Foucault y el poder

María Inés García Canal

Colección Teoría y Análisis

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

FOUCAULT Y EL PODER

COLECCIÓN
LA LLAVE
22

María Inés García Canal

UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Rector general, doctor Luis Mier y Terán Casanueva
Secretario general, doctor Ricardo Solís Rosales

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO
Rectora, doctora Patricia E. Aceves Pastrana
Secretario de la Unidad, licenciado Ernesto Soto Reyes Garmendia

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Director, licenciado Gerardo Zamora Fernández de Lara
Secretario académico, maestro Roberto M. Constantino Toto
Jefe de la Sección de Publicaciones, licenciado Miguel Ángel Hinojosa Carranza

Comité editorial
Presidente, Carlos Alfonso Hernández Gómez
Marta G. Rivas Zivy/Martha Griselda Martínez Vázquez/Myriam Cardozo Brum/Enrique Cerón Ferrer/Teseo Rafael López Vargas/Rogelio Martínez Flores

Portada
Sans Serif Editores

Composición tipográfica, diseño y cuidado editorial
Sans Serif Editores, tel. 5611 37 30, telfax 5611 37 37
correo electrónico: serifed@prodigy.net.mx

D.R. © 2002 Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100
Col. Villa Quietud, Coyoacán
04960 México, D.F.

ISBN de la colección: 970-654-452-6
ISBN: 970-654-901-3

Impreso y hecho en México/*Printed and made in Mexico*

CONTENIDO

Prólogo 9

Primera sesión. Presentación 11

Segunda sesión. Los tres momentos de la obra de Foucault 19

Tercera sesión. El sujeto y el poder 33

Cuarta sesión. El alma, prisión del cuerpo 45

Quinta sesión.La Sociedad disciplinaria 59

Sexta sesión. El panóptico 71

Séptima sesión. La mirada burocrática 85

Octava sesión. De la Nave de los Locos al Gran Encierro 95

A manera de conclusión 107

Bibliografía 109

PRÓLOGO

ste texto fue el resultado de una serie de conferencias que se impartieron a todos los alumnos del noveno trimestre de la carrera de psicología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, durante el trimestre de primavera del año 2000.

El libro busca acercar a los jóvenes estudiantes al pensamiento de Michel Foucault e incentivar la lectura y reflexión alrededor de la obra de este filósofo que supo, a través de un minucioso trabajo de archivo, mostrar las entrañas de la sociedad occidental moderna, y dio una visión diferente a la que había prevalecido hasta entonces.

El texto cuenta con ocho capítulos en los que se avanza sobre ciertas ideas fundamentales de este pensador, desarrolladas a lo largo del trabajo de más de treinta años. El discurso literario se halla presente, se establecen relaciones y entrecruzamientos con la literatura; ciertos cuentos de Borges y de Kafka sirven de alegoría en el acercamiento a los planteamientos teóricos y filosóficos de Foucault, quien entrelaza continuamente en su obra el discurso histórico y filosófico con el literario.

Se realiza un recorrido general por los tres momentos de su obra: la *arqueología del saber*, la *genealogía del poder* y la *estética de la existencia*, rescatando ciertos temas que se repiten a lo largo de su trabajo: la estrecha relación entre el lenguaje y la muerte, la experiencia límite y la ficción.

De manera relevante, se ubican en la discusión sus disquisiciones acerca del poder, ya que después de estas reflexiones ha sido imposible pensar el poder fuera de una relación de fuerza, al ser desplazado su análisis de los aparatos de Estado a las relaciones entre actores, relaciones que siempre serán relaciones de fuerza, y por ello se centra el análisis en el funcionamiento de las disciplinas y de lo que Foucault dio en llamar Sociedad disciplinaria.

Se dedica un capítulo del texto a analizar el tipo de mirada surgido de la Sociedad disciplinaria y del panoptismo, mirada que observa, nomina, clasifica, excluye y recluye, para cerrar el texto con el tratamiento sufrido por la locura en Occidente desde el Renacimiento hasta el siglo XIX.

Muchas de las ideas y temas aquí desarrollados se encuentran en algunos libros o artículos que he escrito anteriormente y que se hallan ya publicados; sin embargo, creo firmemente que este texto, que guarda una a una esas conferencias, puede ser de utilidad para los alumnos de la carrera de psicología, o bien, para todos aquellos que quieran acercarse a la obra de Michel Foucault.

Mi especial agradecimiento a la coordinadora de la carrera, Marta Rivas, quien apoyó y sostuvo el proyecto; a Alicia Izquierdo, docente de la carrera de psicología, por su dedicación incansable, sin la cual habría sido imposible llevar adelante el proyecto; y al conjunto de alumnos del noveno trimestre, por su asistencia interesada a las sesiones del seminario.

Sirva este escrito como registro de esa experiencia académica que supo no dejar de lado el placer ni el goce.

María Inés García Canal

PRESENTACIÓN

Cuando Baalschem tenía que enfrentar una tarea difícil, una obra secreta en beneficio de los hombres, se daba cita en un rincón del bosque, encendía el fuego, se concentraba en la meditación, decía las oraciones y todo se cumplía. Una generación después el Magidd de Meseritz quiso hacer lo mismo y fue al rincón del bosque: "No podemos encender el fuego —dijo—, pero diremos las oraciones", y su voluntad se cumplió sin contratiempos. A la siguiente generación, el rabino Moshé Leib de Sassov llegó al rincón del bosque y anunció: "No podemos encender el fuego y hemos olvidado las oraciones, pero conocemos este rincón y será suficiente". Y, en efecto, fue más que suficiente. Ya en la última generación, Israel de Rischin se sentó una tarde en la silla dorada de su castillo y reconoció: "No podemos encender el fuego, ni decir las oraciones, ni llegar al rincón del bosque; pero podemos contar la historia". Y su historia tuvo el mismo efecto milagroso que los tres rituales anteriores.[1]

ESTO ES LO QUE INTENTAREMOS hacer en estas páginas: contar la historia, ya que no podemos llegar hasta el rincón del bosque (no conocemos ese rincón); no podemos encender fuego (provocaríamos un incendio), y hemos olvidado las oraciones (las generaciones anteriores las olvidaron, y sólo tenemos recuerdo del olvido); pero nos reuniremos alrededor de un fuego imaginario y narraremos historias, tejeremos un largo y continuado cuento sobre el advenimiento de la Sociedad disciplinaria que hasta hoy nos persigue con su control y su vigilancia; iremos tejiendo historias, me transformaré en una más de esos viejos que en la noche, después de alguna conmemoración, reunían alrededor de los leños a adultos y niños a oír sus historias de miedos, alegrías, terrores y esperanzas, a fin de hacerlos partícipes de la leyenda, a veces olvidada, de su pueblo.

[1] Gershom Sholem, *Las grandes corrientes de la mística judía*, citado por J. M. Pérez Gay, *El imperio perdido*, México, Cal y Arena, 1991, p. 7.

Estas charlas serán alrededor de la palabra de Michel Foucault, filósofo francés desaparecido en 1984. Su pensamiento, su letra, sus palabras, su manera de leer los problemas, los iremos encontrando poco a poco y, al mismo tiempo, nos dejaremos atravesar por sus palabras, permitiremos que nos golpeen, nos apabullen; nos dejaremos afectar por su letra. De ahí proviene la palabra afecto: ser afectado por algo, afectar algo.

Quiero entregar al fuego imaginario que encendemos hoy por primera vez, una frase de Foucault por la que guardo un profundo afecto (fui y sigo siendo afectada, aún hoy, por ella) y busco, al pasársela a ustedes, afectarlos con ella. En uno de sus textos primeros, del año 1964, llamado *Postfacio a Las tentaciones de San Antonio de Flaubert* (novelista francés de mediados del siglo XIX), Foucault nos cuenta su manera de leer ese texto y se encuentra esta frase: "Para soñar no hay que cerrar los ojos, hay que leer".

> Lo imaginario se aloja entre el libro y la lámpara. Lo fantástico no se lleva más en el corazón, no se espera en las incongruencias de la naturaleza, se extrae con exactitud del saber, su riqueza se halla virtual en el documento. *Para soñar no hay que cerrar los ojos, hay que leer*. La verdadera imagen es conocimiento [...] Lo imaginario [...] se extiende entre los signos, de libro a libro, en el intersticio de las repeticiones y los comentarios; nace y se forma en el entre-dos de los textos. Es un fenómeno de biblioteca.[2]

¿Qué "nos dice" esta cita de Foucault a cada uno de nosotros y de nosotras en tanto lectores? Como pueden observar, estoy construyendo un juego de espejos: Foucault lee a Flaubert que, a su vez, lee a san Antonio, quien lee la Biblia, y es de esa lectura de la Biblia de donde surgen las fantasías y los fantasmas de san Antonio: es la lectura el detonante de sus tentaciones; san Antonio es tentado por la lectura de la Biblia, la lectura del libro sagrado, del Libro por excelencia según la tradición.

Foucault, en este texto, narra su lectura de la obra de teatro de Flaubert, quien lee a su vez a san Antonio, quien lee la Biblia, de la cual surgen las fantasías y los fantasmas del santo, de Flaubert y de Foucault, adosándose unas a las otras; y lo que yo estoy haciendo, en este momento, es narrarles a ustedes mi lectura de Foucault quien lee a Flaubert leyendo a san Antonio quien lee la Biblia; y ustedes, al escucharme, están haciendo una lectura de lo que yo leo de Foucault leyendo a Flaubert quien lee a san Antonio leyendo la Biblia. Los espejos se multiplican inecesariamente; eso es la lectura, el texto infinito, cada lectura es creativa en sí misma, agrega texto al texto, produciéndose múltiples capas de lecturas, tantas como lectores y lectoras existan.

[2] Michel Foucault, "Postface à Flaubert (La tentation de Saint Antoine)", en *Dit et écrits*, t. I, nrf, París, Gallimard, 1994, p. 297. (Las cursivas son mías.)

