ¿cuáles fueron las condiciones históricas de surgimiento y desarrollo de tecnologías políticas destinadas a gobernar a los seres humanos «de manera continua y permanente» en Occidente? ¿De qué manera se desarrollaron unas técnicas de poder dirigidas a los individuos, a sus cuerpos, interesadas propiamente en gobernarlos como seres humanos vivientes?

El problema implícito en la consideración del *poder pastoral* consistía en rastrear aquellas tecnologías políticas que se ocuparon de gestionar la conducta de unos seres humanos vivientes, dirigirla en sus aspectos más puntuales e infinitesimales, pero, de forma articulada y simultánea, dirigir la conducta del conjunto de vivientes: «*omnes et singulatim*», todos y cada uno. Se trata de un acercamiento que procura rastrear las pistas que permitieran comprender, más que su origen, el desarrollo y transformación de estas tecnologías políticas de gubernamentalidad. Fue este ejercicio teórico-histórico lo que llevó a Foucault a pensar detenidamente la cuestión del pastorado.

Foucault se ocupó con detenimiento del *poder pastoral* en cuatro lecciones del curso *Seguridad, territorio, población* (1977-78). Sin embargo, previo a este año lectivo, el filósofo francés ya había ubicado el lugar de tecnologías y mecanismos pastorales en la conformación histórica de formas modernas de

345 Foucault, “*Omnes et Singulatim*”, *TY*, 98.

poder-saber. Asimismo, el *poder pastoral* no se agota en el curso 1977-78, sino que, posteriormente, es retomado en diversas ocasiones.³⁴⁶ Es decir, más que una categoría acabada, *el poder pastoral* representa un trabajo analítico amplio sobre una problemática en particular, alrededor del cual es posible advertir cambios de acento en el abordaje o en su consideración teórica: “No tomen por moneda contante y sonante todo eso, esas reflexiones sobre la gubernamentalidad, ese muy vago esbozo del pastorado. No es un trabajo consumado y ni siquiera hecho, es un trabajo que se está haciendo.”³⁴⁷

Este apartado lo dedicaré, de manera más bien breve y esquemática, a establecer la forma en la cual Foucault piensa la cuestión pastoral previo al curso 1977-78, con lo cual será necesario reunir diversas aproximaciones, diseminadas en distintos momentos y lugares del corpus foucaultiano entre 1973-1976, de modo que sea posible establecer el lugar del poder pastoral en el período de la anatomopolítica del cuerpo individualizado.

Jeremy Carrette afirma que el poder pastoral se relaciona con un análisis más amplio del poder religioso que antecede al uso del término “pastoral” y que fue formulado entre 1975 y 1976.³⁴⁸ Esta afirmación merece dos observaciones: primero, no existe algo como un análisis del “poder religioso” que atraviesa la obra de Foucault de extremo a extremo; a lo sumo hay diversas consideraciones de la cuestión religiosa en su obra. Segundo,

346 Edgardo Castro indica que en el periodo 1978-1984, el término poder pastoral, es utilizado por Michel Foucault en sus textos publicados en 109 ocasiones, sin contar, por supuesto, los textos inéditos, por ejemplo el tomo IV de *Historia de la Sexualidad* que se ocupó de la cuestión cristiana o los cursos en el Collège de France inéditos a esta fecha (*Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno; 2011), 313).

347 Foucault, *STP*, 161.

348 Jeremy Carrette, “Foucault, Religion, and Pastoral Power,” en Christopher Falzon, Timothy O’Leary, and Jana Sawicki (eds.), *A Companion to Foucault*, (New York: Blackwell, 2013), 368-383.

podemos advertir que el uso del término es anterior a estos años. Ya en el curso 1973-74 (clase del 9 de enero de 1974) Foucault establece el lugar central de la «dirección de conductas» dentro del poder psiquiátrico, y simultáneamente indica que su surgimiento histórico estuvo vinculado a *la dirección de conciencia* desarrollada por “la práctica religiosa.”³⁴⁹ En ese curso no se habló de poder pastoral, aunque en las notas del curso cita “la pastoral de Carlos Borromeo” como antecedente clave de la dirección de conciencia, cuestión que desarrollará y ampliará en el siguiente curso. Esa referencia es, sin duda, uno de los primeros lugares donde Foucault, no sólo propone la noción pastoral o pastorado, sino que muestra el lugar fundamental que ocupa en la conformación histórica de los sistemas de poder de Occidente. De esta forma, previo al curso *Seguridad, Territorio, Población*, ya se había establecido la pastoral cristiana como antecedente de tecnologías políticas del individuo. La «dirección de conductas» de seres humanos tuvo como uno de sus primeros laboratorios al monasterio, a través de técnicas de poder de tipo pastoral. Este tema de la *dirección de conductas* será fundamental en los trabajos posteriores, tanto aquellos dedicados a los dispositivos anatomopolíticos como a la biopolítica y la gubernamentalidad.

En este primer momento, la pastoral cristiana se ubica en la historia de las tecnologías de poder Occidentales que se ocupan de cuerpos individuales. La pastoral es un poder de individualización. El cuerpo es localizado y atravesado capilarmente por técnicas positivas de poder-saber de tipo pastoral. Michel Foucault estudió cómo la pastoral cristiana prefiguró dos importantes sistemas de poder-saber de la modernidad Occidental: la anatomopolítica del cuerpo individual y «la ciencia del sujeto». Primero se refirió al poder *disciplinario* desplegado por *comunidades religiosas, monasterios y colegios cristianos*, al interior de sistemas monárquicos, el cual prefigura las tecnologías de dirección de las almas que caracteriza al pastorado. Segundo, la

349 Foucault, *PS*, 200.

pastoral aparece como *ciencia de la carne*, y se despliega como un *dispositivo* de poder-saber que subjetiviza e individualiza unidades somáticas a través de un *speech act* particular. Estos ámbitos aparecen como los antecedentes históricos de formas modernas de biopoder. A continuación abordaré, de manera esquemática, ambas aproximaciones.

4.2.1. Anatomopolítica: Colonización del cuerpo y la teología del detalle.

El poder disciplinario, para Foucault, no es una invención de la modernidad Europea. En el curso de 1973-74 el filósofo francés advirtió que “la historia de los dispositivos disciplinarios” en Occidente “viene de lejos” (temporal y territorialmente hablando); y puntualizó: “no es difícil descubrirlos y seguirlos; los encontramos en esencia en las comunidades religiosas.”³⁵⁰ Los dispositivos disciplinarios no son una invención de la modernidad, sino que existieron en los monasterios como “islotas” disciplinarios dentro del sistema de poder soberano de la Edad Media. Su surgimiento se localiza, según Foucault, en la reforma cisterciense a la orden benedictina, cuyas transformaciones repercutieron, inicialmente, la vida intra-monacal, para luego desplegarse a otras esferas. De modo que los monasterios, según Foucault, fueron los primeros *dispositivos disciplinarios* que conoció Occidente. El monasterio, tal como formulará más adelante el filósofo francés, es la célula disciplinaria básica.

El poder disciplinario «coloniza»³⁵¹ cuerpos y grupos específicos de cuerpos. El uso del término colonizar es bastante adecuado para describir la acción individualizadora del poder disciplinario. Colonizar designa, según su etimología, *cultivar*,

350 *Ibidem.*, 81.

351 *Ibidem.*, 87-94.

labrar y *habitar* un territorio-colonia.³⁵² En el caso del poder disciplinario la colonización se aplica sobre cuerpos, la disciplina habita («parasita», –dice Foucault) y cultiva (los vuelve «más útiles y productivos») unidades somáticas. Las primeras formas de colonización de cuerpos, advierte el francés, acontecen en monasterios y comunidades religiosas. A partir de cambios en el registro de colonización el poder disciplinario abarcó otros cuerpos.

A este segundo proceso de expansión Foucault lo denomina: *ampliaciones del poder disciplinario*. Se refiere a dos ampliaciones en particular. La primera colonización estuvo enfocada en los jóvenes, a través de las escuelas dirigidas por religiosos, cuyos inicios son ubicados por el filósofo francés en “los Hermanos de la vida Común.” De modo que, la disciplina originalmente aplicada a los cuerpos de los monjes se extendió a los cuerpos de los niños y jóvenes en las escuelas. La segunda ampliación importante acontece durante la dominación colonial europea, donde se aplicaron y perfeccionaron “los esquemas disciplinarios en las poblaciones coloniales.” El francés se refirió en particular a las comunidades de jesuitas que se ubicaron en América del Sur, y ubicaron a los guaraníes dentro de reducciones:

Los jesuitas fueron adversarios –por razones teológicas y religiosas, y también por razones económicas– de la esclavitud, quienes, en América del Sur, opusieron a esa utilización, probablemente inmediata, brutal y muy consumidora de vidas humanas, a esa práctica de la esclavitud tan costosa y tan poco organizada, otro tipo de distribución, control y explotación de humanos por un sistema disciplinario. Y las famosas repúblicas de los guaraníes de Paraguay, calificadas

352 La etimología de colono indica: “tomado del lat. colōnus ‘labriego’, ‘masadero, labrador que arrienda una heredad’, ‘habitante de una colonia’” (Joan Corominas, *Diccionario Crítica Etimológico Castellano e Hispánico*, Vol. 2, (Madrid: Gredos; 1996), 143).

de “comunistas,” eran en realidad microcosmos disciplina-
rios en los cuales había un sistema jerárquico cuyas llaves
estaban en manos de los propios jesuitas; los individuos,
las comunidades guaraníes, debían adoptar un esquema de
comportamiento absolutamente obligatorio que les indica-
ba sus horarios, las horas de las comidas y del descanso, y
que los despertaba a la noche para que pudieran tener rela-
ciones y hacer hijos a una hora fija.³⁵³

A través de la colonización de América del Sur, y otras
que desarrolló Europa, los dispositivos disciplinarios se movili-
zaron rápidamente a través de prácticas y órdenes religiosas, o
“dispositivos religiosos” (Foucault) en cuyo seno habían surgido;
y a través de estos procesos de colonización lograron no sólo
su expansión sino su perfeccionamiento. Los procesos de colo-
nización europeos dejaron una serie de “efectos de contragolpe
sobre los mecanismos de poder de Occidente, sobre los aparatos,
las instituciones y las técnicas de poder.”³⁵⁴ De modo que
los dispositivos religiosos ayudaron a conformar las sociedades
disciplinarias en Europa, “algo así como una colonización, un
colonialismo interno”. Las comunidades religiosas no solo elab-
oraron los mecanismos disciplinarios dirigidos a los cuerpos
del clero, sino que rápidamente comenzaron a circular por el
resto del cuerpo social.

Para el pensador francés el aspecto fundamental de la dis-
ciplina es ser una *anatomía política* del detalle, y más tarde *ana-
tomopolítica* y *microfísica* de cuerpos-individuales: es un poder
que individualiza cuerpos y se ocupa de aspectos puntuales de
estos cuerpos. Esta concentración en el detalle se deriva, según
la historia que reconstruye Foucault, no sólo de prácticas religio-
sas, como aquellas que caracterizaron las escuelas de enseñanza
de los jesuitas a lo largo de Europa, sino de esquemas teológicos

353 Michel Foucault, *PS*, 90

354 Michel Foucault, *DS*, 100.

que les sirven de fundamento. De ahí que Foucault recordara el lugar primordial del “detalle” como categoría teológica fundamental del dispositivo disciplinario-religioso: “todo destalle es importante, ya que a los ojos de Dios, no hay inmensidad alguna mayor que un detalle.”³⁵⁵ La disciplina, como estrategia de poder dirigida a las unidades somáticas (*micropoder*), fue propiciada por dispositivos religiosos, así como por sistemas teológicos, que se ocuparon de los cuerpos individuales de sus monjes (la célula monástica de la arquitectura), de sus fieles, de los jóvenes en escuelas católicas, de las brujas, las poseas y las convulsas, así como de los vagabundos.

De modo que los *dispositivos religiosos* introducen en la historia Occidental, según Foucault, los principios básicos, así como las tecnologías y mecanismos que inicialmente constituyeron el poder disciplinario, asimismo, los dispositivos religiosos se encargaron de ampliar el poder disciplinario a otras esferas sociales, con las cuales se articularon, y lo perfeccionaron mediante estrategias diversas de colonización. Razón por la cual tuvieron un lugar crucial en la constitución de una “sociedad disciplinaria” conducida según regímenes de biopoder, que gobernó el cuerpo individual a partir de una *anatomopolítica del cuerpo individualizado*. ¿Cuál fue, entonces, el segundo aporte del pastorado a las tecnologías políticas en Occidente?

4.2.2. Bestias de confesión: La ciencia de la carne

Una de las críticas a la obra de Foucault establece que su analítica del poder privilegia el lugar de la mirada en la anatomía de la dominación, por encima de otros sentidos, esto a raíz del lugar que tiene el panóptico en alguna parte de la producción

355 Michel Foucault, *VC*, 162.

del filósofo francés.³⁵⁶ No obstante, contribuciones posteriores a esta temática han mostrado que la analítica foucaultiana del poder no se agota en el panóptico,³⁵⁷ sino que incluye, en un lugar fundamental, al sistema oído-voz.³⁵⁸ Se trata de otra configuración de la anatomía del poder donde: “la instancia de dominación no está del lado del que habla (pues es él el coercionado) sino del que escucha y calla.”³⁵⁹ Esto no se reduce, entonces, a un desplazamiento o propagación de la instancia de dominación panóptica que, a través de cierto proceso migratorio, pasa del eje óptico a los conductos *oto-laríngeos*. Tampoco se reduce a un exceso o un «plus de pouvoir»,³⁶⁰ que al rebasar la mirada salpica el sistema voz-escucha de dominación panóptica. Esta atención en el sistema voz-escucha va más allá de un mimetismo de la mirada, pues prescinde de la vigilancia continua. Consiste en la conformación de tecnologías de poder implicadas con la producción de verdad. Es el surgimiento de un poder imbricado de saber, cuyo mecanismo básico es la confesión.

La confesión, como objeto de reflexión en la obra de Foucault, es muy anterior al período del *Collège de France*. Lo desarrolló inicialmente en un texto titulado *Introducción* (1962)

356 Entre otros Leigh Eric Schmidt indica: “In Foucault’s vision-dominated interpretation, it is the eye of surveillance that is internalized” (*Hearing Things: religion, illusion, and the American enlightenment*, (Cambridge: Harvard University Press; 2002), 117).

357 Incluso el mismo Foucault había mostrado que en las sociedades biopolíticas el panóptico es un modelo, si bien vigente, descontinuado: “la idea del panóptico, moderna en cierto sentido, es también una idea muy arcaica [...] el panóptico es el sueño más viejo del más antiguo de los soberanos” (Foucault, *STP*, 87).

358 Lauri Siisiäenen, *Foucault and the Politics of Hearing*, (New York: Routledge; 2013)

359 Michel Foucault, *HSI*, 79.

360 Michel Foucault, *NP*, 33. La traducción al español es “más poder” (Foucault, *VC*, 38) y en inglés: “surplus power” (Foucault, *DP*, 29).

dedicado a Jean-Jacques Rousseau,³⁶¹ donde se pone en tensión el sistema “vigilancia-signos” con aquel del “juicio-suplicio,” en el cual la confesión tiene un lugar fundamental en la producción de la verdad del cuerpo-individualizado.³⁶² Estas iniciales consideraciones fueron desarrolladas con mayor amplitud en el período del *Collège* donde Foucault ha dejado diversos fragmentos que podrían establecer una genealogía de la confesión,³⁶³ la cual hunde sus raíces en la historia del cristianismo.

Inicialmente resulta necesario hacer tres observaciones sobre la confesión en Michel Foucault. En primer lugar, sería un equívoco sostener que el filósofo francés postuló que la confesión *nació* en el cristianismo, cuestión que más bien ubica antes.³⁶⁴ Tampoco postula la tesis de que la confesión es un mecanismo exclusivo del Occidente cristiano.³⁶⁵ En un entrevista en Japón indicó: “El budismo tiene, pues, estructuras de confesión [...] Formalmente, cuando se examinan las reglas del monacato budista y las reglas de la confesión cristiana, se encuentran muchas analogías, pero en la realidad la cosa no funcionó en absoluto de la misma manera.”³⁶⁶ Finalmente, el filósofo francés

361 Michel Foucault, “Introducción,” *OE* 1, 131-148.

362 Para un análisis del lugar de la confesión en este texto y el resto de la obra de Foucault, ver Lauri Siisiäinen, “Confession, Voice and the Sensualization of Power: The Significance of Michel Foucault’s 1962 encounter with Jean-Jacques Rousseau,” *Foucault Studies* 14 (Sept. 2012), 138-153.

363 Es la tesis del libro Chloë Taylor, *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A genealogy of the “Confessing Animal,”* (New York: Routledge; 2009).

364 Con base en la lectura del *Gorgias* de Platón, Foucault afirmó: “Texto que sería paradójico, puesto que aparece como un hápax, es casi único, verán que no lo es del todo –y anuncia sin anunciarla, parece prefigurar con seis siglos de anticipación lo que será la confesión cristiana” (*GSO*, 364).

365 Para una lectura postcolonial del concepto confesión en Michel Foucault ver: Matthieu Renault, “La confessione (anti)colonial. Razza e verità nelle colonie: Fanon dopo Foucault,” *Materiali Foucaultiani* 1, 2 (2012), 49-68.

366 Michel Foucault, “Poder y saber” [1977], *PBM*, 82.

no se interesó en la confesión en sí misma, sino que la consideró más bien como “un elemento instrumental” que sirvió a otros dispositivos de poder.

En la conferencia inaugural del curso dictado en Lovaina en 1981, Michel Foucault propuso pensar la confesión como un *acto de habla*.³⁶⁷ Este acto de habla no se reduce a un enunciado donde el hablante reconoce haber dicho o hecho algo, pues, además, implica que esta enunciación está atravesada por cierto costo para el hablante. La confesión implica cierto compromiso del que habla: “En la confesión, quien habla se obliga a ser lo que dice ser, se obliga a ser quien ha hecho tal o cual cosa, quien experimenta tal o cual sentimiento; y se obliga porque es verdad.”³⁶⁸ Debido a este *juego de lenguaje*, la confesión refuerza o suscita una relación de poder, una relación de poder que se ejerce sobre quien confiesa, un poder que se localiza y opera en los formas de relación que el hablante mantiene consigo mismo: el decir de la confesión, en cuanto es verdad, obliga al que confiesa a modificar la relación que mantiene consigo mismo. Este último punto es lo que Foucault denomina formas de veridicción o *juegos de verdad*.

A Foucault le interesó mostrar, por otro lado, aquellas transformaciones que introdujo el cristianismo en la tecnología de confesión, de modo que le permitió desplegar una economía de la verdad: “El cristianismo, como todo el mundo sabe, es una confesión. Esto significa que el cristianismo pertenece a un tipo muy particular de religiones: las que imponen, a los que las practican, obligaciones de verdad”.³⁶⁹ De esta forma, el francés

367 John Searle, a quien Foucault cita aquí implícitamente, indica que el Speech Act supone como hipótesis de trabajo, a saber: que “hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas” (John Searle, *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Luis M. Valdés (trad.), (Madrid: Cátedra; 1994), 25).

368 Michel Foucault, “Conferencia Inaugural,” *OM*, 27.

369 Michel Foucault, “Sexualidad y soledad” [1981], *OE* 3, 228.

se interesó en *los juegos de verdad* que desplegó el cristianismo en la historia occidental, los cuales forjaron “une bete d’aveu,”³⁷⁰ esto es: una bestia de la confesión.

La cuestión de la confesión en Foucault está asociada principalmente con su aproximación a la sexualidad. El pensador francés, en su curso de 1974-75, estaba interesado en realizar un estudio de la sexualidad que no estuviera determinado por las coordenadas analíticas que habían propuesto antes investigadores como Wilhelm Reich,³⁷¹ Herbert Marcuse,³⁷² o Jos Van Ussel.³⁷³ Estos últimos habían propuesto un programa de análisis de la relación entre poder y sexo que la presuponía, históricamente, dentro del orden de la represión; donde el poder obliga siempre a negar, callar y ocultar al sexo, reprimir el placer y establecer jerarquías sociopolíticas con arreglo al sexo anatómico. Ellos presuponían un poder exterior al sexo que se cierne sobre él, lo reprime y gestiona. Esto fue denominado por el francés como *Hipótesis de Reich* y también *Hipótesis de represión*. Por el contrario, más que dentro del orden de la represión, Foucault propuso ubicar la relación poder-sexo dentro de regímenes de verdad, donde el objetivo era rastrear históricamente los juegos entre verdad y sexo.³⁷⁴ Esto no implica que la economía de la verdad estuviera desvinculada de la represión física,

370 Michel Foucault, *VS*, 80.

371 *The Sexual Revolution. Toward a Self-Regulating Character Structure*, Therese Pol (trad.), (New York: Farrar, Straus and Giroux; 1986 [1945]).

372 *Eros y Civilización*, Juan García Ponce (trad.), (Barcelona: Ariel; 2003 [1953]).

373 *Histoire de la repression sexuelle*, (Paris: Editeur Robert Laffont, 1972).

374 Foucault había indicado con respecto a su *Historia de la Sexualidad* que el título que había pensado en un principio comunicaba esta idea: “The first projected title, which I subsequently dropped, was ‘Sex and Truth’” (Michel Foucault, “The Confession of the Flesh,” *PK*, 209).

por ejemplo, en el caso de la tortura.³⁷⁵ Lo que el francés indica es que el acento se ponía únicamente en la represión, sin analizar la economía de la verdad que la hacía funcional.

La sexualidad, como nombre que recibe un dispositivo, está asociada con la producción de verdad, en particular, la verdad del individuo: “en Occidente, la sexualidad no es lo que callamos, no es lo que estamos obligados a callar, es lo que estamos obligados a confesar.”³⁷⁶ La sexualidad, para Foucault, no se agota en una práctica erótica, una zona del cuerpo, ni en aquellas formas de placer que han sucumbido a la opresión, y por tanto, han sido confinadas al silenciamiento. Por lo tanto, la historia de la sexualidad no tiene que ver, exclusivamente, con aquello que se calla u oculta por prohibición. Estas formas de silenciamiento son parte de una economía del poder más amplia, no reducida a la represión, y que procura la verdad del individuo a través de la verdad de su sexo. El filósofo francés lo denominó “aparato de la confesión-silencio.”³⁷⁷ De ahí que *la sexualidad*, para el francés, *es aquello que debe confesarse*. Se trata de un acercamiento sobre el cual vuelve y trabaja años más tarde, que ubica la sexualidad como un dispositivo que produce subjetividad-verdad, y cuyo mecanismo nuclear es la confesión: “la verdad y el sexo se ligan en la confesión.”³⁷⁸

La tecnología de confesión fue desarrollada, según Foucault, por el pastorado cristiano. En *Los Anormales* se define la pastoral a partir de Carlos Borromeo como “técnica de gobierno de las almas.”³⁷⁹ Es un gobierno mediado por la obligación a la confesión. Foucault ubica una modificación importante en el siglo XVI, según la cual, el sexto mandamiento se posicio-

375 Foucault menciona que la historia de la tortura en la Inquisición debería abordarse desde esta perspectiva (ver Michel Foucault, *WK*, 85-87).

376 Michel Foucault, *LA*, 155

377 *Ibidem.*, 185.

378 Michel Foucault, *HS1*, 78.

379 Michel Foucault, *LA*, 164.

nó como eje y permitió asentar el dispositivo de poder pastoral en el cuerpo del penitente: “sus gestos, sus sentidos, sus placeres, sus pensamientos, sus deseos, la intensidad y la naturaleza de lo que él mismo experimenta.”³⁸⁰ Esta forma de confesión no se reduce a realizar un inventario de lo prohibido, de las relaciones sancionables con otros cuerpos, sino que se trata de una técnica que permite recorrer el cuerpo y sus placeres: “una especie de cartografía pecaminosa del cuerpo.”³⁸¹ El pecado puede ser rastreado, mapeado en el cuerpo mismo, se trata de “una puesta en primera fila del cuerpo” por parte del poder. Es un cuerpo abierto al poder, no por la espada del soberano que rasga la carne y deja expuestas las víceras, sino por la palabra misma del individuo que derrama verdad, la verdad que produce sobre sí y permite zurcir la carne sobre su cuerpo.

La pastoral cristiana carnaliza el cuerpo pivoteando sobre la producción de verdad. El problema central ya no es el escolástico de la distinción entre acto real y pensamiento, que pivotaba sobre la ley, sino, el cuerpo mismo, su “deseo y placer.”³⁸² El binomio deseo-culpa toma como eje la carnalización del cuerpo: “una encarnación del cuerpo y una incorporación de la carne, que pone de relieve, en el punto de unión del alma y el cuerpo, el juego primero del deseo y el placer en el espacio mismo del cuerpo y la raíz misma de la conciencia.”³⁸³ La carne es el efecto de un cuerpo imbuido de poder-saber, que lo compele a producir su verdad, una verdad que debe narrarse.

380 *Ibidem.*, 175.

381 *Ibidem.*, 175.

382 Para una genealogía de la categoría deseo en el Occidente cristiano ver Virginia Naughton, *Historia del deseo en la época medieval*, (Buenos Aires: Quadrata, 2005).

383 Michel Foucault, *LA*, 180.

La carne, entonces, no se reduce a ser un elemento obscuro que opera al interior del cuerpo y lo satura de deseo, culpa³⁸⁴ y pecado; un objeto que debe acorralarse y a partir del cual se desprecia al cuerpo.³⁸⁵ La carne, en el curso *Los Anormales*, es el nombre que recibe esa situación estratégica donde un sistema de poder-saber, el pastorado, inviste capilarmente un cuerpo, con el propósito de obligarlo a producir, constantemente, la verdad de sí mismo y la correlativa obligación de contarla. La carne, así, no es lo que se tiene, ni aquello que se hace en secreto: “La carne es lo que se nombra, la carne es aquello de que se habla, la carne es lo que se dice”³⁸⁶ Carne designa, entonces, un proceso mucho más complejo.

Carne no designa esa instancia en el individuo que lo corrompe y de lo cual debe despojarse, como por ejemplo en San Agustín, aunque esta concepción teológica permite el funcionamiento de la tecnología pastoral de confesión. Recordemos que *sarx* (carne) en San Agustín designa aquel punto obscuro en el sujeto, por ejemplo, un miembro del cuerpo con propio arbitrio que se subleva a la voluntad. De modo que carne, refiere a aquello que debe ser eliminado en el cuerpo. Acto que, según Agustín, se obra en la circuncisión judía, y concluye universalmente Cristo en la cruz: “la piedra era Cristo, y la carne del prepucio, era la carne del pecado”.³⁸⁷ Carne en Agustín es, por tanto, aquello que se combate y desecha. Foucault, por su

384 La culpa, para Foucault, está asociada a la producción de discurso verdadero sobre sí: “La culpa es en Occidente una de las experiencias fundamentales que desencadena la palabra” (Foucault, “Poder y saber” (1977), *PBM*, 85).

385 En este sentido me aparto de la lectura del concepto carne en *Los Anormales* propuesto en Mayra Rivera, “Carnal Corporeality: Tensions in Continental and Caribbean Thought,” *Concordia* 63 (2013), 83-95.

386 Michel Foucault, *LA*, 184-185.

387 Aurelio Agustín, “Del pecado original,” en San Agustín, *Obras Completas de San Agustín* VI, (Madrid: BAC, 1949), 433.

parte, está más interesado en otra problemática. En su lectura de *La ciudad de Dios*, el francés indica: “En mi opinión, este texto testimonia la nueva relación que el cristianismo estableció entre la sexualidad y la subjetividad”.³⁸⁸ El problema de la carne, según Foucault, atraviesa la relación entre sexualidad y subjetividad, como operación de un régimen de verdad.

Para Foucault la carne es más bien una posición estratégica que un individuo ocupa, donde un poder lo compele a escudriñarse, a repasar con esmero sus gestos, sus apetitos, sus pensamientos, incluso el más ínfimo e íntimo detalle. El propósito es tomar conciencia de sí, no porque se carezca de ella previo al acto de confesión, sino porque esa forma de ser consciente de sí le permite narrarse bajo la luz de una verdad nueva, apoyada en un saber sobre el pecado, la culpa y la salvación. Se trata de “cette science subtile de la chair”³⁸⁹ (esa sutil ciencia de la carne) donde “el sujeto es incitado a producir un discurso verdadero sobre su sexualidad, el cual es capaz de producir efectos sobre el sujeto mismo”.³⁹⁰ La carnalización del cuerpo produce una verdad que viene a organizar las relaciones que el cuerpo mantiene consigo mismo, con los otros, con los saberes, y las instituciones. La carne, para Foucault, es el efecto de subjetivación-individuación, es una forma de materialización continua del cuerpo; y la ciencia de la carne (pastorado), por otro lado, prefiguró “le projet d’une science du sujet”³⁹¹ en Occidente.

La carnalización pastoral subjetiviza unidades somáticas al obligarlas a un escrutinio diario sobre sí mismas, desde el cual producen un discurso verdadero de sí. Verdad que tiene efectos de rebote sobre el propio individuo. Si la disciplina produce un cuerpo productivo-obediente, la confesión, por su parte,

388 Foucault, “Sexualidad y soledad,” [1981], *OE* 3, 233.

389 Michel Foucault, *VS*, 95.

390 Michel Foucault, “The Confession of the Flesh,” *PK*, 215-216. Traducción propia.

391 Michel Foucault, *VS*, 94.

produjo un sujeto-individuo que le es correlativo: “Inmensa obra a la cual Occidente sometió a generaciones a fin de producir –mientras que otras formas de trabajo aseguraban la acumulación del capital– la sujeción de los hombres; quiero decir: su constitución como “sujetos”, en los dos sentidos de la palabra.”³⁹²

La carne de esta pastoral es sujeción-subjetivación, y la correlativa individuación. Desde esta perspectiva, no hay cuerpo material al cual se ajusta la carne: el cuerpo, desde siempre, es carne.

La carnalización pastoral, sin embargo, no redujo el cuerpo a un receptáculo pasivo y transparente del *gobierno de las almas*. La carne es también posición de resistencia. Foucault lo analizó a propósito de «la carne convulsiva» de la mujer posesa:

La carne convulsiva es el cuerpo atravesado por el derecho de examen, el cuerpo sometido a la obligación de la confesión exhaustiva y el cuerpo erizado contra ese derecho y esa obligación. Es el cuerpo que opone a la regla del discurso total el mutismo o el grito. Es el cuerpo que opone a la regla de la dirección obediente las grandes sacudidas de la rebelión involuntaria, o bien las pequeñas traiciones de las complacencias secretas. La carne convulsiva es a la vez el efecto último y el punto de inversión de esos mecanismos de cerco corporal que había organizado la nueva oleada de cristianización en el siglo XVI.³⁹³

En el caso de la posesa la carne convulsiva propicia una situación donde se resiste a esa misma pastoral que se cierne sobre

392 Michel Foucault, *HSI*, 77. Es preciso en este punto remitirse al original francés: “Immense ouvrage auquel l’Occident a plié des générations pour produire pendant que d’autres formes de travail assuraient l’accumulation du capital l’assujettissement des hommes” (Michel Foucault, *VS*, 81). Esto porque la noción «l’assujettissement» designa tanto la sujeción a un poder (el Rey por ejemplo) como la subjetivación de los seres humanos, con lo cual, se emplea un juego de palabras que se pierde en la traducción.

393 Michel Foucault, *LA*, 195.

el cuerpo y lo carnaliza. Ciertamente, Foucault no idealiza esta carne como lugar de liberación. Más bien, discute la forma en la cual esa carne fue captada por el poder psiquiátrico, que traslada el discurso de la carne a un saber sobre el sistema nervioso. Pero ofrece una idea sugestiva: la carne, efecto de subjetivación que un poder-saber produce en un cuerpo, propicia una posición donde se es capaz de resistir ese mismo poder. De nuevo, donde hay poder hay resistencia. La carne de la pastoral cristiana es uno de los primeros lugares donde se formula el famoso axioma foucaultiano. La carne propicia, por lo tanto, diferentes posiciones de sujeto, entre ellas, la resistencia. Foucault no analizó el lugar de la carne en el mundo semita. Toma el concepto de la patrística, pero evita una lectura del concepto carne en los evangelios. Esto restó posibilidades a la analítica foucaultiana de la carne. La carne puede ser, también, un cuerpo que cuida de sí y de otros, en la carnalidad existe también toda una *epimeleia heautou/cura sui*.³⁹⁴ Esta noción de cuidado, está presente en la carne del cristianismo primitivo, aunque Foucault no realizó esta lectura.

Ciertamente Foucault no indicó que la *pastoral cristiana* canceló las prácticas de cuidado de sí de la Antigüedad Griega, advierte, eso sí, una transformación:

No creo que el cultivo de sí haya sido devorado o asfixiado. Encontramos muchos elementos que el cristianismo se limitó a integrar, desplazar o reutilizar. No bien retomado por el cristianismo, el cultivo de sí se puso al servicio del ejercicio de un poder pastoral, en esencia a causa de la conversión de la *epimeleia heautou* en *epimeleia ton allon* –el cuidado de los otros–, trabajo que correspondía al pastor.³⁹⁵

394 Para un análisis de estos conceptos ver Michel Foucault, *HS3*, 38-68.

395 Michel Foucault, "Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso" (1983), *IV*, 155.

Es la carnalización de la salvación, continúa el francés, aquella que introduce un corte, donde la *epimeleia heautou* sí desaparece y “pierde gran parte de su autonomía.” Es la carnalización, como forma particular de subjetivación la que anula el *cuidar de sí*, no en términos de «cuidar de otro», sino de “renunciar a sí.”³⁹⁶ Es claro que el filósofo francés no trabajó el significado de la carne en el mundo semita, ni el cristianismo del siglo primero, donde el cuidado de sí y del otro es la forma de subjetivación que propicia la carnalización del cuerpo. Es un campo de análisis que aún está pendiente con respecto al trabajo realizado por Foucault.³⁹⁷

*

La pastoral cristiana, para Foucault, prefigura en la historia de los dispositivos de poder-saber Occidentales, dos sistemas fundamentales de la modernidad: primero, la anatomopolítica del cuerpo, cuyos primeros indicios se ubican en la célula monástica; segundo, «el proyecto de una ciencia del sujeto» fue prefigurado por la ciencia de la carne que se desarrolló en ese pequeño laboratorio humano que fue el confesionario. El filósofo francés dedicó muchas de sus clases en los cursos anuales a la cuestión pastoral, y también hubo importantes secciones de sus libros, artículos, incluso conferencias y entrevistas, destinadas a pensar lugar del pastorado en la genealogía de las tecnologías políticas de Occidente. Ciertamente, en este primer acercamiento Foucault no se dedicó a la cuestión del *poder pastoral* propiamente, aunque anunció en gran medida sus alcances e impacto dentro de la conformación de las sociedades europeas. En el

396 Michel Foucault, *Ibidem*, 217.

397 Pueden analizarse los interesantes trabajos de Jonathan Pimentel: “Carnalidad: Una relectura del mito Cristiano del Dios Carnal,” *Siwò* 2 (2009): 189-234, así como su trabajo doctoral: Jonathan Pimentel, “Economy of the Flesh: Nature and Economy in David Hume and Adam Smith,” Ph.D. Thesis, Lutheran School of Theology at Chicago, 2014.

curso titulado *Seguridad, Territorio, Población* el poder pastoral tomó un lugar central en varias de sus clases, y fue el objeto de análisis de Foucault. El siguiente apartado se dedica a esta aproximación al poder pastoral.

4.3. ¿Qué es el régimen de las almas? El Dispositivo Pastoral.

Michel Foucault se dedicó a analizar el poder pastoral con el propósito de rastrear los indicios del surgimiento de tecnologías políticas dirigidas a conducir la conducta de individuos vivientes. El poder pastoral figura, entonces, como una raíz histórica de las formas modernas de gubernamentalidad. Por esta razón dedicó cuatro clases de su curso *Seguridad, Territorio, Población* (1977-1978) a esta cuestión. En este apartado me propongo describir y discutir las ideas y conclusiones desarrolladas en esas clases sobre el poder pastoral. Asimismo, me interesa explorar los posibles alcances que estas reflexiones foucaultianas tienen para un estudio de lo religioso.

En primer lugar Foucault indica que la idea de un gobierno de los seres humanos no es Occidental, y por lo tanto, no es una idea cuyo origen se pueda rastrear en Roma o en Grecia. Ni Homero, ni la tradición pitagórica emplearon la metáfora del pastor como referencia a los dioses o políticos en relación con los seres humanos. Tampoco se la encuentra, dice Foucault, en la literatura política clásica (Isócrates, Demóstenes). El filósofo francés se detiene en *El Político*, de Platón, para discutir el lugar que ahí ocupa la metáfora pastoral. Se indica que la política, propiamente, sólo puede acontecer a costa de que el modelo pastoral acabe: el político/rey no es un pastor. El político para Platón es un tejedor que confecciona una urdimbre humana. La metáfora pastoral se reserva, en Platón, al médico, al pedagogo, o bien al gimnasta. Pero no aplica al político. De modo que el

político o el rey, en Grecia, no tiene a su cargo directamente la conducción de la conducta de seres humanos, sino el gobierno de un territorio.