Foucault hace evidente en este texto la descomunal imaginación de Flabubert. Encontramos en la obra de teatro una vasta comparsa de monstruos, dioses, delirios y sueños que aparecen uno tras otro; sin embargo, al realizarse un análisis de cada uno de los elementos que conforman esta imaginación desbordante, y si rastreamos cada uno de esos monstruos, dioses y delirios, nos damos cuenta que uno tras otro son el resultado de una lectura erudita: fueron extraídos, uno a uno, del saber acumulado en las bibliotecas y de las pinturas colgadas en los muros de los museos y de las iglesias.

De esta manera, Flaubert, a través de este texto, muestra que todo lo que produce su imaginación surge de una lectura exhaustiva, no sólo verbal, como la historia de las religiones o los tratados de teología, sino también visual, de imágenes que se hallaban en museos e iglesias europeas y representaciones teatrales.

Las tentaciones de san Antonio muestran que el siglo XIX, en Occidente, propuso un tipo de imaginación característica: lo que desata la imaginación, lo que provoca el soñar, es la lectura, son los libros leídos y por leer, ese cúmulo de información a la espera del lector; lectura que acompaña al sujeto al dormir y le abre el paisaje del sueño, y son también las lecturas las que lo acompañan en su vigilia, en su ir y venir cotidiano, permitiéndole imaginar. El sueño y la imaginación no se contraponen, se confunden, continúan uno en la otra, y aún más: para que la imaginación y el sueño puedan darse hay que leer, pues la lectura desata el sueño y la imaginación.

Son los libros acumulados en los múltiples anaqueles de las bibliotecas, de la biblioteca infinita, los que desatan la imaginación, el pensamiento y la reflexión de Foucault. Borges es uno de los muchos autores que le sirvieron como detonante de su imaginación y reflexión; la literatura borgeana le abrió campos insospechados, y es uno de los cuentos de Borges el que le desata una de las reflexiones epistemológicas más importantes de fines del siglo XX, que dio lugar a uno de sus libros más controvertidos: *Las palabras y las cosas*.

En este juego de espejos voy a narrar, de manera escueta y resumida, tres cuentos de Jorge Luis Borges, tratando de realizar un ejercicio de lectura y de interpretación que mantendremos presente al leer a Michel Foucault.

Vamos al primer cuento de Borges, "Las ruinas circulares",[3] que pertenece a su libro *Ficciones*, escrito en 1941.

El cuento tiene como personaje a un hombre que navega un río aguas abajo en busca de un lugar propiciatorio para el cumplimiento de su deseo: "quería soñar un hombre: soñarlo con integridad minuciosa e imponerlo a

[3] J. L. Borges, "Las ruinas circulares", en *Ficciones. Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, pp. 451-455.

la realidad". Quería que el hombre que soñara lograra hacerse realidad. Este hombre que quería soñar un hombre buscó, a las orillas del río por el que navegaba, un lugar que fuera propicio para soñar y encontró un templo circular olvidado donde alguna vez se adoraba al fuego, en cuyo centro se erigía la efigie de un dios, quizá un potro, quizá un tigre, donde se dedicó a la tarea de soñar...

Y sus sueños, de día y de noche, fueron tomando forma, formas cada vez más precisas que, una vez logradas, se perdían en la misma bruma del sueño. Una noche, en el sueño, llegó en su ayuda el dios potro (o quizá tigre, o quizá ambos); "y el hombre soñado del sueño emergió". Sólo el dios y el soñador sabían que ese hombre soñado no era más que sueño, ilusión.

El hombre soñado, después de haber aprendido de su padre todas las enseñanzas que éste le otorgó, inició su viaje río abajo para retomar la tarea de soñar aprendida de su soñador. Cadena de sueños, sueños entrelazados de padres e hijos, sueños múltiples que inventan al ser.

Nuestro primer soñador, al cabo de un tiempo, tuvo noticias, por unos hombres que llegaron hasta su templo, de un hombre que había sobrevivido al fuego de un incendio en otro templo circular que se encontraba aguas abajo, semejante al que él habitaba, y supo de inmediato que aquel hombre que las llamas no habían podido consumir no era otro que su hijo soñado, ya que el fuego es incapaz de abrasar los sueños.

Tiempo después, su propio templo fue arrasado por el fuego. Nada hizo él para salvarse de las llamas: decidió que había llegado la hora de su muerte, pero descubrió "con alivio, humillación y terror" que él también, al igual que el hijo que soñó, era materia incorpórea de un sueño ajeno: había un otro que lo estaba soñando y a quien las llamas jamás podrían alcanzar, porque se sabe que el fuego es incapaz de abrasar los sueños.

"Las ruinas circulares" hace notorio que no podemos escapar de los sueños ajenos que dan forma a nuestros seres, que ilusionan nuestras sensaciones, que producen nuestros pensamientos, que generan nuestras afecciones; que hombres y mujeres somos sueños soñados en sueños ajenos.

Los sujetos nacen de un sueño que los sueña, de sus propios padres, en primer lugar, quienes también fueron soñados, y del sueño compartido por una cultura que no olvida su tarea de soñar, que entrega a todos los soñados los viejos sueños como herencia y promesa futura de soñar.

La esencia del sujeto es el sueño, ni siquiera propio sino ajeno, esencia inasible como la de cualquier sueño: aire, grito, ausencia, hueco o agujero. Cúmulo de sueños soñados que tejen en presente el pasado soñado y el futuro esperado, sueños cristalizados que toman forma, orden, estructura. Ficción que se cuenta a sí misma sin descanso, que repite fábulas que aseguran ser "la verdad", que pretenden describir "la realidad".

Tenemos ya dos frases que habremos de guardar:

- Para soñar no hay que cerrar los ojos, hay que leer.
- Todo hombre o mujer es un sueño soñado en sueño ajeno.

Pasemos al segundo cuento de Borges: "La memoria de Shakespeare",[4] escrito en 1980, y que se encuentra en un libro de cuentos que lleva el mismo nombre.

El protagonista, Hermann Soergel, se encuentra en una taberna de Londres tomando cerveza; uno de sus acompañantes, llamado Daniel Thorpe, le ofrece, al salir de la taberna, algo increíblemente singular: la memoria de Shakespeare, el escritor inglés del siglo XVII. Thorpe le ofrece esa noche, después de varias cervezas, la memoria entera de Shakespeare, desde los recuerdos de niño hasta el momento de su muerte. Semejante ofrecimiento lo sorprende y piensa que, o bien es un loco, o un impostor. Daniel Thorpe le explica el ritual para que tenga lugar el traspaso de la memoria: el poseedor debe ofrecerla en voz alta y el que la recibe debe aceptarla también en voz alta. El que la cede la pierde para siempre y el que la obtiene podrá guardarla hasta que, ofrecida a un tercero, éste la acepte.

Al aceptarla comenzará a entrar en él lentamente; al principio ni siquiera se dará cuenta, pero poco a poco la irá descubriendo, surgirá a través de un elemento cualquiera en un sueño, cuando dé vuelta la página de algún libro, al doblar una esquina. A medida que el que la entrega comienza a olvidar, el que la recibe empieza a recordar, todo ello en un plazo no establecido. De esta manera, uno olvida para que el otro pueda recordar.

Lentamente la memoria de Shakespeare va apareciendo en Hermann, quien comienza a tener recuerdos que no le pertenecen; primero son más auditivos que visuales: una mañana se descubre tarareando una melodía muy simple que no había oído jamás y repitiendo unas frases sueltas como si un otro las hubiese pronunciado.

Lentamente la memoria del escritor fue ocupando el espacio de sus sueños, aparecieron en ellos rostros y habitaciones desconocidos, que eran de Shakespeare y no de Hermann.

No hay que olvidar que la memoria es como "un palimpsesto, cada nueva escritura cubre la escritura anterior y es cubierta por la que sigue —dice Borges—, pero la todopoderosa memoria puede exhumar cualquier impresión, por momentánea que haya sido, si se le da el estímulo suficiente"; por lo tanto, Hermann comienza a frecuentar las mismas lecturas que

[4] J. L. Borges, "La memoria de Shakespeare", en *Las memorias de Shakespeare. Obras completas*, t. III, México, Emecé Mexicana, 1989, pp. 393-472.

hacía Shakespeare, fue un paseo por ciertas escrituras primeras del autor, recubiertas por las posteriores, y esas lecturas le ayudaron a recordar, no su propia memoria, sino la memoria del otro.

"A nadie le está dado abarcar en un solo instante la plenitud de su pasado, ni siquiera a Shakespeare, la memoria de un ser humano no es una suma, sino un desorden de posibilidades indefinidas"; al igual que la de cualquier ser humano, "la memoria de Shakespeare incluía zonas, grandes zonas de sombra rechazadas voluntariamente por él". La recibió en el mismo desorden que cualquier memoria y llegó un momento en que Hermann casi creyó ser Shakespeare, y se hizo cargo no sólo de los recuerdos del escritor, sino incluso de las culpas del otro que también se hallaban inscritas en la memoria que había recibido.

> En la primera etapa de la aventura —dice Hermann— sentí la dicha de ser Shakespeare; en la postrera, la opresión y el terror. Al principio las dos memorias no mezclaban sus aguas. Con el tiempo, el gran río de Shakespeare amenazó, casi anegó, mi modesto caudal. Advertí con temor que estaba olvidando la lengua de mis padres. Ya que la identidad se basa en la memoria, temí por mi razón.

"A medida que transcurren los años —sigue diciendo Hermann—, todo hombre está obligado a sobrellevar la creciente carga de su memoria. Dos me agobiaban, confundiéndose a veces: la mía y la del otro incomunicable." Por momentos, Hermann no quería perder la memoria del poeta, pensaba que con ella podría escribir los libros que el otro escribió, pero en otros temblaba de terror ante el hecho de que el huésped, el espectro, no lo dejara nunca, y lo único que deseaba era volver a ser Hermann Soergel.