El gobierno de los hombres, continua Foucault, es una idea que surge en el mundo semita: “un gobierno de los hombres es una idea cuyo origen debe buscarse en Oriente [...] Se lo constata en Egipto, en Asiria y en Mesopotamia, y lo vemos asimismo y sobre todo, claro está, en los hebreos.”³⁹⁸ El faraón, y también las monarquías asirias y babilonias reciben el título «pastor de hombres». Es decir, la idea política del pastoreo de hombres surge en el Oriente Mediterráneo, al menos en una primera etapa, como “organización de un poder de tipo pastoral”. La particularidad que introduce el mundo hebreo en la historia del pastoreo es que el término pastor se reserva a Dios: designa la relación que se establece entre Dios y los seres humanos, o de manera más precisa, el poder pastoral “es un poder de tipo religioso que tiene su principio, su fundamento y su perfección en el poder que Dios ejerce sobre su pueblo.”³⁹⁹ El poder pastoral es la forma en la cual Dios gobierna a los seres humanos. Foucault indica que casi ningún rey hebreo recibe esta designación, salvo David, o bien, es un atributo que los profetas reciben de Dios, aunque no les pertenece a ellos.

Esta forma en la que el Dios hebreo gobierna a los seres humanos tiene, según la lectura de Foucault, cuatro características fundamentales. Primero. Los dioses de la antigua Grecia eran territoriales, comandaban los destinos de un reino o una ciudad, enviaban calamidades o dádivas, pero siempre en sus dominios, es decir, eran dioses «intramuros». Por el contrario, el Dios hebreo, “aparece precisamente cuando se abandona la ciudad, a la salida de las murallas, y se comienza a seguir el camino a través de las praderas.”⁴⁰⁰ En este sentido la divinidad hebrea

398 Michel Foucault, *STP*, 151.

399 *Ibidem.*, 153.

400 *Ibidem.*, 154.

no ejerce su poder sobre un territorio, al interior de unas murallas, sino sobre un rebaño en desplazamiento. El poder pastoral propicia y gestiona «el movimiento que lo hace ir de un punto a otro». De modo que es un poder que se ejerce sobre una multiplicidad (el rebaño-humano) en movimiento con el propósito de conducir su rumbo. Segundo. El poder pastoral “se define en su totalidad por la benevolencia; no tiene otra razón de ser que hacer el bien, y para hacerlo.”⁴⁰¹ Su objetivo es la salvación del rebaño, no en un sentido metahistórico, sino contingente y concreto: debe procurar la subsistencia y sustento del rebaño, «las buenas pasturas».

Tercero. El poder pastoral «Vela», es decir, es un poder de vigilancia, pendiente del mal que acecha y la desventura que pueda sobrevenir. El pastor está siempre al servicio del rebaño sin reparar en su propio beneficio. Este último aspecto del poder pastoral, según el cual debe procurar el bien de todos y cada uno, introduce, según Foucault, en una paradoja que debió afrontar el pastor: “sacrificio de uno por el todo, sacrificio del todo por uno, que va a estar de manera insoslayable en el centro de la problemática cristiana.”⁴⁰² El pastor se entrega a sí mismo, pero deberá decidir si sacrifica a uno por todos, o abandona a todos por socorrer a uno. El filósofo francés indica que esta paradoja sacrificial atraviesa al pastorado hebreo y cristiano. Cuarto y último. El poder pastoral es individualizador. El pastor cuenta cada oveja, y debe velar porque ninguna de ellas se escape. Debe velar, simultáneamente, por el rebaño y por cada uno de sus integrantes. Es un poder que opera, simultáneamente, en dos niveles: se destina a la multitud-rebaño, es un poder molar; pero, simultáneamente se ocupa de cada uno, y es por tanto un poder molecular. Estas

401 *Ibidem.*, 155.

402 *Ibidem.*, 158.

características, dice el filósofo francés, determinan los rasgos del Dios-pastor hebreo.

El interés de Foucault, sin embargo, se ubica en la cristianización del poder pastoral, como proceso histórico a través del cual, lo que era atribuido a Dios en el mundo hebreo, pasa al control y gestión de seres humanos. Con esto, el poder pastoral se convirtió en la “forma de poder más extraña y característica de Occidente, y también la que estaba llamada a tener el destino más grande y más duradero.”⁴⁰³ Asimismo, esta forma de poder hizo de la sociedad occidental «la más creativa, la más conquistadora, la más arrogante y, en verdad, una de las más sangrientas.»

Este proceso de cristianización del poder pastoral se lleva a cabo a través de un proceso de cristiandad, de ahí que Foucault afirmó sobre el pastorado: “su historia como modelo en el mundo occidental, matriz de procedimiento de gobierno de los hombres, recién comienza con el cristianismo.”⁴⁰⁴ Ciertamente Foucault no analiza, al menos con detenimiento, el proceso de transformación del poder pastoral desde el modelo hebreo a otro cristiano, entre los cuales advierte “una inmensa distancia”. El filósofo francés ubica la cristianización del poder pastoral, no en el siglo primero con las primeras comunidades cristianas, sino en el siglo tercero: “el pastorado cristiano, tal como se institucionalizó, desarrolló y concibió, esencialmente a partir del siglo III, es de hecho muy otra cosa que la mera recuperación, transposición o continuación de lo que fue posible señalar como tema sobre todo hebreo u oriental.”⁴⁰⁵ Es decir, Foucault se refiere específicamente al momento en el cual el cristianismo es asumido por el Imperio Romano, lo que se denomina cristiandad, donde el poder pastoral se transforma radicalmente con respecto a su matriz hebrea. Incluso indica que «la gran época del pastorado»

403 *Ibidem.*, 159.

404 *Ibidem.*, 176.

405 *Ibidem.*, 192.

se extiende “desde el siglo X u XI hasta el siglo XVI, hasta finales del siglo XVII.”⁴⁰⁶

Esta transformación del poder pastoral no se reduce al surgimiento de una institución, en este caso, la Iglesia Católica. El cristianismo, a través de la estrategias y tácticas del poder pastoral, se constituyó como “un dispositivo de poder sin paralelo ninguno en otro lugar, y que no dejó de desarrollarse y afinarse durante quince siglos, digamos desde el siglo II o III.”⁴⁰⁷ De esta forma no es exacto afirmar que el poder pastoral se institucionalizó en Iglesia Católica, aunque el francés afirma que en el mundo hebreo no existía una institución atravesada por estrategias de tipo pastoral. El poder pastoral fue la estrategia global de poder que permitió al cristianismo convertirse en dispositivo de poder, el cual asumió una tarea que no hacía directamente el poder político romano: la conducción de la conducta de seres humanos.

Cabe recordar que Michel Foucault no se detuvo nunca en el concepto dispositivo.⁴⁰⁸ Consultado en una entrevista indicó que dispositivo refiere al amplio ensamblaje de “discursos, instituciones, formas arquitectónicas, decisiones reguladoras, leyes medidas administrativas, presupuestos morales y filantrópicos –en breve, lo dicho y lo no dicho. El dispositivo es en sí mismo el sistema de relaciones que puede existir entre estos elementos.”⁴⁰⁹

406 *Ibidem.*, 232.

407 *Ibidem.*, 177.

408 Es una noción ampliamente utilizada en el período que va de 1974-84: aparece 312 veces (Edgardo Castro, *Diccionario Foucault*, 114), junto a otras como “dispositivo de alianza”, “dispositivo de la sexualidad,” “dispositivo de seguridad,” entre otros.

409 Michel Foucault, “The confession of the flesh,” *PK*, 194. El texto consultado dice “discourses, institutions, architectural forms, regulatory decisions, laws, administrative measures, moral an philanthropic propositions –in short, the said as much the unsaid. Such are the elements of the apparatus. The apparatus itself is the system of relations that can be established between these elements (traducción propia).

De este modo, el dispositivo no es un conglomerado amorfo de elementos disímiles, sino que resulta del establecimiento de un nexo posible entre elementos heterogéneos, el cual, en un momento histórico dado, responde a una urgencia. Los dispositivos, como ensamblaje heterogéneo, adquieren alcances diversos, por ejemplo, la individuación y subjetivación de cuerpos,⁴¹⁰ o bien, propiciar las condiciones de autoregulación de flujos tal como advertimos con los dispositivos de seguridad.

La noción dispositivo es afín al uso que hace Foucault de la noción cristianismo: “Y sin duda, el término “cristianismo” –y aquí me refiero a lo que suele decir Paul Veyne– no es exacta, engloba en verdad una serie de realidad diferentes.”⁴¹¹ El filósofo francés no indica que la noción cristianismo es ambigua en sí misma. Sino que abarca un conjunto de realidades diferentes, o elementos heterogéneos. De esta forma, al menos en este curso, puede sostenerse una hipótesis de lectura, a saber, que el pastorado cristiano es pensado en términos de dispositivo, el cual ensambla una serie de elementos heterogéneos (discursos, instituciones, prácticas, rituales, mitos) a través de una estrategia global de poder de tipo pastoral, con “pretensiones de gobierno de los hombres en su vida cotidiana, so pretexto de conducirlos a la vida eterna en el otro mundo, y esto a escala no sólo de grupo definido, no sólo de una ciudad o un Estado, sino de la humanidad en su conjunto.”⁴¹² Este carácter del dispositivo pastoral cristiano permitió o vehiculó la dominación-conquista colonial Europea.

El dispositivo pastoral de la cristiandad se ocupó del gobierno cotidiano de la vida de los seres humanos, “colectiva e individualmente a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia,”⁴¹³ con el propósito de salvarlos. Es un dispositivo

410 Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?,” *Sociológica* 73 (2011), 258.

411 Michel Foucault, *STP*, 176-177.

412 *Ibidem.*, 177.

413 *Ibidem.*, 192.

religioso, ciertamente, pero uno donde el “poder religioso es, entonces, el poder pastoral.”⁴¹⁴ El dispositivo pastoral cristiano prefigura así, en la historia de Occidente, a la gubernamentalidad, como «arte de gobernar» a los seres humanos, como arte de conducir la conducta de seres humanos. Como dispositivo de poder trabaja tanto a nivel molar, sobre el conjunto, como molecular, es decir, capilarmente en proximidad con los cuerpos individuales. Por su forma de constitución se mantuvo diferenciado del dispositivo de poder soberano. El pastorado no se interesó por el territorio, ni por el lugar o naturaleza de los sujetos de Ley en este territorio. Por su parte, la corona se ocupó de los seres humanos sólo indirectamente, no le interesó penetrar hasta lo más íntimo o profundo de sus cuerpos o almas, salvo que debiera dar muerte con espada. De modo que en Occidente, “el rey siguió siendo rey y el pastor siguió siendo pastor.” Aunque, ciertamente, existen importantes revelos y apoyos entre ambos, así como rupturas. Ahí se ubica la afirmación foucaultiana de que la relación más significativa será, no entre Iglesia y Estado, sino entre pastorado y gubernamentalidad, es decir, modelos de conducción de conductas.

El dispositivo pastoral cristiano redefinió los elementos que constituyen la matriz del pastorado hebreo. Foucault lee estas transformaciones en San Juan Crisóstomo, San Ambrosio, Gregorio Magno, Juan Casiano, San Jerónimo, San Benito, entre otros. Ubica, en primer lugar, tres ejes que vivieron a articular la constitución misma del poder pastoral: la Salvación, individual y colectiva; la Ley, como mandato divino al cual deben someterse todos y cada uno en aras de su salvación; y finalmente, la Verdad, en relación a lo cual se despliegan las acciones dirigidas a la salvación de los seres humanos y se justifica el sometimiento de estos a la ley. El pastor debe guiar a sus ovejas de acuerdo a una economía soteriológica, asimismo debe prescribir las obligaciones y enseñar-suscitar la verdad. Estos son los ejes que

414 *Ibidem.*, 184.

articulan los elementos del dispositivo pastoral cristiano en su conjunto.

Asimismo, esos tres ejes vinieron a modificar las relaciones entre pastor y ovejas. Foucault establece cuatro principios que modificaron “la tecnología pastoral en la gestión de los hombres”:⁴¹⁵

a) «la responsabilidad analítica», según la cual el pastor debe rendir cuenta de cada una de sus ovejas, pero no sólo en los términos cuantitativos requeridos por el poder soberano, sino cualitativos, pues debe dar cuentas de sus acciones individuales e íntimas. La tecnología pastoral, por tanto, “implica un conocimiento de la conciencia y la habilidad para dirigirla,”⁴¹⁶ estos dos instrumentos posibilitaron un conocimiento del rebaño en tres niveles: las necesidades materiales de cada miembro, los pecados públicos y los pecados secretos.⁴¹⁷ Con este propósito, la tecnología pastoral desarrolló técnicas de confesión muy elaboradas;

b) «transferencia exhaustiva e instantánea», el pastor debe asumir como suyos los méritos y deméritos de sus ovejas. Con esto se establecían fuertes “lazos morales que asociaban al pastor a cada miembro de su tribu.”⁴¹⁸ El pastor asume como propio el destino de su rebaño, sus desventuras y dichas, “el pastor identifica vitalmente *función* y *persona*.”⁴¹⁹ Esto distancia a la tecnología pastoral del poder monárquico, pues, mientras el soberano no se veía implicado personalmente con el destino de sus súbditos, existía un lazo moral que vinculaba el destino del pastor con

415 Michel Foucault, “Omnes et Singulatim,” *TY*, 104.

416 Michel Foucault, *SP*, 783. Traducción propia. El texto original dice: “It implies a knowledge of the conscience and an ability to direct it.”

417 Michel Foucault, “Omnes et Singulatim,” *TY*, 114.

418 *Ibíd.*, 112.

419 Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad*, 98.

aquel de su rebaño, incluso, con el de cada oveja individual, se salvaban o se perdían juntos;

c) «la inversión del sacrificio», la paradoja sacrificial del pastorado hebreo se redefine, la cuestión no sólo radica en si debe salvarse una oveja a costa del rebaño o viceversa, sino, que el pastor debe aceptar su muerte en procura de la salvación de sus ovejas. El pastor no es quien comanda y emite órdenes únicamente, en determinado caso morirá por el bien de su rebaño o de una oveja individual, por lo tanto, “difiere del poder real, que demanda el sacrificio de los súbditos para salvar el trono”⁴²⁰ y debe estar dispuesto a tomar el lugar de sus ovejas en la muerte, es decir, debe estar dispuesto a renunciar a sí mismo en aras de su misión pastoral. Luego, el poder pastoral no es aquel que tiene efectos exclusivamente en el paciente, la oveja, sino, también en aquel que despliega la agencia, el pastor mismo. A diferencia del rey, cuyo poder emana del cuerpo dual, el pastor es atravesado por una tecnología de poder que se refracta sobre sí mismo;

d) «la correspondencia alternada», el pastor debe ser un ejemplo moral para el rebaño, pero no deberá ser perfecto, sino que habrá de humillarse y reconocer sus imperfecciones públicamente, lo mismo pasa con su rebaño, se introduce así una economía del mérito y demérito. A diferencia del poder soberano que descansa sobre un aparato ritual destinado a dar cuentas de su grandeza, virtud y magnificencia; el poder pastoral se muestra humilde, silencioso, como aquel que opera, no desde la grandeza del trono sino a nivel raso, con lo cual cumple con aquello que el filósofo francés afirmó sobre el poder: “No es un poder triunfante que a partir de su propio exceso pueda fijarse en su

420 Michel Foucault, *SP*, 783. Traducción propia. El texto consultado dice: “it is different from royal power, which demands a sacrifice from its subjects to save the throne.”

superpotencia; es un poder modesto, suspicaz, que funciona según el modelo de una economía calculada pero permanente.”⁴²¹

Toda esta matriz de relaciones que introduce y despliega el dispositivo pastoral cristiano estuvo dirigida a organizar una «instancia de obediencia pura», donde el conjunto de relaciones pastorales propicia la emergencia de una conducta de sumisión de un individuo a otro; esto es, la producción de una subjetividad obediente. Foucault indica que la obediencia no es exclusiva de este dispositivo, ni siquiera del mundo Occidental. El ciudadano griego efectivamente obedecía la Ley, como Sócrates en la cárcel; no obstante, obedecía por persuasión de la razón. El dispositivo pastoral cristiano produce una forma de subjetividad que Foucault denomina «buena obediencia», donde no se sigue una orden porque sea razonable, sino, al contrario, por absurda: “hay que obedecer aun cuando la orden sea contraria a todo lo que puede considerarse dentro de la ley.”⁴²² El *subditus* es quien está entregado a otro, en una relación que no tiene más finalidad que la obediencia en sí misma: “El fin de la obediencia es mortificar la propia voluntad, hacer que ésta, como tal, muera: que no haya otra voluntad que la de no tenerla.”⁴²³ La *buena obediencia* es disolución de la propia voluntad, y entrega total a la voluntad de otro.

De esta forma el dispositivo pastoral cristiano no se cierne sobre el cuerpo al modo del pintor sobre el lienzo en blanco. El problema no es modificar ciertos aspectos de la voluntad del individuo, al modo del maestro de filosofía griego, sino, mortificar la voluntad, al punto de propiciar una unidad somática que renuncia a cualquier voluntad propia. Es lo que el dispositivo pastoral denomina humildad, se trata de “la voluntad que ha renunciado y no deja de renunciar a sí misma.” En el núcleo de este proceso, según indica Foucault, se ubican “los problemas de lo

421 Michel Foucault, *VC*, 175.

422 Michel Foucault, *STP*, 209.

423 *Ibidem.*, 211

que el cristianismo llama “la carne.”” De modo que en Foucault, más que la carne en sí misma, la atención se pone en *la ciencia de la carne*, como aquel saber que posibilitó el trabajo pastoral sobre la voluntad.

El dispositivo pastoral produce un efecto de *renuncia a la voluntad propia*, el cual, se desarrolla mediante tres tecnologías de poder-saber. Primero, *la ciencia de la carne*, como saber sobre el sujeto, o más precisamente, saber sobre aquello en el sujeto que le produce mortificación. Es el saber que sostiene la necesidad de someterse a otro, un director espiritual. Segundo: la *dirección de conciencia* propiamente, que si bien «no es una invención cristiana», procura de una práctica obligatoria y permanente, donde se despliega el sometimiento a otro. Tercero: el examen de conciencia. Es el mecanismo de la confesión, a partir del cual se dice al director los malos pensamientos, los sentimientos, las tentaciones, entre otros, no con el fin de tener un dominio de sí mismo, sino “para marcar, anclar aún mejor la relación de dependencia con el otro.”⁴²⁴ El examen de conciencia está dirigido a producir una verdad, verdad que atraviesa y sostiene una relación integral de obediencia.

Finalmente, el dispositivo pastoral cristiano despliega un poder de individuación. Individualiza no según el nacimiento o el honor que caracterizan a un individuo en particular, sino a través de técnicas propias del pastorado: la identificación analítica, la servidumbre, la sujeción y la subjetivación que descansa sobre la producción de una verdad sobre sí. Este conjunto de técnicas y procedimientos fue denominado genéricamente «*regimen animarum*», el régimen de las almas, el cual, según Foucault, se comprende o traduce mejor a través de otra idea: “conducción de conductas.”

424 *Ibidem.*, 217.

El filósofo francés indica que el dispositivo pastoral cristiano afrontó toda una serie de resistencias.⁴²⁵ Las denominó «rebeliones de conducta» o «contraconducta», en el sentido de que resistieron los procedimientos desplegados para conducir a los otros. La primera que señala fue «el acetismo», donde aparece un dominio sobre sí mismo para procurar el perfeccionamiento de sí, no exactamente la mortificación de la voluntad. En segundo lugar ubica «las comunidades», que hicieron una ruptura con las abadías y la jerarquía religiosa. También, Foucault menciona «la mística»: “el privilegio de una experiencia que escapa por definición al poder pastoral,”⁴²⁶ esto porque establece vías de comunicación directa con Dios, donde incluso el cuerpo es raptado por la divinidad, sin la necesidad de mediación de un guía especial.⁴²⁷ Finalmente, se menciona «la Escritura», donde el feligrés tiene acceso a la palabra de Dios. Foucault ubica esta última como la rebelión de mayor alcance: “la más grande de las rebeliones de conducta vividas por el Occidente cristiano fue la de Lutero.”⁴²⁸

*

El pastorado persiste históricamente. Foucault no habló del fin del pastorado, ni de su secularización en formas científicas diversas. El siglo XVI no marco, con la Modernidad, el final del

425 Para un análisis de las resistencias al poder pastoral analizadas por Foucault ver Matthew Chrulew, “Pastoral counter-conducts: Religious Resistance in Foucault’s genealogy of Christianity,” *Critical Research on Religion* 1, 2 (April 2014), 55-65.

426 Michel Foucault, *STP*, 256.

427 Para un análisis de estas experiencias de raptó espiritual en el marco de comunidades pentecostales ver M. Jennings, “Breaking free to the limit: Playing with Foucault, Otto and pentecostal experience,” *Journal of Contemporary Religion* 29, 1 (2014), 33-45.

428 Michel Foucault, *STP*, 227.

poder pastoral cristiano, sino “una fase de cristianización en profundidad.”⁴²⁹ La modernidad no ha hecho sino ahondar en el saber-poder de aquella carne zurcida en los cuerpos por el cristianismo. Años más tarde volvió sobre esta idea: “el poder pastoral que se ejerció como poder es a buen seguro algo de lo cual todavía no nos hemos librado.”⁴³⁰ El filósofo francés menciona en particular al poder médico: “El pastorado, en sus formas modernas, se desplegó en gran parte a través del saber, las instituciones y las prácticas médicas. Podemos decir que la medicina fue una de las grandes potencias heredadas del pastorado.”⁴³¹ Se trata del legado cristiano: las tecnologías de poder pastoral fueron aquellas que asumieron, en la historia de los sistemas de poder-saber Occidente de Foucault, el gobierno de los individuos, de sus cuerpos, de sus detalles, de su verdad, de su propia carne.

429 Michel Foucault, *LA*, 163.

430 Michel Foucault, *STP*, 177.

431 *Ibidem.*, 235.

TERCERA PARTE
RELIGIONES, PODERES, AMÉRICA LATINA

Capítulo 5

Cartografías del poder en Latinoamérica: Diálogos terminables e interminables con Michel Foucault

«Un análisis político no puede quedarse en un plano desencarnado».

Juan Luis Segundo.⁴³²

Este capítulo, por demás el más extenso de los que se reúnen en este libro, presenta cuatro ensayos destinados a discutir diversas aproximaciones a las relaciones religión-poder propuestas por autores latinoamericanos, que piensan (o al menos eso pretenden) estas relaciones desde América Latina. Los cuatro tienen la particularidad que ninguno de estos autores pretende pensar estas relaciones desde una marco analítico foucaultiano, más bien en uno de los casos el marco de análisis foucaultiano es criticado por colonial y eurocéntrico. Esto no representa una dificultad para el ejercicio que propongo, pues permite ubicar, no tanto distancias con el pensamiento del autor francés, sino posibilidades y limitaciones de un modelo de análisis que, a partir de Foucault, se propone con el fin de estudiar las relaciones entre poder y religión en América Latina.

El ejercicio propuesto consiste en realizar una lectura de estos modos de aproximación a las relaciones entre poder y religión, de modo que sea posible generar un espacio de

432 Juan Luis Segundo, *Teología abierta para el Laico Adulto 1: Esa Comunidad llamada Iglesia*, (Buenos Aires: Carlos Lohlé; 1968), 142.

interlocución con la teoría desarrollada en los capítulos precedentes. Esto con el objeto de ubicar las posibilidades que esta analítica foucaultiana ofrece de cara a la comprensión de los alcances políticos y sociales de la religión (en sus distintos niveles). O bien, ubicar las posibles limitaciones en la analítica del poder y el biopoder como marco de análisis de las relaciones entre poder y religión. Cada una de las cuatro discusiones aborda aspectos distintos que estimo importante considerar.

El primer ensayo discute el análisis que hizo el teólogo brasileño Leonardo Boff sobre el poder en la institución clerical católica. Es objeto de análisis la distinción que hace Boff entre “poder pagado” y “poder del amor.” Analizar esta distinción sirve como grilla de inteligibilidad de nociones comúnmente empleadas en otros campos como “poder sobre” y “poder para,” principalmente en acercamientos desde una corriente de la teología feminista. Permitirá valorar los aportes de la *analítica del poder* para abordar este tipo de discusiones.

En el segundo apartado se realiza una consideración de la noción *Aparato Clerical* propuesta por el filósofo chileno, radicado en Costa Rica, Helio Gallardo Martínez. La discusión del uso y alcances de esta noción permite pensar con mayor detenimiento las posibilidades analíticas que ofrece la categoría foucaultiana de dispositivo para el análisis de las funciones políticas y alcances sociales de la religión. Permite establecer la distancia de la aproximación al dispositivo con aquellas aproximaciones de tipo estructuralista-fenomenológicas que ubican como punto de partida “lo religioso” y las instituciones o *grupos de especialistas* que definen y administran la experiencia religiosa.

El tercer ensayo propone una lectura del interesante análisis que el teólogo belga, quien trabajó desde Brasil, José Comblin realizó de los Regímenes de Seguridad Nacional en América Latina. Me interesa, por otro lado, mostrar cómo el trabajo de Comblin pensó los mecanismos del poder que sostuvieron y desplegaron la Seguridad Nacional en América Latina. En el análisis de José Comblin cobra gran importancia aspectos

políticos vinculados con la gestión de la vida de la población. Siguiendo esta clave hermenéutica, propongo mostrar cómo José Comblin, al pensar la Seguridad Nacional, prefiguró los alcances de una teoría biopolítica de la seguridad (ver Capítulo 3). Debo señalar que no se trata de superponer la teoría biopolítica de Michel Foucault sobre el análisis de José Comblin; tampoco mi propuesta consiste en establecer cercanías o lejanías de Comblin con esta teoría. Por otro lado, me interesa mostrar cómo, dentro de los límites de teorías geopolíticas y sociológicas e históricas que sostienen su análisis, Comblin prevé el impacto que la gestión de la vida tiene dentro de las políticas de Estado en América Latina. Con ello es posible pensar los alcances de una teoría biopolítica para la consideración de los alcances sociales de la religión en América Latina.

Finalmente considero una crítica que se ha realizado a la obra de Michel Foucault, la cual tiene que ver con señalamientos que ubican su producción intelectual como *euro-centrista*, y por tanto, vinculada con lógicas coloniales a nivel epistemológico. En el cuarto y último ensayo se considera la lectura que hace el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel de la noción “raza” y “colonia” en el curso *Defender la Sociedad* (1975-1976). Con ello es posible examinar con mucho más detenimiento la crítica decolonial, tal como la propone Grosfoguel, así como los alcances que la *analítica del poder* y la *genealogía* en Foucault ofrecen, así como las limitaciones que presenta, para ofrecer criterios de análisis en la crítica del poder colonial.

Estas cuatro discusiones, sobre el poder, el dispositivo, la biopolítica, y finalmente, sobre el poder colonial, me permitirán ahondar sobre nociones que se desprenden de la *analítica del poder* y de la *genealogía*, pero sobre todo, me permitirán ubicarlas en discusiones mucho más puntuales, que atraviesan los intereses y problemáticas del mundo intelectual Latinoamericano

que se plantea aspectos vinculados con la religión, el poder y la colonia.

Metodológicamente, cada sección, al dedicarse a texto puntuales de los autores que se valoran en este texto, utilizará una forma diferencial para realizar las referencias a sus textos. Asimismo, cada sección presenta el problema que se va a abordar, el lugar del autor citado dentro de esa problemática, y finalmente, se incluye una conclusión referida a mis intereses analíticos luego de la discusión propuesta.

Ciertamente no he buscado la exhaustividad en este capítulo, sino que he seleccionado por conveniencia un grupo de autores cuyos planteamientos permiten discutir elementos que son clave para este trabajo. Por lo tanto, se presenta una discusión más bien breve, pero representativa, de cómo podría hacerse una lectura de las teorías y análisis del poder que realizan, desde América Latina, investigadores e investigadoras de lo religioso o de temáticas afines a la religión.

5.1. Crítica a la razón pagana: Amor y Poder en Leonardo Boff

En este primer apartado me interesa considerar la crítica institucional como grilla de inteligibilidad de las relaciones entre religión y poder. El texto que será objeto de discusión a continuación, condensa muchos de los supuestos e hipótesis de trabajo que sostienen investigaciones sobre las relaciones entre institución, religión y poder. Cobra gran importancia, hacia el final del texto, considerar la afirmación de un *poder positivo, benevolente y humanizador* frente a otro *perverso, ambicioso y represor*, en tanto se los presenta como opuesto, y contrarios en sus metas, alcances, objetivos y mecanismos. De modo que este texto nos permite trabajar sobre las observaciones que Michel Foucault desplegó mediante su *analítica del poder*.

El texto que obligó a Leonardo Boff a someterse a un año de silencio en 1985 fue una colección de ensayos donde el teólogo brasileño abordó una serie de críticas a la eclesiología dominante en su tiempo.⁴³³ Uno de los temas que ocupan la reflexión de L. Boff es la relación institución-poder, particularmente en el artículo titulado: “¿Pueden transformarse en la Iglesia el poder y la institución? (1980),”⁴³⁴ texto que se dedica al análisis de las relaciones entre Iglesia/Institución y Poder. Me interesa

433 Leonardo Boff, *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Jesús García-Abril (trad), sexta ed., (Santander: Sal Terrae; 1992).

434 *Ibidem.*, 91-123. La colección de textos que aparecieron publicados en portugués por primera vez en 1981, se inscriben dentro del tiempo en el cual Foucault había desarrollado gran parte de su obra. Asimismo, Foucault no era desconocido por la academia brasileña de los años setenta. En 1973 el filósofo francés fue invitado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Río de Janeiro a impartir una serie de conferencias, que fueron publicadas más tarde bajo el título: *A verdade e as formas jurídicas*. Más tarde, en 1976, Foucault fue invitado a impartir una serie de conferencias en la Universidad de Bahía, publicadas incluso en portugués: *As malhas do poder*. En este sentido, la obra de Foucault no

en este breve apartado discutir el acercamiento de Leonardo Boff a la cuestión del poder, y en particular, cómo dicho acercamiento le posibilita pensar el cristianismo y sus prolegómenos institucionales.

Boff indica que habría dos formas de comportamiento de la Iglesia, la primera, orientada hacia el mundo, hacia el exterior; otra, referida hacia lo interno, a la estructura eclesial: “se refiere a las relaciones «ad intra» del sistema.” Acá podríamos remitir al campo de problematización que hemos formulado antes, donde la cuestión institucional introduce la dificultad analítica del binomio adentro/afuera, así como una valiosa observación metodológica que realiza Foucault sobre la necesidad de cambiar este criterio de ingreso afuera/adentro de la institución, así como sus roles-funciones, por uno que analiza las estrategias y tácticas globales de poder.⁴³⁵ Sin embargo, estos criterios analíticos serán discutidos más adelante. Reitero, en este punto, me interesa más la discusión alrededor de la noción poder.

El teólogo brasileño indica que al interior el cristiano está inscrito dentro de una red de tradiciones, prescripciones canónicas, códigos de moral, estructuras eclesiásticas y formas de poder. La forma estructurada y jerarquizada que determina, organiza y articula estos elementos se denomina, según L. Boff, Iglesia-institución. Una necesidad social, en términos de organización, admite Boff, pero, también, señal de un peligro constante: sucumbir a la tentación del poder, “el poder ha significado para ella [la Iglesia-Institución] una terrible tentación de dominio y de sustitución de Dios y de Jesucristo.”⁴³⁶ Es la idea de que el poder enloquece, tema claro dentro de la perspectiva soberana

debía ser extraño al mundo académico brasileño dentro del cual también participaba Leonardo Boff.

435 Ver Michel Foucault, *STP*, 140 y ss.

436 Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder*, 94.

del poder, que tiende a pensar al poder como localizado o encarnado en ciertos espectros del sistema socio-institucional.

Para Boff esta condición de la Iglesia-Institución no es constituyente del cristiano, sino, de su desarrollo histórico. Leonardo narra una historia bastante conocida: el giro constantiniano. Habría un antes y un después: “Observamos aquí una gran diferencia entre la Iglesia de los tres primeros siglos y la iglesia posterior ante la experiencia del poder.”⁴³⁷ El teólogo afirma que el punto crucial es la auto-proclamación de Constantino como Papa, donde la institucionalización de la Iglesia primitiva se vincula con el “poder pagano” del imperio romano.

En la aproximación de Boff este poder pagano era exterior a la Iglesia, pero por razones históricas lo adoptó: “No abolió el orden preexistente, sino que lo asumió y se adaptó a él, ofreciendo al Imperio una ideología que apoyaba al orden vigente y sacralizaba el cosmos pagano.”⁴³⁸ Así, la Iglesia de los primeros tres siglos, se encontró con una forma de poder que la sedujo. No sólo se adaptó, sino que le ofreció despliegue de sus lógicas. De perseguida a perseguidora. El papa, como el modelo soberano, pasa a ser “el único reflejo del poder divino en el orden de la creación.”⁴³⁹ Un poder al cual la Iglesia-Institución se acogió, y a partir del cual se expandió. Es un poder centralizado, que desea la reproducción de su propio poder. Este poder pagano, al cual ha sucumbido la Iglesia-institución, tiene características precisas: es el “poder pagano, que se expresa en términos de dominación, centralización, marginación, triunfalismo y *hybris* humana so capa de sagrada.”⁴⁴⁰ Es un poder expresado en términos negativos, que coincide, casi punto por punto, con la imagen de los primeros cuatro sellos del Apocalipsis (ver Capítulo 1). No obstante, una crítica dirigida a la nula mención

437 *Ibíd*em, 107.

438 *Ibíd*em, 97.

439 *Ibíd*em, 99.

440 *Ibíd*em, 109.

de las tecnologías positivas del poder en el texto de Boff, aún en los albores del giro constantiniano, sería inadecuada. En principio, porque las tecnologías negativas del poder, coexisten con aquellas que Foucault denomina como positivas. Sin embargo, tal como indica la analítica del poder, el ingreso de Boff no abandona el marco de la *hipótesis represiva* como modelo de lectura del poder, se mueve a su interior y la despliega.

No es una salida válida determinar que el “poder pagano” de Boff coincide con el poder soberano debido a su ubicación temporal. Esto sería también falso. La noción, *poder soberano*, si bien apunta en la obra de Foucault a ciertas características fundamentales de una forma de gobierno monárquico, sería un error de lectura identificarlo con una forma efectiva y única de gobierno de la antigüedad. Refiere, más bien, a un modelo de comprensión de poder. En este sentido, la crítica no debe estar dirigida a una inadecuada comprensión del poder de una tal Iglesia-Institución. Esto porque Boff, de todas formas, realiza observaciones precisas sobre ciertas formas, relaciones y técnicas de poder; aunque, efectivamente, su ingreso al poder no va más allá de la *sustancialidad, negatividad, nomocentrismo, o deseo-enfermizo de poder*.

Lo que llama poderosamente mi atención es el *antes* del giro constantiniano en la historia que nos narra Boff. Ese momento previo a la perversión del “poder pagano.” ¿Qué existía entonces? Boff responde: la Iglesia profética. Sin intenciones de autopropaganda, dispuesta al martirio, pero sobre todo al servicio. ¿Era ésta una Iglesia ajena al poder? Sí, pero al poder Constantino. Era una comunidad que se organizaba sobre la lógica de un poder distinto: “no es poder al estilo del poder humano, sino que el poder del amor [...] y el poder del amor posee una naturaleza distinta de la del poder-dominación: es frágil y vulnerable, cautiva por su debilidad y por su capacidad de entrega y perdón.”⁴⁴¹ Leonardo Boff apela a otra condición

441 *Ibidem*, 113.

de poder, un poder no-dominador. Un poder, si se quiere, puro y abnegado. Es un poder que, en lugar de *reprimir* y *someter* a los seres humanos, les permite desplegar sus capacidades físicas, mentales y emocionales.

Esto no es sólo una afirmación teológica. Sino, una lectura, o una interpretación de un momento histórico, en particular, de un movimiento perseguido en el contexto romano. Implica, por tanto, que es también una teorización sobre un fenómeno: es una afirmación sobre lo religioso. Al parecer, ahí donde acontece “genuinamente” lo profético, la fe o la experiencia religiosa cesa el poder, o bien, donde hay experiencia *genuinamente* religiosa no hay poder, y viceversa. En la experiencia religiosa, verdaderamente profética, quedamos ante el amor. Amor sin poder-dominador. Nos encontramos acá con una forma análoga del *Gran mito del poder* que criticó con vehemencia el filósofo francés. Recordemos aquella hipótesis de trabajo que critica Foucault según la cual poder y saber se excluyen entre sí. El poder es una fuerza negativa, represora, onerosa, y deseosa de victoria. El saber, por otro lado, es una actividad ajena al poder, al interés, a la represión. Foucault indicaba la necesidad de ir más allá de este mito que separaba poder y saber. Donde era preciso, entonces, realizar una crítica de la forma en la cual, el saber vehicula poder, y trabaja de manera articulada con él. Lo que permitiría, por fin, hacer una lectura de los sistemas poder-saber.

En otra arena, nos encontramos con un problema muy similar, que asume *el amor* como una cosa en sí, ajena a las meras, obscenas y obscuras relaciones de poder. Incluso se les presenta como dos formas de poder: *poder-del-amor*, poder para liberar, acompañar, crear, posicionar, entre otros; por otro lado, *poder-pagano*, poder para someter, conquistar, destruir, excluir, entre otros. Es decir, poder sobre otro. Donde uno comienza acaba el otro.

Habría que parafrasear la crítica que Judith Butler realiza a la ‘Introducción’ del *Herculine Barbin* escrita por Michel Foucault, diciendo en este contexto: *El amor está «fuera» del*

*poder, pero el poder mantiene este «fuera» dentro de sí mismo.*⁴⁴² No existe algo como El Amor en sí mismo, salvo como abstracción discursiva. Socialmente se producen condiciones y relaciones históricas que hacen posible amar, en los linderos lingüísticos y jurídicos que dan sentido a esta expresión. Las relaciones amorosas son relaciones sociales. Como no se ama en abstracto, las relaciones amorosas están atravesadas por estrategias, tácticas, saberes, en fin, están atravesadas por relaciones de poder. Incluso la noción de *amor-desinteresado* se inscribe dentro de los juegos de interés de las relaciones de poder. Tal como indicara Bourdieu, el desinterés económico o material (también espiritual) expresa formas de interés propias de otros criterios económicos del mercado de los bienes simbólicos: «no carece de interés ser interesado».⁴⁴³ El amor sólo puede ser tenido por exterior al poder, si se asume este discurso como una forma en la cual el poder oculta parte de los mecanismos que lo hacen funcional.