Un buen día decidió liberarse y para ello utilizó el método más fácil. Empezó a marcar números telefónicos al azar, hasta que dio con la voz culta de un hombre y le hizo el ofrecimiento fatal: "¿Quiere usted la memoria de Shakespeare?", y aquel que atendió el teléfono aceptó el ofrecimiento. Comenzaba, pareciera, el tiempo de liberación de la memoria ajena; sin embargo, muchas noches, cuando Hermann sueña, sabe que no es su propio sueño el que sueña, sino que es el otro el que está soñando en su sueño.

Todos cargamos memorias ajenas, la mayoría de ellas ni siquiera nos fueron ofrecidas, nunca las aceptamos, se adosaron a la nuestra y las cargamos sin poder distinguir la nuestra de la ajena. En las infinitas capas de nuestra memoria hay escrituras que no nos pertenecen, que otros escribieron, y así, un buen día, con terror nos damos cuenta de que estamos tarareando una canción que no conocemos, que hay un otro en nosotros que la entona; que hay un olor que nos recuerda otro olor jamás percibido, que hay una culpa que no nos pertenece; que difícilmente somos capaces de

distinguir, en las capas de la memoria, nuestra propia escritura de la escritura ajena. ¿Este recuerdo que pertenece a mi memoria fue escrito por mí, o estoy recordando lo que tu memoria ha empezado a olvidar, sin poder distinguir en mi memoria lo que me pertenece, lo que es propiamente mío, de los recuerdos ajenos que no hago más que recordar?

Y vamos al tercer cuento de Borges, "Los tigres azules",[5] que también se encuentra en el libro titulado *La memoria de Shakespeare*. Su protagonista ha sentido desde siempre un curioso amor por los tigres, en sus sueños siempre vio tigres... y supo, por ahí de 1904, que en una región del delta del Ganges había aparecido una variedad azul de la especie. Aquello lo llevó a soñar con tigres de un azul que nunca había visto, un azul casi negro.

Meses más tarde, un amigo le cuenta que en una aldea lejana al Ganges se habían visto tigres azules, lo cual era raro, ya que en esa región no se habían divisado tigres jamás. Volvió a soñar con el tigre azul, y decidió dirigirse a la aldea de la que le habían hablado, a fin de encontrarlo y gozar de la visión del tigre de sus sueños.

Un buen día llega a la aldea, se instala en ella y, a la mañana siguiente, habla con los ancianos sobre el tigre de sus sueños. Todos lo miran con estupor, pero se tranquilizan al saber que lo que busca es dar caza al tigre azul.

Pronto comienzan a darle noticias de que el tigre había sido visto en un lado o bien en otro y, ante cada noticia, corría tras las pistas que le daban los pobladores; pero al cabo de un tiempo se percata de que todas esas noticias eran falsas alarmas: parecía que los pobladores de la aldea se habían confabulado para darle pistas erradas, como si quisiesen que no descubriera un secreto que todos guardaban y que no revelarían jamás.

Detrás de la aldea se alzaba un cerro boscoso, no muy alto, y decidió escalarlo, pero los ancianos le dijeron que estaba prohibido llegar hasta él, ya que su cumbre era sagrada y estaba vedada a los hombres, y quienes osaran pisar la cumbre serían castigados con la locura o la ceguera.

Esa noche, cuando todos dormían, se escabulló de la aldea y subió sin dificultad la pendiente; el suelo de la cumbre estaba agrietado, y en una de las grietas pudo ver el color del tigre de sus sueños. La grieta estaba llena de pequeñas piedras, todas iguales, en forma de disco, muy lisas y de pocos centímetros de diámetro. Sacó un puñado, las guardó en el bolsillo de la chaqueta y descendió sin dificultad, llegó a su choza y durmió.

A la mañana siguiente extrajo las piedras de su bolsillo, sacó un primer puñado y sintió que quedaban aún dos o tres. Cuenta el protagonista: "Una suerte de cosquilleo, una muy leve agitación, dio calor a mi mano. Al

[5] J. L. Borges, "Los tigres azules", en *La memoria de Shakespeare. Obras completas, op. cit.*, pp. 381-388.

abrirla vi que los discos eran treinta o cuarenta. Yo hubiera jurado que no pasaban de diez".

Se había apropiado de unas muy extrañas y mágicas piedras que tenían la virtud de multiplicarse, o bien desaparecer, volver a aparecer con el tiempo, aumentar o disminuir. Las piedras desafiaban el cálculo, estaban inmersas en un profundo caos.

> Al principio —dice el protagonista— yo había sufrido el temor de estar loco; con el tiempo creo que hubiera preferido estar loco, ya que mi alucinación personal importaría menos que la prueba de que en el universo cabe el desorden. Si tres y uno pueden ser dos o pueden ser catorce, la razón es una locura.
>
> [...] Naturalmente, las cuatro operaciones de sumar, restar, multiplicar o dividir eran imposibles. Las piedras se negaban a la aritmética y al cálculo de probabilidades. Cuarenta discos podían, divididos, dar nueve, los nueve, divididos a su vez, podían ser trescientos. [...] su peso era constante y leve. El color era siempre aquel azul.

Sólo el peso y el color se mantenían, el número aumentaba o disminuía sin lógica alguna.

Finalmente (y sin relatar una serie de circunstancias que se tejen en el cuento), luego de mucho tiempo, lejos ya de la aldea y teniendo las piedras azules en su bolsillo, se le acerca un mendigo y le pide una limosna. Le da primero una de las piedras, pero ante la demanda del mendigo le entrega todas las que estaban en su bolsillo, diciéndole:

"—Quiero que sepas que mi limosna puede ser espantosa."

A lo cual responde el mendigo:

"—No sé aún cuál es tu limosna, pero la mía es espantosa. Te quedas con los días y las noches, con la cordura, con los hábitos, con el mundo."

Les queda a ustedes realizar la interpretación. ¿De qué están hechas las piedras azules? ¿Por qué el desprenderse de ellas hace que nos quedemos con los días y las noches, con la cordura, con los hábitos, con el mundo? ¿Por qué la cordura, los días y las noches, los hábitos y el mundo se convierten en la más espantosa de las limosnas del ser humano? Toca a ustedes interpretarlo...

LOS TRES MOMENTOS DE LA OBRA DE FOUCAULT

QUISIERA TRAER aquí una fascinante y seductora imagen elaborada por Michel Tournier, escritor francés actual, autor de cuentos, novelas y ensayos.

> El autor suelta entre la anónima multitud de hombres y mujeres una bandada de alados seres de papel, vampiros secos ávidos de sangre que se desperdigan al azar en búsqueda de lectores. Apenas cae sobre el lector, el libro se hincha con su calor y sus sueños.[1]

Lo que nos congrega aquí, entonces, son los libros que Foucault lanzó alguna vez, y que siguen lanzando las editoriales después de su muerte, cual si fuesen vampiros secos, ávidos de lectores, de todos y cada uno de nosotros como lectores potenciales, para poder hincharse con nuestro calor y nuestros sueños.

Michel Tournier nos muestra, a través de esta imagen, esa relación estrecha, íntima y casi pasional que se establece entre la letra del escritor y el lector. Para él, el libro es inexistente en tanto no encuentre su lector; la letra no adquiere vida sin aquellos que intentan acercarse a él, sin aquellos que se enamoran de sus palabras, sin aquellos que lo critican o bien, por sentirse tan concernidos, quisieran destrozarlo. Línea tenue que separa el amor del odio.

Yo me inscribo (y hablo en primera persona) entre aquellos lectores o lectoras de Foucault que entraron en esa relación íntima, estrecha y pasional que une al lector con la letra del escritor y que convierten a aquel que escribe en un ser cercano, próximo, que crean con él un lazo de inagotable amistad.

[1] Michel Tournier, "El vuelo del vampiro", en *El vuelo del vampiro: notas de lectura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 10.

Parece que lo que hago es una confesión, por lo tanto confieso: a partir de la lectura de sus textos mi acercamiento a los objetos, mi visión de la historia, de la política, de la sexualidad, del sujeto, del poder... se vieron atravesados por la fuerza y la precisión, por la pasión y el vigor de su pensamiento: Foucault me exigió hacer desplazamientos en la forma de plantear los problemas, me obligó a modificarme, me exigió pensar de otro modo.

He de confesar también que más de una vez he repetido sus palabras casi textualmente, como si fuesen propias, sin darle crédito, lo que quiere decir que no lo cité y esto, sin duda, es un robo. Pero creo que en esa relación vampírica todo lector se convierte en ladrón de pensamientos, pero si se acuerda con Deleuze, filósofo francés, amigo muy cercano de Foucault, podemos decir que "robar es lo contrario de plagiar, de copiar, de imitar, o de hacer como...",[2] es hacer propios los pensamientos ajenos. Si todos somos un sueño soñado en sueño ajeno, es un acto de libertad elegir quién será aquel que nos esté soñando.

Robar pensamientos, para Deleuze, no es más que apropiarse de un pensamiento ajeno, logrando la indistinción; es recibir a esos alados seres de papel, esos vampiros secos, con placer, sin quejarse nunca de que somos víctimas de ellos, sino, por el contrario, mostrarnos agradecidos de que el azar (¿qué otra cosa?) permitiera su llegada hasta nosotros, al tiempo que como lectores nos convertimos también en vampiros ávidos de la letra del escritor, como si su letra fuese la sangre que necesitamos para seguir en el mundo de los vivos.

Yo estoy aquí, más que para repetir lo que Foucault dijo en este o aquel texto, para contarles lo que me dijo a mí, lo que me obligó a pensar, lo que fabulé con su obra, el cúmulo de ficciones que inventé alrededor de lo leído, el despertar de un nuevo tipo de imaginación, lo que me obligó a preguntarme sobre el mundo y sobre mí misma, y todo lo que aún me exige que me pregunte... Les relataré lo que me hizo pensar e imaginar sin dejar, ni por un instante, de repetirlo.

Quisiera, al comenzar a hablar sobre Foucault, repetir las palabras con las que Georges Canguilhem abrió, en 1988, el coloquio que reunió a intelectuales de diferentes latitudes para replantear y revalorar la obra de Michel Foucault, a cuatro años de su muerte:

> Al igual que todos los filósofos que dejan tras sí una obra inconclusa, viuda de su autor, Michel Foucault se ha convertido en objeto de examen, de comparación, de suspicacia incluso. También lo era su vida. Pero sus respuestas mordaces a objeciones a menudo rutinarias, no sólo constituían una defensa,

[2] Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, Valencia, Pre-textos, 1980, p. 7.

sino también, las más de las veces, la iluminación fulminante de sus incursiones en el inconsciente de los conocimientos, de sus preguntas y respuestas.[3]

Según Canguilhem el trabajo de Foucault fue descubrir el inconsciente de los conocimientos y del saber de Occidente que late detrás de los discursos de las ciencias, de la filosofía, del pensamiento de la sociedad moderna.

Foucault es un autor controvertido, objeto de admiración y de múltiples ataques, en su mayoría viscerales. La suya es una vasta obra que incursiona en diversos órdenes: el saber, el poder, el sujeto; un minucioso planteamiento sobre la sociedad moderna occidental que busca como objeto detallar su funcionamiento.

Va armando este diagrama lentamente, de uno a otro de sus textos, quebrando certezas, fracturando ideas consolidadas, introduciendo dudas por medio de una textualidad incisiva y por momentos cercana a lo visual, provocada por descripciones que adquieren el estatuto de cuadros, de paisajes, de fotografías, tales como "la nave de los locos" o "el gran encierro" al referirse a las formas que fue asumiendo la locura en Occidente a partir del Renacimiento; "las prisiones", "la sociedad disciplinaria" o "el panóptico", al analizar las formas que fue adoptando la sociedad europea occidental en su tarea de control y vigilancia de sus ciudadanos.

Su textualidad está atravesada por una profunda pasión contagiosa, es una textualidad con poder de afección.

Una misma preocupación recorre su trabajo: el intento de *pensar de otro modo*, es decir, de correrse de las visiones existentes, cambiar la perspectiva, mirar desde otro lugar, desde un no-lugar, tal como él mismo lo enuncia, cruzar la línea del poder sin caer en la exterioridad conminada al silencio.

Se encuentra, a lo largo de su obra, una búsqueda incesante por desplazar su mirada y realizar sus análisis, no desde lo instituido, sino desde la relación estrecha entre la institución y la otredad, ver lo Mismo y lo Otro no como un par dialéctico y contradictorio, sino como un par trágico, es decir, no puede existir uno sin el otro: sin el loco, ¿qué sería de la razón? Para que haya razón debe existir la locura como su otro, la existencia de uno requiere la presencia del otro. De esta manera, para poder explicar la normalidad tuvo que tener en cuenta lo patológico como su doble necesario, tan necesario que la sociedad se vio en la obligación de construirlo; sólo así podrá desentrañar la maquinaria de lo social y hacer evidente la vocación permanente de esa sociedad por la exclusión y la reclusión de lo diferente.

En *El uso de los placeres*, el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, uno de sus últimos textos publicados casi al mismo tiempo que ocurría su muerte, define su trabajo:

[3] E. Balbier, G. Deleuze *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.

> Se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo [...] ¿Condujeron efectivamente a pensar de otro modo? —se pregunta—. Quizá, cuando mucho —responde—, permitieron pensar de otro modo lo que ya pensábamos y percibir lo que hicimos desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara.[4]

Se critica a Foucault el hecho de que, en sus escritos, jamás pudo franquear la frontera, es decir que, según la crítica, sólo analizó lo que está de este lado, del lado del orden, de la cultura, del poder, pero sin dar, según sus detractores, ninguna opción, ninguna salida; contempló siempre "la cara iluminada del poder, lo que dice o hace decir". Pero si se mira detenidamente su obra se puede ver que observó las estrechas y aparentemente indisolubles relaciones entre lo Mismo y lo Otro, entre el orden y la otredad, entre un orden que se dice normal, sano, razonable, y que requiere, para poder definirse como tal, el anormal, el criminal, el enfermo, el loco...

Ante esta crítica Foucault responde con una pregunta: "¿qué quedaría de la vida de los sujetos fuera de su entrecruzamiento con el poder? [...] ¿No constituye uno de los rasgos fundamentales de nuestra sociedad el hecho de que el destino adquiera la forma de relación al poder, de lucha con o contra él?",[5] y ella exige una nueva pregunta: ¿es posible pensar al sujeto fuera de alguna relación de poder?, ¿no será que el poder existe en todo acto, en toda relación, que jamás podemos escapar de él, sólo hacerle trampas, escabullirnos, enfrentarlo, trabajar para modificar la forma de su ejercicio?

Desde la publicación de la *Historia de la locura en la época clásica*, su tesis doctoral, se desató una fuerte polémica en los medios intelectuales; Foucault encontró apasionados defensores y también despiadados detractores, a quienes Foucault enfrentó con mordacidad e ironía. Esta situación se mantiene hasta el momento, pero su obra se impone, siendo imposible pensar hoy el mundo occidental sin sus contribuciones, sin esa otra mirada desde un no-lugar que supo construir.

La obra de Michel Foucault ha sido organizada, para su lectura, en tres momentos claramente diferenciados, tanto cronológicamente como por los ejes de preocupación, e incluso, en algunos de sus últimos trabajos, Foucault mismo, tanto en la Introducción a *El uso de los placeres* como en el artículo ya clásico titulado "El sujeto y el poder", establece esos tres momentos a los que denomina *Arqueología del saber, Genealogía del poder* y *Estética de la existencia*.

[4] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986, pp. 13-14.

[5] Michel Foucault, "La vida de los hombres infames", en *La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta, 1990, p. 182.

Para acercarnos al movimiento de su pensamiento y reflexión se hace necesario tener presentes algunas cuestiones que Foucault hace explícitas en uno de sus últimos textos, *El uso de los placeres*.

Su preocupación se centra, en todo su trabajo de reflexión, en el *sujeto* y en las formas que ha ido tomando la *experiencia* en la modernidad; es decir, en qué medida la forma que asume la experiencia de los sujetos es trastocada, modificada, inventada en diferentes momentos históricos por las condiciones de posibilidad que emergen en "ese entrecruzamiento fatal del tiempo con el espacio".

Cada espacio-tiempo produce condiciones que posibilitan las modificaciones del tipo de experiencia de los sujetos. Nada puede modificarse de la noche a la mañana; para que algo pueda transformarse deben existir condiciones que lo hagan posible en ese espacio y tiempo dados. Por lo tanto, la tarea consiste en analizar esas condiciones que no sólo permiten y posibilitan, sino que muchas veces exigen esos cambios.

Su otra preocupación es intentar realizar un proceso de reflexión que lo lleve a "pensar de otro modo", y esos tres momentos que hemos señalado como la *Arqueología del saber*, la *Genealogía del poder* y la *Estética de la existencia* sólo pueden leerse desde su obstinación por producir desplazamientos en el pensar, por crear una mirada diferente a la establecida por el discurso de las ciencias y por el estudio de las ideas y de las mentalidades y generar, por lo tanto, una mirada diferente ubicada en un espacio-otro que él mismo dio en llamar un no-lugar. Esto lo obligó a producir en su discurrir una serie de desplazamientos, de corrimientos que convierten su trabajo en una reflexión sorprendente y singular.

¿Qué significó para Foucault pensar de otro modo? Su intento de pensar de otro modo le exigió la realización, en su trabajo de reflexión, de sucesivos desplazamientos teóricos, tal como lo hace explícito en *El uso de los placeres*.

Su interés fundamental, como hemos dicho, fue la *experiencia* de los sujetos en la modernidad, entendiendo por experiencia la estrecha relación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.

Es a través de la experiencia que el sujeto es **producido** en el punto de cruce entre el adentro y el afuera (y traigo una metáfora: el adentro como aquello que tiene como límite la piel y el afuera como el mundo exterior al sujeto, los otros, la sociedad, la cultura, el orden simbólico), y es a través de esa experiencia que el sujeto se manifiesta, no sólo como sujeto hablante, sino también como sujeto actuante.

Es decir, toda experiencia sumerge a los sujetos en órdenes explícitos e implícitos de saber y en tipos de funcionamiento del poder que, entrelaza-

dos y en continua interrelación, producen un tipo de subjetividad que es la propia de una sociedad en un momento dado. Otra vez ese fatal entrecruzamiento del espacio y el tiempo.

Se entenderá por "órdenes de saber", no sólo lo que dicen la ciencia, la filosofía, sino también la literatura, las leyes y los reglamentos, los saberes no escritos, la religión, la moral, es decir, todo lo que se sabe dentro de una cultura.

Por "órdenes de poder" se entiende la forma en que son controlados los sujetos, la manera en que son sujetados a un orden y no sólo a la ley. Toda sociedad impone un orden y una forma de someter a sus miembros, formas que los sujetos acatan, o bien ante las cuales se resisten.

Es en la experiencia donde el sujeto se encuentra en su punto de cruce entre el adentro y el afuera. Las formas que toma el habla y los tipos de manipulación que sufren los cuerpos, hacen posible acercarse a un tipo de sujeto y de subjetividad que aparece en cada sociedad en cada momento histórico.

Así, las formas de saber y las formas de funcionamiento del poder producen un tipo de *subjetividad* que es la propia de cada sociedad en un momento dado. Somos, entonces, resultado de los saberes explícitos e implícitos de una sociedad en un momento dado y de las formas en que funciona el poder. En ese entrecruzamiento nuestra subjetividad emerge, nos hace sujetos semejantes, parecidos entre sí, en ese espacio y tiempo dados.