El hecho de inscribir el amor al interior de las relaciones de poder, no condena a las relaciones amorosas a ser otro de los interminables y obscenos juegos del poder consigo mismo. Ya dicta el famoso axioma foucaultiano: *donde hay poder hay resistencia*. Mostrar que el amor está atravesado por relaciones de poder, sólo indica que el amor es producido socialmente, y que las relaciones amorosas son históricas y, por lo tanto, susceptibles a

442 La crítica original de Butler dice: “Los placeres y deseo de Herculine no son en absoluto la inocencia bucólica que crece y se multiplica antes de la imposición de una ley jurídica [...] Está «fuera» de la ley, pero la ley mantiene este «fuera» dentro de sí misma” (Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Antonia Muñoz (trad.), (Barcelona: Paidós; 2007), 216).

443 Pierre Bourdieu. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Thomas Kauf (trad.), (Barcelona: Anagrama; 1995).

transformaciones o a propiciar transformaciones en los registros de su conformación y alcances políticos.

Leonardo Boff, extiende su reflexión sobre el *poder-del-amor* a lo que puede entenderse como Iglesia-profética, o Iglesia genuinamente cristiana. De esta forma, se sostiene la idea de un núcleo, una *cosa cristiana* en sí misma, ajena a las vicisitudes y meras relaciones de poder. Podríamos denominar a esta aproximación el *Gran Mito Teológico de la Religión*, según el cual, poder y religión (ahí donde la religión es *auténtica*) se excluyen entre sí, es decir, donde figura uno cesa el otro. Ciertamente se sostienen la existencia de relaciones positivas (es decir, históricamente identificables) entre religión y poder, pero de inmediato se tiende a concluir que esas experiencias son *sucedáneos* de religión, usualmente propiciadas por el influjo mundano de la Iglesia-Institución, que pervierte el *núcleo auténticamente religioso* el cual, por naturaleza y constitución, sería ajeno a los juegos interesados y obscenos del poder.

La propuesta que se desprende de la lectura de Michel Foucault consiste en evitar pensar lo religioso como aquello en sí que acontece allende el poder. Lo religioso, desde esta perspectiva, no refiere a una especificidad ajena a los sistemas sociales. Su especificidad no será encontrada más allá de los sistemas de saber que lo explican, y que lo penetran procurando su verdad. Ni tampoco se ubica en una zona de máxima seguridad, que protege a lo religioso de cualquier influjo de las mundanas relaciones de poder. Se aplican en este punto los criterios que hemos propuesto antes (Capítulo 2) con respecto a un posible estudio genealógico de lo religioso, donde se evita el criterio nominalista de identificar lo auténtica y universalmente religioso, y por el contrario se buscan las formas inventivas de lo religioso, las heterotopías y organizaciones rizomáticas de grupos religioso, los saberes permitidos y prohibidos que atraviesan experiencias particulares de religión, así como los sistemas religión-poder.

En este apartado me he concentrado mucho más en discutir la cuestión del *amor*, o de aquello *auténticamente* religioso

o divino que, como tal, sería exterior a las relaciones de poder. Me interesaba dar esta discusión porque el lugar que esta estructura de aproximación aún se mantiene en autores y autoras que comprenden el poder de manera binomial, con formas positivas, buenas, bellas y verdaderas; frente a otras negativas, malas, feas y falsas. Piénsese en el paradigma de análisis de poder que piensa en términos de *poder para* y *poder sobre*.⁴⁴⁴ Se ha dejado de lado la cuestión institucional, con el cual se asocia comúnmente estas últimas “formas de poder.” En el siguiente apartado se realizará una discusión de la Institucionalidad religiosa propiamente.

444 Para un análisis de las acepciones “*Poder para*” y “*Poder sobre*” en teoría feminista latinoamericana, particularmente en Marcela Lagarde, ver Paula Sequeira, “Haciendo las preguntas correctas. Foucault, poder y sexualidad,” (inédito).

5.2. Crítica a la razón oligárquica: aparatos clericales en Helio Gallardo

En este apartado me propongo ahondar en la noción foucaultiana dispositivo como categoría analítica con la cual es posible pensar los alcances sociales, así como las funciones políticas de la religión. Con el fin de realizar este ejercicio teórico comentaremos los usos que Helio Gallardo Martínez hace de la noción *Aparato Clerical* como mecanismo de dominación que opera, en el caso Latinoamericana, al interior y en continuidad con sistemas oligárquicos y neoligárquicos. Un análisis del lugar, definición, y alcances de la noción *aparato* nos permitirá, por contraste de su continuidad y rupturas, discutir con mucho mayor detenimiento las posibilidades analíticas que ofrece la categoría dispositivo frente a otras comúnmente empleadas en este tipo de análisis como institución, grupo de especialistas, entre otros.

La oligarquía, como sistema de dominación Latinoamericano, no es homogéneo en su constitución ni en sus mecanismos de operación. Resulta ser más bien el efecto de la articulación de factores diversos que producen como conjunto dominación política-cultural. Esto no implica, sin embargo, que sea un conglomerado amorfo, carente de sentido y estrategias. Por el contrario, el sistema de dominación oligárquico basa su efectividad en la articulación de factores sociopolíticos diversos; y sus efectos y alcances de conjunto son el resultado de lógicas particulares que sincronizan y orientan a los apoyos y las continuidades entre sectores y sus respectivas (y clientelares) instituciones.

Helio Gallardo ha dedicado un importante trabajo al análisis y crítica social de la constitución, lógicas y transformaciones de lo que denomina el sistema oligárquico de dominación en América Latina. En este apartado me interesa discutir su noción *Aparato Clerical* como factor sociocultural que sostiene y despliega lógicas de dominación oligárquica a lo largo del

subcontinente. En su formulación y modo de empleo la categoría *aparato* se acerca a la noción dispositivo que ha propuesto Michel Foucault. No obstante, a diferencia del francés, quien apenas y sugiere la idea del *dispositivo pastoral* (nunca formuló un *dispositivo religioso*), Gallardo ha realizado un importante análisis del aparato clerical en la producción de mundo en América Latina, donde ha tomado como estudio de caso el *Golpe de Estado en Honduras* (2009) con el fin de estudiar los alcances de estos aparatos clericales a nivel sociopolítico.

En este apartado procuro pensar los alcances de la noción *aparato clerical* como grilla de inteligibilidad del lugar de la religión en procesos sociales de dominación y vulneración; a través de un contraste con la noción dispositivo. De manera que el propósito no consiste en anotar las rupturas o afinidades entre la noción *Aparato Clerical* y el dispositivo foucaultiano, aunque sea oportuno considerar de cerca sus acentos, los posibles puntos de apoyos. La forma original en la que Gallardo emplea la noción *aparato* para analizar contextos de dominación latinoamericanos, nos permitirá esclarecer y precisar categorías, así como robustecer los alcances teóricos de una eventual noción dispositivo religioso de modo que sea un factor análisis de los alcances y funciones políticas de la religión en el subcontinente.

La reflexión que desarrollaré en este apartado procura discurrir una aproximación que piensa las relaciones entre religión y cultura desde una crítica social, que vincula procesos de subjetivación con relaciones y modos de producción simbólico-económica de carácter oligárquico en Centroamérica. Es con el fin de realizar este ejercicio teórico que propongo revisar y ponderar los alcances analíticos que Helio Gallardo Martínez introduce con la noción *Aparato Clerical* en tanto sistema de subjetivación y dominación que opera, en el caso Latinoamericano, al interior y en continuidad con sistemas oligárquicos y neoligárquicos.

Mi acercamiento se estructura en dos apartados principales. En un primer momento me ocuparé de mostrar los alcances teórico-metodológicos de la noción *Aparato Clerical* en el texto

de Gallardo. Aquí procuro establecer el vínculo con la noción de aparatos ideológicos del filósofo francés Louis Althusser, particularmente en lo que respecta a la teoría de la interpelación y su recepción dentro de la crítica ideológica contemporánea. Será necesario establecer las continuidades y rupturas que Gallardo introduce frente al trabajo de Althusser. Me interesa detenerme, sobre todo, en la descripción de los mecanismos, lógicas y formas de subjetivación que despliegan los aparatos clericales según Gallardo, con el fin de valorar sus alcances analíticos.

En un segundo apartado me concentraré en el análisis de la articulación entre poder clerical y poder oligárquico; es decir, en la forma en la cual un poder particular ofrece continuidad a mecanismos de poder de mayor alcance. Para realizar este acercamiento utilizo la noción dispositivo de Michel Foucault como grilla de inteligibilidad de las relaciones entre formas de subjetivación/sujeción (clericales) y modos de producción heterogéneos (oligárquicos). En este punto se discutirá la necesidad de superar una tautología que asume al aparato clerical como *a priori* oligárquico, y por tanto, como instrumento político de los grupos de dominación. La propuesta consiste en analizar el poder clerical desde la perspectiva de una ciencia de la carne de Foucault que permita pensar el discurso religioso como factor formativo dentro del giro soberano que determina al sujeto político que sostiene al proyecto socio-económico de la oligarquía. En este punto establecemos una distancia analítica con el texto de Gallardo.

Finalmente, la conclusión procura establecer una serie de pautas analítico-hermenéuticas que permitan pensar una de las facetas de los discursos religiosos en América Latina, a saber, su carácter de dispositivos de subjetivación en relación con sistemas de dominación diversos (económicos, generacionales, políticos, sexuales, étnicos, de género, entre otros). La conclusión estaría destinada a mostrar algunos de los criterios y características que tendría un marco analítico que se ocupa del discurso

conservador en política, el cual, pensaría los alcances políticos de una teología que le sirve de base.

5.2.1. Aparatos Clericales: Religión, Subjetivación e Interpelación.

En este primer apartado me propongo comentar el contenido analítico de la noción *Aparato Clerical* en la obra de Helio Gallardo. En un principio me interesa mostrar la definición que ofrece el autor chileno, y además, procuro ubicar la relación que este autor introduce entre aparato clerical y formas clericales de subjetivación-sujeción. Esto hace necesario discutir sus relaciones y rupturas con la noción de *Aparato Ideológico* de Althusser, y principalmente con su teoría de la interpelación ideológica. Este ejercicio nos permitirá ahondar en las categorías analíticas que sostienen uno de los ejes fundamentales de los aparatos clericales en Gallardo, a saber, las lógicas sociales que le permiten funcionar como mecanismos de subjetivación en América Latina.

Helio Gallardo parte de una definición primitiva de aparato:

En el idioma español, '*aparato*' hace referencia tanto a un conjunto de piezas que cumple una función determinada como a la asociación de personas involucradas en la finalidad de ese conjunto de cosas. Aquí también remite a la lógica que da sentido al conjunto y a su institución y a quienes dirigen ese conjunto.⁴⁴⁵

445 Helio Gallardo, *Golpe de Estado y Aparatos Clericales*, (San José: Arlekin; 2012), 99.

En un principio el *Aparato Clerical* asocia personas adscritas a una *fe religiosa* o *religiosidad*,⁴⁴⁶ según modelos eclesiológicos con lógicas *autoritarias incontestables* que determinan “cómo debe experimentarse personal y socialmente la fe religiosa.” Estas determinaciones, continúa Gallardo, tienen *alcances políticos*. En un primer acercamiento, el *Aparato Clerical* articula varios conjuntos de elementos: personas que experimentan una *fe religiosa*, autoridades “sacerdotales” (en el caso católico) o “ministeriales profesionales” (en el mundo protestante), así como las lógicas soteriológicas que orientan la experiencia religiosa (en Latinoamérica de carácter mayoritariamente cristiano). El *Aparato Clerical* guía o conduce a un conjunto de creyentes, a partir de un sistema organizativo jerárquico y según un esquema de *religiosidad* determinado por una lógica de carácter soteriológico.

No todo grupo, movimiento o institución religiosa es, en cuanto tal, *Aparato Clerical*: “las iglesias pueden o no expresarse como aparatos clericales.”⁴⁴⁷ En el texto de Gallardo el *aparato clerical* está referido, desde su propia constitución, al sistema de dominación oligárquico: “el aparato clerical que es factor, desde su gestación (Conquista, Colonia), de la *dominación oligárquica y señorial* que todavía constituye un *ethos* sociocultural

446 Es importante señalar que Gallardo introduce precisiones con respecto al uso que hace de estas categorías. Al respecto señala: “si califico como la fe religiosa como “religiosa”, es porque existen otros tipos de fe. La más significativa es la fe antropológica. Consiste en la confianza y esperanza que los seres humanos depositan en sus maneras de estar en el mundo y producirlo, proceso en el que generan, al mismo tiempo, su identidad (subjetividad) con sus convicciones radicales. En las sociedades modernas, esta fe antropológica, que también puede estar políticamente falseada, es matriz de la fe religiosa y la religiosidad” (Helio Gallardo, “América Latina y Aparatos Clericales,” en *Teologías y Ciencia de la religión en América Latina. Elementos para el estudio de los procesos y actores religiosos en la religión*, (Heredia: Sebila, 2010), 73).

447 Helio Gallardo, *Golpe de Estado y Aparatos Clericales*, 101.

en América Latina;⁴⁴⁸ es decir, el *Aparato Clerical* despliega su funcionalidad “en la constitución y reproducción del ‘orden’ político oligárquico”.⁴⁴⁹ El filósofo chileno no parte de un vínculo natural entre Iglesias y orden Político o Estado. Reconoce que históricamente es posible ubicar múltiples casos donde iglesias o grupos religiosos contestan o resisten órdenes políticos a partir de su experiencia de fe. El aparato clerical es una forma política de imbricar formas religiosas históricas e intereses estatales o empresariales particulares: “El vínculo más conflictivo entre iglesias y Estado se relaciona con su papel en la configuración de identificaciones e identidades sociales. El Estado desea individuos *ciudadanos*. La iglesia, individuos *fieles*. El Estado moderno “remedió” esto haciendo de las iglesias *aparatos clericales*, o sea poniéndolas a su servicio.”⁴⁵⁰ El aparato clerical, entonces, es una forma histórica que asumen grupos o instituciones religiosas en un contexto político-económico particular.

Una iglesia o grupo religioso actúa como *Aparato Clerical* cuando articula sus producciones simbólicas de fe y el conjunto de sus relaciones internas con intereses políticas de grupos empresariales o políticos: “Un aparato clerical es una institución religiosa en tanto *cumple una función en el sistema político*.”⁴⁵¹ De modo que la definición contempla las lógicas políticas más amplias que atraviesan a la *institución* religiosa, por lo que el aparato no se reduce a la institución, aunque la asume como la forma organizativa jerárquica que adoptan históricamente las *autoridades sacerdotales*, y a la cual asisten o acuden (y se someten) las personas en procura de los medios y códigos que les permiten experimentar o manifestar su fe religiosa. Su efecto de

448 *Ibidem.*, 123.

449 *Ibidem.*, 117.

450 Helio Gallardo, “Sobre el Estado Laico,” *Semanario Universidad*, agosto 2012, Sección Opinión.

451 Helio Gallardo, *Golpe de Estado y Aparatos Clericales*, 101-102.

subjetivación es, debido a la misma constitución del aparato, un efecto de conjunto.

Según el filósofo chileno, el aparato clerical produce subjetividades afines a lógicas político-empresariales particulares. Esta operación no es exclusiva del aparato clerical en América Latina. Gallardo menciona diversos aparatos: empresariales-terratenientes, militares, clericales, “y podría agregar el cuarto jinete del Apocalipsis: los medios de información-comunicación.”⁴⁵² Cada uno despliega tácticas y tecnologías de poder diversas, que son propias de su campo de acción. Por esta razón ninguno de los aparatos es reducible a otro: “el *aparato clerical católico* –dice Gallardo, aunque sea parte del sistema de dominación, *no funciona idénticamente a la represión militar.*” La cuestión que debemos abordar, entonces, podría formularse de esta manera: ¿cuáles son los mecanismos particulares a través de los cuales el aparato clerical en América Latina produce un *ethos* cultural? O bien, ¿cuáles son los mecanismos de subjetivación que despliegan los aparatos clericales?

El *Aparato Clerical* tiene una particularidad, a saber, que la experiencia de una *fe religiosa* en este tipo de instituciones está atravesada por una estrategia de poder mucho más global que procura “directa o indirectamente la *reproducción del orden social* y busca asegurar su continuidad.”⁴⁵³ El *Aparato Clerical* incide, de acuerdo con una lógica social-política más amplia, sobre los creyentes a través de su religiosidad; y esta incidencia consiste en una producción y reelaboración de su subjetividad. En breve el aparato clerical produce formas de subjetividad afines a lógicas hegemónicas oligárquicas. Este planteamiento supone una pregunta fundamental: ¿de qué manera este aparato clerical vincula el consumo de bienes religiosos (la salvación, la experiencia religiosa o transcendental), no sólo con sistemas de dominación más amplios (oligárquicos), sino con los modos

452 *Ibidem.*, 107.

453 *Ibidem.*, 102.

de producción económica que sostiene a estos sistemas? Esta pregunta implica ahondar en el contenido teórico que sustenta la categoría aparato en la tradición crítica marxista, y que permite explicar cómo la formación de subjetividades particulares se vinculan o son suscitadas por determinados sistemas de producción-consumo.⁴⁵⁴

5.2.1.1. Interpelaciones Divinas: Sujeto y sistemas de verdad

El uso de la noción aparato como grilla de inteligibilidad de instituciones (religiosas) y sus alcances sociales tiene antecedentes en la tradición marxista. Si bien en el texto Gallardo no cita dichos antecedentes, su propuesta resulta cercana a los “appareils idéologiques d’État” de Louis Althusser, donde también figura el *aparato ideológico religioso*.⁴⁵⁵ Resulta oportuno detenerse en este punto para pensar sobre los alcances de subjetivación de los aparatos, con el fin de volver luego sobre el argumento de Gallardo. Según Althusser, los aparatos ideológicos, a diferencia del aparato (represivo) de Estado (la policía o el ejército), se caracterizan por un funcionamiento a través de la ideología (noción que no utiliza Gallardo en su texto).⁴⁵⁶ Lo que caracteriza a

454 En este sentido la preocupación general de Gallardo se inscribe dentro de las críticas que plantea Douglas Kellner, sobre la necesidad de vincular el acercamiento de los estudios culturales con una crítica de la economía política (ver Douglas Kellner, “The Frankfurt School and British Cultural Studies: The Missed Articulation”, consultado en línea (25/08/2014): <http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/Illumina%20Folder/kell16.htm>).

455 Cabe señalar que Helio Gallardo ha realizado trabajos amplios a partir de las consideraciones de Althusser. Por ejemplo su lectura del *Apocalipsis de Solentiname* (Julio Cortázar) se formula en términos de “lectura ideológica” que sigue de la teoría de Althusser (ver Helio Gallardo, *Pensar en América Latina*, (Heredia: EUNA; 1981), 157-198).

456 Gallardo se ocupa en otro lugar de la ideología (ver Helio Gallardo, *Mitos e Ideología en el proceso política Chileno*, (Heredia: EUNA; 1979)). Sería

la ideología en Althusser es su efecto subjetivante, el cual “«transforme» les individus en sujets (elle les transforme tous) par cette opération très précise que nous appelons *l'interpellation*.”⁴⁵⁷ El elemento clave de la subjetivación ideológica descansa, según Althusser, en la interpelación. ¿Qué designa aquí el proceso de interpelación?

Esta interpelación Althusseriana es ejemplificada en la llamada del oficial de policía a un individuo: «¡Oiga, usted!» Se trata de un proceso que crea un sujeto, pues la interpelación supone que el individuo se reconoce a sí mismo, no en una positividad que lo constituye ontológicamente y le permite responder, sino, por el contrario, a partir de un mecanismo exterior: la solicitud produce ese sujeto en el acto mismo de demandar una respuesta suya. Judith Butler señala que la interpelación de Althusser es un «acto ilocucionario»;⁴⁵⁸ pero a diferencia de Austin donde el sujeto existe previo al lenguaje que enuncia, la interpelación es un acto de habla con carácter ritual donde “el sujeto constituido a través de la llamada del Otro se transforma en un sujeto capaz de dirigirse a otros.”⁴⁵⁹ El acto de interpelación suscita la producción de un sujeto capaz y en la obligación de dar cuenta de sí mismo. Es decir, la interpelación subjetiviza

posible, por el contrario, encontrar rasgos en el texto de Gallardo de la otra acepción que Althusser vincula con ideología, a saber, “formas de la conciencia social” (ver Louis Althusser, “Práctica teórica y lucha ideológica,” en Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Oscar del Barco, Enrique Román y Oscar Molina (trad.), (México: Pasado y Presente; 1980), 23-70).

457 Louis Althusser, “Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche),” en Louis Althusser, *Positions* (1964-1975), (Paris: Les Éditions Sociales; 1976), 49.

458 J. L. Austin, *How to do Things with Words*, (Cambridge: Harvard University Press; 1962).

459 Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, Javier Sáez y Beatriz Preciado (trad.), (Madrid: Síntesis; 2004), 51.

en tanto sujeta un individuo a una demanda institucionalizada de verdad sobre sí mismo.

Para describir el proceso de interpelación ideológica, Althusser recurrió al ejemplo de la religión cristiana. Esto le permitió establecer una regla general de la interpelación: “l'interpellation des individus en sujets suppose l'«existence» d'un Autre Sujet, Unique et central, au Nom duquel l'idéologie religieuse interpelle tous les individus en sujets.”⁴⁶⁰ De esta manera, el proceso de interpelación subjetiviza al individuo a través de un ritual que suscita retroactivamente «un Otro»⁴⁶¹ que solicita al individuo dar cuenta de sí mismo, en los términos o bajo las normas que ese Otro despliega. El aparato ideológico, por lo tanto, trabaja sobre la base de un Otro-Universal producido a través de rituales que retroactivamente exhorta a los individuos a asumirse como sujetos, de modo que puedan dar cuenta de sí mismos con base en normas ilocucionarias que les preceden.

Este Otro en Althusser no es una positividad ontologizada. De lo contrario, la interpelación se reduciría a la relación del Otro (Sujeto-Universal-Institucional) a otro (individuo-subjetivado-sometido). El Otro-Universal es también producido, una y otra vez, en el acto mismo de interpelación, que debe producirlo como garante retroactivo de la solicitud que extiende a los sujetos a dar cuenta de sí mismos. En este sentido, Laclau y Mouffe indican que la estrategia althusseriana no consiste en un efecto de totalización (que reduciría el campo social a efectos de una infraestructura), sino en la crítica a una fijación determinista del sujeto: “Los objetos aparecen articulados, no en tanto que se engarzan como las piezas de un mecanismo de relojería, sino en la medida en que la presencia de unos en otros hace imposible

460 Louis Althusser, “Idéologie et appareils idéologiques d'État”, 53.

461 En este punto el trabajo de Althusser hace una referencia implícita al Otro lacaniano (ver Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan. Libro XVI. De un Otro al otro* (1968-1969), Jacques Alain Miller (ed.), Nora González (trad.), (Buenos Aires: Paidós; 2013).

suturar la identidad de ninguno de ellos.”⁴⁶² Es decir, la interpelación no es un proceso que determina al sujeto eternamente, sino uno que se ve en la obligación de repetir el proceso, pues no se funda sobre alguna positividad ontológica sino sobre un sistema de relaciones de diferencias donde la identidad de unos se fija en relación con la identidad de otros. De manera que, por definición, el proceso de subjetivación no está terminado ni es siempre seguro, sino que requiere reiterar un proceso de interpelación: se trata de un proceso constante de despliegue tecnologías ideológicas del sujeto.

La interpelación en la teoría de Althusser ha generado diversas posiciones en la teoría cultural contemporánea, dos de ellas resultan de mi interés. En el caso de Judith Butler la interpelación, que está en la base de los mecanismos que forman al sujeto, no funciona a partir de una vacuidad, sino que parte de la cita a una norma (lugar del Otro) que le confiere su carácter performativo: “[la interpelación performativa] echoes prior actions, and accumulates the force of authority through the repetition or citation of a prior, authoritative set of practices.”⁴⁶³ Esta repetición, si bien asegura el efecto performativo, abre la posibilidad de introducir cambios o repeticiones subversivas. De manera que la repetición es el elemento fundamental, según Butler, en la interpelación como acto ilocucionario performativo, la repetición en tanto cita y sujeta al individuo a una norma que le antecede.

Para Slavoj Žižek, por el contrario, el problema no es identificar aquello que asegura el proceso de interpelación, ya sea el peso histórico de la cita o algún otro proceso, más bien debe buscarse aquello que lo hace fracasar: ¿por qué la

462 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia. Hacia una radicalización de la democracia*, Ernesto Laclau (trad.), (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; 2010), 142.

463 Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive limits of “Sex”*, (New York: Routledge; 1993), 226-227. El paréntesis es mío, las itálicas pertenecen al original.

interpelación no logra una identificación plena y segura entre individuo-sujeto-aparato? Žižek señala que el problema en la teoría de Althusser consiste en pasar por alto el lugar del trauma, el núcleo Real insoportable o el antagonismo social. La ideología, para el filósofo esloveno, funciona precisamente “al ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático.”⁴⁶⁴ Es decir, la interpelación funciona como mecanismo de subjetivación en tanto ofrece una salida al individuo: distanciarlo del insoportable deseo del Otro. La ideología ofrece al orden establecido como salida o consuelo de los males del mundo (pobreza, cataclismo ecológico, guerras, violencia desenfrenada, etc.). Establece, por lo tanto, una ruptura, entre los males (trauma) y orden socio-político y produce al segundo como analgésico.

En todo caso, ya sea que adoptemos la posición de la cita-repetición o del trauma, lo que comparten ambas posiciones es que la interpelación obliga a los individuos a subjetivarse sobre la base de efectos de verdad (norma o el deseo del Otro). En este sentido la lectura de Santiago Castro Gómez⁴⁶⁵ de la ideología en Althusser resulta valiosa, precisamente porque permite comprender que los aparatos ideológicos producen “efectos de verdad” a través de una lucha por la conquista hegemónica de las representaciones simbólicas. De esta manera, la noción althusseriana de “aparato ideológico de estado” supone una lucha por la forma en la cual los sujetos, constituidos por actos de ilocucionarios de interpelación, se representan a sí mismos. El ejercicio supone, entonces, producir un sujeto que al representarse socialmente o dar cuentas de sí mismo debe, no sólo emplear, sino legitimar la normatividad simbólica que sostiene

464 Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, Isela Vericat Núñez, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno; 2009), 76.

465 Santiago Castro Gómez, “Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología,” consultado en línea (16/10/2014): <http://www.oei.es/salactsi/castro3.htm>.

a los sistemas de dominación.⁴⁶⁶ De modo que, cuando el sujeto se afirma como agente o entidad autónoma, a su vez, afirma las lógicas hegemónicas de dominación que lo atraviesan y lo obligan a producir una verdad de sí mismo. Esta producción de la verdad de sí constituye, en este juego de representaciones, el eslabón de la subjetivación ideológica en Althusser.

5.2.1.2. Aparato Clerical: La voluntad de Obedecer

Estos criterios nos permiten volver sobre los efectos sociales que introducen, según Gallardo, los *Aparatos Clericales* en sociedades centroamericanas. Aquello que se analiza en la aproximación de Gallardo no es la institución religiosa en sí misma, sino, las lógicas de poder más amplias que las atraviesan y reorientan sus relaciones de poder internas. La pregunta fundamental de Gallardo podría ser planteada en estos términos: ¿cuáles acentos varían en las relaciones de poder clericales y en sus modos de interpelación al ser atravesadas por una lógica de poder global oligárquica? Con acentos hago referencia a aquellos mecanismos de interpelación que adquieren preponderancia en una coyuntura particular, y que se dirigen a formar subjetividades, es decir, que están dirigidas a que los individuos den cuentas de sí mismos o formulen su propia verdad según las normas simbólicas del discurso

466 Incluso “la agencia” del sujeto puede ser sometido a este criterio, pues algo como la “agencia” no constituye una característica positiva del sujeto sino que es consustancial de los mecanismos sociales y los poderes implicados en su formación, ver Judith Butler, “Contingent foundations: Feminism and the question of ‘postmodernism,’” en Steven Seidman (ed.), *The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*, (Cambridge: Cambridge University Press; 1994), 153-170.

clerical las cuales, para Gallardo, son consustanciales de las lógicas simbólicas que legitiman la dominación oligárquica.

En primer lugar, el Aparato Clerical no trabaja sobre una masa o un pueblo dado, más bien se ocupa de individualizar. Lo hace a través de su doctrina del pecado: “Fieles y herejes son individuos. No existe pecado social ni institucional. Cada cual es culpable, en tanto individuo, de fallarle a Dios.”⁴⁶⁷ De esta manera, uno de los principales acentos del Aparato Clerical que garantiza su producción de subjetividades es su carácter individualizador, el cual está vinculado con aquello que Gallardo denomina naturalismo ético. El naturalismo ético importa por los efectos que produce sobre el ser humano en relación consigo mismo, los otros, y el orden sociosimbólico, donde se asume a todos y cada uno como creados y determinados por el pecado original. Cada uno es individuo por el pecado que porta, y es responsable único de las consecuencias de ese pecado. No obstante, ese pecado que lo individualiza, también lo vincula al aparato: sólo la mediación del *Aparato Clerical* permite superar esta condición. Es decir, el aparato clerical se introduce dentro de un sistema identitario de diferencias, como señalé antes con Laclau y Mouffée. De manera que la individuación clerical es posible con base en la relación particular con una institución que modifica la propia identificación, empero ¿cuál es ese tipo de relación?

El aparato clerical produce un sujeto para el cual la naturaleza “de todo ser humano consiste en *obedecer*, sin siquiera preguntar por el alcance de lo que (le) sucederá, acontece y acontecerá por su obediencia, la voluntad de Dios.”⁴⁶⁸ Así el *Aparato Clerical* despliega subjetividades destinadas a producir una forma de ser en el mundo, un “ethos sociocultural,” una subjetividad que está articulada a partir de la obediencia, que al final, es obediencia al orden establecido como querido por la divinidad.

467 Helio Gallardo, *Golpe de Estado y Aparatos Clericales*, 139.

468 *Ibidem.*, 113.

El aparato clerical exalta “la *sumisión mariana*.”⁴⁶⁹ Se trata de producir una relación de renuncia de sí, pero no como en el caso ascetismo que se renuncia al mundo, sino una renuncia que propicia entregarlo todo a otro: el aparato clerical “gusta traducir la filiación divina bajo la figura de ‘*ovejas*.’”⁴⁷⁰ Es un poder que conduce, guía y acompaña a cambio de sumisión. Produce una interpelación que no se contesta a través de la palabra, sino a través del acatamiento, el silencio y la obediencia.

Encontramos, entonces, una primera ruptura con el concepto de Althusser, o al menos, un acento que Althusser no desarrolla. El efecto de subjetivación del *Aparato Clerical* en Gallardo no se reduce a un mecanismo ilocucionario, es decir, no es un acto de habla exclusivamente. El Aparato Clerical despliega formas de relación con el propio cuerpo y con los cuerpos de otros, incluso en las relaciones sociales determinadas como íntimas y privadas (la sexualidad). El aparato clerical, dice Gallardo, anula cuerpos, la última posesión de muchas personas en América Latina. La obediencia, como subjetividad, se impone, no sólo en el contrato de la palabra sino en la carne de los feligreses, a través de prácticas corporales que vinculan cuerpo y pecado: se responde a la interpelación del Otro con un cuerpo dócil, presto a la obediencia no por el convencimiento de una causa, sino por la obediencia como respuesta en sí misma. Esta interpelación clerical suscita al sujeto, pero no como producto de un acto ilocucionario, sino como resultado de una voluntad de sometimiento, o bien, el vaciamiento de una voluntad frente a otra: se trata de un sujeto que no es el principio de su propia agencia social sino un canal de la agencia de un Otro (¡Es Dios quien actúa en mí!).

En este sentido, la interpelación clerical, funciona en los dos niveles señalados en el apartado anterior: por un lado, sobre la base de una norma que se *cita-repite* (Butler), y que estaría

469 *Ibidem.*, 121.

470 *Ibidem.*, 132.

constituida por los dogmas incontestables de la fe (en el caso católico), o bien, por la imposición de interpretaciones particulares de la Escritura (aparatos ministeriales neopentecostales). Se cita una normatividad que divide entre lo natural y lo aberrante, y se apela a un cuerpo que se conduce según los derroteros que marcan lo natural y lo contra-natural. La afirmación de sí mismo, a partir de la cita a esta normatividad religiosa, implica corporalizar jerarquías y obligaciones socio-simbólicas como propias del orden (natural-ontológico) de las cosas. Son jerarquías vinculantes que ordenan lo social, lo político, lo económico, lo pedagógico, lo generacional, lo sexual, entre otros.

Por otro lado, la interpelación clerical se despliega como recurso socio-religioso que garantiza al individuo la superación un núcleo traumático del “mundo” (Žižek), que viene dado por la culpabilidad, negación de la redención, el valle de lágrimas o la pérdida de la salvación. El *Aparato Clerical* ofrece al orden social, o más bien, el sometimiento al orden de este mundo, como una forma de obedecer el plan divino y procurarse así la salvación: aceptar el estado de las cosas, del costo de la vida, de las condiciones laborales, de las relaciones jerárquicas, de la condición de género, entre otros, resulta uno de los criterios clericales para procurarse un lugar en el cielo metafísico. El aparato clerical promueve un imaginario a través del cual “la gente *asuma* con humildad y resignación y «temor de Dios», las miserias de este mundo.”⁴⁷¹ ¡Dios lo ha querido así!

De esta manera, he realizado una lectura del Aparato Clerical principalmente como mecanismo social de subjetivación. Para lograrlo hemos mostrado cómo el carácter de interpelación, que Althusser ubicó como el eslabón fundamental de los aparatos ideológicos, funciona en la explicación de Helio Gallardo, no a través de un acto ilocusionario, sino a través del testimonio cotidiano de una *voluntad de obedecer*. Esta voluntad de obedecer (sujeto clerical) es el doble trabajo sobre un cuerpo

471 *Ibidem.*, 134.

que acepta, primero, la citación de una normatividad que ontologiza y jerarquiza el orden social en términos de binomios excluyentes (bueno-malo, natural-aberrante, superior-sometido), y que a su vez, reconoce al orden social como salida al trauma de la existencia: el sometimiento y la aceptación de la miseria de este mundo es también respuesta a la interpelación divina que administra el *Aparato Clerical*.

En el siguiente apartado es necesario dar un paso más, con el fin de establecer cómo este carácter subjetivante que despliega el Aparato Clerical se articula con una lógica de producción (político económica) mucho más amplia y que Gallardo designa como oligarquía. Implica establecer la discusión de cómo los mecanismos de subjetivación y conformación de identidades sociales se relacionan y articulan con sistemas y modos particulares de producción, ya sea que exista entre ellos continuidades o rupturas.

5.2.2. Dispositivos Oligárquicos en América Latina: Carne y Poder

En la sección anterior me he concentrado en la definición de *Aparato Clerical* que ofrece Helio Gallardo, y sobre todo, en su papel de configuración de subjetividades afines a sistemas oligárquicos de dominación. Para analizar los trasfondos teóricos de esta perspectiva, recurrimos a una discusión del núcleo básico de la teoría althusseriana: la interpelación. En este caso, los aparatos clericales en Gallardo (quien omite discutir los trasfondos althusserianos en su teoría) operan a partir de una interpelación que trabaja sobre la producción de efectos de verdad de sí mismo en dos niveles: la cita-reproducción de un corpus dogmático que determina lo normal y lo abyecto, que opera a partir de la culpa (naturalismo ético); y por otro lado, la aceptación del orden establecido como salida del trauma (social) y

como acceso al orden salvífico divino, que en Gallardo designa la subjetividad del feligrés como *voluntad de obedecer*.

Un problema pendiente dentro de esta aproximación a las instituciones y discursos religiosos reside en determinar los modos de articulación con estrategias de poder de carácter más global. Es decir, si Gallardo plantea que una Iglesia deviene *Aparato Clerical* en tanto es atravesada por una lógica oligárquica que la introduce y ajusta al sistema político de dominación, entonces es necesario analizar las condiciones que posibilitan y determinan esta articulación. Por razones históricas las relaciones entre religión, política y economía en el Occidente Cristiano se remontan a los primeros siglos de nuestra era.⁴⁷² De manera que habría que precisar mejor el criterio de ingreso: ¿cómo el sistema de dominación oligárquico en América Central reorienta los traslapes entre instituciones religiosas y modos de gobierno?

En un principio se puede albergar la impresión de que esta pregunta nos desvía completamente de nuestro interés inicial. Hay inicialmente dos razones que nos permiten mostrar, por el contrario, la necesidad de abordar esta discusión. En primer lugar, ha sido el mismo Helio Gallardo quien indicó que los modos clericales de subjetivación acontecen ahí donde la institución religiosa es atravesada por lógicas oligárquicas. De manera que es preciso adentrarnos en la discusión de los mecanismos que permiten a unos “sistemas de dominación” incorporar dentro de sus prácticas y discursos a las instituciones religiosas. En segundo lugar, la crítica de la teoría ideológica más reciente se dirige a mostrar la forma en la cual los significados socio-simbólicos se articulan productivamente con los mecanismos de producción del capital.

472 Ver Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, Lorenzo Chiesa (trans.), (California: Stanford University Press; 2011) y Michael Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, (Chicago: Chicago University Press; 2009).