Foucault realiza tres desplazamientos en relación con los elementos que entrelazan la experiencia: saber, poder y subjetividad.

1) El primer desplazamiento lo realiza en relación con el *saber*. Para estudiar los campos del saber no analiza cómo se han ido desarrollando los conocimientos, sino que se centra en las formas de las prácticas discursivas del siglo XIX, remarcando que todas ellas articulan un saber del hombre, desde la filología hasta la lingüística; del análisis de las riquezas a la economía; de la historia natural a la biología, pasando por la medicina y la psiquiatría, todas estas disciplinas producen una idea de hombre y de mujer y establecen una forma normal de ser hombre, mujer, niño o adolescente. Había en todas estas prácticas discursivas algo que las unía: todas manejaban un mismo concepto de hombre. Es así como podrá afirmar que el hombre, en tanto concepto, nace con el discurso de las ciencias, pues antes de esto no existía dicho concepto.

Es esta reflexión la que le permite establecer una serie de recurrencias en el discurso de las Ciencias: todas hablan de un mismo tipo de hombre, producen el mismo concepto; por lo tanto el hombre, en tanto concepto, nace en Occidente con el discurso de las Ciencias del siglo XIX; de ahí que

podrá decir que el hombre es una invención de la modernidad. Si el hombre tuvo un día de inicio con el discurso de las Ciencias, especialmente las ciencias humanas y médicas, también habrá un día en que se extinguirá. Con esta afirmación concluye *Las palabras y las cosas*:

> El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si estas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron [...] entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro en la arena.[6]

El trabajo realizado en esta etapa, que se extiende de 1964 a 1970, de la publicación de la *Historia de la locura* a *La arqueología del saber*, es conocida con el mismo nombre con que se titula el último libro de esta etapa, *La arqueología del saber*. En él buscará el tipo de sujeto que desarrolla el discurso de las ciencias, es decir, rastreará lo que se dice de él en tanto sujeto que habla, que trabaja, y en tanto ser vivo. De esta manera, el sujeto es buscado en las múltiples formas del lenguaje, del trabajo y de la vida.

2) Su segundo desplazamiento lo realiza en relación con los tipos de *normatividad*. Para ello no analizó aquello que se denominaba corrientemente el poder, sino que lo rastreó desde otro lugar, no como algo detentado por un grupo que se expresa a través del Estado extendiéndose desde ahí sobre otros, sino que buscó las múltiples relaciones que entrecruzan a la sociedad y a ésta la vio como una red de relaciones de poder.

El poder es analizado como una relación de fuerza, como una guerra. Y si el poder es la guerra, habrá entonces estrategias abiertas, tácticas y técnicas de ejercicio. El poder aparece, para Foucault, como una forma de ejercicio.

A partir de este desplazamiento teórico, se le aparecieron líneas divisorias, barras de escisión entre tipos de sujetos, los normales y los patológicos, es decir, apareció la escisión entre lo Mismo y lo Otro y, simultáneamente, comienza a reflexionar sobre los dispositivos de encierro: el hospital, la cárcel, la fábrica, la escuela...

Supo darse cuenta de que para analizar el poder no existían más que instrumentos jurídicos (lo que la ley dice o deja de decir y las formas de aplicación de la ley y de la llamada justicia) y por ello se aboca a desarrollar una manera de conceptualizar el poder que permita entenderlo más allá de su forma jurídica y de la ley.

Este desplazamiento marca su segunda etapa, conocida con el nombre de *Genealogía del poder*, que se extiende de 1970 a 1976. Se abre con *El orden*

[6] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, p. 375.

del discurso, su lección inaugural en el Collège de France al hacerse cargo de la cátedra que había dejado vacante Jean Hyppolite, su maestro.

Esta etapa está signada por la lectura sistemática de Nietzsche, retomando la tesis de éste sobre el poder como enfrentamiento belicoso de las fuerzas.

El análisis de las relaciones de poder y la manera en que éste construye y fabrica los cuerpos, lo conduce a reflexionar sobre aquello que los seres humanos consideran, desde la modernidad, como lo más propio y personal, ahí donde se inscribe su verdad: la sexualidad. Y ya en este punto comienza a verificarse un nuevo desplazamiento.

3) El tercer desplazamiento está referido a las formas de *subjetividad;* no quiso analizar al sujeto como se le había concebido hasta el momento, sino buscar las formas y modalidades en que el hombre se relaciona consigo mismo, ese diálogo permanente con él mismo que le permite modificar actitudes, sentimientos y formas de comportamiento. Es en esta relación en la cual el sujeto se constituye y se reconoce como sujeto.

Su pregunta en este momento de reflexión es: ¿qué problematiza el hombre en cada sociedad en un momento dado? Lo que problematiza el griego no es lo mismo que aquello que se vuelve problema para el romano, o bien para los seres de la sociedad feudal, y encuentra notables diferencias con las problematizaciones de la sociedad moderna, o con las que podemos hacernos nosotros en el mundo actual.

La problematización es lo que se encuentra en el centro mismo de la experiencia y los sujetos se cuestionan, en cada momento histórico y en cada sociedad, de una manera determinada en función del saber de esa sociedad, de las formas que toma la normatividad y del tipo de ejercicio del poder que encontramos en ellas, y es en este entrecruzamiento donde se produce un tipo de subjetividad determinada en cada espacio-tiempo, que le exige a ese sujeto realizarse a sí mismo determinado tipo de preguntas y no otras.

Este desplazamiento dio lugar a la tercera etapa de sus reflexiones, conocida con el nombre de *Estética de la existencia,* y que abarca los últimos años de su vida: se extiende desde 1976 hasta 1984. Poco antes de su muerte se publicaron los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad: 1. El uso de los placeres* y *2. La inquietud de sí.*

En el primer desplazamiento se preguntó por el sujeto entendido en el sentido literal de la palabra francesa *sujet,* es decir, tema de un discurso. En su segundo desplazamiento se preguntó por el sujeto en tanto sujetado, amarrado a discursos y prácticas. Y en el tercer desplazamiento la pregunta fue la forma, la manera en que el ser humano deviene sujeto, entendiéndolo ahora, no sólo como sujetado a otro mediante el control y la vigilancia, sino sometido a su propia conciencia y al autoconocimiento.

De esta manera, si observamos todo su trabajo, nos damos cuenta de que el centro de su atención, tanto en el trabajo arqueológico como en el genealógico, al igual que en el de la estética de la existencia, fue el sujeto. El sujeto fue el centro de su reflexión.

En 1982, en una entrevista que le realizaron Dreyfus y Rabinow[7] en California, hizo explícita la pregunta que recorre toda su obra. Su preocupación había sido "realizar la historia de los diferentes modos en que los seres humanos, en nuestra cultura, se convierten en sujetos", buscando las formas que hicieron posible esta transformación: *1)* lo que de ellos se dice en el discurso de la ciencias; *2)* la forma en que sus cuerpos han sido construidos y modelados por el poder; y *3)* las maneras en que el sujeto deviene sujeto deseante.

En toda la obra de Foucault hay un tema que se repite, y es en la repetición donde encuentra su diferencia; en cada momento enfoca una nueva mirada sobre el sujeto, visto desde diferentes ángulos y con distintos lentes.

Pretendo correrme de este tipo de lectura sin abandonarla; no lo hago arbitrariamente, sino teniendo presente la monumental recopilación que apareció publicada por Gallimard en 1994 con el título *Dits et écrits*[8] (*Dichos y escritos*), recopilación de todos los artículos y textos aparecidos en revistas francesas y extranjeras, al igual que de una serie de cursos y conferencias que realizó fuera de Francia y que fueron publicados en distintas lenguas. También aparecen en *Dits et écrits* un cúmulo de entrevistas que le fueron realizadas a lo largo de su vida en diferentes puntos del mundo. Son aproximadamente cuatro mil cuartillas de una importancia singular. Las entrevistas de Foucault poseen una gran riqueza, ya que en muchas de ellas hacía jugar los conceptos que iba desarrollando en sus textos con la realidad del momento, al tiempo que aclaraba ciertos puntos que podrían aparecer oscuros en su obra.

En el primer tomo de *Dits et écrits*, que abarca su trabajo entre los años 1954 y 1969, encontramos un conjunto de textos de incomparable belleza, en los que el lenguaje y la literatura son el elemento principal de su reflexión. En esta época se halla influido por el trabajo literario y crítico de Maurice Blanchot; este primer momento de reflexión, previo a su tesis doctoral *La historia de la locura en la época clásica*, lleva la impronta de Blanchot y de Bataille, ambos literatos, escritores y filósofos del siglo XX.

[7] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988.

[8] Michel Foucault, *Dit et écrits*, 3 ts., nrf, París, Gallimard, 1994. La editorial Paidós realizó una selección y traducción de este material en tres volúmenes: Michel Foucault, *Obras esenciales*. Volumen I, "Entre filosofía y literatura"; volumen 2, "Estrategias de poder"; y volumen 3, "Estética, ética y hermenéutica".

Ya en estos primeros textos aparecen esbozadas el conjunto de preocupaciones que estarán presentes en su obra, aun en los últimos textos previos a su muerte.

De las múltiples cuestiones que aparecen en este primer tomo, quiero rescatar tres de ellas que son importantes para este libro:

1) La estrecha relación entre el lenguaje y la muerte.
2) La experiencia límite.
3) La ficción.