Teresa Ebert, en su crítica de la lectura tropológica de la ideología (que la reduce a la naturalización de los significados sociales), sostiene que un análisis de los significados simbólicos y sus transformaciones sólo es posible sobre la base de la crítica a las prácticas materiales de producción y relaciones sociales en conflicto con estas representaciones.⁴⁷³ Se trata de mostrar, como advertía Marx, cómo la reproducción material de la vida afecta la conciencia, esto es, cómo “la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social.”⁴⁷⁴ Es preciso, entonces, adentrarse en las condiciones de posibilidad de articulación entre Aparato Clerical y sistema oligárquico de producción.

Aquello que se analiza en la aproximación de Gallardo no es la institución religiosa en sí misma. El *Aparato Clerical*, como he mostrado antes, designa a la institución religiosa en tanto atravesada por lógicas de poder oligárquicas que reorientan sus relaciones de poder internas. Este ingreso tiene un antecedente particular, se trata de la genealogía de la gubernamentalidad en Michel Foucault. Con respecto a este criterio de ingreso el francés indicó que es preciso “salir de la institución para sustituirla por el punto de vista global de la tecnología de poder.”⁴⁷⁵ Desde la propuesta foucaultiana debería pensarse la forma en que algunas prácticas particulares, junto a los discursos que hacen posible considerarlas religiosas o espirituales (en primer lugar para aquellos que las practican), se articulan con el entramado de tácticas y estrategias de tecnologías globales de poder-saber. En Gallardo es

473 Teresa Ebert, *The Task of Cultural Critique*, (Chicago: University of Illinois Press; 2009).

474 Karl Marx, “De la ideología Alemana,” en Erich Fromm (ed.), *Marx y su concepto de Hombre*, Julieta Campos (trad.), (México: Fondo de Cultura Económica; 2009 [1961]), 210.

475 Michel Foucault, *STP*, 142.

claro que la tecnología global de poder que atraviesa a la institucionalidad religiosa es de orden oligárquico.

Sin embargo, ¿qué significa aquí que una tecnología de poder atraviese un conjunto instituciones y las oriente según una estrategia o táctica global? Michel Foucault empleó la noción dispositivo para referirse a este entramado de poder-saber con alcances globales, que articula una serie de elementos diversos (micropolítica) según tácticas y estrategias globales (gubernamentalidad). En lengua francesa la noción original *dispositif* es cercana en varias de sus acepciones a la noción aparato (la traducción inglesa de *dispositif* utiliza la palabra *apparatus*). Cabe recordar que el filósofo francés no reparó en la noción *dispositif*, a pesar de la importancia que tiene en su obra (particularmente en los años setenta), salvo por una referencia breve en una entrevista (1977)⁴⁷⁶ donde indicó tres ideas básicas que determinan el uso que hace del término dispositivo:

1. Es un conjunto completamente heterogéneo constituido por discursos, instituciones, formas arquitectónicas, decisiones regulatorias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, posiciones filosófico, morales o filantrópicas;
2. El dispositivo en cuanto tal es el sistema de relaciones que puede establecerse entre estos elementos, de ahí que lo importante de cara a un dispositivo es la capacidad de establecer el tipo de conexión que existe entre sus elementos. Esto quiere decir que siempre hay una estrategia y táctica de poder que articula los elementos del conjunto;
3. Finalmente, el dispositivo es una especie de formación que tiene como función responder a una necesidad urgente en un momento histórico dado; se trata de una necesidad artificial que es efecto del poder global.

Dispositivo es sin duda una noción amplia. Tal como lo indica Agamben, Foucault la propone más bien como un

476 Michel Foucault, "The Confessions of the Flesh," *PK*, 194-195.

“concepto operativo de alcance general.”⁴⁷⁷ Esta definición, por amplia, permite contrastes con *Aparato Clerical*. En primer lugar, la noción *Aparato Clerical* en Gallardo refiere a la articulación de tres sub-elementos particulares: conjuntos de personas (los fieles religiosos y los grupos autoritarios), lógicas teológicas de salvación (soteriología de la cristiandad), y la institución como lógica organizativa de carácter jerárquico e incontestable. Sin embargo, la lógica de poder que atraviesa al *Aparato Clerical* en Gallardo es, por decirlo de alguna manera, extra-clerical, y va más allá del aparato en cuestión. Es una lógica que articula, según Gallardo, a diversos aparatos: empresariales, militares, medios de comunicación, entre otros.

En el acercamiento de Helio Gallardo oligarquía es el nombre que recibe un dispositivo en América Latina. El *dispositivo oligárquico* efectivamente articula una serie de elementos heterogéneos (clases sociales, sectores empresariales, funcionarios, instituciones gubernamentales, militares, medios de comunicación, significados simbólicos, políticas económicas, regímenes democráticos y de derechos humanos, movimientos, iglesias, diversiones de ‘masas’, saberes, entre otros), según una estrategia y táctica específica de poder, en este caso, lógicas patrimonialistas o mercantilistas que procuran reproducir las condiciones sociales que garantizan la continuidad en el poder de grupos clientelares. Como tal, el *dispositivo oligárquico* responde a una necesidad urgente (falsa y artificial): garantizar la seguridad, el “desarrollo,” y la efectividad económica. Es decir, el dispositivo oligárquico promete (a nivel cínico) no sólo la defensa, sino la optimización y mejora de las condiciones materiales y simbólicas de existencia. El dispositivo oligárquico articula elementos diversos a partir de una estrategia biopolítica: por un lado de

477 Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?,” *Sociológica* 73 (2011), 253.

inmunización⁴⁷⁸ (defensa de la vida y seguridad) y por el otro, su expansión y fortalecimiento.

Los dispositivos, asimismo, se ocupan de cuerpos: los subjetivizan.⁴⁷⁹ Esto nos permite retomar la discusión del apartado anterior. El efecto de la ideología es similar al efecto del dispositivo: producen voluntad en los cuerpos. Pero en este punto, el ingreso del dispositivo foucaultiano permite ir más allá, en tanto se ocupa de vincular las formas de subjetivación con las formas históricas de producción: “Immense ouvrage auquel l’ Occident a plié des générations pour produire pendant que d’ autres formes de travail assuraient l’accumulation du capital l’ assujettissement des hommes; je veux dire leur constitution comme «sujets», aux deux sens du mot.”⁴⁸⁰ El dispositivo de la sexualidad subjetiviza individuos, y al hacerlo, los sujeta a formas particulares de producción del capital. En el caso de Gallardo, el *dispositivo oligárquico* sujeta individuos (los produce como sujetos) a sistemas de producción puntuales.

De esta manera, a través de condiciones históricas, el dispositivo oligárquico en Centroamérica es una forma de poder global que articula instituciones, discursos, saberes y otros elementos, y a su vez, asume como función histórica el mantenimiento de las condiciones actuales de producción de capital, so pretexto de desplegar la vitalidad de la población. Debido a que el dispositivo trabaja principalmente sobre los cuerpos de los individuos, que en última instancia son la fuente de toda riqueza (Marx), de la producción y del consumo, debe articular a aquellos elementos sociales que operan en cercanía con los cuerpos, o mejor aún, con aquellos elementos sociales que trabajan sobre estos cuerpos, sobre su propia materialidad. En el caso Latinoamericano, las instituciones clericales cristianas ha

478 Roberto Espósito, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Alicia García Ruiz (trad.), (Barcelona: Herder; 2009).

479 Giorgio Agamben, “¿Qué es un dispositivo?” 258.

480 Michel Foucault, *VS*, 81.

estado vinculadas con los mecanismos sociales de representación y relación con la corporalidad, tanto la propia como aquella de otras personas.

La importancia del *Aparato Clerical* dentro del *dispositivo oligárquico* tiene que ver con su trabajo a nivel raso con la conformación de corporalidades: las formas de representación y subjetivación clericales están vinculadas con la forma en la cual individuos particulares se asumen como corporalidad material y sensible, aspecto donde tienen importancia también los medios de comunicación, propaganda y entretenimiento. Gallardo reduce la dimensión corporal de los aparatos clericales a la “anulación de los cuerpos.” Sin embargo, precisamos ir más allá para comprender el eje de articulación del aparato clerical dentro del *dispositivo oligárquico*.

¿Cuál sería esa particular relación que históricamente el cristianismo ha introducido entre individuos, cuerpos e instituciones de modo que venga a ocupar un lugar tan central dentro de sistemas políticos y modos de producción particulares? En este momento resulta oportuno retomar las discusiones de Michel Foucault sobre la ciencia de la carne que desplegó el cristianismo. La carne no se reduce a un elemento obscuro que opera al interior del cuerpo y lo satura de deseo, culpa⁴⁸¹ y pecado. La carne, en el curso *Los Anormales*, es el nombre que recibe esa situación estratégica donde un sistema de poder-saber, el pastorado, inviste capilarmente un cuerpo, con el propósito de obligarlo a producir, constantemente, la verdad de sí mismo y la correlativa obligación de contarla. La carne, así, no es lo que se tiene, ni aquello que se hace en secreto: “La carne es lo que se nombra, la carne es aquello de que se habla, la carne es lo que se

481 La culpa, para Foucault, está asociada a la producción de discurso verdadero sobre sí: “La culpa es en Occidente una de las experiencias fundamentales que desencadena la palabra” (Foucault, “Poder y saber” (1977), *PBM*, 85).

dice.⁴⁸² Carne designa, entonces, un proceso mucho más complejo: un proto-ritual de interpelación althusseriana.

Para Foucault la carne es más bien una posición estratégica que un individuo ocupa, donde un poder lo compele a escudriñarse, a repasar con esmero sus gestos, sus apetitos, sus pensamientos, incluso el más ínfimo e íntimo detalle. El propósito es tomar conciencia de sí, no porque se carezca de ella previo al acto de confesión, sino porque esa forma de ser consciente de sí le permite narrarse bajo la luz de una verdad nueva, apoyada en un saber sobre el pecado, la culpa y la salvación. Se trata de “cette science subtile de la chair”⁴⁸³ (esa sutil ciencia de la carne), donde la carnalización del cuerpo produce una verdad que viene a organizar las relaciones que el cuerpo mantiene consigo mismo, con los otros, con los saberes, y las instituciones. La carne, para Foucault, es el efecto de subjetivación-individuación, es una forma de materialización continua del cuerpo; y la ciencia de la carne (pastorado), por otro lado, prefiguró “le projet d’une science du sujet”⁴⁸⁴ en Occidente.

De esta manera, según el argumento de Michel Foucault, el cristianismo se ocupó, más que de espiritualizar a los seres humanos, de carnalizar los cuerpos. Con ello aseguro un ritual de producción de verdad de sí mismo que prefiguró, en Occidente, las técnicas de subjetivación que permitían articular individuos y formas de poder, no a través de la represión, sino a través del saber: en la obligación aceptada de contar la verdad de sí mismo. De ahí que las instituciones encargadas de obligar a los individuos a narrarse son fundamentales para los sistemas globales de poder: aseguran que sus formas de producción se traslapen con aquello que los individuos ubican con su ser más íntimo, con su propia verdad.

482 Michel Foucault, *LA*, 184-185.

483 Michel Foucault, *VS*, 95.

484 *Ibidem.*, 94.

5.2.2.1 Oligarquía: Una administración de la carne

Estas consideraciones sobre la ciencia de la carne nos permiten comprender la importancia histórica del cristianismo para los sistemas de Gobierno en Occidente: permitió el gobierno a nivel capilar, en el sustrato más íntimo de los individuos: la obligación de producir su propia verdad a través de una cartografía pecaminosa de sus fibras corporales más íntimas, sus deseos, sus anhelos, sus angustias, sus esperanzas. Este criterio nos permite repensar el lugar que el *Aparato Clerical* ocupa dentro de la estrategia global de poder más amplia que atraviesa la institución religiosa en Gallardo: el dispositivo oligárquico.

Una limitación en la aproximación de Gallardo está vinculada con la tendencia, a veces inercial, de identificar *Aparato Clerical* e institución-Iglesia Católica, y de identificar, en un mismo movimiento, dominación oligárquica y dominación religiosa:

En América Latina, la principal iglesia (por su número de fieles y presencia ideológico-cultural) es la católica. Se ha caracterizado por configurarse como una institución vertical, autoritaria, burocrática (funcionaria o pastoral) que forma parte del sistema de dominación (*status quo*) y que expresa y reproduce, en su nivel, todas las asimetrías sociales que configuran el sistema. Se trata de una institución funcional al sistema. En su interior (en sus distintos tipos de funcionarios institucionales y aparatos) pueden existir discrepancias, énfasis, conflictos, etc., pero el conjunto de la institución y sus lógicas dominantes y estructurales son funcionales al sistema neoligárquico y neocolonial de producción de empobrecidos.⁴⁸⁵

485 Helio Gallardo, *Crítica Social del Evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*, (Heredia: EECR-UNA, 2010), 136.

Este carácter inercial entre Aparato Clerical y Oligarquía en Gallardo introduce varias complicaciones. En primer lugar, la Iglesia Católica está lejos de mantener esa hegemonía simbólica que tuvo por siglos, pero más allá, lo importante es identificar que la oligarquía, en la caracterización de Gallardo, parece existir ya en la Iglesia Católica en tanto institución vertical. La continuidad entre una forma de dominación y otra queda así ontologizada: se conectan en tanto la Iglesia ofrece alcances *supra-mundanos* (de trascendencia espiritual) a la oligarquía, mientras ésta le asegura su base material de existencia. Es decir, en el argumento de Gallardo, la Iglesia-Institución es desde siempre oligárquica, con lo cual, se da por sentado aquello que debería demostrarse: las formas de articulación entre clericalidad y oligarquía.

Sin embargo, en el ingreso propuesto, es necesario analizar cómo unas formas de poder-saber se articulan a otras a través de dispositivos de poder mucho más amplios. Es decir, al establecer que el *Aparato Clerical* forma parte del sistema de dominación, se da por sentado lo que se quiere demostrar, a saber, a partir de qué mecanismos se articulan formas heterogéneas de poder sobre la base relaciones de producción específicas. Un caso similar se encuentra en la argumentación de Sloterdijk sobre el lugar del cristianismo en el proceso de colonización y globalización europeo: “The fact that European seafaring could call itself Christian –and long before the dawn of the oceanic age– shows this indispensable metaphysical insurance system.”⁴⁸⁶ La tesis de fondo, en este argumento, es que el aparato religioso ofrece protección simbólica, o en otros términos legitimación teológica del orden político existente. Sin embargo, aún durante el proceso de colonización, el cristianismo hizo mucho más que ofrecer calmantes metafísicos: ofreció toda una forma de saber sobre

486 Peter Sloterdijk, *In the World Interior of Capital*, Wieland Hoban (trans.), (Cambridge: Polity Press; 2013), 124.

las “gentes de las Nueva India” a modo de una proto-etnografía⁴⁸⁷. Pensar el *Aparato Clerical* como institución atravesada por lógicas de poder más amplias, implicaría, en primer lugar, mostrar las formas de articulación que sostienen al *dispositivo oligárquico*. De manera que si bien la protección simbólica, la legitimación teológica, e incluso la subjetividad obediente del religioso son un primer acercamiento a esta articulación entre religión y política, el análisis debe ir más allá.

¿Qué líneas podría considerar un acercamiento que ofrece criterios sobre las formas de articulación que sostienen a un dispositivo de dominación como la oligarquía en relación con los aparatos clericales? Las oligarquías no ocupan, exclusivamente, sujetos obedientes, sino sujetos abiertos a la dinámica del desarrollo oligárquico. El caso más paradigmático lo ofrece también la historia Latinoamericana. Incluso en su forma brutal y violenta de *Seguridad Nacional*, donde “el poder de las armas no es sino una faceta menor del vasto problema de la seguridad.”⁴⁸⁸ Es decir, la tecnología de fuerza militar es sólo uno de los elementos, pero el peso fundamental lo adquiere la lógica del desarrollo (desarrollaré mucho más este argumento en el capítulo siguiente). La *Seguridad Nacional* se ocupó de la administración de la vida en su conjunto, y procura potenciar esa vida, hacerla más productiva en términos económicos: mano de obra mucho más especializada para un régimen que pasaba del Estado Benefactor a

487 Un ejemplo lo constituye el estudio jesuita de las “Nuevas Indias.” José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias: en qué tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los indios*, (México: Fondo de Cultura Económica; 1940).

488 José Comblin, “La Doctrina de la Seguridad Nacional,” en José Comblin y Alberto Methol Ferré, *Dos Ensayos sobre Seguridad Nacional*, (Santiago: Arzobispado de Santiago-Vicaría de la Solidaridad; 1979), 52.

los programas de ajuste estructural que sentarían las bases para el desarrollo de un sistema neoliberal.

El análisis de los aparatos clericales debería pensarse en términos de su articulación dentro del gran proyecto de administración de la vida. Así como Foucault indicó que el cristianismo desplegó las bases de una ciencia del sujeto a través de una ciencia de la carne, así también, en América Latina, los aparatos clericales deben pensarse en términos de su contribución a una administración de la carne. De manera que no se trata de una instrumentalización política del discurso religioso (como en el caso del consuelo y la legitimación) sino de cómo el discurso religioso y las prácticas religiosas permiten desplegar una serie de tecnologías del yo que posibilitan a cada quien, según su edad, género, ocupación, o condición social, hacerse cargo de sí mismo. Un error de apreciación en el acercamiento de Gallardo, sería que el *Aparato Clerical* trata a todos por igual, o los obliga a subjetivarse según una tabula rasa que anula diferencias y conforma una serie de sujetos obedientes.

El análisis de los alcances oligárquicos de un poder clerical debe trascender las tesis que lo reducen a un aparato-institución que se vincula con un Estado. Foucault ya había advertido, al considerar la relación entre religión y política, la necesidad de superar el 'institucionalocentrismo' como criterio de aproximación:

Si bien en las sociedades occidentales modernas hay una relación entre religión y política, esa relación, en lo esencial, no se da quizás en el juego entre la Iglesia y el Estado sino entre el pastorado y el gobierno.⁴⁸⁹

489 Michel Foucault, *STP*, 221.

El ingreso al binomio religión-política no debe reducirse, según el francés, al binomio Papa-Emperador.⁴⁹⁰ La articulación oligárquica del poder clerical debe ser analizada desde el criterio de un saber producido a través de unas prácticas religiosas, el cual despliega tecnologías del yo en un arreglo particular. De esta manera, la administración de la vida tiene en la administración de la carne uno de sus momentos, de ahí que los poderes político-económicos activan constantemente aquellas formas de pastorado y de saber teológico sobre el ser humano que han funcionado por largo tiempo en Occidente. Esto nos ubica dentro de una corriente analítica desarrollada por Giorgio Agamben:

El *cuerpo biopolítico*, que constituye al nuevo sujeto político fundamental, no es una *questio facti* (por ejemplo, la identificación de un cierto cuerpo biológico) ni una *questio iuris* (la identificación de una cierta norma que debe aplicarse), sino el producto de una decisión política soberana que opera sobre la base de una absoluta indiferencia entre hecho y derecho.⁴⁹¹

Si aceptamos la propuesta de Agamben, y lo que está en la base de la constitución del sujeto político fundamental es una decisión soberana que borra hecho y derecho, entran en colación una serie de discursos que vienen a determinar el estatuto

490 Las consideraciones de Mardones sobre religión y política, guardan en muchos aspectos y supuestos ese centralismo del Estado y la Institución religiosa (Iglesia Católica) en lo que respecta al análisis de los alcances sociopolíticos de la religión (ver José Mardones, *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, (Bilbao: Sal Terrae, 1993)). En Costa Rica, cierta forma de escribir la historia del catolicismo, ha estado influenciada por este binomio fundamental, ver: Miguel Picado, *La Iglesia costarricense entre Dios y el César*, (San José: DEI; 1989). Miguel Picado, *La Iglesia costarricense entre el pueblo y el Estado: de 1949 a nuestros días*, (San José: Alma Matter, 1991).

491 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Antonio Gimeno Cuspinera (trad.), (Valencia: Pre-Textos; 2012), 218.

ontológico de este sujeto: dentro de esos discursos figuran sin duda aquellos de carácter clerical, que funda una vida cargada de propósito (teleología) y dotada de una legislación jurídica (*ius naturalismo*) intrínseca desde su origen mismo. Las teologías de los aparatos clericales deben analizarse en tanto permitan captar su papel en la conformación de aquella vida que el *dispositivo oligárquico* promete asegurar, inmunizar, y desarrollar. No se trata de cualquier vida, o de cualquier persona. Sino de aquella que se ajusta al cuerpo biopolítico.

En este sentido, la articulación oligárquica del aparato religioso supera la versión utilitarista y la metáfora de la legitimación ultraterrena, o bien, vienen a reposicionar estos elementos dentro de una configuración distinta: el discurso clerical es uno de los mecanismos de conformación del sujeto político que ocupan (en su doble sentido de requerir y colonizar) las fuerzas productivas (económicas y simbólicas) de “la nación”. El *Aparato Clerical*, visto de esta perspectiva, opera en términos de poder-saber que aporta elementos y prácticas discursivas que determinan y despliegan el sujeto político, en términos de vitalidad dotada de un sentido trascendente que se consuma o evidencia en términos de un testimonio terrenal. Es la defensa de esta misma vitalidad la que estaría detrás del discurso conservador que se opone a la FIV o al aborto,⁴⁹² y a todas aquellas formas de poder que se desplazan según las coordenadas que configuran a esta vitalidad. La razón clerical, pensada en estos términos, es una racionalidad económica que administra la carne.⁴⁹³ Esta lógica la articula con una oligarquía que se adjudica

492 Jaris Mujica, *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*, (Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos; 2007).

493 Jonathan Pimentel, “Economy of the Flesh: Nature and Economy in David Humen and Adam Smith”, Ph.D. Thesis, Lutheran School of Theology at Chicago, 2014. Más recientemente ver su trabajo: Jonathan Pimentel, *La mano de Dios, la voz del General: Introducción a la lectura de la política teológica de Efraín Ríos Montt*, inédito.

la administración de la vida de la nación, como momento de desarrollo de un pueblo.

*

La discusión de los aparatos clericales en el libro de Helio Gallardo se hizo en dos niveles. En un primer momento se analizó la forma en la cual el filósofo chileno piensa a los aparatos clericales como factores de producción de subjetividades e identidades afines a lógicas oligárquicas. Para realizar este análisis, se exploró una teoría que estaría en la base explicativa de Gallardo (no citada) del efecto subjetivamente del aparato ideológico en Althusser mediante el acto ritual-ilocucionario de la interpelación, como el proceso donde un Otro obliga a un individuo a producir una verdad sobre sí mismo.

El propósito de volver sobre esta teoría althusseriana, y en particular, sobre la recepción que tuvo en Butler (la cita performativa), Žižek (la salida al trauma), Laclau-Mouffe (identificaciones diferenciales) y Castro-Gómez (producción de efectos de verdad), consistía en mostrar cómo en Gallardo el *Aparato Clerical* interpela al individuo a dar cuentas de sí a través de una voluntad a obedecer. Este proceso se apoya sobre una cita performativa al dogma, que no sólo determina el orden y jerarquía de las cosas, su verdad intrínseca; sino que lograba formas de identificación con el orden establecido como salida a un trauma (la caída, el valle de lágrimas y el sufrimiento social), que solicitaba a su vez la auto-identificación como pecador-culpable entregado a un poder que conduce y salva.

En un segundo momento fue necesaria analizar las lógicas y mecanismos que permitían a una institución religiosa articularse con otras y conformar así un sistema total o global de dominación. El objetivo analítico fundamental consistía en mostrar cómo los efectos subjetivantes del *Aparato Clerical* se vinculan con modos y relaciones de producción. Para llevar a cabo esta discusión se utilizó la noción foucaultiana de aparato

para pensar el efecto global que Gallardo asigna al poder oligárquico, cómo aquel que articula sistemas simbólicos de representación y subjetivación con modos y relaciones de producción.

En este punto, el planteamiento del problema llevó a postular que en Gallardo la explicación de la articulación del aparato clerical con el sistema oligárquico incurre en una tautología, pues define de antemano al *Aparato Clerical* como oligárquico, sin explicar cómo una lógica de poder más global se articula con el poder religioso en particular. En este caso, tuvimos que indagar antecedentes históricos que permitieran comprender los alcances políticos (tecnologías del yo) de discursos y prácticas religiosas en Occidente. De nuevo nos valimos acá a la consideración que hizo Michel Foucault del cristianismo como una ciencia de la carne, la cual sirvió de base a una eventual ciencia del sujeto político en la modernidad. Esto obligó a avanzar más allá de la tesis de la instrumentalización política de la religión, ya sea en forma de legitimación del orden establecido o de su limitación a la conformación de una voluntad obediente.

Se discutió cómo la clericalidad debería analizarse desde el lugar que ocupa dentro de la administración de la vida de la nación, el cual constituye un objetivo fundamental de los sistemas oligárquicos en América Central. El poder clerical no se limita a legitimar ni a ofrecer garantías metafísicas, aunque efectivamente lo hace; tampoco se limita a ofrecer sujetos obedientes. Realiza una labor más amplia, precisamente porque se inscribe dentro de las determinaciones soberanas del cuerpo biopolítico como sujeto político fundamental (Agamben): contribuye a pensar y defender una vida dotada de sentido productivo (teleológico-económico) desde el momento mismo de la concepción. De ahí que los conservadores defienden que el aborto interrumpe una vida humanizada *a priori* y con ello atentan contra el proyecto de una nación.

Al final de esta discusión, es posible extraer algunas conclusiones importantes para el establecimiento de una genealogía del conservadurismo en Costa Rica. Además de especificaciones

con respecto a periodos, agentes sociales, instituciones, personalidades, entre otros, es importante tener presente una serie de pautas que se extraen de la discusión con el texto de Gallardo. En primer lugar, y aquí se reconoce un aporte fundamental del filósofo chileno, es importante analizar a las agencias sociales como atravesadas por lógicas y poderes más globales. Una iglesia o grupo religioso deviene *Aparato Clerical* en tanto se articula y continúa lógicas de dominación más amplias, en este caso, oligárquicas. Esto implica que no todas las iglesias o grupos religiosos continúan formas de dominación, o bien, negocian: aceptan unas y condenan otras. De esta manera un análisis de los diversos dispositivos de poder local que recorren el cuerpo social en un momento particular, es requisito *sine qua non* de los discursos conservadores en ese mismo momento.

Otro gran aporte de la lectura propuesta del aparato clerical en Gallardo consiste en mostrar cómo diversos modos de interpelación se pueden articular en un discurso particular. Es decir, los rituales y actos ilocucionarios de un *Aparato Clerical* logran, aún en una misma forma discursiva (en este caso religioso), repetir y suturar una serie de identificaciones diversas que aseguran formas de subjetivación donde un individuo, para afirmar la verdad de sí mismo, requiere afirmar los efectos de verdad que sostienen al sistema socio-simbólico que lo interpela. Sin embargo, también resulta necesario analizar en el marco de las repeticiones necesarias, aquellas repeticiones subversivas que introducen rupturas sociales, y obligan a renegociar cláusulas sociales. En este sentido, el conservadurismo debería analizarse en términos de la diversidad y heterogeneidad de estrategias y tácticas vinculadas a los procesos de subjetivación y producción de identidades e identificaciones que despliega en un momento histórico determinado.

Finalmente, y esto se deriva de una lectura que va más allá de la propuesta de Gallardo, es necesario un análisis que permita ir más allá de la hipótesis de la instrumentalización política de la religión, donde lo religioso se reduce a un factor de legitimación

extramundana del orden existente. Un análisis del conservadurismo no debería limitarse a identificar y describir las metáforas de legitimación metafísica del discurso político; más bien debería encargarse de identificar los alcances productivos del discurso religioso que, vehiculado por el conservadurismo, participa de la conformación de los sujetos políticos a los que apunta el dispositivo de gubernamentalidad global.

A pesar de los diversos postulados que garantizan el fin de la religión, o bien, su confinamiento en el ámbito de la esfera privada de la existencia humana; las sociedades del capitalismo tardío son testigos del lugar que ocupan las formas más conservadoras y fundamentalistas del discurso religioso dentro de la esfera pública, incluso aquella encargada de la toma de decisiones vinculantes. Por esta razón, es necesario un análisis de estos discursos que nos permita pensarlos más allá de un supuesto carácter represivo- anacrónico, para considerar su lugar como una de las formas productivas de los sujetos políticos que despliegan formas de dominación y violencia socialmente legítimas. Resulta, por tanto, una de las tareas que estimo más urgentes, y de la cual apenas esbozo algunas líneas hermenéuticas que habrán de ponerse en práctica.

5.3. Crítica a la razón delatora: Seguridad Nacional y Biopoder en José Comblin

A finales de la década de los setenta del pasado siglo, el teólogo belga José Comblin realizó un análisis de la “Doctrina de Seguridad Nacional”⁴⁹⁴ en América Latina. En este ensayo me interesa exponer y comentar esta aproximación que realizó Comblin a la seguridad nacional. El ejercicio que propongo no se enfoca exclusivamente en repasar y sistematizar sus aportes y conclusiones, que sin duda alguna son valiosas. Me interesa, por otro lado, mostrar cómo el trabajo de Comblin pensó de forma radical⁴⁹⁵ los mecanismos del poder que sostuvieron y desplegaron la Seguridad Nacional en América Latina. Intento, asimismo, discutir cómo esta perspectiva de Comblin sobre la seguridad nacional debería tener un efecto de rebote sobre la producción teológica en América Latina, en particular, sobre la categoría vida.

En el análisis de la Doctrina de Seguridad Nacional de José Comblin cobra gran importancia aspectos políticos vinculados con la gestión de la vida de la población. Siguiendo esta clave hermenéutica, propongo mostrar cómo José Comblin, al pensar la *Seguridad Nacional*, prefiguró los alcances de una teoría biopolítica de la seguridad (ver Capítulo 3). Debo señalar que no se trata de superponer la teoría biopolítica de Michel Foucault sobre el análisis de José Comblin; tampoco mi

494 José Comblin, “La Doctrina de la Seguridad Nacional,” en José Comblin y Alberto Methol Ferré, *Dos Ensayos sobre Seguridad Nacional*, (Santiago: Arzobispado de Santiago-Vicaría de la Solidaridad; 1979). El texto fue publicado primero en francés: José Comblin, *Le pouvoir militaire en Amérique Latine: L’idéologie de la securite nationale*, (París: J.-P. Delarge; 1977). Fue publicado el año anterior al curso Seguridad, Territorio y Población.

495 Radical se entiende en el sentido expuesto por Helio Gallardo, “Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina,” *Pasos-Número Especial* 3 (1992), 38-60.

propuesta consiste en establecer cercanías o lejanías de Comblin con esta teoría. Por otro lado, me interesa mostrar cómo, dentro de los límites de teorías geopolíticas y sociológicas e históricas que sostienen su análisis, Comblin prevé el impacto que la gestión de la vida tiene dentro de las políticas de Estado en América Latina.

Este criterio de ingreso permitió a Comblin superar una lectura de la *Seguridad Nacional* que se limita a denunciar los crímenes en contra de seres humanos, la violación de su libertad, dignidad, derechos y garantías básicas. Ciertamente el teólogo belga reconoce esta dimensión atroz de la seguridad nacional en América Latina, pero no reduce su análisis a ella. El trabajo de Comblin va más allá de enumerar los efectos represivos del poder, y propone una analítica de los mecanismos productivos del dispositivo de seguridad nacional, prefigurando así una teoría del biopoder. Con ello, Comblin pudo establecer las lógicas y los mecanismos positivos de poder que permitieron sostener la seguridad nacional en América Latina, al punto de hacerla deseable en algunos de sus aspectos, en particular, aquellos vinculados con la promoción y desarrollo de la vida de la población.

Estimo que esta lectura de Comblin es importante, inicialmente, por dos razones puntuales. Primero, por el lugar de la *Seguridad Nacional* en la política internacional. Las guerras contra el Terror que han caracterizado la primera década de este siglo se inscriben dentro la lógica de la Seguridad, aunque ciertamente esta nueva seguridad opera a partir de unos registros distintos de aquellos que analizara hace algunas décadas Comblin. Empero, las transformaciones históricas de la seguridad hacen necesario considerar su genealogía, la cual, sin duda, atraviesa el período de la *Seguridad Nacional* en América Latina. De esta forma, el acercamiento de Comblin, en particular, su metodología analítica, debe considerarse con detenimiento. Este será uno de los objetivos que persigo en este texto.

El análisis de Comblin sobre la Doctrina de *Seguridad Nacional*, como agencia política encargada de la administración

de la vida de la población, tiene consecuencias importantes para la producción teológica en América Latina. El trabajo de Comblin debería posicionarnos con respecto a la vida. La vida deja de ser un presupuesto, y aparece más bien como el efecto de una gestión política que la produce, la estimula, la suscita de cierta forma y con arreglo a ciertos fines. De modo que “la vida” no puede establecerse sin más como lugar o presupuesto teológico. Asimismo, una teología de la vida, y pro-vida, debe analizarse en términos de una teoría del biopoder, que hace vivir y hace también morir. Esta crítica es posible, o al menos debería ser un resultado, de la analítica que desarrolla José Comblin con respecto a la *Seguridad Nacional*. De modo que un segundo objetivo de mi texto, será pensar las implicaciones que el análisis de Comblin tiene con respecto a las teologías de la liberación en América Latina, en particular, al lugar que juega la categoría o presupuesto “vida” en ellas.

Mi texto se divide en cuatro apartados. En principio muestro los criterios teórico-metodológicos de ingreso que posibilitan el análisis de José Comblin, sus apuestas y presupuestos de análisis del poder. Posteriormente, discuto la lectura que realiza Comblin de los mecanismos positivos de poder que sostuvieron los dispositivos de seguridad nacional en América Latina. Sobre este punto me interesa, particularmente, analizar las consideraciones biopolíticas que Comblin prefigura en su estudio de la Doctrina de *Seguridad Nacional*. En el tercer apartado, discuto el lugar de las tecnologías de muerte dentro de la seguridad nacional, denominadas por Roberto Esposito tanatomopolítica, no sólo como mecanismos represivos, sino, más aún, como tecnologías productivas del biopoder de la *Seguridad Nacional*. En el cuarto y último apartado presento la propuesta de José Comblin de imaginar una resistencia a este biopoder de la *Seguridad Nacional*. Cierro el texto con una discusión sobre

las implicaciones que el análisis de Comblin arroja sobre la producción teológica en América Latina.

5.3.1. La analítica de la Seguridad Nacional: Pensar el Poder

Existen, de entrada, cuatro presupuestos importantes en el trabajo de José Comblin. Se trata más bien de opciones teórico-metodológicas de ingreso que estimo importante considerar en la lectura de su texto. Primero. José advertía que, en su contexto, la *Seguridad Nacional* era reconocida como regímenes autoritarios, profundamente represivos, implicados en la violación extrema y sistemática de los derechos humanos, de la libertad de comunicación, expresión, acción y pensamiento. Eran caracterizados como grandes aparatos para matar. Amnistía Internacional o Naciones Unidas denunciaban los regímenes de *Seguridad Nacional* debido a los atroces crímenes contra la humanidad y la violación sistemática de los derechos humanos.

Comblin, si bien reconoce este carácter profundamente inhumano de los Dispositivos de *Seguridad Nacional*, advierte que un ingreso que se limite únicamente a describir y condenar el carácter represivo de la seguridad nacional carece de alcances significativos, pues, en principio, desde esta perspectiva no es posible analizar las tecnologías y lógicas que les permiten funcionar, así como los mecanismos que propician su aceptación institucional y civil. Al caracterizarlos de inhumanos, propone Comblin, parece imposible asignarles una “lógica, una racionalidad” (1979: 14). De esta manera, dice, no es posible explicar por qué su presencia en América Latina se extiende y acepta por un tiempo bastante prolongado. Una aceptación no sólo gubernamental, sino, también, solicitada por la ciudadanía en algunos casos.

En este sentido, la aproximación propuesta a los regímenes de seguridad nacional en América Latina anticipa y supera aquello

que Michel Foucault denominó «hipótesis represiva».⁴⁹⁶ La hipótesis represiva piensa el poder en el orden de la represión, únicamente en términos de sus tecnologías negativas y onerosas. Comblin, más allá de este ingreso, se interesa en analizar la Seguridad Nacional en términos de las lógicas y mecanismos que la hacen operativa, y más aún, productiva. No niega el carácter represivo y cruel de la seguridad nacional en América Latina, por el contrario advierte la presencia de tecnologías negativas de poder en los dispositivos de seguridad que despliegan la muerte. No obstante, el teólogo de la liberación indica que los Regímenes de *Seguridad Nacional* no pueden sostenerse únicamente sobre la base de técnicas represivas, sino que debe inscribir estas técnicas de la muerte dentro de un dispositivo de poder-saber continuo dirigido a incrementar a la gestión de la vida de la población. De modo que Comblin se interesa en las tecnologías positivas del poder que propician la generación de recursos e insumos. Este carácter positivo del poder permite que el dispositivo funcione de manera casi inadvertida, y que su aceptación sea más inmediata.

Esto nos permite pasar al segundo criterio de ingreso. Es posible advertir que Comblin está interesado en realizar un análisis estratégico de los dispositivos de *Seguridad Nacional* en América Latina. Ante la *Seguridad Nacional* el belga no inicia su análisis preguntando *por qué*; en particular, no se procura analizar “el origen” de la seguridad nacional aunque estudia las condiciones sociales de su surgimiento. Su análisis se ocupa y parte por preguntarse el *cómo*, es decir, pregunta por su funcionamiento y las condiciones históricas y sociales que este funcionamiento solicita y posibilita. Esta es una importante opción teórica y metodológica. Al elegir esta forma de ingreso Comblin se dedica, más que a una teoría de la seguridad nacional, a una analítica. De este modo, el teólogo brasileño no se interesa por establecer el núcleo oculto y perverso que potencia y permite

496 Michel Foucault, *HSI*, 9-21.

el despliegue de las lógicas sangrientas de la seguridad nacional. Por el contrario, se enfoca en sus modos de operación, sus técnicas, sus saberes, sus mecanismos; así como en los ensamblajes, las articulaciones y alianzas que hacen posible el efecto y aceptación política de las tecnologías de seguridad nacional en América Latina.

Conviene realizar una observación. Comblin utiliza un término para referirse al funcionamiento de conjunto de los dispositivos *de Seguridad Nacional*. Denomina *ideología* a la operación conjunta y articulada de saberes (Doctrina) y tecnologías que posibilitan el desarrollo y despliegue efectivo de la seguridad nacional. De modo que a lo largo del texto, cuando José habla de hacer inteligible la *ideología* de la seguridad nacional, no se refiere a analizar las ideas que tergiversan la realidad o que censuran la verdad. Tampoco alude al conjunto de presuposiciones que determinan una cosmovisión falsa del mundo. Ideología en este texto de Comblin es el efecto conjunto de varios de elementos que operan continua y articuladamente, sobre la base de modos de saber. El análisis ideológico de Comblin, entonces, no se dirige a develar la tergiversación fantasiosa, sino a mostrar la operatividad integral de la seguridad nacional. Parafraseando a Žižek, diríamos que este análisis ideológico no trata de lo que *no se sabe*, sino de lo que efectivamente *hacen* los dispositivos de seguridad nacional.⁴⁹⁷

En este sentido, la noción *ideología* en Comblin es homóloga a la categoría foucaultiana dispositivo. Recordemos que para Michel Foucault (quien realmente no reparó demasiado en esta definición) el dispositivo refiere al amplio ensamblaje de “discursos, instituciones, formas arquitectónicas, decisiones reguladoras, leyes medidas administrativas, presupuestos morales y filantrópicos –en breve, lo dicho y lo no dicho. El dispositivo

497 Con respecto a la ideología este es el tipo de análisis que propone Slavoj Žižek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, Isabel Vericat (trad.), (Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003).

es en sí mismo el sistema de relaciones que puede existir entre estos elementos.⁴⁹⁸ Esta red de relaciones se conforma y orienta según estrategias. Los dispositivos, asimismo, se ocupan de cuerpos: los subjetivizan.⁴⁹⁹ La noción ideología, según la emplea José Comblin, es cercana a la noción dispositivo, pues, más que a cosmovisiones, refiere a un conjunto de relaciones de elementos articulados sobre la base de una forma particular de saber. El efecto de esta *ideología* es similar al efecto del dispositivo: producen *voluntad* en los cuerpos (más adelante vuelvo sobre este punto).

En adelante, para facilitar el desarrollo de este texto, utilizaré la noción foucaultiana de dispositivo para referirme al conjunto amplio que se denomina régimen de seguridad nacional.⁵⁰⁰ La noción ideología o doctrina, si acaso se emplea, será con el fin de referirnos a las diversas formas de saber que atraviesan y sostienen a los dispositivos de seguridad, aunque en el trabajo Comblin, si bien alude al saber la noción ideología no se reducen a él.

Existe un tercer criterio de ingreso que conviene mencionar. En una primera lectura, podría albergarse la impresión de que los aparatos militares son el centro de operaciones del poder, el cuartel general que define los alcances y estrategias del poder. De modo que el poder tendría un centro a partir del cual se expande y actúa. Sin embargo, el saber que sostiene la *Seguridad Nacional*, según Comblin, no es un saber militar, aunque parte

498 Michel Foucault, "The confession of the flesh," *PK*, 194. El texto consultado dice "discourses, institutions, architectural forms, regulatory decisions, laws, administrative measures, moral and philanthropic propositions –in short, the said as much the unsaid. Such are the elements of the apparatus. The apparatus itself is the system of relations that can be established between these elements (traducción propia).

499 Giorgio Agamben, "¿Qué es un dispositivo?," *Sociológica* 73 (2011), 258.

500 En esta perspectiva de considerar la seguridad como un dispositivo sigo las líneas de Ricky Wichum, "Security as Dispositif: Michel Foucault in the Field of Security," *Foucault Studies* 15 (2013), 164-171.

de una correlación entre política y guerra. La seguridad nacional trabaja a partir de la articulación de “cuatro poderes: militar, político, económico, psicosocial.”⁵⁰¹ Cada uno tiene su especificidad, e integra a lo interno instituciones, tecnologías de poder y saberes. El poder militar no tiene, al final, un carácter rector, sino, que opera como una bisagra entre dispositivos de poder-saber. En este sentido tiene un lugar homólogo al poder psiquiátrico en Foucault, el cual, en el siglo XVIII “se convierte a la vez en el discurso y el control de todos los sistemas disciplinarios”⁵⁰² (la escuela, el taller, la fábrica, el ejército, la prisión, la familia). Análogamente, la tecnología militar sirve de bisagra de articulación, lo que permite la conformación de un sistema continuo, que transita y se desplaza entre poderes diversos. De esta forma, incluso la tecnología militar, que administra la muerte y los mecanismos de represión, tiene una importante función positiva dentro de los engranajes de poder del dispositivo de *Seguridad Nacional*, aunque la seguridad no se reduce a ella. Incluso su origen es civil: “la Seguridad Nacional como sistema político y la ideología de la *Seguridad Nacional* son producto de civiles más que de militares.”⁵⁰³

De esta forma el trabajo de Comblin es una propuesta que analiza el poder en términos heterárquicos,⁵⁰⁴ cuestión que si bien no anula la consideración de los mecanismos jerárquico-negativos del poder, los reintroduce en un nuevo esquema de gubernamentalidad más amplio. El sistema continuo de poder es el efecto de articulación de relaciones diversas, más que la extensión soberana del poder militar.

Cuarto. El interés de Comblin por los Dispositivos de *Seguridad Nacional* en América Latina no se reduce a un

501 José Comblin, *La doctrina de la seguridad nacional*, 49.

502 Michel Foucault, *PS*, 111.

503 José Comblin, *La doctrina de la Seguridad Nacional*, 16.

504 Kyriakos Kontopoulos, *The Logics of Social Structure*, (Cambridge: Cambridge University Press; 1993).

ejercicio hermenéutico. La analítica de la ideología de seguridad nacional en José Comblin se inscribe dentro de las formas de resistencia a estos dispositivos de seguridad. Esto se debe a una de las características fundamentales de la Doctrina de *Seguridad Nacional*: hay un interés en que la “ideología” de la seguridad nacional permanezca oculta, dice Comblin, “los militares tienen poco interés en dar a conocer su ideología; más aún, tienen mucho más interés en que permanezca secreta.”⁵⁰⁵

En este caso en particular, la intención de mantener oculta no es únicamente un efecto negativo de la tecnología militar que censura la verdad. Pues para Comblin la *Seguridad Nacional* no se reduce a lo militar, tampoco a la censura. El problema de la ideología “secreta” es un principio del funcionamiento del poder, a saber, que “el poder es tolerable solo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo. Su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismos”.⁵⁰⁶ Develar estos mecanismos socava al poder, pues, en principio, muestra su condición histórica, no-natural, producida.

Estos criterios, mejor, esta apuesta teórico-metodológica ubica a Comblin en una posición estratégica ante el poder. No se interesa en definirlo, ni en mostrar su ‘verdadera naturaleza.’ No se trata del *ser* de la *Seguridad Nacional*, tampoco su mera caracterización. Sin embargo, al aproximarse a la cuestión de la seguridad en términos de su mecánica de funcionamiento, es posible identificar, no solo sus criterios operativos, sino sus condiciones de posibilidad. Las condiciones que la seguridad nacional solicita, requiere y reproduce para subsistir.

505 José Comblin, *La doctrina de la Seguridad Nacional*, 14.

506 Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, 105.

5.3.2. La gestión de la vida: ¡Hacer vivir... incluso hacer gozar!

En este apartado me ocupo de mostrar las claves analíticas a partir de las que Comblin pretende establecer las lógicas y mecanismos que permiten la funcionalidad de la *Seguridad Nacional* en América Latina, y que al mismo tiempo le permiten reproducir las condiciones de existencia que hacen posible (incluso deseable) la existencia de ese tipo de dispositivos de poder político. Esto se desprende del ingreso estratégico que realiza Comblin a la cuestión de la seguridad nacional. Aquí discuto, entonces, los objetivos, objetivos y alcances de la *Seguridad Nacional* en la lectura de José Comblin.

La Doctrina de *Seguridad Nacional* para Comblin descansa sobre una forma particular de saber: la geopolítica. José define la geopolítica como “la ciencia del proyecto nacional,” la cual permite integrar datos geográficos dentro del cálculo del desarrollo de las naciones. En tanto *ciencia del proyecto nacional*, la geopolítica no se reduce a consideraciones del espacio geográfico, sino que integra aspectos como el clima, el suelo, y el territorio dentro de su preocupación fundamental: el desarrollo de la nación. Esta idea debe analizarse con mucho más detenimiento: ¿qué designa el desarrollo de la nación? ¿Se trata de la expansión territorial-imperialista que caracterizaba al antiguo régimen soberano, o bien, apunta a algo distinto?

Sobre este punto José Comblin utiliza dos referentes: “Frederic Ratzel” y “Rudolf Khjellen” (sic); quienes le permiten establecer los alcances de la geopolítica como ciencia del proyecto nacional. Comblin cita dos ideas fundamentales. En Ratzel ubica la siguiente afirmación: “El Estado es un organismo que necesita espacio y expansión como cualquier ser biológico.”⁵⁰⁷ A partir de Rudolph Kjellén, Comblin rastrea la siguiente idea:

507 José Comblin, *La Doctrina de la Seguridad Nacional*, 29.

“el Estado es verdaderamente un ser viviente.”⁵⁰⁸ De esta forma, Comblin recoge una preocupación de la geopolítica: el lugar central que tiene *la vida* en el Estado y no específicamente el territorio (como en la monarquía). Mejor, a partir de la geopolítica se piensa el territorio en términos del desarrollo de la vida de la nación. El objetivo básico consiste en desarrollar y potenciar esta vida, la vida de la nación. De esta manera, en los límites del saber geopolítico, Comblin ubica como eje el desarrollo de la vida de la “nación”.

A partir de este referente José Comblin ubica el objetivo principal de la Doctrina de *Seguridad Nacional* en América Latina, o al menos, el fin o bien que persigue esta doctrina:

Hay un solo bien que es la espina dorsal de la Seguridad Nacional y es un objetivo y debe estar siempre asegurado: *es la supervivencia de la nación*. Sin embargo, en seguida renace la incertidumbre. Es excepcional que la supervivencia física de una nación esté en peligro. Se extiende entonces la supervivencia a un cierto número de atributos que se considera que son esenciales para la supervivencia: creencias, una religión, instituciones políticas, etc.⁵⁰⁹

El objetivo fundamental de la *Seguridad Nacional* es la “supervivencia de la nación.” Lo primero que garantizarse y

508 Ídem. Tanto Roberto Espósito, *Bíos: biopolitics and philosophy*, Timothy Campbell (trad.), (Minneapolis: University of Minnesota Press; 2008), 16-24, como Thomas Lemke, *Biopolitics: An advanced introduction*, Eric Frederick (trad.), (New York: New York University Press; 2011), señalan el libro “El Estado una forma de vida,” (1916) de R. Kjellén como el primer lugar donde se menciona la biopolítica. Cabe señalar que el mismo Foucault ubica al francés Jean-Baptiste Moheau, y en particular su texto: “*Recherces et considérations sur la population de la France*” [1778], como “quien fue sin duda el primer gran teórico de lo que podríamos llamar la biopolítica, el biopoder” (Michel Foucault, *STP*, 42).

509 José Comblin, *La Doctrina de la Seguridad Nacional*, 46.

preservarse es la vida de la nación. Esta vida, sin embargo, no es una variable exclusivamente biológica, es decir, no es un dato preconcebido, sino que está atravesada por una serie de variables culturales, entre ellas, la religión. Es decir, la seguridad nacional se ocupa fundamentalmente de la vida “de la nación,” desde la supervivencia física hasta la defensa de las dimensiones socioculturales que se asumen vinculadas con esa vida. Detrás de esta vida, entonces, hay una decisión soberana, que determina aquello que la constituye y define como *vida digna de ser asegurada*. Si se defiende la religión, por ejemplo, se debe a que ha sido vinculada con la vida de la nación, y por lo tanto, con su supervivencia. De ahí que no se defiende cualquier vida, sino, una en particular. Es una vida determinada apriorísticamente, calculada, pensada.

A partir de su análisis Comblin fue capaz de anticipar las líneas fundamentales de un poder político que se descarga sobre la vida. José recoge una cita del general chileno Augusto Pinochet sobre el poder político: “es la fuerza organizadora de la vida, en el más amplio sentido, que tiene el Estado; el poder comprende la organización de la población para ejercer dominio sobre el espacio y sobre la masa humana ubicada dentro de los límites del Estado.”⁵¹⁰ Hay dos elementos fundamentales en esta cita. El primero tiene que ver con aquello discutido arriba: Comblin prevé el lugar de la vida dentro del poder político que sostiene la *Seguridad Nacional*. Esta vida es el objeto sobre el cual se descarga el poder político, con el fin de defenderla, hacerla proliferar y desplegar sus capacidades productivas. Este es el objetivo fundamental del poder que despliega la seguridad nacional.

El segundo criterio importante es la población. Es el objeto al cual se dirigen y sobre el cual operan los mecanismos de seguridad. Esto se advierte en Pinochet: “No estudiamos al

510 Augusto Pinochet en José Comblin, *La Doctrina de la Seguridad Nacional*, 48.

hombre como ser individual integrante de la población; sino como grupo o agrupación que forma la población.”⁵¹¹ El objeto de la seguridad nacional no es primeramente el individuo, sino la población. La seguridad se asocia a problemas de conjunto. Concretamente: el objetivo primordial de la *Seguridad Nacional* es la vida de la población. Según Pinochet, el poder político procura el estímulo de la población. Se trata de regular aspectos como la cantidad, la distribución y la estructura de la población. Se trabajan aspectos que inciden sobre la población como “el factor racial” y el “factor cultural.” Es decir, el objetivo fundamental, no se reduce a que la población sobreviva, sino, que la población despliegue sus fuerzas productivas. La vida de la población no sólo se preserva y defiende, sino que se potencia y despliega con arreglo a ciertos fines de producción económica.

Con esta aproximación, circunscrita en las márgenes de teóricos de la geopolítica y análisis del poder de Estado, Comblin fue capaz de prefigurar las coordenadas y criterios fundamentales de una teoría biopolítica. José ubicó la protección y gestión de la vida de la población como el objetivo fundamental de la *Seguridad Nacional*. La administración de la vida va desde su protección hasta su potenciación. Esto no aplica para *todo* cuerpo, sino que se enfoca en el “cuerpo biopolítico” (más adelante vuelvo sobre este concepto), pues, no todo cuerpo es parte de la población.

¿Cómo logra la *Seguridad Nacional* potenciar-estimular la vida de la población? Resulta evidente que para Comblin el Dispositivo de *Seguridad Nacional* no se reduce a estrategias militares, pues la población no se gobierna simplemente a través de tecnologías represivas. Por este motivo gran importancia la lógica del desarrollo. El lema del General brasileño Emílio

511 Augusto Pinochet, *Geopolítica*, (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello; 1984 [1968]), 162.

Garrastazu Médiçi (1969) “Segurança e Desenvolvimento,”⁵¹² recoge muy bien la lógica de la seguridad nacional de Mc Namara, según la cual, “el poder de las armas no es sino una faceta menor del vasto problema de la seguridad.”⁵¹³ Es decir, la tecnología de fuerza militar es sólo uno de los elementos, pero el peso fundamental lo adquiere la lógica del desarrollo.

La seguridad se piensa a partir del desarrollo, pues, el desarrollo procura el crecimiento de “la capacidad del Poder nacional mediante el crecimiento de los elementos políticos, económicos, psicosociales y militares que lo componen.”⁵¹⁴ El desarrollo abarca múltiples ámbitos y se ocupa principalmente de lógicas y estrategias institucionales destinadas a desplegar “las fuerzas de la nación.” Tal como indica Comblin: “la seguridad afecta a todos los aspectos de la vida social.”⁵¹⁵ Está implicada con la vida-social en su conjunto. Procura que esta vida se despliegue a partir de lógicas desarrollistas.

El desarrollo, como lógica fundamental de la *Seguridad Nacional*, se ocupa del crecimiento económico, principalmente en términos de capital privado y multinacional. Con ello, la *Seguridad Nacional* promovió el desarrollo económico, principalmente en término de concentración de capitales extranjeros. Propició, entonces, el incremento de brechas socioeconómicas. Sin embargo, la lógica desarrollista de la seguridad nacional no se redujo al ámbito de la economía.⁵¹⁶

Uno de sus mecanismos fundamentales consistió en lo que Comblin denomina “El Poder Psicosocial.” Este poder tiene

512 Arquidiocese de São Paulo, Brasil: *Nunca mais*, -39. ed.- (Petrópolis: Vozes, 2011), 61.

513 José Comblin, *La Doctrina de la Seguridad Nacional*, 52.

514 *Ibidem.*, 53.

515 *Ibidem.*, 48.

516 Para un análisis de las lógicas y estrategias del desarrollo en América Latina ver de Franz Hinkelammert: *El Subdesarrollo Latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*, (Buenos Aires: Ediciones Nueva Universidad,

tecnologías políticas particulares: “moral nacional,” “comunicación social,” “opinión pública,” “poder religioso.” Efectúan sus operaciones sobre elementos diversos como “la educación, la demografía, la salud, el trabajo y la previsión social, la ética, la religión, la ideología, la habitación, la participación en la riqueza nacional, la comunicación social, el carácter nacional, la politización, la organización y la eficacia de las estructuras sociales y en fin la polución y los problemas urbanos.”⁵¹⁷ El Poder Psicosocial se ocupa, a través de diversas instituciones, de una serie de variables que afectan a la población, por una razón en particular: “todos estos factores son capaces de influenciar la moral de la población.” El uso de “moral de la población” es bastante amplio, se define como “la voluntad de los individuos a trabajar más, a consumir menos, economizar más, aceptar molestias y peligros y conformarse con una mayor dirección de sus vidas por parte del gobierno.”⁵¹⁸ A través de mecanismos psicosociales los dispositivos de seguridad Nacional subjetivizan unidades somáticas con arreglo a criterios de productividad, y por lo tanto, despliegan formas de vivir vinculadas con el desarrollo económico del capital privado y la producción-consumo.

El trabajo sobre la subjetividad de los mecanismos de seguridad nacional se realiza, también, al nivel del deseo. Se trata del lugar de los “mass-media” en la seguridad nacional que Comblin analiza. Es una tecnología política de los individuos que permitió “a las muchedumbres tomar parte de las delicias de la sociedad de consumo;”⁵¹⁹ es decir, realiza un trabajo sobre el deseo de los individuos que les permitió vincularse, sin culpabi-

Universidad Católica de Chile; 1970); *Dialéctica del desarrollo desigual*, (Buenos Aires: Amorrortu; 1970); *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, (Buenos Aires: Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile; 1970).

517 José Comblin, *La Doctrina de la Seguridad Nacional*, 50.

518 *Ibidem.*, 51.

519 *Ibidem.*, 164.

lidad, a los mecanismos de la lógica desarrollista. Se trata, dice Comblin, de trabajar sus “sueños por la proyección de sus personalidades sobre los personajes fantásticos que aparecen en la pantalla.”⁵²⁰ Este trabajo sobre el deseo es una de las características fundamentales de los mecanismos de seguridad, los cuales operaron también a un nivel de política molecular.

La última línea de reflexión en Comblin es muy interesante. La *Seguridad Nacional* se ocupa de dimensiones tan molares como el deseo. Ya indicaba Michel Foucault: “El problema [de la seguridad] es saber cómo decir sí, cómo decir sí a ese deseo.”⁵²¹ Cuando Foucault analiza a *la policía* como mecanismo de seguridad indica que una de sus tareas consistía en velar por el placer, el goce, el deseo. No tanto en términos prohibitivos-morales; sino en razón de un goce-saludable: “Al vigilar el teatro, la literatura, los espectáculos, su objeto no es otro que los placeres de la vida.”⁵²² Se trata de una forma de tecnología política que se basa en el supuesto de que “la felicidad de los individuos es una necesidad para la supervivencia y desarrollo del Estado.”⁵²³ La felicidad se convierte, en este caso, en un instrumento: no está dada de antemano, se fabrica, se comercia, se consume. El dispositivo debe producir felicidad, goce, placer. No se trata de reprimir la felicidad, sino de hacerla proliferar. Se hace del goce algo deseable y saludable, al tiempo que funciona como un instrumento de las tecnologías gubernamentales que permite dirigir la conducta de unos seres vivientes, unas máquinas deseantes. Máquinas que vinculan emociones, felicidad y goce con los principios operacionales de una sociedad liberal.

520 *Ibidem.*, 164.

521 Michel Foucault, *STP*, 97.

522 Michel Foucault, “La tecnología política de los individuos,” *IV*, 251.

523 *Ibidem.*, 252.

Cuando Santiago Castro Gómez⁵²⁴ estudia la industrialización de Bogotá (Colombia) desde una perspectiva biopolítica se ocupa del lugar del deseo. Denomina *sujeción del deseo* al amor a un sistema que, si bien sujeciona, posibilita las condiciones de existencia y goce. Castro Gómez dedica una importante reflexión a las tecnologías de publicidad que propiciaron la conformación de un sujeto que se vinculaba “sin culpabilidad” a las lógicas del consumo y el desplazamiento de la moderna Bogotá. Esto se logró no a través de la manipulación ideológica, sino a través de la producción y “estriamiento de deseos y pasiones”. Un mecanismo que propició la emergencia de deseos, aspiraciones, necesidades y estilos de vida que coinciden con los criterios de producción económica. Castro Gómez habla entonces de “una tecnología de gobierno cuyo objetivo es movilizar los afectos, sentimientos, atención, deseos, y memoria.”⁵²⁵ Esta tecnología biopolítica aplicó una “gestión del deseo”⁵²⁶ por parte de los mecanismos de seguridad. El nombre es propicio para referirse a la conformación de intereses colectivos a partir de trabajos particulares que los mecanismos de seguridad realizan sobre *deseos* individuales puntuales.

Asimismo, para Comblin, los dispositivos de seguridad nacional en América Latina aplicaron una serie de tecnologías de gobierno destinada a estimular a la población, incluso en aspectos tan puntuales como sus sueños, aspiraciones y deseos. Luego, si bien el dispositivo de seguridad nacional se dirige a la población y procura por tanto alcances macro-sociales, su funcionamiento lo obliga a articular una serie de instituciones y mecanismos que realizan operaciones sobre los individuos, con el fin de subjetivizarlos. La seguridad nacional opera desde

524 Santiago Castro Gómez, *Tejidos Oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*, (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009).

525 *Ibidem.*, 197.

526 Santiago Castro Gómez, *Historia de la gubernamentalidad*, 81.

el nivel molar al molecular. Es un dispositivo que tiene “la capacidad de actuar sobre los hombres para obligarlos a realizar acciones y producir resultados.”⁵²⁷ Coincide con la noción de Gubernamentalidad en Michel Foucault, la cual define como “la manera de conducir la conducta de los hombres”.⁵²⁸

Más allá del aspecto represivo de la *Seguridad Nacional*, José Comblin fue capaz de anticipar y prever el impacto de un poder político que se encarga de administrar la vida de la población. Este parece ser su criterio de ingreso a la Doctrina de *Seguridad Nacional* en América Latina. Lo analiza como un dispositivo que se poponía, no sólo resguardar la vida, sino, nutrirla y hacerla proliferar con arreglo a cálculos específicos de producción y consumo.

Ahora bien, ¿qué pasa con el carácter represivo de la Seguridad Nacional? ¿Dónde ubicamos en este conjunto a las torturas, la represión, y la desaparición de personas? Tal como indiqué arriba, es claro que detrás de “la vida de la nación,” no se encuentra la vida como dato biológico, sino, la vida según una determinación política. No todo cuerpo encarna esa vida, y por lo tanto, no todo cuerpo merece el cuidado y la potenciación. Más aún, estos cuerpos representan un peligro constante. En este punto, el dispositivo de *Seguridad Nacional* al gestionar la vida debe ocuparse también de administrar muerte. Esta es la temática del siguiente apartado.

5.3.3. Tanatomopolítica: las muertes no-lloradas de la Seguridad

Uno de los problemas que afrontó la analítica de José Comblin fue sin duda la hipótesis represiva como matriz analítica de las relaciones de poder. El énfasis sobre el aspecto represivo de la

527 José Comblin, *La Doctrina de la Seguridad Nacional*, 162.

528 Michel Foucault, *NB*, 218.

Seguridad Nacional era, no sólo evidente, sino contraproducente en términos de alcances hermenéuticos significativos. Decir que se enfatizaba más la cuestión represiva no es igual a establecer que se comprendían sus lógicas internas. Para Comblin una dificultad que afrontan las aproximaciones a la *Seguridad Nacional* era que, al enfocarse en el crimen y la violación sistemática de derechos humanos, no eran capaces de comprender las lógicas que sustentaban la seguridad en su conjunto.

Al utilizar como matriz analítica la gestión de la vida de la población en la *Seguridad Nacional* Latinoamericana, Comblin fue capaz de reubicar el lugar de las técnicas represivas del poder. No debe pensarse que, encargada de la potenciación y administración de la vida de la población, la muerte está ausente del cálculo de la seguridad nacional. ¿Cómo piensa Comblin la administración de la muerte en la seguridad nacional latinoamericana?

Comblin, a partir de Carl von Clausewitz, afirma con respecto a la “doctrina” que sustenta a la seguridad Nacional: “ella es una ciencia de la guerra.”⁵²⁹ Sin embargo, si bien es una guerra que articula la política, no es una guerra para conquistar nuevo territorio. Tampoco es exactamente una guerra para defender el propio territorio. Se trata, en palabras de Comblin, de “una guerra total que pone en juego la supervivencia y la esencia de la misma nación.”⁵³⁰ Es una guerra por la supervivencia, la cual, se piensa amenazada, en constante peligro y riesgo. De nuevo, la guerra que desata la seguridad está articulada con la gestión de vida. Se trata del primer frente de administración de la vida: aquel que defiende la vida y combate sus amenazas. La Seguridad Nacional se justifica, inicialmente, a partir de la inminencia del peligro. Un peligro que amenaza la vida de la

529 José Comblin, *La Doctrina de la Seguridad Nacional*, 43.

530 *Ibidem.*, 43.

población. Los estados de riesgo, y el peligro, son condiciones siempre presentes para la *Seguridad Nacional*.

De esta forma, Comblin no piensa los mecanismos de guerra o las tecnologías negativas de poder de la seguridad nacional en sí mismos, sino, en tanto están articulados con el objetivo del poder político, a saber, la administración de la vida. De nuevo, incluso en lo que respecta a la administración de (la) muerte, Comblin anticipa los efectos positivos a través de los cuales “la biopolítica amenaza continuamente con volverse tanatopolítica.”⁵³¹ Es decir, José logró prever que la gestión política de la vida, que procura la defensa y potenciación de la vida, no está al margen de la producción y administración de muerte.

En su curso *Defender la Sociedad* (1976), Michel Foucault indicó que la muerte no es ajena al biopoder, ni a la biopolítica. Denominó racismo a la tecnología biopolítica de administración de la muerte en el siglo XX: “El racismo representa la condición con la cual se puede ejercer el derecho de matar.”⁵³² El racismo introduce un corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. Propicia la eliminación del otro, no exclusivamente por *diferencias étnicas*, sino en tanto peligro biológico que amenaza a la población (donde la etnicidad puede ser criterio de selección). El racismo biopolítico enfrenta no a dos etnias o dos naciones, sino a una población consigo misma. Es una población que se enfrenta al peligro biológico que la amenaza, y por lo tanto, se ve obligada a vigilar y buscar compulsivamente al peligro biológico. Debe ubicarlo siempre y combatirlo. Al peligro biológico se le *deja morir* (por padecimiento de salud, por hambre), o bien, a secas, se le elimina como imperativo bioético. Ya Foucault había observado que: “El principio de poder matar para vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio de estrategia entre Estados.”⁵³³ La biopolítica, por lo tanto, despliega toda

531 Roberto Espósito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, 65.

532 Michel Foucault, *DS*, 207.

533 Michel Foucault, *HS1*, 166.

una serie de saberes que ubican lo que debe morir, y los articula con estrategias destinadas a matar o *dejar morir*. De modo que los mecanismos de seguridad, operan también sobre la base de tecnologías de la muerte. Son tecnologías políticas que trabajan sobre una tanatomopolítica, que permite administrar la muerte a partir de un arreglo instrumental destinado a la potenciación de la vida.

José Comblin advierte que la *Seguridad Nacional* enfrenta una amenaza, un peligro constante que pone en riesgo “la supervivencia y la esencia de la nación.” Es decir, pone en peligro aquello que determina la vida de la población (supervivencia biológica y esencia sociocultural de la vida). Análogamente a lo que pasa con el racismo biopolítico, el peligro es una variable inherente a la población. Esta es una idea que desarrolla José Comblin. La amenaza o el peligro a la vida de la población, que es enfrentada por los dispositivos de seguridad nacional no es exterior a la población: “¿Y de dónde provienen esas amenazas contra las cuales la *Seguridad Nacional* forma una barrera construida gracias al Poder Nacional? De los ciudadanos [...] El pueblo está llamado a luchar contra sí mismo y a considerar esta lucha como su primer objetivo.”⁵³⁴ Para el dispositivo de seguridad nacional la población enfrenta un peligro interno: la guerra de *Seguridad Nacional* enfrenta a la población consigo misma.

El peligro que identifican los dispositivos de seguridad nacional es el comunismo. Se trata de un peligro de alcances mundiales, que puede infiltrarse y perjudicar a la población. En este contexto el comunismo pone en peligro la vida: “Los doctrinarios de la Seguridad Nacional afirman que toda guerra contra el comunismo necesariamente es una guerra por la supervivencia.”⁵³⁵ El comunismo, según la lógica de la seguridad nacional, pone en riesgo la supervivencia, o bien, atenta contra los elementos asociados con la vida de la población. De esta manera, el

534 José Comblin, *La Doctrina de la Seguridad Nacional*, 162.

535 *Ibíd.*, 36.

comunismo se asume al modo de un agente biológico de amplia y fácil propagación que pone en riesgo la sanidad (biológica y moral) de la población.

El peligro biológico-moral que representa el comunismo desata la intervención de la *Seguridad Nacional*, a la vez que justifica la racionalidad y las estrategias implicadas en esta guerra contra el comunismo. Estas distintas técnicas no están centralizadas, sino que están diseminadas a lo largo del cuerpo social. Una vez más, incluso las tecnologías de la muerte requieren subjetivizar unidades somáticas, que no sólo aceptan la intervención militar de la población, sino que la reproducen, más aún, la desean. Son mecanismo que no se reducen a la represión: producen subjetividad, carácter, voluntad.

Comblin ofrece un ejemplo concreto de esta subjetización. Se trata de la necesidad de producir una carne que está compeliada a hablar. Pero no se trata de la carne que dice la verdad sobre sí misma en la confesión cristiana, sino una carne que dice la verdad sobre el otro –aunque no sea más que una sospecha. En ese sentido, es una carne que devela la verdad de otro: “todos los ciudadanos –por ejemplo los estudiantes y los escolares– son inducidos a practicar la delación; la delación no sólo es estimulada y organizada sistemáticamente, sino también es laureada.”⁵³⁶ De esta manera, el dispositivo de seguridad nacional produce un cuerpo afín al relato, pero no un relato de sí mismo, sino del otro. Se trata de un mecanismo que vincula técnicas verbales, no sólo con una guerra, sino con el reconocimiento, con el afecto: se obliga la confesión y se ama la delación. Las tecnologías de seguridad producen “una moral,” “una voluntad,” un carácter, una subjetividad. De modo que las actividades que propician el reconocimiento, como la delación, donde uno se reconoce a sí mismo a partir de la exposición pública de la verdad de los otros, confirman al dispositivo. Al confirmarse uno mismo, al ejecutar

536 *Ibidem.*, 163.

aquellos mecanismos que lo reproducen a uno mismo, se reproduce las técnicas moleculares de la seguridad.

Otra de las estrategias de la *Seguridad Nacional* fue la guerra contra-revolucionaria: “la guerra revolucionaria es una cuestión de técnica. Es una nueva técnica para hacer la guerra.”⁵³⁷ Es la refracción nacional de una guerra total inscrita en un contexto de guerra fría. El enemigo está en cualquier parte: “se disfraza de sacerdote o de profesor, de alumno o de campesino, de vigilante defensor de la democracia o de intelectual avanzado, de piadoso o de extremado protestante.”⁵³⁸ Esta guerra perpetua contra-revolucionaria, desata una serie de mecanismos que permitieron ejercer un poder continuo sobre la población. La estrategia de inteligencia y “la acción psicológica” son los mecanismos de saber que ofrecen desplazamiento y capilaridad al poder. Hay una guerra constante, ante un enemigo que no da la menor tregua, y que siempre es necesario descubrir, pues se oculta en cualquier parte. Por esta razón, el poder militar permitió la articulación y la acción continua de diversos saberes y subjetividades.

La *Seguridad Nacional* ante esta amenaza constata declara un estado de sitio permanente. Esto propicia el sueño del soberano, un nuevo soberano que, so pena de defender la vida, desata todo tipo de tácticas violentas: tortura, desaparición, muerte. En última instancia, la amenaza comunista obliga al dispositivo de seguridad a declarar un continuo estado de excepción: “Como el Estado de sitio es permanente, se podría decir que el Presidente dispone de más poderes de los que monarca alguno habría soñado en tiempos antiguos.”⁵³⁹ En este sentido, Comblin introduce la *Seguridad Nacional* dentro de una discusión del lugar del poder soberano en una sociedad biopolítica. En particular, apunta a que la gestión de la vida de una población requiere, no sólo mecanismos de subjetivación (como los ya discutidos),

537 *Ibidem.*, 40.

538 *Ibidem.*, 42.

539 *Ibidem.*, 61.

sino, además, “procesos de de-subjetivación.”⁵⁴⁰ Esto es, procesos donde algunos (en este caso la persona comunista) pierden toda condición de sujeto, y no pueden ser reconocidos como seres humanos. Siguen vivos pero ya no son personas.

El Estado de sitio permanente implica la pérdida de libertades y derechos que pertenecen a una persona al momento de su nacimiento. Implica una suspensión del ordenamiento (jurídico) sobre la base de una situación de peligro, situación donde aquello que está en peligro es la vida. No la vida de cualquier cuerpo, sino, del cuerpo biopolítico. Agamben nos recuerda al respecto: “el *cuerpo biopolítico*, que constituye al nuevo sujeto político fundamental, no es una *questio facti* (por ejemplo, la identificación de un cierto cuerpo biológico) ni una *questio iuris* (la identificación de una cierta norma que debe aplicarse), sino el producto de una decisión política soberana que opera sobre la base de una absoluta indiferencia entre hecho y derecho.”⁵⁴¹ La vida preciosa, la vida que es imperativo defender, la vida que es rentable maximizar, y que en su deceso “merece ser llorada;”⁵⁴² no es la vida sin más. No es cualquier cuerpo viviente sino un cuerpo biopolítico. La vida no es un dato biológico, ni jurídico; sino una categoría política. Resulta el efecto de una decisión soberana, que es fundamento de la biopolítica.

El cuerpo *biopolítico* de la *Seguridad Nacional*, también descansa sobre una decisión soberana. Comblin lo explica así: “Se extiende la supervivencia a un cierto número de atributos que se considera que son esenciales a la supervivencia: creencias, una religión, instituciones políticas.”⁵⁴³ El cuerpo biopolítico de

540 Judith Butler, “Indefinite Detention,” en Judith Butler, *Precarious Life. The power of mourning and violence*, (New York: Verso; 2004), 98.

541 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Antonio Gimeno Cuspiner (trad.), (Valencia: Pre-Textos; 2012), 218.

542 Judith Butler, *Frames of War. When is Life Grievable?*, (New York: Verso; 2009).

543 José Comblin, *La Doctrina de la Seguridad Nacional*, 49.

la seguridad nacional se condensa en los objetivos que Comblin extrae del general Golbery do Couto e Silva: “ciencia, cristianismo, democracia.” Es un cuerpo que *encarna* precisamente aquello que la gubernamentalidad occidental tiene como máspreciado. Está atravesado por lógicas de producción de conocimiento científico, por los dogmas salvíficos de una teología cristiana y por los criterios políticos liberales. El dispositivo de seguridad nacional produce al cuerpo biopolítico como epistemológico, teológico y político. El cuerpo que adolece de esta *carne* es una unidad somática viviente, pero no cuerpo humano en sentido estricto. Un *homo sacer* que puede ser asesinado, pero no sacrificado.

El cuerpo no-biopolítico, por definición es un cuerpo pervertido. Adolece de las características fundamentales del cuerpo de la seguridad nacional y es por tanto un agente biológico que como tal está vivo, pero su vida contempla un peligro para el resto de la población. Este agente biológico, el comunista, está mimetizado entre la población. Es debido, deseable y saludable señalarlo. Una vez localizado, este cuerpo no-biopolítico, al carecer del estatuto de ser humano de derecho, puede ser sometido a cualquier forma de violencia. No es ilegal matarlo, torturarlo o desaparecerlo. Pues, por definición, es un cuerpo que está por fuera de la ley, o mejor, un cuerpo que obliga a redefinir los límites del afuera/adentro de la ley: “la Seguridad Nacional hace saltar las barreras de las garantías constitucionales.”⁵⁴⁴ No se trata de ubicar un cuerpo por fuera de la ley, o bien, de localizar un cuerpo y llevarlo a la noche oscura de la Ley. Es un cuerpo excepcional. Determina, por sí mismo, lo que es permitido para ese cuerpo, y sólo para él. La excepción aquí, efectivamente, marca la norma.