1. La relación entre el lenguaje y la muerte

"El lenguaje al infinito", texto publicado por la revista *Tel Quel* en 1963, se inicia con la siguiente frase:

> Escribir para no morir, como decía Blanchot, o tal vez incluso hablar para no morir, es una tarea tan vieja sin duda como el habla. Las más mortales de las decisiones, inevitablemente, permanecen todavía en suspenso el tiempo de un relato. El discurso [...] tiene el poder de retener la flecha, ya lanzada, en un retraimiento del tiempo que es su espacio propio.[9]

Hablamos y escribimos para no morir: en tanto estemos en relación con el lenguaje, en tanto se hable o se escriba, se está inmerso en la vida. Hablamos y escribimos para sabernos vivos, para enfrentar la muerte. Por ello Foucault dirá que el espacio del lenguaje no puede ser otro que el tiempo en que el habla retiene el cumplimiento de la muerte. Mientras hablo estoy vivo, por lo tanto el espacio del lenguaje es ese tiempo que el habla le roba a la muerte, ya que si hablo es señal de que estoy vivo.

La muerte no sólo es principio y origen del lenguaje, la palabra y el discurso, sino que la muerte, al ser límite inexorable, abre en el lenguaje un espacio infinito. ¿Por qué infinito? Porque el lenguaje, para frenar el paso a la muerte, debe continuarse a sí mismo sin detención ni freno, debe apresurarse para ganarle un espacio a la muerte que se halla allí para detener la palabra. El lenguaje debe hablar, decir, volver a decir, repetir, repetirse a sí mismo para violentar el silencio que impone la muerte, todo ello con una prisa extrema, con un apresuramiento sin medida.

Hablar y escribir para detener la muerte el tiempo que dura un relato; volver a contar lo mismo una y otra vez para detener con la palabra el instante de su cumplimiento. Hablar y escribir para conjurar la muerte por ese

[9] Michel Foucault, "El lenguaje al infinito", en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós I.C.E. / UAB (Pensamiento contemporáneo, 42), 1996, p. 143.

instante (el tiempo que dura un relato), ya que mientras se habla y se escribe se le impedirá a la parca imponer su silencio. Hablar con más fuerza y con la voz más alta para tapar el silencio, para llenar la nada; escribir, abarrotar de grafos las páginas en blanco para alargar el tiempo en que la muerte logrará su cumplimiento.

Pero en este juego desmedido de hablar y hablar, de escribir y escribir para retener la flecha disparada, para dejar marca, grafía sobre "la pared negra de la muerte" que se presenta como límite sin frontera a traspasar, se produce un hecho singular: el lenguaje se repite a sí mismo, genera su propia imagen, se convierte en espejo que refleja su propio reflejo.

Repetición doble ya que, por un lado, la escritura no repite la cosa que representa sino el habla, la voz, el sonido, es decir, repite la palabra hablada, se hace doble de la voz; y, por el otro, repetición de lo ya dicho, una y otra y otra vez porque hay que llenar de voces y grafos el vacío, la nada, es la lucha contra la muerte. En esta duplicación y reduplicación incesante surge el juego infinito de espejos, la repetición desenfrenada, el relato del relato, la figura del doble y del doble del doble, para transformarse el lenguaje en el continuo fluir de un murmullo.

El murmullo del lenguaje está hecho de repetición de repeticiones, de relato de relatos, de doble de dobles, de juegos espectrales, de figuras de implicación y autoimplicación, tal como lo muestra *Las mil y una noches*, en que Scherezada vuelve a recomenzar su narración en la noche mil uno, y el cuento de esta noche que sobra es espejo de las mil noches pasadas: ella, Scherezada, relató mil cuentos, durante mil noches, para detener el cumplimiento de su muerte que se mantiene a la espera el tiempo que dure su relato: si su relato se detiene, la muerte caerá sobre ella inexorablemente. En esta noche de más el proceso se reinicia, se abre un espacio sin detención ni parada, se constituye en murmullo que se mantiene al infinito, sin final. Ese tiempo retenido se transforma en el espacio mismo del lenguaje.

Como el cuento de Borges, que Foucault también cita en este texto, "El milagro secreto",[10] historia de un condenado a muerte quien solicita a dios, "quienquiera que sea", le regale un año de vida para terminar su obra, año que transcurre en el *lapsus* que las balas salidas de las carabinas con que lo apuntan los soldados recorren el trayecto hasta su pecho, en el tiempo de la difuminación del humo del último cigarro, del deslizamiento por su mejilla de una gota de lluvia. En esas milésimas de segundo el año transcurre inexorablemente, y en ese tiempo el escritor termina su obra en un lenguaje silencioso que inscribe en su memoria y repite, en ese tiempo que detiene la muerte, todo lo escrito.

[10] J. L. Borges, "El milagro secreto", en *Ficciones. Obras completas, op. cit.*, pp. 508-513.

Una cuestión de importancia provocada por este juego de espejos que busca dejar la muerte en espera, detenerla un instante, el instante que dura un relato, es la que hace posible que la escritura se convierta en un fenómeno de biblioteca. Escribir sobre lo ya escrito, volver a decir lo mismo una vez más, de tal manera que se constituye un texto infinito, en que cada texto se halla pleno de envíos y reenvíos, de citas y repeticiones.

Otra vez aquí aparece Borges y su cuento "La biblioteca de Babel",[11] de esa biblioteca interminable que ningún bibliotecario ha logrado recorrer en su totalidad, sólo han podido avanzar, algunos de ellos, muy pocos hexágonos. En esa biblioteca fantástica se apilan los volúmenes que no cesan de repetirse, no hay libro que no se encuentre en ella, no existe libro alguno que no haga referencia a otro ya escrito, no hay libro que no haya sido repetido o esté por repetirse.

No es posible escribir fuera del libro infinito, de ese tejido en el que se encuentran y se alejan, se repiten y se citan, se dicen y se desdicen incansablemente unos y otros. La biblioteca se instaura en universo, nada puede ser pensado, soñado, imaginado fuera de ella que guarda en sí todo el saber y todo lo imaginable, que incita al sueño y a la imaginación.

El siglo XIX descubre, según Foucault (como habíamos apuntado en el capítulo anterior), un espacio de la imaginación que no será ya el espacio de la noche, del sueño de la razón, del vacío abierto ante el deseo, sino el espacio del celo erudito, de la superficie en blanco y negro de los signos impresos, del libro abierto del que se desprenden sin descanso y revolotean entre palabra y palabra todo lo imaginable y por imaginar.

2) La experiencia límite

En 1978, Foucault afirma en una entrevista que le hace Trombadori, periodista italiano: "Soy un experimentador, en el sentido [de] que escribo para modificarme a mí mismo y no pensar más de la misma manera que anteriormente". En esta misma entrevista define la experiencia como "algo de lo que uno mismo sale transformado".

La experiencia es lo que obliga al sujeto a modificarse a sí mismo, a cambiar, a ser otro de aquel que era, a distanciarse de sí mismo.

La impronta de Nietzsche, y muy especialmente de Bataille y de Blanchot, aparece muy claramente en esta formulación sobre la experiencia en su sentido más radical, como experiencia límite, capaz de arrancar al sujeto de sí mismo, llevándolo a su propia aniquilación y disolución, po-

[11] J. L. Borges, "La biblioteca de Babel", en *Ficciones*, *op. cit.*, pp. 465-471.

niéndose en juego el límite y la transgresión, el erotismo y la muerte, el lenguaje y su ausencia. La experiencia límite "es intentar llegar a un cierto punto de la vida que sea lo más cercano posible de lo invivible", para lo cual se requiere "un máximo de intensidad y al mismo tiempo de imposibilidad".

En la experiencia-límite, tal como es pensada por Bataille y por Blanchot, hay una estrecha relación entre límite y transgresión. La transgresión no será otra cosa que ese ir más allá de la línea tenue del límite, es el gesto de su atravesamiento, pero la transgresión se agota en ese mismo gesto, no para cruzar del otro lado, porque el otro lado es consumido por la nada y el vacío; detrás de la línea no encontramos otro espacio, sino el espacio del abismo, el afuera de la cultura y el lenguaje.

Así, la transgresión concierne al límite, no es más que ese pasaje que no conduce a nada, la transgresión es sólo el acto de sobrepasar el límite, ese movimiento es su único espacio. Es el acto de atravesar, de cruzar la línea que, en tanto atravesada, se constituye en un nuevo límite.

Límite y transgresión no son dos términos antitéticos o contradictorios: el límite es reforzado por la transgresión, y toda transgresión no es más que el desplazamiento del límite, la constitución de un nuevo límite.

Por ello, la experiencia límite es aquella capaz de arrancar al sujeto de sí mismo conduciéndolo a su propia aniquilación o disolución; la experiencia límite guarda una estrecha relación con la disolución del sujeto, con su encuentro con la muerte, con la evaporación del lenguaje.

La palabra transgresión es usada por Foucault en sus primeros textos de los años cincuenta y sesenta, para abandonarla definitivamente a fines de los sesenta, en que ya no hablará más de transgresión sino de deslizamientos, de corrimientos, de desplazamientos capaces de inventar lo que no existe todavía.

Foucault tratará de analizar las experiencias-límite de la sociedad occidental: la locura, el crimen y la enfermedad.

3) La ficción

Foucault toma la noción de ficción de la literatura y esta noción permea toda su obra. En 1977, en una entrevista que le hace Finas, dice:

> Me he dado cuenta que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de la verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, "fabrique" algo que no existe todavía, es decir "ficcione".[12]

[12] Michel Foucault, "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos", en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980, p. 162.

La ficción, entonces, produce, fabrica, tiene efectos de realidad y de verdad. Éste es el valor de los simulacros que tienen efectos de realidad y de verdad.

Foucault define la ficción como "la nervadura verbal de lo que no existe tal como es". Lo ficticio se inscribe en el lenguaje mismo, ya que el lenguaje establece la distancia con las cosas, el lenguaje es "la distancia de las cosas, la luz en que ellas son, su inaccesibilidad, el simulacro donde solamente se da la presencia de las cosas".

El lenguaje en sí mismo es ficción, es quien establece la distancia con las cosas, ya que él mismo es la distancia; pero existe un lenguaje de ficción, aquel que "en lugar de olvidar esa distancia se mantiene en ella y la conserva, todo lenguaje que habla de esa distancia y avanza a través de ella es un lenguaje de ficción" y no sólo puede atravesar la poesía, sino también la prosa, la novela, la reflexión, indistintamente.

Todo lenguaje es distancia, pero hay algunos lenguajes que se saben distancia, que aceptan y avanzan sobre ella: ésos son los lenguajes de ficción, aquellos que reconocen la distancia; los otros, los que no reconocen la distancia y que se creen hablando desde la verdad y la realidad, no son discursos verdaderos, sino discursos con "voluntad de verdad", creen que dicen la verdad, pero la verdad está definitivamente perdida, sólo tenemos simulacros de verdad.

La ficción consiste no en hacer ver lo invisible, sino en hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible.

He aquí una propuesta de método, de camino a seguir:

> Pensar, ni consuela ni hace feliz. Pensar se arrastra lánguidamente como una perversión; pensar se repite con aplicación sobre un teatro; pensar se echa de golpe fuera del cubilete de los dados. Y cuando el azar, el teatro y la perversión entran en resonancia, cuando el azar quiere que entre los tres haya esa resonancia, entonces el pensamiento es un trance y entonces vale la pena pensar.[13]
>
> ...abandonarnos a la frescura del azar, dejarnos invadir, atravesar, golpear, por los discursos... pero eso no es suficiente, es necesario el adiestramiento y el aprendizaje del actor logrado por la repetición, por el ensayo continuo, hasta lograr que no haya distinción entre el personaje interpretado y el actor. Y a todo ello hay que agregarle esa pequeña cuota de perversión que se arrastra lánguidamente, es decir, atreverse a pensar de otro modo, lograr producir ese placer perverso de construir una versión-otra de la versión oficial, ser capaces de desplazarnos del orden oficial del discurso.

[13] Michel Foucault, *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1973, p. 41.

EL SUJETO Y EL PODER

TRAERÉ A LA DISCUSIÓN CIERTOS ELEMENTOS, en cierto sentido obvios y triviales, que encontramos sin cesar en la trama cotidiana, en todos los procesos en que nos vemos envueltos, sean de cambio y transformación o no, sean o no institucionales, y que están ahí, siempre presentes.

Centraré la discusión, entonces, en las *relaciones de poder;* relaciones que impregnan nuestra historia y nuestro presente y cuya existencia se avizora también en nuestro futuro. Por momentos parecen tener el peso de un destino.

Estas relaciones de poder aparecen en todos y en cada uno de los ámbitos en los cuales nos movemos, en los espacios de trabajo, y generan tensiones; en el espacio familiar; en las relaciones de pareja; y aun en la mal llamada "intimidad". Las hallamos en el ámbito entendido como público, lo mismo que en la vida privada. Estemos donde estemos, cuando hay más de una persona, las relaciones de poder hacen acto de presencia.

Hay momentos en que los ámbitos cotidianos se convierten en espacios estratégicos, en algo parecido a una farsa de guerra, y en ellos los enfrentamientos y las luchas son constantes y aparentemente sin sentido. Sin embargo, si sometemos a análisis esas relaciones cotidianas, la mayoría de las veces connotadas por lo vulgar y lo mezquino, nos damos cuenta de que poseen una lógica, responden a una racionalidad.

La mirada que propongo para acercarnos a las relaciones de poder es la desarrollada por Michel Foucault a partir de la década de 1960, en el segundo momento de su trabajo denominado *Genealogía del poder.* Este autor denominó con justicia al estudio de estas minucias y meticulosidades *microfísica del poder,* es decir, el estudio del poder allí donde actúa, en las extremidades, en los puntos terminales, donde esa serie de actos pequeños, vulgares y aun mezquinos constituyen una compleja red, un entramado de relaciones que tiñe lo social en su conjunto.

Lo interesante de esta propuesta de análisis consiste en mirar lo obvio y repetitivo que, por serlo tanto, difícilmente puede ser percibido y menos aún analizado y, aunque existe la dificultad de aprehenderlo por estar tan a la vista, posee una importancia singular, puesto que permite y posibilita una forma de dominio, al mismo tiempo que forma parte de una tecnología de poder, es decir que todas esas relaciones cotidianas son parte constitutiva del instrumental que usa el poder para lograr su ejercicio.

Nos dedicaremos, entonces, a mirar lo obvio, a reparar en eso que sucede y nos sucede todos los días y a cada instante de nuestra existencia cotidiana, ya que al no ser considerados hechos importantes, los dejamos de lado, sin saber que son estas relaciones las que hacen posible aquellas otras que sí consideramos importantes, tales como el Estado, las formas de gobierno, las luchas organizadas... y que han merecido de nuestra parte, nuestra atención, nuestra mirada y nuestro análisis.

Si observamos la historia de Occidente, podemos darnos cuenta de que han existido —siguiendo siempre la perspectiva foucaultiana— diferentes tipos de lucha, y si bien todas ellas han aparecido en los diferentes momentos históricos, ha sido siempre una la que ha tomado carácter hegemónico en cada sociedad en un momento histórico determinado, por lo que ese tipo de lucha impuso el sello a esa sociedad.

Michel Foucault ha señalado, en *El sujeto y el poder*,[1] tres tipos específicos y diferentes de lucha:

Tenemos, en *primer lugar*, aquellas que pueden ser denominadas *políticas*, en las cuales los sujetos tienden a rechazar y a oponerse a una forma determinada de dominación, sea ésta étnica, social o religiosa. Según Foucault este tipo de lucha marcó a la sociedad feudal, si bien no fue la única forma de lucha existente, ya que se dieron los otros tipos.

En *segundo lugar*, tenemos las luchas *económicas*, a través de las cuales los sujetos rechazan una forma específica de explotación de su fuerza de trabajo y refutan, a la vez, la relación impuesta por esta forma de explotación entre la fuerza de trabajo y el producto de dicho trabajo. Esta forma de lucha fue la predominante en el siglo XIX y tuvo en el proletariado a la clase portadora y ejecutora de las mismas.

Con esto no queremos decir que el siglo XIX haya olvidado las luchas políticas, sino que fueron las económicas las que predominaron y le dieron su sello a este siglo.

Y, finalmente, tenemos un *tercer tipo* de luchas que predominan en las sociedades actuales, esas en que los sujetos combaten todo aquello que los ata a sí mismos y de esta manera los somete a los otros. Por lo que se lucha

[1] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", en Dreyfus y Rabinow, *op. cit.*

principalmente hoy es por refutar y *rechazar las formas de subjetividad impuestas* por la modernidad a los sujetos y que hacen de ellos sujetos en el sentido literal del término, sujetados, atados, amarrados a una identidad (social, nacional, de grupo o de clase) a la cual se vieron conminados a adherirse.

Se les ha exigido a hombres y mujeres convertirse en un tipo determinado de sujeto; hoy se intenta rechazar esa forma y, al mismo tiempo, se busca alcanzar un tipo de subjetividad nueva y diferente, se busca la producción de un tipo distinto de experiencia.

Con esto no se quiere decir que ya no existan luchas políticas o económicas; si bien existen y son importantes, predominan las luchas contra el tipo de sujeto y de subjetividad que se intenta imponer. El sujeto hoy se rebela contra ese cúmulo de acciones que son dirigidas, desde su nacimiento hasta su muerte, sobre él con el fin de que adecue su conducta, su accionar, su "forma de ser", a las conductas deseadas y esperadas por los otros; otros que se arrogan el derecho de guiarlos y conducirlos, basándose en la posesión de un saber que les permite asegurar cómo y de qué manera los sujetos "deben" conducirse, siendo ésta la forma "normal" de conducta.

De esta manera, el niño se rebela contra sus padres, quienes intentan dirigirlo, encauzarlo; el alumno se rebela contra el maestro que intenta guiarlo; el paciente, contra el médico que le ordena cómo manejar su cuerpo; la mujer, contra el hombre que quiere sojuzgarla; el obrero, contra el capataz que le dice cómo emplear su fuerza de trabajo; el empleado, contra el gerente, etc. Podríamos decir que estamos frente a la rebelión abierta (o soterrada) de "las ovejas contra los pastores".

¿Por qué esta imagen de las ovejas, el rebaño, los pastores? ¿Por qué Foucault propone esta imagen?

El autor encuentra una nueva forma de poder político que se ha ido desarrollando a partir del siglo XVII, para convertirse, más tarde, en lo que conocemos como el Estado moderno, el cual utiliza y continúa utilizando una vieja técnica: el poder pastoral. Técnica que consiste en conducir y dirigir a los sujetos bajo su dominio de manera semejante a la forma en que lo realiza el pastor con sus ovejas.

Decimos vieja técnica porque, desde tiempos inmemoriales, se ha equiparado el "arte de gobernar" con este "arte del pastoreo", ya sea en Egipto, en Grecia, o bien en el pueblo judío. Se ve el en el gobernante un símil del pastor y en los gobernados un síml de las ovejas convertidas en rebaño.

Existen diferencias precisas en cuanto a la concepción del pastoreo en estas tres culturas (que por ahora dejamos de lado), si bien le correspondió al cristianismo desarrollar y precisar esta técnica, dándole un contenido específico y objetivos claros. El arte del pastoreo en el cristianismo tiene como objetivo último asegurar la "salvación" de los seres humanos, de todos y de cada

uno en especial, a fin de guiarlos hacia la salvación eterna, no en este mundo, no en el aquí ni en el ahora, sino en el otro mundo, después de la muerte.

Lo interesante y novedoso de esta técnica impuesta por el cristianismo fue que la "salvación" es individual, y por ello el pastor de almas debía conocer a todos y cada uno de los miembros de su rebaño, conocer no sólo lo que estas ovejas, perdidas o no, hacían sino también lo que pensaban, sentían y deseaban, para de este modo poder guiarlas mejor y, si se extraviaran, conducirlas nuevamente al rebaño.