De modo que, finalmente, la tanamopolítica no implica, únicamente, un ejercicio de fuerza militar que únicamente sabe matar. Logra integrar una serie de saberes, así como una serie de

544 *Ibidem.*, 47.

instituciones jurídicas. La administración de la muerte, como un criterio de la gestión biopolítica de la población, se apoya sobre la reproducción de los medios de vida y comporta, por lo tanto, la sujeción del deseo, es decir, la vinculación con un sistema que enajena pero que facilita los medios para desplegar la vida. De modo que el Dispositivo de *Seguridad Nacional*, incluso en su carácter tanatomopolítico, produce subjetividades, condiciones jurídicas, e incluso, contribuye a configurar el cuerpo *biopolítico* y el cuerpo *tanatomopolítico*.

5.3.4. Resistir la Seguridad Nacional: Profanar la vida... y la muerte

José Comblin imagina la resistencia a la *Seguridad Nacional*. No tiene un único foco. El mismo acto de pensar los mecanismos de seguridad nacional es ya, de por sí, una resistencia. Al menos esto estima Comblin. En particular cuando el acto de pensarla no se reserva al saber del especialista: “Si se reserva a los especialistas el derecho a entrar en estos problemas, se termina inevitablemente en una forma de dictadura de élites, en el que el sistema de seguridad nacional es un ejemplo extremo, pero significativo.”⁵⁴⁵ Esta es una idea crucial en la propuesta de Comblin.

José Comblin insiste que no es un especialista capaz de ofrecer una perspectiva científica sobre los Regímenes de *Seguridad Nacional* en América Latina. Se afirma, más bien, como “un hombre, un ciudadano común,” que como tal quiere ofrecer su punto de vista, su opinión. La afirmación resulta más que curiosa. Comblin era un académico bien formado, doctor en teología por la Universidad Católica de Lovaina y distinguido teólogo de la liberación en Brasil. De modo que su auto-retrato como no-especialista resulta curioso por estratégico. Según

545 *Ibidem.*, 23.

Comblin la resistencia a la especialización de saberes es una de las formas de resistencia a la *Seguridad Nacional*, en tanto, esta última descansa sobre la base de saberes especializados. Y más aún, en tanto, dichos saberes constituyen en “dictaduras de élites” que gobiernan la verdad. La seguridad nacional, dice el teólogo belga, es un ejemplo extremo de esta condición.

Es la primera forma de resistencia que se asoma en el texto de Comblin. Se trata de una resistencia epistemológica al saber especializado. Las formas de poder de la *Seguridad Nacional* están imbricadas de saber. Saber especializado y científico, o que al menos pretendía serlo. Confrontar este saber requiere, no anularlo, ciertamente Comblin no está afuera de cierta forma de saber. No obstante, Comblin insiste en un principio que estima fundamental: “El autor de este estudio no es un especialista [...] Él no es sino un hombre corriente, un ciudadano común. Él no tiene la pretensión de ofrecer un trabajo científico, sino solamente la reflexión de un ciudadano común y corriente.”⁵⁴⁶ La observación que ofrece Comblin resulta oportuna. No dice que el saber especializado deba desaparecer. Afirma, eso sí, que el saber especializado no debe anular la circulación de otros saberes. De modo que la propuesta de Comblin no procura hacer una “transposición didáctica” que lleve el saber científico a las masas analfabetas, o al “hombre común”. El alcance es mucho más radical.

El saber con alcances políticos efectivos, según Comblin, debe restituirse al uso de los seres humanos. Se trata de superar la ruptura que confina el saber con alcances políticos a élites científicas. Este saber, apuesta Comblin, no está restringido al especialista, y debe, por el contrario, suscitarse y desplegarse con el fin de posicionarse políticamente: “Un procedimiento así no es otro que el que sigue cada ciudadano que se siente llamado a participar modestamente en la liberación del mundo.” Es el tipo

546 *Ibidem.*, 23.

de saber que posibilita posicionarse y resistir, saber que no es exclusivo de ciertos regímenes de verdad.

Foucault realiza una afirmación similar. Indica la necesidad de estudiar los *saberes sometidos*. Foucault denominó *saberes sometidos*, a esos “bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos;”⁵⁴⁷ es decir, esos saberes desestimados, reducidos a los criterios de verdad de los saberes funcionales; esos saberes siempre *locales*, regionales, particulares, incapaz de unanimidad, un saber cuya verdad no es el producto de la continuidad con sistemas poder-saber, sino que emerge a partir de rupturas con dichos sistemas. No es la verdad de los sujetos trascendentales, sino verdades puntuales, referidas a las luchas que sostienen las rupturas, que evitan que esas luchas se extingan hasta introducir las diferencias radicales que portan.

Este criterio de restituir el lugar político del saber no especializado es ciertamente una forma de *profanación*. La profanación introduce una ruptura con el dispositivo religioso que configura la división que ubica lo humano y lo sagrado en órdenes distintos y separados. La profanación no sólo desconoce la división, sino que hace uso de ella, y restituye lo sagrado al uso de los seres humanos. La *profanación*, en Agamben, muestra el núcleo básico de la resistencia a los dispositivos, en tanto “desactiva los dispositivos de poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado.”⁵⁴⁸ La profanación es una forma de resistir el escrúpulo y las divisiones que introduce un dispositivo. En el caso de Comblin, se trata de una *profanación epistemológica*: restituir

547 Michel Foucault, *DS*, 21.

548 Giorgio Agamben, “Elogio a la profanación,” en Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Flavia Costa y Edgardo Castro (trad.), (Buenos Aires: Adriana Hidalgo; 2005), 102.

al uso común de los seres humanos una forma de saber con alcances políticos.

Esta profanación que propone Comblin con respecto al saber ofrece algunas coordenadas que debe considerar una resistencia al dispositivo de *Seguridad Nacional*. Si el núcleo fundamental de la doctrina de seguridad nacional, y del dispositivo en su conjunto, es la vida del cuerpo biopolítico, quizás, aquello que es necesario profanar es la vida y la muerte. El dispositivo de Seguridad Nacional produce la vida útil, la vida que merece atención, cuidado, potenciación, así como la vida que merece ser llorada al cesar. Asimismo, designa la vida que hay que dejar morir, eso que hemos denominado con el término cuerpo tantomopolítico, cuya muerte no merece ser llorada. El dispositivo introduce cortes, divisiones y separaciones. Para establecer los criterios y rituales que hacen efectiva esta separación, el lugar de dispositivos religiosos es fundamental. No debido a un papel legitimador, sino por aquellas prácticas religiosas que contribuyen a carnalizar un tal cuerpo biopolítico.

La vida del cuerpo biopolítico, el eje articulador del Dispositivo de *Seguridad Nacional*, como producto de un dispositivo, representa la forma de vida que ha sido tomada y separada. Tomada para asegurarla, potenciarla, nutrirla, y hacerla útil. Separada para diferenciarla de los cuerpos que no merecen el cuidado, ni la seguridad, ni el llanto en caso de expiración. Esa vida del cuerpo biopolítico debe ser profanada. Las madres, y abuelas de los desaparecidos por la *seguridad Nacional*, fueron quienes iniciaron esta profanación. Profanaron la muerte: denunciaron que esos cuerpos merecen ser llorados. Ser llorado no es sólo una actitud de pesar, sino de reconocimiento.

Mucho debemos aprender de estas formas de profanación de la vida en los Dispositivos de *Seguridad Nacional*, profanación que aún realizan muchas personas a lo largo del subcontinente. En especial cuando el escenario público-político es tomado por las directrices básicas de grupos conservadores con agendas *pro-vida*. Se trata de una estrategia que articula desde

políticas económicas hasta políticas sexuales y de reproducción. Por tanto, profanar la vida en contexto de seguridad implica lanzar una crítica a las *teologías pro-vida*, o *teologías de la vida*, como aquellas que contribuyen a la separación y carnalización del cuerpo biopolítico.

De ahí que si bien nos libramos, en alguna medida, del carácter más represivo de la *Seguridad Nacional*, sus mecanismos biopolíticos se han transformado y desplegado, al punto que articulan el entramado político de nuestras sociedades latinoamericanas (con variaciones, por supuesto). Nada muestra, finalmente, que nos hayamos librado de los Dispositivos de *Seguridad Nacional*. Al menos, no de aquellos aspectos positivos del poder que analizó, hace décadas, José Comblin.

*

Nada muestra que nos hayamos librado de la *Seguridad Nacional*. Todo lo contrario. La búsqueda ansiosa de la seguridad nacional es crucial para la política internacional. Puede establecerse que las guerras contra el terrorismo –*War on Terror*– de la última década han sido guerras basadas en la *Seguridad Nacional*.

Si se toma en consideración la tesis de Hardt y Negri,⁵⁴⁹ según la cual, no vivimos en una era del imperialismo de naciones particulares, sino, en la era del imperio de un modelo económico global, entonces, debemos establecer que el modelo de *Seguridad Nacional* ya no corresponde a una lógica de defensa de la soberanía o de la población de un territorio nacional (lo cual en realidad nunca fue así); sino que La Seguridad, corresponde a un entramado de biopoder que posibilita el despliegue del *imperio*. Esta transformación debe ser analizada con detenimiento.

El interés de José Comblin sigue vigente. No sólo por el modelo actual de Seguridad, a partir de transformaciones

549 Michel Hardt y Antohy Negri, *Empire*, (Cambridge: Harvard University Press; 2001).

y rupturas con los modelos precedentes, tiene un alcance global. En particular, resulta crucial la vigencia de Comblin por las consideraciones metodológicas de comprensión del poder. Tal como vimos, su comprensión de La Doctrina de *Seguridad Nacional*, le permitió prever los alcances de mecanismos biopolíticos de la seguridad, lo cual, le permitió ir más allá de una denuncia del carácter represivo de dichos regímenes, y así inscribir estas formas de represión dentro de un sistema de biopoder mucho más amplio y continuo. Sin emplear directamente este criterio analítico, Comblin fue capaz de anticipar las principales consecuencias de un modelo biopolítico, que como tal devenía constantemente en una tanatomopolítica de la población. De ahí que, más que sus conclusiones, ante las transformaciones del régimen de Seguridad, sus intuiciones analíticas resultan más que vigentes. De ahí la necesidad de volver a ellas y considerarlas críticamente.

Asimismo, es claro que el análisis en términos biopolíticos que prefiguró Comblin permite un efecto de rebote sobre la producción teológica en América Latina, en particular, con aquella que se quiere una *teología de la vida*, o una *teología pro-vida*. No son lo mismo. La teología pro-vida sustenta a grupos conservadores que denuncian cualquier práctica de aborta o fertilización asistida, incluso, uniones homosexuales (so pretexto de lesionar la reproducción “natural” en parejas heterosexuales).⁵⁵⁰ El otro caso, una *teología de la vida*, es fácilmente captada por los anteriores, o bien, por mecanismos más complejos de *Seguridad Nacional* encargados de gestionar la vida de la población. Comblin criticó, específicamente, el “poder religioso” que se alió y se encargó de legitimar a los grupos militares

550 Jaris Mujica propone un análisis de los grupos conservadores en América Latina, en particular, en Perú, a partir de una teoría biopolítica. Ver *La economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*, (Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos; 2007).

que gobernaron y desarrollaron la *Seguridad Nacional* en varios países del subcontinente. Sin embargo, es necesario extender el análisis de los dispositivos religiosos más allá de la cuestión de la legitimación.

La crítica a la gestión política de la vida en Comblin permite analizar las *teologías de la vida* en términos de mecanismos de producción del cuerpo biopolítico. Si la tesis de Agamben es correcta, y el cuerpo biopolítico descansa sobre una decisión soberana que confunde hecho y derecho, habría que analizar el dispositivo teológico en América Latina, como uno que contribuye, no sólo a través del discurso en el púlpito sino a través de prácticas puntuales (como la dirección de conductas), con la conformación del cuerpo biopolítico, y su correlativo: el cuerpo tanatomopolítico, cuya muerte no merece ser llorada. Se trata de un estudio de los dispositivos religiosos y los mecanismos de encabalgamiento que les permite articularse con otros dispositivos de poder. En este caso, el ejemplo del análisis de Comblin, con respecto a la seguridad nacional arroja varios criterios analíticos útiles para analizar estos traslapes.

Trabajos como el Comblin merecen leerse con detenimiento. Con respecto a las teologías latinoamericanas de la liberación hay que hacer más que levantar altares y monumentos. Es clave reconocer en sus distintos momentos históricos y realizar lecturas críticas de sus principales y más fecundos análisis, con el fin de advertir y recoger aquellas pistas analíticas que nos permitan posicionarnos estratégicamente ante desafíos nuevos. No se trata, al final, de la muerte o vida de las teologías latinoamericanas. Si de profanar se trata, habrá que valorar las herramientas que nos aportan estas teologías para restituir al uso común aquello que diversos dispositivos sacralizan y separan.

5.4. Crítica a la razón colonial: La sintomatología eurocéntrica en Ramón Grosfoguel ⁵⁵¹

El sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel ha dedicado parte de su investigación académica al «concepto de racismo», así como a «la emergencia del racismo en el sistema-mundo». ⁵⁵² La “crítica epistemológica” vinculada a este proyecto comprende la lectura de un texto de Michel Foucault, ⁵⁵³ y a partir de esta lectura se propone explorar las limitaciones de la “genealogía del racismo” de Foucault, y utilizarla como punto de contraste para mostrar los alcances de la aproximación “postcolonial” de Franz Fanon al *racismo*. En este texto me interesa analizar la primera parte, es decir, la lectura que hace el sociólogo puertorriqueño de la “genealogía del racismo” de Michel Foucault.

Este ejercicio se divide en dos partes. En un primer momento procuro mostrar de manera esquemática las principales críticas de Grosfoguel a la genealogía del racismo de Foucault. Seguidamente, intento sintetizar su propuesta de abordaje e historización del concepto racismo en relación con el sistema-mundo colonial. En esta sección me interesa identificar los presupuestos teórico-metodológicos que sustentan la hermenéutica decolonial a partir de la cual se lee a Foucault, y se extraen conclusiones de su lectura.

En segundo lugar, realizaré una revisión crítica del acercamiento del sociólogo puertorriqueño a la genealogía del racismo

551 Una versión anterior de este texto: Diego Soto, “Síntomas (de)coloniales: Grosfoguel como lector de Foucault,” *Tabula Rasa* 19 (2013): 59-77.

552 Ramón Grosfoguel, “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Franz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o la zona del no ser?,” *Tabula Rasa* 16 (2012), 79-102.

553 Grosfoguel utiliza la primera traducción de Alferdo Tzveibel del curso en el Collège de France 1975-1976. En adelante utilizaré esta traducción, salvo en algunas excepciones donde haré comparaciones con la edición más reciente y revisada traducida por Horacio Pons de este curso..

de Foucault. Para lograr esto se hará una revisión de aquellos aspectos que no han sido considerados por la lectura decolonial de la obra foucaultiana, tanto en el libro que se analiza, como en otros textos de Foucault y quienes lo estudian, referidos al binomio racismo-colonia. Esto permite, más que mostrar “lagunas” en la lectura de Grosfoguel, establecer los presupuestos y posibilidades que ofrece el método genealógico de Michel Foucault, en particular la genealogía de la gubernamentalidad y del poder disciplinario, para analizar el lugar que tienen los mecanismos y dispositivos coloniales en la conformación de las tecnologías de gubernamentalidad modernos.

El propósito de este artículo no es, parafraseando a Derrida,⁵⁵⁴ *Ser justo con Foucault*. No se trata, por tanto, de una apologética de la obra foucaultiana. Uno de mis propósitos es valorar las posibilidades que ofrece una lectura que se quiere crítica de Michel Foucault. Hacer una lectura crítica de su obra no se reduce a denunciar las deficiencias epistemológicas de sus textos o investigaciones. Sino, más bien, se trata de pensar la forma de emplear las herramientas teóricas propuestas desde una perspectiva estratégica, lo cual implica valorar las limitaciones y alcances de dichas herramientas en contextos particulares. De esta forma, el fin de este texto es pensar los criterios implicados en un proyecto de lectura crítica de la obra de Michel Foucault. Esto último es, precisamente, una de las varias motivaciones inscritas en el proyecto de lectura decolonial del cual me ocupo en adelante.

554 Derrida, J. “«Ser justo con Freud» La Historia de la Locura en la historia del psicoanálisis,” *AEN* 53, 15 (1995), 225-254.

5.4.1. Grosfoguel: Lagunas Coloniales de la Genealogía Foucaultiana

Para Grosfoguel existen dos razones que justifican la lectura del concepto racismo en Michel Foucault. La primera es “la importancia e influencia del pensamiento de Michel Foucault en el pensamiento crítico contemporáneo.”⁵⁵⁵ No dice que Foucault sea un referente importante en teorías del racismo. Se afirma su contribución a “la teoría del poder,” pero no dice que de Foucault se deriven una tradición de pensamiento sobre el racismo o la colonia. Lo que se afirma es su importancia e influencia “para toda una generación.” Es decir, la necesidad de realizar una crítica del concepto racismo en Foucault yace, en un primer momento, en la popularidad académica de su autor. Cabe señalar que de la influencia generalizada de un autor no se sigue la necesidad de criticar uno de sus conceptos. Puede ser objeto de análisis *la influencia* del autor, es decir, para decirlo con Bourdieu, las prácticas académicas particulares a través de las que “se le sirve a un autor,”⁵⁵⁶ incluso a través de categorías “marginales” de su trabajo. No obstante, para el sociólogo puertorriqueño “la influencia de Foucault” no es objeto de análisis, sino que parece ser un punto de partida.

La segunda razón de Grosfoguel para hacer esta lectura, más allá de la popularidad del filósofo francés, consiste en el interés de dilucidar las lagunas en su pensamiento, en particular, porque debido a su carácter intra-europeo, Foucault no logra dar cuentas del vínculo que existe entre la emergencia del racismo y la expansión colonial europea. No se discute la relación de esta “laguna” con la primera razón, la influencia e importancia de Michel Foucault para «el pensamiento crítico contemporáneo».

555 Grosfoguel, *El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon*, 81.

556 Pierre Bourdieu, “¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault” en Pierre Bourdieu, *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social*, Isabel Jiménez (trad. y comp.), (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005), 11.

La segunda razón lleva implícita una crítica al colonialismo en Foucault (salvo que piense la popularidad de Foucault en términos de colonialismo, lo cual nunca se afirma). En adelante se continúa exclusivamente en la línea de “segunda razón,” es decir, la crítica se dedica a señalar las limitaciones y “errores” de la genealogía del racismo de Michel Foucault.

De entrada Grosfoguel presenta aspectos de la genealogía foucaultiana del racismo que le “parecen erradas.” Los presenta al modo de una sintomatología, aunque no se refiere a la omisión de lo colonial en Foucault como padecimiento o síntoma. Esto último lo hace un autor como Homi Bhabha.⁵⁵⁷ Se trata de síntomas asociados con trastornos de la percepción (mirada, sentido del tiempo), presentes en la genealogía foucaultiana del racismo a criterio del sociólogo puertorriqueño, quien enumera tres principales:

1. “Ceguera” epistémica: debida a una mirada “noroccidental-céntrica de la modernidad,” la cual borra la colonialidad e induce la hipótesis según la cual “el racismo no nace de la historia colonial europea sino de una genealogía discursiva intrínseca a Europa.”
2. “Mirada eurocéntrica”: producto de una concepción intra-europea del surgimiento del racismo, que reduce el racismo a procesos intra-europeos, obliterando los procesos coloniales, o bien, asignándoles un lugar marginal o accidental.
3. Trastorno anacrónico: para Foucault el racismo surge en el siglo XIX como proceso sociobiológico propio de la biopolítica estatal intra-europea. Antes hubo *guerra de razas* pero no racismo en sentido estricto. De ahí que para el filósofo francés “el

557 Homi Bhabha, *The Location of Culture*, (New York: Routledge; 1994).

colonialismo no es constitutivo del racismo sino algo accidental y lejano.”⁵⁵⁸

Estos tres síntomas colonial-europeos presentes en el pensamiento de Foucault “nos remite a una narrativa y análisis equivocado acerca de la formación del racismo en Europa y el mundo.”⁵⁵⁹ Para Foucault, según esta lectura, el discurso racista emerge en Europa en la transición del poder soberano al biopoder, como “parte” de la normalización disciplinaria y el control biopolítico de la población. Se trata, así, de un racismo que enfrenta no a dos etnias sino a una misma población consigo misma, esto con el propósito de eliminar el peligro biológico. Este proceso intra-europeo, a su vez, transforma el antisemitismo-religioso de épocas medievales en racismo científico de Estado, y asigna a los procesos coloniales de Europa un lugar marginal. Procesos que acontecen en el Siglo XIX, con lo cual se concluye que para Foucault el racismo surge muy posterior a la colonia.

Luego de leer y exponer los síntomas coloniales y “errores” vinculados con la genealogía del racismo de Michel Foucault, Grosfoguel expone la historia-decolonial de la emergencia del racismo. Indica que “Existía ya a finales del siglo XV,” como “proto-racismo,” en la península ibérica y bajo la forma “biopolítica” de “pureza de sangre.”⁵⁶⁰ Se trata de la lucha española contra el poder político musulmán. El racismo como tal habría surgido propiamente con la colonización, a través de un discurso de carácter teológico, que definió a la Nueva India como “pueblos sin religión.” Esto se define como «racismo religioso» “de corte

558 Grosfoguel, *El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon*, 85.

559 Ídem.

560 Santiago Castro-Gómez expone la tesis de que el dispositivo de blancura y pureza de sangre en realidad se articuló con mecanismos de seguridad biopolíticos que fueron desarrollado durante el gobierno de los Borbones en España (Castro-Gómez, S. “Siglo XVIII: El nacimiento de la biopolítica.” *Tabula Rasa* 12 (2010), 31-45.).

teológico cristiano,” el cual fue la primera forma de racismo.⁵⁶¹ El surgimiento del racismo no debió esperar al discurso científico del Siglo XIX, pues el discurso teológico del Siglo XVI tenía un valor epistemológico y político similar en ese contexto. Este discurso ponía en tensión la humanidad de unos, frente a la animalidad de otros (los “sin alma”). Para el puertorriqueño, el racismo biopolítico de Foucault no es sino la forma “secularizada” del *racismo religioso*. De modo que no es la “guerra de razas” el fundamento del “racismo científico” sino el racismo religioso que desplegó el sistema-mundo-europeo colonial.

5.4.2. Colonialidad: ¿Un Punto Ciego en la Mirada Genealógica?

Esta crítica de Ramón Grosfoguel a la genealogía del racismo en *una* obra de Michel Foucault será objeto de mi análisis en este apartado. La he subdivido en campos de problematización que me permiten organizar en unidades temáticas mi análisis de la crítica decolonial de Foucault. Con esto procuro ofrecer una serie de discusiones sobre las posibilidades que ofrece la obra foucaultiana para pensar el lugar de los dispositivos coloniales en la conformación de las tecnologías modernas de gubernamentalidad.

1. Una primera observación tiene que ver con los antecedentes. No es la primera vez que se plantea esta *omisión* de la cuestión colonial en la obra de Michel Foucault. Por el contrario, esta omisión ha sido objeto de numerosos trabajos, antes y después de la publicación de los *Cursos en el Collège de France* impartidos por Michel Foucault. No obstante, los posicionamientos posteriores a la publicación de estos *cursos* han tomado distancia de las primeras aproximaciones a la cuestión de la colonialidad en

561 Grosfoguel, *El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon*, 90.

la obra de Michel Foucault, y han redefinido sus ingresos. Sin embargo, Grosfoguel no remite a antecedentes de su lectura.

Homi Bhabha, por ejemplo, casi veinte años atrás, planteó el olvido-omisión-rechazo (disavowal) del colonialismo en los trabajos de Michel Foucault. Bhabha ubica esta omisión como *síntoma* de una obsesión de la modernidad europea, la cual es incapaz de pensar o analizar el lugar que tiene el colonialismo en la constitución de la *ratio*-Occidental.⁵⁶² El trabajo de Bhabha es anterior a la publicación de los cursos, y su crítica se enfoca en «*Las palabras y las cosas*». Bhabha no conocía, a su tiempo, la forma en la que Foucault pensó la cuestión del racismo y la colonia, pues muchos de estos materiales permanecían inéditos. Por ejemplo, Mary Beth Mader,⁵⁶³ muestra cómo el binomio vida/biología en *Las palabras y las Cosas* (que criticó Bhabha), establece las condiciones epistemológicas desde donde Foucault desarrolla su concepto de racismo desde una perspectiva biopolítica.

Asimismo, tampoco es la primera ocasión en que se plantea una oposición entre Fanon y Foucault en el orden de la crítica colonial. Es bien conocido que el papel positivo que juega la noción *discurso* de Michel Foucault en la crítica que desarrolla *Orientalismo*,⁵⁶⁴ asimismo, es conocido el distanciamiento de su autor, Edward Said, con respecto a Michel Foucault en sus obras posteriores.⁵⁶⁵ Una de las críticas de Said contrasta los alcances

562 El texto de Ann Laura Stoler está en la misma línea que la de Bhabha, aunque Stoler se pregunta por la ausencia del colonialismo en el estudio del dispositivo de la sexualidad que estudia Michel Foucault (ver Ann L. Stoler, *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. (Durham: Duke University Press; 1995).

563 Mader, M. "Modern Living and Vital Race: Foucault and the Science of Life," *Foucault Studies* 12 (2011), 97-112.

564 Edward Said, *Orientalismo*. (Madrid: Libertarias; 1990 [1978]).

565 Para un análisis de los acercamientos y distancias de Said con la obra de Michel Foucault ver K. Racevskis "Edward Said and Michel Foucault:

macrosociales de Fanon con respecto a la crítica del imperialismo, con respecto al repliegue que tuvo la obra de Foucault sobre el individuo, con lo cual “ignorando el contexto imperial de sus propias teorías, Foucault parece en realidad representar un irresistible movimiento colonizador.”⁵⁶⁶ Por otro lado, Alessandrini⁵⁶⁷ ha mostrado que, al marcar una profunda ruptura entre Foucault y Fanon, no sólo se ha imposibilitado una comprensión de sus encuentros, en lo que respecta al “humanismo tradicional” que sostienen políticas coloniales.

Los análisis posteriores a la publicación de los *Cursos* han variado en lo que respecta a temas como el racismo y colonialismo en Michel Foucault.⁵⁶⁸ Principalmente, se han distanciado de aquellas posiciones que criticaban la ausencia total o sólo una presencia marginal de la cuestión colonial en Michel Foucault. Por ejemplo, en América Latina, un autor como Santiago Castro Gomez⁵⁶⁹ ha mostrado los alcances que tiene la analítica del

Affinities and Dissonances,” *Research in African Literatures* 36, 3 (Fall, 2005), 83-97.

566 Edward Said, *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama; 2004 [1993]).

567 Alessandri, A. “The Humanistic Effect: Fanon, Foucault and the Ethics without Subjects,” [versión electrónica], *Foucault Studies* 7 (2009), 64-80.

568 Pueden consultarse Ellen Feder, *Family Bonds: Genealogies of Race and Gender*, (New York: Oxford University Press; 2007), que analiza las relaciones entre género y raza desde una perspectiva genealógica. Asimismo, en Crampton y Elden, *Space, Knowledge, and Power: Foucault and Geography*, (Burlington: Ashgate Publishing Co.; 2007) figuran una serie de textos sobre geografía y colonización en la obra de Michel Foucault. Un tercer ejemplo son los artículos reunidos en “Foucault and Race”, en la revista *Foucault Studies* 12 (2011), y más recientemente (posterior a la publicación del texto de Grosfoguel) se puede ver la sección: “Genealogie della razza e dei razzismi” en la revista *Materiali Foucaultiani* 1, 2 (2012), 11-134.

569 Santiago Castro-Gómez 2010. “Michel Foucault: Colonialismo y Geopolítica,” en Ileana Rodríguez y Josebe Martínez, *Estudios trasatlánticos coloniales. Narrativas comando-sistemas-mundo: colonialidad modernidad*, (Madrid: Anthropos; 2010), 271-292.

poder de Foucault para aproximarse a una cuestión como *el poder colonial*, no desde una perspectiva macro-social, sino desde un análisis local de las tecnologías de biopoder que sostienen sistemas culturales más amplios. Incluso, señala el lugar que tiene la cuestión colonial en la misma obra que lee Grosfoguel (*Defender la Sociedad*), con lo cual llega a conclusiones distintas de las del boricua.

La crítica de Grosfoguel a Foucault no menciona ningún antecedente, ni las lecturas que se han realizado a las primeras aproximaciones al tema, y con las cuales comparte muchas de sus tesis. Esto habría evitado dejar de lado alguno de los textos donde Foucault piensa la cuestión colonial. O bien, hubiera obligado al autor a detenerse mucho más en aspectos relacionados con el *eurocentrismo* en la obra del filósofo francés, o la supuesta “deficiencia” de su teoría con respecto a un análisis de tipo macrosocial. Sin embargo, el boricua no da cuenta de los antecedentes a su lectura de Foucault.

2. La segunda observación tiene que ver propiamente con aquello que es objeto de lectura. Las citas que realiza Ramón Grosfoguel al trabajo de Michel Foucault abarcan un rango concreto: entre la página cuarenta y siete y la página setenta y siete. Se trata de treinta páginas que abarcan el final de la Tercera Clase (21 de enero de 1976), la Cuarta Clase (28 de enero de 1976), en su totalidad, y el inicio de la Quinta Clase (4 de enero de 1976). A diferencia de un libro, donde existen secciones particulares, los Cursos en el *Collège de France* no están compuestos por capítulos, sino, precisamente, por lecciones semanales. Los Cursos se componen de un total de doce lecciones y un resumen que escribía Foucault a mediados de año. En algunos casos Foucault dedica unas palabras a un tema en particular en una o varias clases y luego no lo retoma más. De ahí que, en principio, no sería grave citar únicamente secciones de estos textos.

Efectivamente, para el análisis de un término en particular como la noción racismo, no necesariamente debe abarcarse

una lectura completa del texto. En particular porque, efectivamente, el racismo y la colonia no son temáticas que se abordan sistemáticamente a lo largo del Curso 1975-1976, salvo menciones particulares, como aquellas citadas por Ramón Grosfoguel.

Sin embargo, el rango de páginas seleccionado para el análisis deja por fuera aspectos fundamentales para el abordaje del racismo-colonialidad en la obra de Michel Foucault. En particular, se omiten al menos dos ideas fundamentales que Foucault ofrece sobre la colonialidad y el racismo en su curso 1975-1976. Seguidamente me refiero a ambos.

a) En la Cuarta Clase (28 de enero de 1976), de la que Grosfoguel únicamente cita las primeras páginas, Foucault realiza una crítica del *Leviatán* de Hobbes como modelo de análisis sociopolítico. Utiliza como contraste la experiencia de la conquista normanda de Inglaterra por Guillermo. Foucault hace una cita a un texto de Adam Blackwood (1581), quien establece paralelos entre Guillermo el Conquistador (con respecto a Inglaterra) y Carlos V (con respecto a América): “Los normandos –dice Blackwood– se han instalado en Inglaterra sobre la base del mismo derecho en virtud del cual nosotros nos hemos instalado en América, es decir, el derecho de la colonización.”⁵⁷⁰ A partir de esta cita, Foucault llega a una conclusión que debería resultar fundamental para la discusión que nos ocupa:

Creo que hubo, a finales del siglo XVI, una especie de efectos de retorno de la práctica colonial sobre las estructuras jurídico-políticas de Occidente. No hay que olvidar que la colonización, con sus técnicas y sus armas jurídico-políticas, así como han transferido modelos europeos a otros continentes, ha tenido a la vez muchos efectos de retorno sobre los mecanismos de poder en Occidente, sobre los aparatos, las instituciones y las técnicas de poder en Occidente.

570 Michel Foucault, *GR*, 89. En la versión citada, no resulta del todo claro que Foucault realiza una cita a Blackwood. Esto se comprueba en Michel Foucault, *DS*, 100.

Hubo toda una serie de modelos coloniales –sucesivamente adquiridos en Occidente– que le han permitido a Occidente practicar sobre sí mismo algo así como una colonización, un colonialismo interno.⁵⁷¹

Luego, estamos lejos de una “mirada noroccidental-céntrica de la modernidad donde se borra por completo la colonialidad, las Américas y el siglo XVI.”⁵⁷² Es decir, Foucault no ignora los procesos coloniales europeos que según la lectura decolonial *borra*. La cuestión colonial no es el punto ciego de la teoría que desarrolla Michel Foucault. No sólo porque la menciona, sino porque piensa su lugar en la conformación de los dispositivos, mecanismos y tecnologías de poder que conformaron la modernidad occidental-europea.

Foucault ofrece al menos dos ideas que se distancian de la lectura que hace Grosfoguel. La primera se relaciona con el lugar de la colonización en la conformación de la “razón Occidental.” Foucault no es “ciego” a la colonización. Contrario a la tesis de Homi Bhabha (compartida por el puertorriqueño), para quien Foucault es incapaz de pensar o analizar el lugar que tiene el colonialismo en la emergencia de la *ratio*-Occidental, advertimos que Michel Foucault reconoce el lugar que tiene la colonización Europea de “otros continentes” en la conformación de la *ratio*-Occidental. Se trata de un efecto bumerang, o de contragolpe, de la colonialidad europea, que incide directamente en la constitución de los dispositivos, mecanismos, tecnologías, instituciones y discursos que hacen operativa una tal *ratio*-Occidental. Es decir, en un efecto circular, los mecanismos y aparatos coloniales son constitutivos de tecnologías de poder-saber de la Modernidad Europea.

Esta no fue una idea de un período puntual de Michel Foucault que luego abandonó. Más tarde, en una conferencia de

571 *Ibidem.*, 89.

572 Grosfoguel, *El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon*, 81.

1982 en la Universidad de Vermont, Foucault mostró el efecto de tecnologías coloniales en la producción y transformación de saberes en Europa: “no podríamos aislar la aparición de la ciencia social de la expansión de la nueva racionalidad política ni de la nueva tecnología política. Todo el mundo sabe que la etnología nació de la colonización.”⁵⁷³ Se trata de un efecto de retorno que las tecnologías coloniales, vinculadas a la gubernamentalidad europea, tuvieron sobre las epistemes europeas, en particular, aquellas vinculadas a la “ciencia social.” Se trata, en esa línea, del tipo de saber que está en el centro de tecnologías biopolíticas.

Luego, Foucault no sólo reconoce diversas tecnologías de colonización transferidos y aplicados en “otros continentes,” sino que establece el lugar de dichas tecnologías en la conformación de la *ratio Occidental*, esto es, en sus propios mecanismos de gubernamentalidad. Esto confirma la tesis de Santiago Castro Gómez según la cual, en Foucault, “la experiencia colonial coadyuva a *desarrollar* el dispositivo racial en *Europa*.”⁵⁷⁴ Ante esto no podemos sostener la omisión o efecto de borradura que habría aplicado Foucault respecto de la colonialidad.

La segunda idea que se desprende de esta línea de pensamiento es importante. Puede notarse que Foucault no habla de **una** razón colonial, o de **un** poder colonial. No establece una lógica colonial única o un sistema-colonizador homogéneo que se traslada y aplica su ratio-colonial sobre “otros continentes” (América por ejemplo). Foucault habla de múltiples discursos de guerra de razas que se transforman con arreglo a estrategias y condiciones históricas particulares, que las lleva a enfrentarse, articularse, transformarse o anularse entre sí. No se aborda la cuestión colonial como un *sistema* o estructura homogénea,

573 Michel Foucault, “La inquietud por la verdad,” IV, 256.

574 Santiago Castro-Gómez, “Michel Foucault: Colonialismo y Geopolítica,” 276.

sino como el resultado de efectos de poder diversos, incluso rizomáticos, aunque articulados entre sí.

Esta forma de pensar la cuestión colonial se desprende del método genealógico. Foucault propuso abandonar la búsqueda de un *origen* (ver Capítulo 2), con lo que su pregunta por el racismo o la colonialidad no se propone en términos de un origen o sistema homogéneo. Esto es un principio teórico y metodológico de la genealogía. Tampoco se piensa a partir de una mismidad colonial del poder que se despliega y replica sus esfuerzos, sino, múltiples estrategias coloniales que se articulan y transforman entre sí, con efectos circulares que recorren el cuerpo social. Luego, a partir de Foucault, algo como un “sistema-mundo capitalista/patriarcal, occidental-céntrico/cristiano-céntrico, moderno/colonial”, no sería la causa de diversos sistemas de dominación racista y colonial, sino, por el contrario, dicho sistema sería el efecto de tecnologías o dispositivos de poderes diversos y articulados entre sí. Foucault se interesa más por comprender los dispositivos de poder-saber específicos de contextos históricos particulares.

De esta forma, no es posible afirmar que en la obra de Michel Foucault se oblitara el lugar del colonialismo europeo. Foucault, por el contrario, piensa el efecto que tiene la colonia en la constitución de los sistemas de saber-poder de la modernidad europea. Asimismo, se desprende que desde una perspectiva genealógica no se trata de ubicar una ratio-Colonial-europea, homogénea e idéntica así misma de extremo a extremo, cuyas diferentes formas de racismo, por ejemplo, se explican por adaptaciones o particiones internas de un mismo sistema de poder colonial. Sino que se trata de procesos coloniales diversos que se anulan, complementan o articulan entre sí.

b) Otro punto que estimo necesario considerar tiene que ver con la tesis de que la biopolítica en Foucault es un proceso exclusivo del siglo XIX, cuando en realidad es posible “rastrear

al siglo XV.”⁵⁷⁵ La segunda cita a la que quiero referirme se encuentra en la última clase del curso (17 de marzo de 1976), y tiene que ver con la relación entre biopolítica y racismo. Debemos recordar que para Foucault la biopolítica no funda el racismo ni es su origen (esto sería contrario a la aproximación genealógica), sino que la biopolítica propicia una forma particular de tecnologías racistas.

Este *racismo biopolítico* permite administrar aquello que escapa al biopoder, a saber, la muerte: “El racismo representa la condición con la cual se puede ejercer el derecho de matar.”⁵⁷⁶ Es decir, el racismo no es exterior a la biopolítica sino una de sus múltiples tecnologías, aquella que gestiona la aniquilación de lo que debe morir para asegurar el fortalecimiento biológico de la población (purificación de la sangre por ejemplo). Se trata de una forma particular de racismo, no de «El Racismo» (con mayúscula). Sin embargo, contrario a la afirmación de Grosfoguel, Foucault no lo ubica en el siglo XIX. El filósofo francés afirma: “El racismo se desarrolló en primer lugar con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador.”⁵⁷⁷ Foucault no dice que el racismo emerge con la colonización europea, y luego se desplaza por un tal “sistema-mundo”. Indica, eso sí, que la forma de racismo particular de sistemas biopolíticos tiene uno de sus puntos de emergencia durante “el genocidio colonizador.” Se trata de uno de los efectos de retorno que algunas tecnologías coloniales tuvieron sobre tecnologías europeas.

Esto nos permite advertir dos aspectos que distancian el concepto de racismo en Michel Foucault de la lectura realizada por Grosfoguel. Primero. La genealogía foucaultiana no está dirigida a ubicar el *origen* del racismo. Esto se vincula con que tampoco se analiza la *racionalidad homogénea de un sistema-mundo* de la cual se deriva el racismo. Le interesa analizar

575 Grosfoguel, *El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon*, 87.

576 Michel Foucault, *GR*, 207.

577 *Ibidem.*, 208.

la forma en la que operan distintos mecanismos racistas particulares que circulan por el cuerpo social. Es decir, Foucault analiza procesos macro sociales como el racismo desde una teoría *heterárquica del poder* (Santiago Castro-Gómez) que intenta mostrar los procesos de índole macroestructural como efecto de dispositivos anatomopolíticos o de seguridad particulares y diferenciales. Segundo, con respecto al racismo particular de la gubernamentalidad biopolítica Foucault ubica su surgimiento en los procesos de colonización de Europa. Es uno de sus ejemplos de efecto bumerang que tiene la colonización europea de América (y “otros continentes”) sobre la conformación misma de dispositivos biopolíticos en Europa, que están en el foco de su *ratio-gubernamentalis*. Se trata, en el caso de la biopolítica, de uno de los ejemplos donde el *genocidio colonizador* tuvo efectos puntuales en la conformación de lógicas y dispositivos gubernamentales europeos.

3. La tercera observación que deseo realizar se refiere a una tesis (o presupuesto, en realidad es difícil decidirse por alguno de los dos) de Ramón Grosfoguel, según la cual, Michel Foucault es un pensador intra-europeo, para quien, los procesos asociados al racismo, derivados de la “guerra de razas,” son procesos interiores a las sociedades europeas, que solo “accidentalmente” se desplazan fuera de Europa en forma de dominación colonial.

Foucault no se propone demostrar que el discurso de “guerra de razas” tuviera su “origen” en Europa, ni en ningún otro lugar. Foucault lo denomina *discurso de tipo bíblico* por una razón en particular: “Con este nuevo discurso de razas, se ve entonces perfilarse algo que se acerca más a la historia mítico-religiosa de los hebreos que a la historia político-legendaria de los romanos.”⁵⁷⁸ No se afirma que “el origen” del discurso de *guerra de razas* sea hebreo. De nuevo, en un enfoque genealógico no encontraremos una respuesta al *origen* del discurso de

578 *Ibidem.*, 64.

guerra de razas, pues la pregunta no se plantea en esos términos. Foucault afirma que el discurso de *guerra de razas* que circula por diferentes lugares del cuerpo social, y se desplaza mejor a través del discurso *hebreo-profético* de la Biblia. Incluso, muestra que el discurso de *guerra de razas* suspende la “historicidad indoeuropea”⁵⁷⁹ del poder Real. Esto merece nuestra atención con respecto al tema que nos ocupa.

Para circular el discurso de guerra de razas utiliza coordenadas (Jerusalén, Babilonia, Roma) y figuras de tipo Hebreo. Es decir, en términos de operatividad el discurso de guerra de razas suspende una forma de discurso del poder “intra-europeo,” y estratégicamente utiliza formas, coordenadas y principios que son propios del mundo semita. Tampoco puede argumentarse que se trata del Cristianismo Europeo. No se habla en términos de discurso de tipo cristiano sino hebreo. Lo que le interesa a Foucault, acá, no es mostrar el origen hebreo (o no-europeo) del discurso de guerra de razas, sino, por otro lado, mostrar que no existe una unidad-homogénea de extremo a extremo que se pueda denominar Europa. Precisamente uno de los alcances del *discurso de guerra de razas*, de tipo bíblico-hebreo, es que logra fracturar “la gran unidad, la gran legitimidad, la gran fuerza esplendorosa de Roma.”⁵⁸⁰ El discurso de *guerra de razas* impide pensar algo como una Roma-Europa-homogénea, idéntica de extremo a extremo. Presenta un cuerpo social atravesado de múltiples disputas, luchas y grupos enfrentados, fragmentados.

Luego, no se trata de afirmar que el origen del *discurso de guerra de razas* es hebreo, aunque se afirma que se desplaza utilizando figuras y coordenadas del imaginario semita de la Biblia. Foucault está interesado en mostrar que el discurso de *guerra de razas* no admite la idea de homogeneidad europea, o de un sistema europeo homogéneo. Lo que este tipo de discurso pone en tensión no es exactamente el origen, sino la idea una

579 *Ibidem.*, 67.

580 *Ibidem.*, 68.

identidad política homogénea que recorre al cuerpo social europeo y lo constituye como unidad. Es decir, lo que se critica es la idea de una sola *ratio*, o un único dispositivo macro-social que articula y dirige todo el cuerpo social. Por el contrario, pone en evidencia una serie de estrategias diversas que se articulan mediante tecnologías diversas.

Ciertamente el sociólogo puertorriqueño no omite mencionar «la ruptura profética», pero evita explorar las conclusiones más radicales que Foucault introduce a través del discurso de tipo bíblico-hebreo, a saber, la no-homogeneidad o mismicidad de un tal sistema-mundo Europeo-Occidental. Este mismo ejercicio genealógico debería ser aplicado a un tal “sistema-mundo-europeo colonial-capitalista-fálico” que sustenta la crítica decolonial.

Se trata de la crítica que realiza Foucault a la *hipótesis represiva* al preguntarse: “¿Hay una ruptura histórica entre la edad de la represión y el análisis crítico de la represión?” La respuesta de Foucault es que no existe una tal ruptura, el análisis que presupone un tal sistema-mundo, si bien es capaz de criticar la negatividad del poder, pierde de vista a los mecanismos positivos de poder-saber, diversos y locales, que lo hacen efectivo y que le permiten conformar la idea de una unidad. Es decir, las críticas focalizadas en las tecnologías negativas del poder, que las derivan de un *sistema-mundo* como matriz marco-social contribuyen a ocultar sus mecanismos locales no reductibles a tal sistema-mundo, que sin embargo, lo constituyen.

El análisis de estos dispositivos diversos (no porque sean múltiples, sino porque no se derivan de un sistema-mayor) es de lo que se ocupa la genealogía. No se trata de buscar su funcionamiento a partir de una Unidad, sino, más bien, de mostrar su surgimiento fuera de esa unidad, incluso, las rupturas que establecen en una Unidad particular. Quizás una pregunta similar podría formularse a Grosfoguel: ¿hay una ruptura histórica entre la edad de la colonialidad del poder y la crítica decolonial? Quizás las “críticas” decoloniales, al asumir lo “intra-europeo” y

“la ceguera Occidental” del “sistema-mundo Colonial,” presente en sus interlocutores, dejan de lado otra serie de mecanismos que hacen mucho más efectivo algo como una colonialidad del poder.

Para finalizar este punto, solo quiero señalar que no es la única vez que Foucault menciona el carácter no-europeo de una forma particular de discurso o poder. Cuando se ocupó de analizar la genealogía de la Gubernamentalidad europea, el filósofo francés muestra que las primeras formas de “gobierno de seres humanos-vivientes” no se dieron en Europa. Ni Roma, ni tampoco en Grecia surgieron estas formas de gubernamentalidad. Foucault se empeña en mostrar que ni siquiera Platón reconoció esta forma de gubernamentalidad denominada *poder pastoral*, pues, su emergencia no acontece en Europa: “la idea de un gobierno de los hombres es una idea cuyo origen debe buscarse en Oriente, un Oriente precristiano ante todo, luego en el Oriente cristiano [...] Se lo constata en Egipto, en Asiria y en Mesopotamia, y lo vemos asimismo y sobre todo, claro está, en los hebreos.”⁵⁸¹ En su curso de 1977-1978 Foucault dedica mucho tiempo a demostrar que la idea de *poder pastoral*, como antecedente de la noción de gobierno de seres humanos vivientes, no se encuentra en Grecia, ni en ninguna otra parte de Europa, sino en el mundo Hebreo. De esta forma, una noción fundamental en Foucault como gubernamentalidad, dentro de la cual se desarrolla la biopolítica, no es “intra-europea,” sino semita y oriental.

Asimismo, podría referirme al aprecio que Michel Foucault tenía por aquello que denominaba Orientalismo, que se ejemplifica muy bien en su discusión del *Ars Erotica*.⁵⁸²

581 Michel Foucault, *STP*, 151.

582 Al respecto tenemos que “Foucault estuvo marcado, en este punto, por su lectura del libro de Van Gulik dedicado a la sexualidad en la China antigua, traducido al francés en 1971. Por otro lado, es a este libro al que se refiere implícitamente cuando opone en *La voluntad de saber* el ars

Además, Foucault tuvo un importante acercamiento a tradiciones islámicas, Chiita por ejemplo, en el caso de la revolución iraní. Sin duda se han señalado las limitaciones en la lectura y uso que hace Foucault de estas tradiciones.⁵⁸³ Pero no se trata de hablar de una ceguera Occidental, o un carácter intra-europeo de Michel Foucault, pues, ciertamente Foucault se interesó en pensar diversas tecnologías de poder, vinculadas con regímenes de verdad, formas de gobierno del yo y de los otros, no sólo desde un carácter “intra-europeo,” sino en sus tensiones coloniales, por ejemplo. Se trata de tecnologías diversas que se encuentran, y se afectan entre sí.

4. Una cuarta observación está relacionada con otra omisión, a saber, la no consideración del *racismo religioso* dentro de la genealogía del racismo. El argumento es el siguiente: Se trata de una forma de racismo que posibilitó el despliegue de los mecanismos coloniales en América, a través de un saber teológico-cristiano, que definió a la Nueva India como conjunto de “pueblos sin religión,” lo cual legitimaba la ocupación colonial. Este saber teológico-cristiano estaba dotado de una legitimidad epistémica y política que lo ubica como un saber central en el siglo XV (que más tarde será desplazado por el saber científico). Este “racismo religioso”, del siglo XVI, propició el surgimiento de *El Racismo* colonial europeo y sería, según Grosfoguel, muy

erótica a la scientia sexuales, es decir la intensificación de los placer a la ciencia de lo sexual” (Eribon, 1995: 271). Didier Eribon se refiere al texto Van Gulik (1996).

583 Ver, por ejemplo, (Afary J y K. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of Islamism*, (Chicago: The University of Chicago Press; 2005) ; Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, (New York: Tauris; 2007); y Robert Cowan, “Re-Orientalism: German Indology Studies Beyond Foucault and Gadamer,” *The Comparatist* 34 (2010), 47-113.

anterior al racismo que se desprende de la biopolítica (cuestión que ya discutí en el apartado anterior).

La ausencia de una consideración del lugar de la teología y religión cristiana en los análisis de Michel Foucault también ha sido planteada antes. Giorgio Agamben,⁵⁸⁴ para citar un ejemplo, inscribe su investigación en la línea de la gubernamentalidad que desarrolló Michel Foucault, sin embargo, muestra las limitaciones que le impidieron a Foucault dar una perspectiva completa de las tecnologías que permitieron el surgimiento de las tecnologías modernas de gubernamentalidad. Agamben discute, principalmente, el lugar fundamental que tuvo la Trinidad de la teología cristiana al establecer una *oikonomia*, no en términos de una aproximación jerárquica del dispositivo de gobierno, sino, como un laboratorio que permitió desplegar la máquina gubernamental en el dispositivo trinitario. Es decir, para Agamben, la genealogía de la gubernamentalidad foucaultiana no reparó en la importancia fundacional que tiene la teología trinitaria en las tecnologías de gobierno modernas.

Estimo necesaria la tarea de considerar el lugar de tecnologías y discursos religioso-teológicos en la conformación histórica de los dispositivos modernos de gubernamentalidad. De ahí que pienso que la crítica de Grosfoguel a la obra de Michel Foucault es oportuna en este aspecto, y ciertamente esta cuestión merece revisarse en diversos lugares de su teoría. Sin embargo, sostengo que debe formularse a partir de una lectura detenida de la obra de Foucault en su conjunto, así se trate de la revisión de un término en particular, como en el caso del término racismo-colonialidad. Quisiera dedicarme a algunos puntos importantes de cara a esta crítica, la

584 Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*, Lorenzo Chiesa (California: Stanford University Press; 2011).

cual, debe articularse con las observaciones realizadas en apartados anteriores.

Efectivamente en el texto que lee Grosfoguel, Foucault no considera el lugar de tecnologías y discursos religiosos en los procesos coloniales. Esta crítica, sin embargo, no puede extenderse a la obra de Foucault en su conjunto, en particular, si tenemos en cuenta los antecedentes de la genealogía foucaultiana del poder disciplinario durante el primer quinquenio en el *Collège de France*, al menos, en los cursos de los que disponemos hasta ahora.

Existen dos ideas que Michel Foucault vincula al pensar la relación entre tecnologías religiosas y coloniales. La primera fue expuesta en el apartado anterior, donde presenté cómo Foucault propone que los procesos de colonización de Europa permitieron la transformación, perfeccionamiento y proliferación de tecnologías disciplinarias, las cuales, posteriormente, fueron aplicadas en los sistemas gubernamentales europeos. La segunda está vinculada con el lugar que Michel Foucault otorga a la religión cristiana, en particular a los monasterios y el confesionario, en la conformación de las tecnologías de poder-saber disciplinarias. Pues bien, Foucault relacionó ambas, en el contexto de la colonización en América Latina.

Foucault discute el papel de los Jesuitas en la colonización, quienes se alejaron de las tecnologías esclavistas de colonización, y emplearon, en cambio, tecnologías positivas de poder colonial, en su caso, tecnologías disciplinarias:

Los jesuitas fueron adversarios –por razones teológicas y religiosas, y también por razones económicas– de la esclavitud, quienes, en América del Sur, opusieron a esa utilización, probablemente inmediata, brutal y muy consumidora de vidas humanas, a esa práctica de la esclavitud tan costosa y tan poco organizada, otro tipo de distribución, control y explotación de humanos por un sistema disciplinario. Y las famosas repúblicas de los guaraníes de Paraguay, calificadas

de “comunistas,” eran en realidad microcosmos disciplina-
rios en los cuales había un sistema jerárquico cuyas llaves
estaban en manos de los propios jesuitas; los individuos,
las comunidades guaraníes, debían adoptar un esquema de
comportamiento absolutamente obligatorio que les indica-
ba sus horarios, las horas de las comidas y del descanso, y
que los despertaba a la noche para que pudieran tener rela-
ciones y hacer hijos a una hora fija.⁵⁸⁵

Foucault habla del dispositivo disciplinario que los jesui-
tas aplicaron a los guaraníes en América del Sur. Podemos ob-
servar que Foucault no se centra en los discursos teológicos que
sustentan estos mecanismos, aunque afirman que tales discursos
están en su base. Se enfoca más en el tipo de tecnologías disci-
plinarias que permitieron a los mecanismos coloniales aplicar
tecnologías de poder positivas, no-soberano. Foucault no indica
que dichas tecnologías fueron inventadas en la colonización de
América. Ubica su surgimiento en las reformas benedictinas del
Siglo XI y XII, las cuales se aplicaron sobre los mismos monjes,
luego sobre los jóvenes estudiantes de colegios cristianos (lo que
Foucault denomina: “colonización de los jóvenes”). Estos me-
canismos, sin embargo, fueron modificados y perfeccionados
durante el proceso de colonia en América del Sur: vigilancia,
individualización, adiestramiento, desarrollo de hábitos afines a
un modo particular de producción y maximización del tiempo.
Foucault discute, entonces, cómo estos mecanismos disciplina-
rios, perfeccionados durante la colonia en América, volvieron a
Europa para conformar una “sociedad disciplinaria,” en primer
lugar a través de una “colonización de los vagabundos.” Las so-
ciedades disciplinarias son una de las bases del biopoder, fun-
cionan articuladas con mecanismos de regulación biopolíticos.

Luego, en la base de las tecnologías de poder disciplinario,
se ubican una serie de tecnologías de poder religioso-cristiano.

585 Michel Foucault, *PS*, 90.

Este poder no es una invención colonial, pero sí se trata de un poder-saber que fue potenciado a través de la experiencia en los pueblos coloniales (“y no vuelo a ella porque fue estudiada mil veces”)⁵⁸⁶ De esta forma, algo como formas diversas de poder colonial, en Foucault, no son ajenas a dispositivos y discursos de tipo religioso; por el contrario, el filósofo francés muestra que han surgido a partir de dispositivos de poder religiosos. Una discusión que efectivamente, hasta donde conozco, Foucault no ofrece, fueron las transformaciones del poder pastoral durante los procesos coloniales en América Latina, lo cual, constituye un rico espacio de análisis y reflexión.

Además no se trata de un poder que una vez nacido en Europa se aplica sobre América. En realidad Foucault lo pensaría como una serie de poderes disciplinarios desarrollados en contextos periféricos de Europa, los cuales, a través de la colonia en “América del Sur”, se modificaron y maximizaron sus efectos. Esto permitió, mediante el efecto de retorno volver sobre los sistemas de gubernamentalidad europeos, y desarrollar formas de colonización perfeccionadas sobre la población.

Estamos, sin duda, lejos de una omisión de la colonia en Foucault. Pero, además, Foucault introduce una idea de cómo mecanismos periféricos, nacidos en los monasterios, vienen a transformarse y potenciarse durante la colonia de América, lo cual les permitió volver a Europa, y ocupar un lugar fundamental en la conformación de una sociedad disciplinar.

*

En este texto he considerado la lectura que realiza Ramón Grosfoguel de una obra de Michel Foucault, a saber, el curso en el *Collège de France* 1976, originalmente titulado *Defender la Sociedad*. Inicialmente se expusieron las principales críticas que el puertorriqueño realiza a la “genealogía del racismo” de Foucault;

586 *Ibidem.*, 91.

así como la propuesta breve que hace Grosfoguel con las líneas principales que debería considerar una *genealogía del racismo* que no ignora el lugar que tiene la colonización que Europa desarrolló en América en la constitución misma del racismo.

En un segundo momento, se realizó un análisis de las principales conclusiones de la lectura de Grosfoguel, considerando tres tipos de fuentes: antecedentes de la crítica postcolonial y decolonial a la obra de Michel Foucault; en segundo lugar, se discutió aspectos de *Defender la Sociedad* que no fueron considerados la crítica realizada por el sociólogo puertorriqueño; y finalmente, se analizaron textos complementarios de Michel Foucault que permiten poner en una perspectiva distinta cuestiones referentes al racismo, la colonia y el lugar de dispositivos o poderes religiosos implicados en ellos. Este ejercicio permitió comprender que en Michel Foucault no se “borra” la colonialidad, sino que, por el contrario, piensa el lugar que ha tenido la colonialidad en los procesos de conformación de mecanismos y tecnologías gubernamentales modernas.

Asimismo, se analizó con mayor detenimiento el supuesto carácter “intra-europeo” de Michel Foucault, y se mostró las críticas que el francés realizó a la noción *Europa* como una unidad o sistema de poder homogéneo y transparente de punta a punta. Finalmente, se pudo establecer el lugar constitutivo y fundamental que Michel Foucault otorga a tecnologías y dispositivos de saber religioso que permitieron la conformación de tecnologías de poder disciplinarias. Asimismo, Foucault muestra la forma en que estas tecnologías de poder disciplinario-religiosas se trasladan a América, y perfeccionaron sus métodos y alcances, y volvieron sobre Europa, para conformar nuevas formas de colonización de la población, y del cuerpo social.

El propósito de este ejercicio no consiste en propiciar una *apologética* de Michel Foucault, o de sus conceptos y perspectivas teóricas. El análisis de la obra de Michel Foucault a partir de la crítica de Ramón Grosfoguel permite poner en perspectiva, no sólo la obra de Foucault, sino, en particular, la propuesta

de una crítica *decolonial* de Foucault. Permite pensar mejor los alcances, presupuestos, métodos y limitaciones implicados en un marco de análisis particular, en este caso uno que se quiere decolonial. Es decir, lectura de una crítica de Foucault permite un efecto de rebote, si se quiere, sobre el marco desde el cual se critica. Estimo que uno de los aspectos fundamentales que se derivan de este ejercicio consiste en pensar mejor las rupturas históricas entre la edad de la colonialidad del poder y la crítica decolonial. Esto en tanto, muchos de los presupuestos teóricos de una crítica decolonial, según mostramos, en lugar de permitir una comprensión profunda de los sistemas y tecnologías coloniales, en realidad contribuyen a ocultarlos.

En este caso, la lectura de Foucault así como la discusión de las herramientas teóricas que nos ofrece en su obra, adquiere aquí, un lugar estratégico, que nos permite considerar, no sólo las posibilidades y limitaciones de la lectura que hace Grosfoguel de Foucault, sino, las limitaciones del marco analítico que descansa detrás de una propuesta que se asume decolonial.

Palabras y otras cosas: Términos, temas, y más

A continuación se presentan una serie de conceptos, autores y otros elementos vinculados con la obra de Michel Foucault, con el propio Foucault, o bien, con el legado de su obra. Los términos han sido ordenados alfabéticamente, comenzando por aquellos que tienen valor numérico.

1976: Según *Les années Collège de France*, este año fue de mucha actividad para Foucault, y de fértil producción académica, aunque en lo que respecta lo religioso, no se produce nada que no se viniera trabajando en años anteriores. En Enero y Febrero de este año se ocupó del curso «*Il faut défendre la société*». En la primera clase, indica que la necesidad de cambiar el curso que traían sus investigaciones sobre sexualidad «*Todo eso se atasca, no avanza; se repite y no tiene conexión. En el fondo, no cesa de decir lo mismo y, sin embargo, tal vez no diga nada*». Asimismo, en esos meses frecuentó exiliados soviéticos disidentes del bloque. En marzo participó en un seminario sobre prisiones en Montréal y visitó New York, donde ofreció algunas entrevistas. En Julio fue invitado por el Mosdrow Wilson Center a Washington para dar algunos conferencias sobre prisión. En Noviembre estuvo en Brasil donde dio conferencias en la Universidad de Bahía; ninguna de ellas se ocupa de lo religioso. En diciembre vio la luz la primera edición de *Historia de la sexualidad 1*, donde, si bien hay un lugar importante para el mecanismo de la confesión, esto se había trabajado desde antes. Asimismo, los textos

y conferencias de ese año no se dedicaron a la cuestión religiosa. Entre ellos encontramos: “*Ils ont dit de Malraux, Crise de la médecine ou crise de l’antimédecine?, Points de vue, L’Occident et la vérité du sexe, La politique de la santé, Bio-histoire et bio-politique, Pourquoi le crime de Pierre Rivière?, Sur “Histoire de Paul”, L’extension sociale de la norme, Sorcellerie et folie, La Volonté de savoir, Histoire de la sexualité I, Une mort inacceptable, Les têtes de la politique*”⁵⁸⁷ Ninguno de estos textos se ocupa de manera privilegiada de lo religioso, al menos, no en comparación con lo trabajado años antes, principalmente los Cursos del *Collège*, que no habían sido publicados al tiempo en que Carrette realizó su trabajo.

Cuerpo social: La noción *cuerpo social* aparece en la obra de Foucault en reiteradas ocasiones, aunque no se ofrece, sin embargo, una definición, ni tampoco se ahonda en su posible contenido. Consultado en una entrevista sobre la posible imagen de un cuerpo institucional operando en el Estado, Foucault respondió: “I believe the great fantasy is the idea of a social body constituted by the universality of wills. Now the phenomenon of the social body is the effect not of a consensus but of the materiality of power operating on the very bodies of individuals.”⁵⁸⁸ En este sentido, cuerpo social no designa una estructura o forma que adopta la sociedad. Resulta, por otro lado, un efecto mismo del poder.

Dispositivos: Foucault no emplea el término dispositivo para referirse a lo religioso. El término original empleado por

587 Consultado en línea (20-Nov-2013): www.portail-michel-foucault.org.

588 Michel Foucault, “Body/Power,” *PK*, 55. Traducción propuesta: Creo que la gran fantasía es la idea de un cuerpo social constituido por la universalidad de las voluntades. Ahora bien, el fenómeno del cuerpo social es el efecto, no de consenso, sino de la materialidad del poder operando sobre los propios cuerpos de los individuos.

Foucault es la palabra francesa *dispositif*, traducido al español como dispositivo o aparato. Consultado sobre el uso del término, Foucault indicó:

“What I am trying to pick up with this term is, firstly, a thoroughly heterogeneous ensemble consisting of discourses, institutions, architectural forms, regulatory decisions, laws, administrative measures, moral and philanthropic propositions –in short, the said as much the unsaid. Such are the elements of the apparatus. The apparatus itself is the system of relations that can be established between these elements. Secondly, what I am trying to identify in this apparatus is precisely the nature of the connection that can exist between these heteronomous elements.”⁵⁸⁹

Foucault-Religión: Edgardo Castro, en su diccionario de términos foucaultianos, indica que la categoría religión aparece en la obra (publicada) 312 veces, aunque en realidad Foucault no se interesó por la religión en general, sino por formas particulares de prácticas históricas del cristianismo, en especial aquellas relacionadas con la conformación de la gubernamentalidad y la subjetividades del Occidente moderno (Edgardo Castro, *Diccionario Foucault*, 353-354). Asimismo, para Foucault tiene una gran importancia dentro de la historia de la gubernamentalidad el concepto *poder pastoral* que figura 109, a partir de 1978 (*Ibidem.*, 313), mismo que analizaremos con detalle en los siguientes capítulos. Con respecto a otras nociones relacionadas con religión o poder pastoral figuran las siguientes: *carne* aparece 256 veces (*Ibidem.*, 67); *confesión* 455 ocasiones (*Ibidem.*, 79); cristianismo 443 (*Ibidem.*, 82-83); salvación [*salut*] 372

589 Michel Foucault, “The confession of the flesh,” *PK*, 194. Para una discusión sobre la categoría aparato en la obra de Foucault, sus antecedentes y alcances ver Giorgio Agamben, “What is an apparatus?” en Giorgio Agamben, *What is an apparatus? and Other Essays*, David Kishikand Stefan Pedatella, (California: Stanford University Press; 2009), 1-25.

(*Ibidem.*, 367); asimismo, figuran alusiones al budismo Zen en 63 ocasiones (*Ibidem.*, 401). Islam chiita, ausente del texto de Edgardo Castro. Asimismo, dentro de este recuento, debemos contar la lectura que hizo Foucault de autores de la patrística cristiana: San Agustín es mencionado en 54 ocasiones, en particular por la dedicación al tema de la *carne* en su *Ciudad de Dios*; Juan Casiano 91 veces (*Ibidem.*, 67), cuyas *Instituciones cenobíticas* son fundamentales en sus estudios de la confesión; así como *San Antonio*, San Benito, Juan Crisóstomo, San Ambrosio, Gregorio Magno, San Jerónimo y estudios dedicados a autores de los movimientos monacales que son cruciales en el estudio de Michel Foucault. Varios autores se aproximan no sólo al lugar de lo religioso en la obra y vida de Foucault, sino, además, a las posibilidades teóricas que ofrece la perspectiva foucaultiana al estudio de lo religioso, o bien, a la reflexión teológica.

Tal como la personas lectora puede constatarlo en las referencias bibliográficas, la reflexión sobre la obra de Foucault, lo religioso y el cristianismo es abundante, y debe tenerse en cuenta que, en este libro, se hace referencia a un espectro en realidad menor de obras.

Historia de la Sexualidad: Se trata de un proyecto que Michel Foucault inició durante el primer quinquenio en el *Collège de France*, y que vio su primer producto con la publicación de *Histoire de la Sexualité 1. La Volonté de Savoir*, (1976). En la contratapa de este primer tomo, Foucault había anunciado un trabajo de seis tomos en total, con los títulos: “2. “La chair et le corps” [“La carne y el cuerpo”]; 3. “La Croisade des enfants” [“La Cruzada de los niños”]; 4. “La feme, la mere et l’hystérique” [“La mujer, la madre y la histérica”]; 5. “Les pervers” [“Los perversos”]; 6. “Populations et races” [“Poblaciones y razas”]” Desde un inicio, la perspectiva discursiva giraba en torno al poder: “I’m not sure that the mere pleasure of writing about sexuality would have provided me with sufficient motivation to start this sequence of at least six volumes, if I had not felt impelled by the

necessity of re-working this problem of power a little”⁵⁹⁰ (Michel Foucault, “The History of Sexuality. Interview,” 187). Sin embargo, estos seis tomos nunca aparecieron publicados. Varios años después, en el segundo tomo anunció el cambio: “un primer volumen, *El uso de los placeres*, está consagrado a la forma en que la actividad sexual ha sido problematizada por los filósofos y los médicos, en la cultura griega clásica del siglo IV a.C.; *La inquietud de sí* está consagrado a esta problematización en los textos griegos y latinos de los dos primeros siglos de nuestra era; finalmente, *Los testimonios de la carne* trata de la formación de la doctrina y de la pastoral de la carne.”⁵⁹¹ Este último tomo *Les aveux de la chair* [Las confesiones de la carne], si bien estaba terminado al tiempo de la muerte de Foucault, no se publicó para respetar la voluntad de Foucault de no publicar textos póstumos.

Juego: La noción juego le sirvió a Foucault para explicar su concepto de poder. A partir de una alusión de la filosofía analítica anglosajona, Foucault dice: “El lenguaje se juega. De ahí la importancia de la noción de juego [...] Las relaciones de poder también se juegan; son juegos de poder que habrá que estudiar en términos de táctica y de estrategia, en términos de regla y de azar, de apuesta y de objetivos.”⁵⁹² Ahora bien, sobre la cuestión de “juegos de poder,” Foucault volvió más tarde en el marco de una entrevista, con el fin de precisar mejor los alcances de esa expresión: “-La palabra «juego» puede inducir a error: cuando digo «juego», digo un conjunto de reglas de producción de la verdad. No se trata de un juego en el sentido de imitar o hacer la comedia de..., es un conjunto de procedimiento que conducen a un determinado resultado, que puede ser considerado,

590 Michel Foucault, “The History of Sexuality. Interview,” *PK*, 187

591 Michel Foucault, *HS2*, 15.

592 Michel Foucault, “La filosofía analítica del poder,” *OE 3*, 118.

en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor.”⁵⁹³

Marx: Michel Foucault se apartó de la forma en la cual los marxistas en Francia entendía el poder. Esto no significa que Foucault sugiera de alguna manera la necesidad, teórica y metodológica, en lo que respecta al poder, de retraerse de Marx. Todo lo contrario, “no me parece muy pertinente terminar con el propio Marx”⁵⁹⁴ –decía Foucault sobre el filósofo alemán, aunque no opinaba lo mismo del *marxismo* francés. Incluso, afirmó que su comprensión del poder más allá de la *hipótesis de la represión* tiene uno de sus fundamentos en Marx:

¿Qué hizo Marx cuando, en su análisis del capital se topó con el problema de la miseria obrera? Pues bien, rechazó la explicación habitual, según la cual esta miseria sería consecuencia de una escasez natural o de un robo concertado. Y dijo en sustancia: dadas las leyes profundas de la producción capitalista, ésta no puede más que producir miseria.⁵⁹⁵

Mutatis mutandis el poder debe ser analizado en su carácter productivo, de donde la represión (aunque atroz) es sólo un aspecto superficial de éste. En una conferencia de 1976 pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía, el filósofo francés indica cómo el libro II de *El capital*, formula una forma de hablar del poder que le ha servido como antecedente teórico, al introducir una serie de principios a través de los cuales sería necesario analizar el poder. Primero, Marx propone analizar el poder en términos de su heterogeneidad: no existe

593 Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad,” *OE* 3, 411.

594 Michel Foucault, “Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo” (1978), *PBM*, 92.

595 Michel Foucault, “No al sexo rey,” *DSP*, 149.

una forma única de poder que atraviesa la sociedad de lado a lado. Segundo, la analítica consiste en determinar los engranajes del poder en sus formas más periféricas y localizadas: el taller, el ejército y la fábrica; pero también la propiedad y la esclavitud. En tercer lugar, ha sido Marx quien ha planteado la cuestión del poder en términos disciplinarios, en particular en lo que respecta al ejército y la fábrica-taller. Y, un cuarto aporte que Foucault reconoce a Marx, es hablar del poder en términos de técnicas: “Existe una verdadera tecnología del poder o, mejor, de los poderes, que tiene su propia historia. Aquí, una vez más, podemos encontrar fácilmente entre las líneas del libro II de *El capital* un análisis, o al menos el esbozo de un análisis, que sería la historia de la tecnología del poder, tal como se ejercía en los talleres y en las fábricas”⁵⁹⁶

Foucault consideraba fundamental la obra de Marx, incluso afirmó: “Suelo citar conceptos, frases, textos de Marx sin sentirme obligado a adjuntarles el insignificante sello de autenticidad que consiste en consignar la cita correspondiente [...] Yo cito a Marx sin mencionarlo, sin poner comillas.”⁵⁹⁷ En este sentido, Foucault hace una lectura de Marx similar a que hacía con Nietzsche, donde lo fundamental no sería identificar la fidelidad exegética con la obra escrita de Marx, sino su empleo y deformación: ¡hacer chirrear a Marx!

Nietzsche: Foucault había llegado a Nietzsche tiempo atrás: “justo antes de su partida hacia Suecia, hablaba mucho delante de sus amigos de otro proyecto de tesis, dedicado a Nietzsche,

596 Michel Foucault, “Las mallas del poder,” *OE* 3, 235-254. Para una ubicación de las distancias y acercamientos entre Foucault y Marx-Marxismo ver Michel Foucault, *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori, James Goldstein, James Cascaito* (trad), (New York: Semiotext(e); 1991).

597 Michel Foucault, “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método,” *MP*, 100.

a quien descubriría con entusiasmo por aquellos años. En todo caso había comenzado un libro sobre Nietzsche, que jamás concluyó pero que, según los testigos de la época, era lo que le ocupaba y le preocupaba durante el año 1954-1955.⁵⁹⁸ En una entrevista para *Les Nouvelles littéraires*, realizada el 29 de mayo de 1984 (a menos de un mes para su muerte), Foucault indicó otra confesión con respecto a su encuentro con Nietzsche: “Es probable que si no hubiera leído a Heidegger, no habría leído a Nietzsche. Había intentado leer a Nietzsche en los años cincuenta, ¡pero Nietzsche por sí sólo no me decía nada! Mientras que Nietzsche y Heidegger, ¡eso sí produjo el impacto filosófico! Pero no he escrito nunca nada sobre Heidegger y sólo he escrito un pequeño artículo sobre Nietzsche; son, sin embargo, los dos autores que he leído más.”⁵⁹⁹

Ontología del presente: Esta cuestión estuvo presente a lo largo del período del Collège y antes. En 1967 Foucault indicó que el giro Nietzscheano con respecto al trabajo que le precede es precisamente la seriedad con la cual asume y formula esta pregunta: “What are we today?”⁶⁰⁰ En 1971 Foucault indicó: “He intentado sacar a la luz sistemas, fundándome en su constitución y formación histórica, sistemas que aún están vigentes en la actualidad, y en cuyo interior nos encontramos atrapados. En el fondo, el objetivo de estos análisis es proponer una crítica de nuestro tiempo fundada en análisis retrospectivos.”⁶⁰¹ Más tarde, en un diálogo con estudiantes en Los Ángeles (1975), Foucault les indicó sobre el lugar que ocupa la genealogía en su trabajo: “Si hago esto es con el fin de saber lo que nos sucede hoy en día, lo que somos, lo que es nuestra sociedad. Pienso que en nuestra sociedad y en lo que somos hay una dimensión histórica profunda y, en este

598 Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, 109.

599 Michel Foucault, “El retorno a la moral,” *OE* 3, 388.

600 Michel Foucault, “Who are you professor Foucault,” 96.

601 Michel Foucault, “Conversación con Michel Foucault,” *OE* 2, 27-28.

espacio histórico, los acontecimientos discursivos que se han producido desde hace años o siglos son muy importantes.⁶⁰² En 1983, en su lectura de Kant, Foucault advierte que la cuestión fundamental de *Was ist Aufklärung?* es, precisamente, “La reflexión sobre el «hoy» como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular es, en mi opinión, la novedad de este texto.”⁶⁰³ Ese texto de 1983 es en realidad un extracto del curso en el *Collège de France* del mismo año, donde planteó la cuestión en estos términos: “¿Qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo de nuestras experiencias? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar **una ontología del presente.**”⁶⁰⁴

Oriente: La relación de Foucault con Oriente ha sido variada. Tuvo gran influencia al momento de redactar el primer tomo de *Historia de la Sexualidad*: “Foucault estuvo marcado, en este punto, por su lectura del libro de Van Gulik dedicado a la sexualidad en la China antigua, traducido al francés en 1971. Por otro lado, es a este libro al que se refiere implícitamente cuando opone en *La voluntad de saber* el *ars erotica* a la *scientia sexuales*, es decir la intensificación de los placer a la ciencia de lo sexual.”⁶⁰⁵ En su comentario Didier Eribon se refiere al texto de Robert van Gulik, «*Sexual life in Ancient China: a preliminary survey of Chinese Sex and Society from 1500 BC till 1644 AC*». Asimismo, cuando se ocupó de analizar la genealogía de la Gubernamentalidad europea, el filósofo francés muestra que las primeras formas de “gobierno de seres humanos-vivientes” no se dieron en Europa. Ni Roma, ni tampoco en Grecia surgieron estas formas de gubernamentalidad. Foucault se empeña en

602 Michel Foucault, “Diálogo sobre el poder,” *OE* 3, 64.

603 Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?,” *OE* 3, 341.

604 Michel Foucault, *GSO*, 39.

605 Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, 271.

mostrar que ni siquiera Platón reconoció esta forma de gubernamentalidad denominada *poder pastoral*, pues, su emergencia no acontece en Europa: “la idea de un gobierno de los hombres es una idea cuyo origen debe buscarse en Oriente, un Oriente precristiano ante todo, luego en el Oriente cristiano [...] Se lo constata en Egipto, en Asiria y en Mesopotamia, y lo vemos asimismo y sobre todo, claro está, en los hebreos.”⁶⁰⁶ En su curso de 1977-1978 Foucault dedica mucho tiempo a demostrar que la idea de *poder pastoral*, como antecedente de la noción de gobierno de seres humanos vivientes, no se encuentra en Grecia, ni en ninguna otra parte de Europa, sino en el mundo Hebreo. De esta forma, una noción fundamental en Foucault como gubernamentalidad, dentro de la cual se desarrolla la biopolítica, no es “intra-europea,” sino semita y oriental.⁶⁰⁷

Profesión: Resulta curioso que Michel Foucault volvió, incontables veces, sobre la cuestión de su profesión. En una entrevista realizada en Japón, Foucault indica: “Ahora bien, usted ha dicho al principio que yo era filósofo: esto es algo que me preocupa y me gustaría comenzar por este punto. Si me he detenido en esa palabra es porque no me considero un filósofo. No es falsa modestia. Se trata más bien de una de las características fundamentales de la cultura occidental desde hace ciento cincuenta años: la filosofía, en tanto que actividad autónoma, ha desaparecido.”⁶⁰⁸

606 Michel Foucault, *STP*, 151.

607 Para una discusión más detallada de esta temática ver: Afary, J. y K. Anderson. 2005. *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of Islamism*. Chicago: The University of Chicago Press. Almond, I. 2007. *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. New York: Tauris. Cowan, R. “Re-Orientalism: German Indology Studies Beyond Foucault and Gadamer,” *The Comparatist* 34 (2010), 47-113. Racevskis, K. 2005, “Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances,” *Research in African Literatures* 36, 3 (Fall, 2005), 83-97.

608 Michel Foucault, “Locura, literatura, sociedad” *OE* 1, 370

En una conversación con estudiantes en Los Ángeles, USA, que data de 1975, ante la pregunta de si era algo así como un profeta, hizo una afirmación muy particular: “Soy un periodista.”⁶⁰⁹

Una respuesta que compartió ampliamente fue su vínculo con la historia del pensamiento: “Mi campo es la historia del pensamiento. El hombre es un ser pensante. La forma en que piensa está relacionada con la sociedad, la política, la economía y la historia, y también está relacionada con categorías muy generales y universales, y con estructuras formales. Pero el pensamiento es algo distinto de las relaciones sociales. El modo en que la gente piensa, en realidad no está correctamente analizado por las categorías de la lógica. Entre la historia social y los análisis formales del pensamiento hay un camino, un sendero –quizás muy estrecho– que es el camino del historiador del pensamiento.”⁶¹⁰ Fue muy común que Foucault se presentara como historiador. Sin embargo, las aproximaciones históricas de Foucault han recibido no pocas críticas por parte de los historiadores. La crítica a la escena mítica a partir de la cual Michel Foucault hace emerger la psiquiatría, según la presenta la historiadora Gladis Swain;⁶¹¹ o bien, el trabajo de Claude Quérel, que se anticipaba en un coloquio sobre *Historia de la locura en la época clásica*, donde el historiador da cuenta de la imprecisión en las fechas, errores de interpretación, errores de selección de los textos, desconocimiento de acontecimientos importantes, incluso señala cómo Foucault elimina términos de los títulos de archivos históricos de modo que se acoplen a sus argumentos.⁶¹²

609 Michel Foucault, “Diálogo con estudiantes,” *OE* 3, 71

610 Michel Foucault, “Verdad, individuo y poder,” *TY*, 142

611 *Le sujet de la folie. Naissance de la psychiatrie* (París: Calmann-Levy, 1997).

612 Claude Quérel, “¿Hay que criticar a Foucault?” en Elizabeth Rudnesco... [et all], *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, trad. Jorge Piatigorsky, (Buenos Aires: Paidós, 1996), 67-88.

Saber Amiotrófico: Amiotrófico se construye a partir de dos términos griegos: 1. “ἀμυος, ος, ον. *adj.* Que carece de músculos, o que no los tiene aparentes”⁶¹³; y 2. “τρόφις, -ιος (σ). *adj.* Bien alimentado; grueso y gordo”⁶¹⁴. Designa, según su etimología, ausencia total o parcial de tejido muscular. Por su parte en términos médicos es conocida: la esclerosis lateral amiotrófica (ELA), que consiste en la degeneración de las neuronas motoras inferiores, lo que da lugar a parálisis muscular. El genio en física Stephen Hawking es una de las víctimas de este padecimiento. En este sentido, amiotrófico remite a una patología a nivel neuromotor, que impide la movilidad. En el juego de palabras que establecemos acá, sería el término más adecuado para homologar la noción “poder acéfalo,” esto es: poder sin saber, así, saber amiotrófico, sería saber sin poder, sin ese poder concebido en su posición negativa como fuerza, dominio, extracción.

Sistemas de pensamiento: En 1968 Jules Vuillemin presentó (mediante dos informes) las credenciales de la candidatura de M. Foucault “*pour la création d’une chaire d’histoire des systèmes de pensée*”, en el *Collège de France*, en sustitución de la cátedra de “Historia del pensamiento filosófico” que ostentó hasta su muerte Jean Hyppolite (1907-1968).⁶¹⁵ La designación, sistemas de pensamiento, fue establecida por Foucault mismo, cuando presentó su candidatura: “Systems of thought are forms in which, during a given period of time, the knowledges [*savoirs*] individualize, achieve an equilibrium, and enter into communication.”⁶¹⁶ Foucault propuso trabajar su historia, la cual con-

613 (Florencio Yarza (direc.), *Diccionario Griego-Español α/κ* (Barcelona: Ramón Sopena; 1999), 83).

614 Florencio Yarza, *Diccionario Griego-Español λ/ω*, 1400.

615 Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, trad. Viviana Ackerman (Buenos Aires: Nueva Visión, 1995), 317).

616 Michel Foucault, *ES*, 9. Traducción propuesta: “Sistemas de pensamiento son formas en las que, durante un período de tiempo

sistía en realizar un estudio «no de biblioteca sino de archivo» (precisión que introduce MF),⁶¹⁷ con el fin de abordar el estudio de aquellas instituciones y (sus) saberes que soportaron, articularon y desarrollaron las redes centrales y periféricas de los sistemas de pensamiento. Dentro de los criterios, intelectuales y administrativos del proceso de selección del candidato para ocupar la cátedra, figuraba realizar una presentación del trabajo realizado por el postulante ante la *Société française de philosophie*. En el contexto de esta precandidatura, el 22 de febrero de 1969, Foucault expuso su «*Qu'est-ce qu'un auteur?*».⁶¹⁸ La presentación se llevó a cabo en la *sala n. 6 del Collège de France*, y estuvo bajo la moderación de *Jean Wahl*. Luego de la exposición acontecía un debate con miembros de la Sociedad francesa de filosofía: M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d'Ormesson, J. Ullmo, así como con miembros del público, estudiantes y visitantes, que participaron de la presentación y el debate posterior. Si bien la elección de Foucault tuvo amplio apoyo, también es cierto que encontró oposición. Entre los profesores que se oponían a la elección de Foucault para el *Collège* figuraba Claude Lévi-Strauss, quien votó en contra de todos los candidatos.⁶¹⁹

determinado, los saberes se individualizan, adquieren un equilibrio y entren en comunicación.”

617 Deleuze ha dedicado un análisis muy interesante a esta metodología foucaultiana que procura volver sobre los archillos polvorientos (ver Gilles Deleuze, *Foucault*, Seán Hand (trad), (Minneapolis: University of Minnesota Press; 2006), 1-22. El apartado se titula: “A New Archivist (The Archeology of Knowledge)”).

618 Michel Foucault, “*Qu'est-ce qu'un auteur?*” en Michel Foucault, *Dits et écrits; 1954-1988, Vol I* (Paris: Gallimard, 2001), 789-821 [Michel Foucault, “¿Qué es un autor?” OE 1, 329-360].

619 Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, 126.

Referencias Bibliográficas

«Cada uno de mis libros representa una parte de mi historia».

Michel Foucault.

Obras de Michel Foucault consultadas:

- Foucault, Michel. *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, traducido por Horacio Pons, México: FCE; 2002.
- Foucault, Michel. *Diálogo sobre el Poder y otras Conversaciones*, traducido por Miguel Morey, Madrid: Alianza; 1997.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish. The birth of the Prison*, traducido por Alan Sheridan, New York: Vintange; 1995.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits; 1954-1988*, vol. 1, Paris: Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. *El Gobierno de Sí y de los Otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, traducido por Horacio Pons, México: FCE, 2011.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*, traducido por Alberto González Troyano, Barcelona: Fábula-Tusquets; 2008.
- Foucault, Michel. *El Poder Psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, traducido por Horacio Pons, México: FCE; 2008.
- Foucault, Michel. *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, traducido por Horacio Pons, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2012.
- Foucault, Michel. *Enfermedad mental y personalidad*, traducido por Emma Kestelboim, Barcelona: Paidós, 2010.

- Foucault, Michel. *Ethics: subjectivity and truth. The essential of Michel Foucault, 1954-1984*, vol. 1, traducido por Robert Hurley, editado por Paul Rainbow, New York: The New Press, 1997.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*, traducido por Alferdo Tzveibel, La Plata: Altamira, 1998.
- Foucault, Michel. *Histoire de la Sexualité 1. La Volonté de Savoir*, Paris: Gallimard; 1976.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, traducido por Ángel Gabilondo, México: Siglo xxi, 2002.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, traducido por Martí Soler, México: siglo xxi; 1986.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, traducido por Tomás Segovia, México: siglo xxi, 1978.
- Foucault, Michel. *History of Madness*, traducido por Jonathan Murphy y Jean Khalifa, New York: Routledge, 2009.
- Foucault, Michel. *History of sexuality. Volume I: An Introduction*, traducido por Robert Hurley, New York: Vintage Books, 1990.
- Foucault, Michel. “Introduction,” compilado por Michel Foucault, *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*, traducido por Richard McDougal, New York: Pantheon; 1980.
- Foucault, Michel. “L'esprit d'un monde sans esprit,” en Claire Briere and Pierre Blanchet, *Iran: la Révolution au nom de Dieu*, Paris: Seuil, 1979, 227-241.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*, traducido por Aurelio Garzón del Camino, México: siglo xxi; 1990.
- Foucault, Michel. *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, traducido por Horacio Pons, Buenos Aires: siglo xxi, 2013.

- Foucault, Michel. *Language, Counter-Memory, and Practice. Selected essays and Interviews*. Editado por Donald Bouchard, traducido por Donald Bouchard and Sherry Simon, New York: Cornell University Press, 1977.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, traducido por Elsa Cecilia, México: siglo xxi, 1971.
- Foucault, Michel. *Lectures on the Will to Know. Lectures at the Collège de France 1970-1971 and Oedipal Knowledge*, traducido por Graham Burchell, UK: Palgrave Macmillan; 2013.
- Foucault, Michel. *Los Anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, traducido por Horacio Pons, Madrid: Akal, 2001.
- Foucault, Michel. *Microfísica del Poder*, traducido por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid: La Piqueta; 1979.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, traducido por Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 2012.
- Foucault, Michel. “Nietzsche, la généologie, l’histoire,” en *Hommage à Jean Hyppolite*, París: PUF, 1971, 145-172.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*, traducido por Alberto González Troyano, Barcelona: Anagrama, 1970.
- Foucault, Michel. *Obras Esenciales 1: Entre filosofía y literatura*, traducido por Miguel Morey, Barcelona: Paidós, 1999.
- Foucault, Michel. *Obras Esenciales 2: Estrategias de poder*, traducido por Julia Varela y Fenando Álvarez-Uría, Barcelona: Paidós, 1999.
- Foucault, Michel. *Obras Esenciales 3: Estética, ética y hermenéutica*, traducido por Ángel Gabilondo, Barcelona: Paidós, 1999.
- Foucault, Michel. *Obrar Mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina (1981)*, traducido por Horacio Pons (trad.), Buenos Aires: siglo xxi, 2014.

- Foucault, Michel. *Politics, Philosophy and Culture. Interviews and other writings 1977-1984*, traducido por Allan Sheridan, New York: Routledge; 1990.
- Foucault, Michel. *Power. The essential works of Foucault 1954-1984*, traducido por Robert Hurley, New York: The new press, 2000.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, editado por Colin Gordon, New York: Pantheon; 1980.
- Foucault, Michel. *Religion and Culture*, editado y traducido por Jeremy Carrette, New York: Routledge, 1999.
- Foucault, Michel. *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*, traducido por James Goldstein y James Cascaito, New York: Semiotext(e), 1991.
- Foucault, Michel. *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, traducido por Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 2009.
- Foucault, Michel. *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, Paris: Gallimard, 1975.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*, traducido por Mercedes Allendesalazar, Barcelona: Paidós, 2010.
- Foucault, Michel. "The subject and power," *Critical Inquiry*, vol. 8, n. 4, (Sumer 1982), 777-795.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, traducido por Aurelio Garzón del Camino, México: Siglo xxi, 2009.

Referencias sobre estudio de lo religioso, teología y Michel Foucault

- Asad, Talal. *Genealogies of religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Bernaer, James y Carrette, Jeremy. *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*, Burlington: Ashgate, 2004.
- Carrette, Jeremy. "Foucault, Religion, and Pastoral Power," en Christopher Falzon, Timothy O'Leary, and Jana Sawicki, *A Companion to Foucault*, New York: Blackwell, 2013, 368-383.
- Carrette, Jeremy. "Intense Exchange: Sodomasochism, Theology and the Politics of Late Capitalism," *Theology & Sexuality* 11, 2 (2005), 11-30.
- Carrette, Jeremy. *Foucault and religion. Spiritual Corporality and Political Spirituality*, London: Routledge, 2000.
- Chevallier, Philippe. *Foucault et le christianisme*, Lyon: École normale supérieure de Lyon, 2011.
- Chrulaw, Matthew. "Pastoral counter-conducts: Religious Resistance in Foucault's genealogy of Christianity," *Critical Research on Religion* 1, 2 (April 2014), 55-65.
- Galston, David. *Archives and the event of God: The impact of Michel Foucault on Philosophical Theology*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2010.
- Hadot, Pierre. *Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault*, traducido por Michael Chase, Massachusetts: Blackwell, 2011.
- McSweeney, John. "Foucault and theology," en *Foucault Studies*, n 2, Mayo 2005, 177-144.
- Pinto, Enrique. *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*, New York: Routledge, 2003.

- Ray, Alan. *The modern Soul: Michel Foucault and the Theological Discourse of Gordon Kaufman and David Tracy*, Minneapolis: Fortress, 1998.
- Rivera, Mayra. "Carnal Corporeality: Tensions in Continental and Caribbean Thought," *Concordia* 63 (2013), 83-95.
- Saran Ghatak, Andrew y Stuart Abel, "Power/Faith: Governmentality, Religion and Post-Secular Societies," *International Journal of Politics, Culture and Society* 26, 3 (2013), 217-235.
- Schuld, Joyce. *Foucault and Augustine. Reconsidering power and love*, Indiana: Notre Dame University Press, 2010.
- Smith, James. *Who's afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to the Church*, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Taylor, Chloë. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A genealogy of the "Confessing Animal,"* New York: Routledge, 2009.
- Tran, Jonathan. *Foucault and Theology (Philosophy & Theology)*, Austin: T&T Clark, 2011.

Referencias sobre la obra o conceptos de Michel Foucault

- Afary, Janet y Anderson, Kevin. *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of Islamism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- Agamben, Giorgio. "What is an apparatus?" en Agamben, Giorgio. *What is an apparatus? and Other Essays*, traducido por David Kishikand y Stefan Pedatella, California: Stanford University Press; 2009), 1-25.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, traducido por Antonio Gimeno, Valencia: Pre-Textos, 2010.

- Agamben, Giorgio. *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government*, traducido por Lorenzo Chiesa, California: Stanford University Press, 2011.
- Alessandri, A. "The Humanistic Effect: Fanon, Foucault and the Ethics without Subjects," [versión electrónica], *Foucault Studies* 7 (2009), 64-80.
- Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, (New York: Tauris; 2007).
- Ann L. Stoler, *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. (Durham: Duke University Press; 1995).
- Baudrillard, Jean. *Olvidar a Foucault*, traducido por José Vázquez, Valencia: Pre-Textos, 1999.
- Boullant, François. *Foucault y las prisiones*, traducido por Herber Cardoso, Buenos Aires: Nueva Visión, 2013.
- Bourdieu, Pierre. "¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault" en Pierre Bourdieu, *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social*, traducido por Isabel Jiménez, Buenos Aires: Siglo xxi, 2005, 11-20.
- Campbell, Timothy y Sitze, Adam (eds), *Biopolitics: A reader*, Durham: Duke University Press, 2013.
- Castro Gómez, Santiago. *Tejidos Oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- Castro, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires: Siglo xxi, 2011.
- Castro, Edgardo. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de la arqueología del saber*, Buenos Aires: Biblios, 1995.
- Castro-Gómez, Santiago. "Michel Foucault: Colonialismo y Geopolítica," en Ileana Rodríguez y Josebe Martínez, *Estudios trasatlánticos coloniales. Narrativas comando-sistemas-mundo: colonialidad modernidad*, Madrid: Anthropos, 2010, 271-292.

- Castro-Gómez, Santiago. "Siglo XVIII: El nacimiento de la biopolítica." *Tabula Rasa* 12 (2010), 31-45
- Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá: Siglo del Hombre, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Santo Tomás de Aquino, 2010.
- Couzens, David (ed.), *Foucault: a Critical Reader*, Cambridge: Blackwell; 1996 [1986].
- Cowan, Robert. "Re-Orientalism: German Indology Studies Beyond Foucault and Gadamer," *The Comparatist* 34 (2010), 47-113.
- Crampton, Elden. *Space, Knowledge, and Power: Foucault and Geography*, Burlington: Ashgate Publishing Co., 2007.
- Dean, Mitchell *The Signature of Power: Sovereignty, governmentality, and biopolitics*, Los Angeles: SAGE; 2013.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*, traducido por Seán Hand, Minneapolis: Minnesota University Press, 2006.
- Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Viviana Ackerman (trad.), (Buenos Aires: Nueva Visión; 1995).
- Espósito, Roberto- *Bíos: biopolitics and philosophy*, traducido por Timothy Campbell, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Espósito, Roberto. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, traducido por Alicia García Ruiz, Barcelona: Herder, 2009.
- Gane, Nicholas. "The Emergence of Neoliberalism: Thinking Through and Beyond Michel Foucault's Lectures on Biopolitics," *Theory, Culture & Society* 0 (0), Noviembre 2013, 1-26.
- Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín. *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Gros, Frédéric. (ed.), «Les néolibéralismes de Michel Foucault», *Raisons politiques* 52, 4 (2013).

- Grosfoguel, Ramón. “El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Franz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?” [versión electrónica] *Tabula Rasa* 16 (2012), 79-102.
- Halperin, David. *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, New York: Oxford University Press, 1997.
- Hass-Martin Schönherr-Mann, “Ökonomie und Trinität. Die antike Herkunft des neoliberalen Denkens bei Agamben und Foucault,” *Concordia* 65 (2014), 19-38.
- Hoffman, Marcelo. *Foucault and Power: The Influence of Political Engagement on Theories of Power*, London: Bloomsbury Academic, 2013.
- Lemke, Thomas. *Biopolitics: An advanced introduction*, traducido por Eric Frederick, New York: New York University Press, 2011.
- Lemke, Thomas.... [et all.], *Marx y Foucault*, traducido por Elena Marengo y Heber Cardoso, Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- Macey, David. *The lives of Michel Foucault*, New York: Vintage; 1995.
- Mbembe, Achille. “Necropolitics,” *Public Culture* 15, 1 (2003): 11-40.
- Miller, James. *The passions of Michel Foucault*, Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Montag, Warren. “Necro-Economics: Adam Smith and Death in the Life of the Universal,” en Timothy Campbell y Adam Sitze (eds.), *Biopolitics: A Reader*, Durham: Duke University Press; 2013, 193-214.
- Mujica, Jaris *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*, Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos; 2007.
- Naughton, Virginia. *Historia del deseo en la época medieval*, Buenos Aires: Quadrata, 2005.

- Pál Pelbart, Peter. *Da Clausura do Fora. Ao Fora da Clausura. Locura e Desrazão*, São Pablo: Brasiliense, 1989.
- Quétel, Claude. “¿Hay que criticar a Foucault?,” en Elizabeth Rudinesco... [et all], *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, traducido por. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires: Paidós, 1996, 67-88.
- Racevskis, K. “Edward Said and Michel Foucault: Affinities and Dissonances,” *Research in African Literatures* 36, 3 (Fall, 2005), 83-97.
- Renault, Matthieu. “La confessione (anti)colonial. Razza e verità nelle colonie: Fanon dopo Foucault,” *Materiali Foucaultiani* 1, 2 (2012), 49-68.
- Rivera, Irma y Ramos, Francisco (ed), *Foucault: La historia de la locura como historia de la razón. Recopilación de escritos conmemorativos de la Historia de la Locura*, San Juan: Posdata, 2002.
- Rose, Nikolas. *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el Siglo XXI*, traducido por Elena Luján, La Plata: UNIPE, 2012.
- Roudinesco, Elisabeth. “Michel Foucault: lecturas de *Historia de la locura*,” en Elisabeth Roudinesco, *Filósofos en la tormenta*, traducido por Sandra Garzonio, Buenos Aires: FCE, 2009, 101-144.
- Saar, Martin. “Understanding Genealogy: History, Power and the Self,” *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008), 295-314.
- Sequeira, Paula. “Haciendo las preguntas correctas. Foucault, poder y sexualidad,” (inédito).
- Siisiäinen, Lauri. “Confesion, Voice and the Sensualization of Power: The Significance of Michel Foucault’s 1962 encounter with Jean-Jacques Rousseau,” *Foucault Studies* 14 (Sept. 2012), 138-153.
- Siisiäinen, Lauri. *Foucault and the Politics of Hearing*, New York: Routledge, 2013.

- Toledo, Dino. *El cuerpo: Foucault, Freud y Nietzsche. Reflexión sobre el cuerpo en la historia del pensamiento*, Marston, UK: Académica Española, 2011.
- Wichum, Ricky . “Security as Dispositif: Michel Foucault in the Field of Security,” *Foucault Studies* 15 (2013), 164-171.

Otras fuentes consultadas

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la vida nuda I*, traducido por Antonio Gimeno, Valencia: Pre-Textos, 2010.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer: sovereign power and bare life*, traducido por Daniel Heller-Roazen, California: Stanford University Press, 1998.
- Agamben, Giorgio. *Profanaciones*, traducido por Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.
- Agustín, *Obras Completas de San Agustín VI*, Madrid: BAC, 1949.
- Allouch, Jean. et all., *Gráficas de Eros. Historias, géneros e identidades sexuales*, traducido por Mariano Serrichio, Buenos Aires: Edelp; 2000.
- Althusser, Louis. “Idéologie et appareils idéologiques d’État (Notes pour une recherche),” en Louis Althusser, *Positions (1964-1975)*, Paris: Les Éditions Sociales, 1976.
- Althusser, Louis. “Práctica teórica y lucha ideológica,” en Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, traducido por Oscar del Barco, Enrique Román y Oscar Molina, México: Pasado y Presente, 1980, 23-70.
- Althusser, Louis. *Ideologías y Aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, traducido por José Sazbón, Buenos Aires: Nueva visión, 2008.
- Alves, Rubem. *El enigma de la religión*, traducido por Raúl López, Buenos Aires: Aurora, 1979.

- Arquidiocese de São Paulo, *Brasil: Nunca mais*, Petrópolis: Vozes, 2011.
- Austin, J. L. *How to do Things with Words*, Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Badiou, Alain. *Being and Event*, traducido por Oliver Feltham, New York: Continuum, 2005.
- Badiou, Alain. *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, traducido por María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires: Manantial, 2008.
- Badiou, Alain. *Pequeño panteón portátil*, A. Arozamena (trad.), (Madrid: Brumaria, 2010).
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad Líquida*, traducido por Mirta Rosenberg, Buenos Aires: FCE; 2004.
- Bell, Daniel. *The Economy of Desire: Christianity and capitalism in a postmodern world*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Berger, Peter. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires: Amorrortu; 1971.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*, New York: Routledge; 1994.
- Boff, Leonardo. *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, traducido por Jesús García-Abril, Santander: Sal Terrae, 1992.
- Bourdieu, Pierre, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, traducido por Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama, 1995.
- Boyer, Pascal y Bergstrom, Brian. "Evolutionary Perspectives on Religion," *Annual Review of Anthropology* 37 (2008), 111-130.
- Bunge, Mario. *Las ciencias sociales en discusión: una perspectiva filosófica*, traducido por Horacio Pons, Buenos Aires: Sudamericana, 1999.

- Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*, traducido por Cristina Sardoy y Graciela Homs, Buenos Aires: FCE, 2011.
- Butler, Judith. "Contingent foundations: Feminism and the question of 'postmodernism,'" en Steven Seidman (ed.), *The Postmodern Turn. New Perspectives on Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 153-170.
- Butler, Judith. *Bodies that Matter. On the Discursive limits of "Sex"*, New York: Routledge, 1993.
- Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, traducido por Ma. Antonio Muñoz, Barcelona: Paidós, 2007.
- Butler, Judith. *Exitable Speech. A Politics of the Performative*, New York: Routledge, 1997.
- Butler, Judith. *Frames of War. When is Life Grievable?*, New York: Verso, 2009.
- Butler, Judith. *Lenguaje, poder e identidad*, traducido por Javier Sáez y Beatriz Preciado, Madrid: Síntesis, 2004.
- Butler, Judith. *Precarious Life. The power of mourning and violence*, New York: Verso, 2004.
- Butler, Judith. *The Psychic life of Power. Theories in Subjection*, California: Stanford University Press, 1997.
- Canguilhem, Georges. *The Normal and the pathological*, traducido por Carolyne Fawcett, Cambridge: MIT Press, 2007.
- Castro-Gómez, Santiago. "Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología," consultado en línea (16/10/2014): <http://www.oei.es/salactsi/castro3.htm>.
- Comblin, José y Methol, Alberto. *Dos Ensayos sobre Seguridad Nacional*, Santiago: Arzobispado de Santiago-Vicaría de la Solidaridad, 1979.
- Comblin, José. *Le pouvoir militaire en Amerique Latine: L'ideologie de la securite nationale*, París: J.-P. Delarge, 1977.
- Corominas, Joan. *Diccionario Crítica Etimológico Castellano e Hispánico*, vol. 2, Madrid: Gredos, 1996.

- Crary, Jonathan. *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*, New York: Verso, 2013.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *A thousand plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, traducido por Briam Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *El Anti Edipo. Capitalismo y psicoanálisis*, traducido por Francisco Monge, Barcelona: Paidós Ibérica, 2010.
- Dole, Andrew *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*, New York: Oxford University Press, 2010.
- Durán, Luis. *Cartografías josefinas: ventas ambulantes y espacio público*, Heredia: EUNA; 2013.
- Ebert, Teresa *The Task of Cultural Critique*, Chicago: University of Illinois Press, 2009.
- Eric Schmidt, Leigh. *Hearing Things: religion, illusion, and the American enlightenment*, Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Feder, Ellen. *Family Bonds: Genealogies of Race and Gender*, New York: Oxford University Press, 2007.
- Fragomeno, Roberto. *Intelectuales: el obstáculo de los espejos. La peripecia intelectual en la América Latina del siglo XXI*, San José: Perro Azul, 1999.
- Fragomeno, Roberto. *Las tribulaciones de la mirada. La lógica del castigo de los mercaderes los financistas y los inspectores*, San José: Perro Azul; 2003.
- Frankl, Viktor. *La presencia ignorada de Dios. Psicoteria y Religión*, traducido por J. M. López de Castro, Barcelona: Herder, 2002.
- Freud, Sigmund *Obras completas*, tomo 3, traducido por Luis López Ballesteros y de Torres, Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.
- Gallardo, Helio. “América Latina y Aparatos Clericales,” en *Teologías y Ciencia de la religión en América Latina. Elementos para el estudio de los procesos y actores religiosos en la religión*, Heredia: Sebila, 2010, 73-82.

- Gallardo, Helio. "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina," *Pasos* 3 (1992), número especial, consultado en línea (20/05/2014): http://www.academia.edu/4964111/Radicalidad_de_la_teor%C3%ADa_y_sujeto_popular_en_America_Latina.
- Gallardo, Helio. "Sobre el Estado Laico," *Semanario Universidad*, agosto 2012, Sección Opinión.
- Gallardo, Helio. "Trabajo político y teologías latinoamericana de la liberación," en Jonathan Pimentel (ed.), *Teologías latinoamericanas de la liberación. Pasión, crítica y esperanza*, San José: SEBILA; 2010, 47-80.
- Gallardo, Helio. *Crítica Social del Evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*, Heredia: EECR-UNA, 2010.
- Gallardo, Helio. *Golpe de Estado y Aparatos Clericales. América Latina/Honduras*, San José: Arlekin, 2012.
- Gallardo, Helio. *Mitos e Ideología en el proceso política Chileno*, Heredia: EUNA, 1979.
- Gallardo, Helio. *Pensar en América Latina*, Heredia: EUNA, 1981.
- Gallardo, Helio. *Teoría y crisis en América Latina*, San José: Nueva Década; 1984.
- Gamboa, Isabel. *En el Hospital Psiquiátrico. El sexo como lo cura*, San José: EUCR, 2009.
- Gillespie, Michael. *The Theological Origins of Modernity*, Chicago: Chicago University Press, 2009.
- Habermas, Jürgen y otros, *El poder de la religión en la esfera pública, El poder de la religión en la esfera pública*, traducido por José María Carabante & Rafael Serrano, Madrid: Trotta, 2011.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, traducido por Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1993.
- Hardt, Michel y Negri, Antohy. *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2001.

- Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*, San José: DEI, 2000.
- Hinkelammert, Franz. *Dialéctica del desarrollo desigual*, Buenos Aires: Amorrortu, 1970.
- Hinkelammert, Franz. *El Subdesarrollo Latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile; 1970.
- Hinkelammert, Franz. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, 1970.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*, traducido por Manuela Sánchez, México: FCE, 1987.
- Jiménez, Alexander. *El imposible país de los filósofos: El discurso filosófico y la invención de Costa Rica*, San José: Perro Azul, 2002.
- Kellner, Douglas. "The Frankfurt School and British Cultural Studies: The Missed Articulation", consultado en línea (25/08/2014): <http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/Illumina%20Folder/kell16.htm>.
- Kontopoulos, Kyriakos. *The Logics of Social Structure*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Lacan, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan: Libro 2: El yo en la teoría de Freud y la interpretación psicoanalítica*, Jacques-Alain Miller (ed.), traducido por Irene Agoff, Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Lacan, Jacques. *Escritos 2*, traducido por Tomás Segovia, México: Siglo xxi; 2008.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, traducido por Ernesto Laclau, Buenos Aires: FCE, 2010.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*, traducido por Soledad Laclau, Buenos Aires: FCE, 2013.
- Levias, Emmanuel. *La huella del otro*, traducido por Manrico Montero, México: Taurus, 2000.

- Mader, Mary. *Sleights of Reason: Norm, Bisexuality, Development*, New York: SUNY Press, 2011.
- Malavassi, Ana. *Entre la marginalidad y los orígenes de la salud pública. Leprosos, curanderos y facultativos en el Valle Central de Costa Rica (1784-1845)*, San José: EUCR, 2003.
- Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*, traducido por Juan García Ponce, Barcelona: Ariel, 2003.
- Mardones, José. *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, Bilbao: Sal Terrae, 1993.
- Martín-Baró, Ignacio. *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica (II)*, San Salvador: UCA, 1996.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Sobre la religión*, traducido por Hugo Assmann y Reyes Mate, Salamanca: Sígueme, 1974.
- Marx, Karl. "De la ideología Alemana," en Erich Fromm (ed.), *Marx y su concepto de Hombre*, traducido por Julieta Campos, México: Fondo de Cultura Económica; 2009 [1961], 205-226.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco, *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*, Argentina: Lumen, 2003.
- Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*, traducido por Teresa Rubio de Marin-Retortillo, Madrid: Tecnos, 1971.
- Mbembe, Achille . *Critique de la Raison Nègre*, Paris: La Découverte, 2013.
- Mizruchi, Suzan. (ed.), *Religion and Cultural Studies*, New Jersey: Princeton University Press; 2001.
- Naughton, Virginia. *Historia del deseo en la época medieval*, Buenos Aires: Quadrata, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*, traducido por Luis Díaz Marín, Madrid: Edimat, 1999.
- Orsi, Robert. (ed), *The Cambridge companion to religious studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Otto, Rudolf. *Lo Santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*, traducido por Fernando Vela, Madrid: Alianza, 1996.

- Pimentel, Jonathan. "Carnalidad: Una relectura del mito Cristiano del Dios Carnal," *Siwó* 2 (2009): 189-234.
- Pimentel, Jonathan. "Economy of the Flesh: Nature and Economy in David Humen and Adam Smith", Ph.D. Thesis, Lutheran School of Theology at Chicago, 2014.
- Pinochet, Augusto. *Geopolítica*, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1984 [1968].
- RAE, *Diccionario de la Lengua Española*, tomo 1, Madrid: Espasa Calpe, 1992.
- Reich, Wilhelm *The Sexual Revolution. Toward a Self-Regulating Character Structure*, traducido por Therese Pol, New York: Farrar, Straus and Giroux; 1986 [1945].
- Salecl, Renata. *The Tyranny of Choice*, London: Profile Books; 2011.
- Said, Edward . *Orientalismo*, Madrir: Libertarias; 1990 [1978].
- Said, Edward. *Cultura e imperialismo*, Barcelona: Anagrama; 2004 [1993].
- Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, traducido por Richard Crouter, New York: Cambridge University Press, 1996.
- Schüssler Fiorenza, Elizabeth. *Poder, diversidad y religión. Una mirada bíblico-teológica desde la crítica feminista*, San José: Ubila, 2013.
- Schüssler, Elisabeth. *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, traducido por Víctor Morla, Navarra: Verbo Divino, 1997.
- Searle, John. *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, traducido por Luis M. Valdés, Madrid: Cátedra, 1994.
- Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología*, Buenos Aries: Carlos Lohlé, 1974.
- Segundo, Juan Luis. *Teología abierta para el Laico Adulto 1: Esa Comunidad llamada Iglesia*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1968.
- Sloterdijk, Peter. *Esferas I. Burbujas. Mifroesferología*, traducido por Isidoro Reguera, Madrid: Siruela, 2011.

- Sloterdijk, Peter. *Esferas II. Globos: Macrosferología*, traducido por Isidro Reguera, Madrid: Siruela; 2004.
- Sloterdijk, Peter. *In the World Interior of Capital*, traducido por Wieland Hoban, Cambridge: Polity Press, 2013.
- Sófocles, *Siete tragedias*, México: Escritores Mexicanos Unidos; 2006.
- Soto, Diego. "Anatomía de los sentidos sagrados y los cuerpos malditos: Pensar las prácticas religiosas," *Siwô* 6 (2012), 69-124.
- Stepan, Nancy. *Race, gender and Nation in Latin America*, New York: Cornell University Press, 1991.
- Van Ussel, Jos. *Histoire de la repression sexuelle*, Paris: Editeur Robert Laffont, 1972.
- Watzlawick, Paul. (ed), *Invented reality: How do we Know what we believe we know? (Contributions to constructivism)*, Ontario: Pinguin; 1984.
- Wulff, David. *Psychology of religion: Classic & contemporary*, New Jersey: Wiley, 1997.
- Žižek, Slavoj. *El Sublime Objeto de la Ideología*, traducido por Isabel Vericat, Buenos Aires: siglo xxi, 2003.
- Žižek, Slavoj. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, traducido por Antonio Gimeno, Valencia: Pre-Textos, 2006.
- Žižek, Slavoj. *The Ticklish Subject. The absent center of political ontology*, London: Verso, 2000.