El pastor, entonces, debía conocer los sentimientos y deseos más secretos, todo debía quedar a la luz, de ahí el papel predominante y fundamental de la confesión. Sin este conocimiento constante a lo largo de la vida del sujeto, desde el nacimiento hasta su muerte, la función de guía se hacía, si no imposible, al menos extremadamente difícil.

Si bien este poder pastoral de la Iglesia desapareció, o quedó limitado a los creyentes activos, el poder pastoral permaneció, sin encarnación única en una institución, y comenzó a extenderse a lo largo y a lo ancho de la sociedad a fines del siglo XVII y principios del XVIII, en un tiempo en que se multiplicaron por doquier sus gestores para institucionalizarse finalmente. Así, el Estado moderno apareció como la nueva y más eficaz forma de poder pastoral, con ciertas diferencias respecto de la propuesta del cristianismo: una vieja forma convertida en funcional en una sociedad diferente.

Ya no se buscarán metas religiosas, esto es, conducir a los seres humanos hacia su salvación eterna, sino que sus metas serán más mundanas, más terrenales. El Estado se preocupará entonces por la salud, el bienestar y la seguridad de su población. Para ello se crearon los aparatos de Estado y una institución que adquirirá gran importancia en el Estado moderno: la policía, encargada de velar por la seguridad interna.

De esta manera, el poder pastoral del Estado moderno tendió a actuar sobre las conductas de los ciudadanos, velando por que estas conductas no se saliesen de las consideradas "sanas" y "normales".

Este nuevo poder pastoral también exige, al igual que el anterior, conocimientos para conducir y guiar mejor y con mayor eficacia a los sujetos; conocimientos, por un lado, globalizantes y cuantitativos que se refieren a todos los ciudadanos y se inscriben en los estudios de población y en el uso de las estadísticas; y, por el otro lado, conocimientos analíticos, cualitativos, individualizantes, de cada uno de sus miembros, y así surgen los estudios de medicina, de psiquiatría, psicología y ciencias del comportamiento humano en general.

Se debe entonces conocer el comportamiento del todo, del conjunto del rebaño y también de cada uno de los miembros de ese rebaño. Para estar en capacidad de ejercer esta táctica individualizadora será necesario

que aparezcan numerosos y diferentes poderes, como el de la familia, el del saber psiquiátrico, el pedagógico, el saber médico-clínico, etc., y, al mismo tiempo, la aparición de gerentes que lo ejerzan por doquier, es decir, la madre y el padre, que ejercitan el poder familiar; el psiquiatra, que ejerce el poder médico-mental; el maestro, que ejercita el poder educativo; el médico, que ejerce el poder clínico, etc. Es una forma de acción constante de unos sobre otros: del maestro sobre los alumnos, de los padres sobre los hijos, del médico sobre los enfermos, del psiquiatra sobre el loco.

Se desarrolla en esa sociedad, con este nuevo poder pastoral, un doble vínculo paradójico: por un lado se individualiza a los sujetos para saber quiénes son, qué piensan, qué hacen, qué desean, no para aceptar su singularidad, sino para modificar sus conductas a fin de homogeneizarlos dentro de la nueva categoría que ha sido inventada: lo normal. Este tipo de sociedad individualiza para homogeneizar.

Decimos doble vínculo paradójico porque se utiliza la individualización como técnica para integrar a los sujetos a un todo globalizante, en el cual todos son semejantes y pasan a formar parte de lo Mismo.

Las luchas, hoy, tratan de romper ese vínculo paradójico, por un lado se lucha contra esa técnica de individualización: ya se sabe qué sucede cuando se está en la mira del poder, cuando alguien se sale de la media considerada como lo normal, sea para el más o para el menos; en ese momento el poder descarga, sobre aquel que escapa de la normalidad, toda la batería de técnicas para conducirlo nuevamente al conjunto, técnicas que van desde la aplicación de test, pasando por la persuasión, la seducción, el chantaje, hasta la internación en un psiquiátrico o la reclusión en una cárcel.

Pero, a su vez, la lucha va también contra las técnicas de homogeneización masiva de los ciudadanos, lucha que intenta que sean reconocidas, respetadas y toleradas las diferencias y singularidades. Por ello las luchas hoy son también paradójicas: se dirigen contra un tipo de individualización y también contra las técnicas globalizadoras y totalizantes.

El poder, para Foucault, no es más que una relación entre parejas, sean individuales o colectivas. Si no hay al menos dos, el poder, en tanto es una relación, no existe. Y esta relación no es más que el modo o la forma de acción de unos sobre otros, especialmente la acción de unos sobre las acciones de los otros. El poder entonces es una acción sobre las acciones de los otros, sean éstas acciones presentes, eventuales o futuras.

El poder es una relación en la cual unos guían y conducen las acciones de los otros, es decir que el poder no sólo reprime, sino tambén induce, seduce, facilita, dificulta, amplía, limita y hasta puede prohibir, aunque no es la prohibición la forma más importante, ni siquiera la privilegiada.

En esta relación se puede llegar a usar la violencia, pero, cuando es usada, la relación encuentra en ella su propio límite, deja de ser relación de poder para transformarse en coacción física pura y simple. Si tenemos un sujeto encarcelado y encadenado no hay una relación de poder sino de violencia directa y vil.

Para que la relación de poder se dé, es necesario que existan al menos dos, que aquel sobre el que se ejerce el poder sea reconocido, se le mantenga en la relación hasta el final (si se le mata, la relación sin duda desaparece) y que se abra entre ellos todo un campo de posibilidades, de acciones y de respuestas, que se instaure un campo creativo entre ambos. Creativo en el sentido de que siempre aquel sobre el cual se ejerce el poder intenta sustraerse, escapar, hacer trampas, intenta siempre inventar nuevas formas de respuesta que no sean aún conocidas por el que ejerce el poder, para dejarlo, aunque no sea más que por un instante, fuera de la jugada.

Ante estas invenciones, el que ejerce el poder aprende y se ve obligado, a su vez, a inventar nuevas formas de acción sobre las conductas de los otros, nuevas formas que sean más eficaces, ya que las anteriores no lograron su objetivo, se volvieron ineficaces.

Toda relación de poder lleva en sí la rebeldía de los sujetos; late, entonces, en el corazón del poder, la obstinación de una voluntad que se niega a ser modelada y la intransitividad de una libertad que busca expresarse, una libertad que no quiere delegarse.

A esta obstinación, Foucault la denomina *resistencia*, dirá que no hay poder sin resistencia, sin esa búsqueda de los sujetos por escapar del control y de la vigilancia; resistencia que puede ser consciente o inconsciente, adoptar mil y una formas, ser fugaz o tenazmente duradera, ser activa, enfrentando al que ejerce el poder, o bien, pasiva e intentar salirse del juego; puede ser gregaria o solitaria, organizada o espontánea.

Todo esto nos muestra que no existe otra posibilidad que vivir dentro de una sociedad con relaciones de poder; que pensar en una sociedad sin estas relaciones es una abstracción y una utopía. Esto nos obliga a realizar algunas consideraciones de importancia:

a) En primer lugar, debemos pensar que esas relaciones se dan en todos y cada uno de los espacios por los que circulamos, en todas y cada una de las instituciones a las que pertenecemos o por las cuales pasamos; en todas y cada una de las relaciones que entablamos con otros; pero también debemos pensar que en cada uno de esos espacios estas relaciones adoptan características propias y singulares, una modalidad de funcionamiento que les es propia y que es susceptible de ser analizada. Sin este análisis es imposible entrever una posibilidad de cambio, sea del tipo que sea; y este análisis debe tener

presente que tales relaciones no son estáticas, sino que poseen su propia dinámica, a pesar de que algunas de sus formas pueden cristalizarse.

b) En segundo lugar, este tipo de reflexiones podría conducirnos a pensar que el poder es pura y simplemente una fatalidad y que no nos queda otra alternativa que soportarlo melancólicamente; pero nada dice que esas relaciones sean necesarias y, por lo tanto, el análisis de las mismas es, en sí mismo, una tarea política incesante. Es decir, el análisis concreto de esas relaciones en cada sociedad, en cada formación histórica, en cada institución, en cada relación, es mucho más que un hecho académico, es una tarea política. Sólo con este saber habrá posibilidades de entrever modificaciones.

Para realizar ese análisis de las relaciones de poder en cada institución, Foucault propone centrar la mirada en varios elementos:

1) Los *sistemas de diferencias*, ya que las diferenciaciones son condición y efecto del poder. No hay relaciones de poder sin diferencias de *status*, económicas, de ubicación espacial, lingüísticas (mayor o menor capital cultural), de destrezas.

2) El *tipo de objetivos* que persiguen las relaciones de poder. ¿Qué se intenta lograr con una acción sobre los otros?, ya sea mantener los privilegios de algunos, acumular ganancias, obtener un cargo, ejercer una función, lograr reconocimiento o *status*.

3) Determinar cuáles son *los instrumentos* con que se ejerce el poder, sea por las armas, mediante la intimidación, o bien, por medio de la palabra, del control o de la vigilancia, o a través de diferencias económicas.

4) Establecer en qué *tipo de estructura* se cristalizan o intentan cristalizar esas relaciones, sea la familia autoritaria o más o menos liberal; el hospital en que el enfermo es un objeto de estudio, o bien aquel que tiene en cuenta al enfermo como un ser humano; la escuela abierta o autoritaria; el tipo de forma que adopta una universidad, un movimiento o un partido.

5) Y, por último, cuáles son los *grados de racionalización* de esas relaciones. Hay algunas relaciones más o menos elaboradas, otras que se ejercen con más o menos niveles de conciencia de sus objetivos, y otras que utilizan instrumentos más o menos sofisticados.

Podemos decir que el ejercicio del poder no es una estructura que se mantiene por siempre y que algún día, si la suerte está con los sometidos, podrá romperse, sino que es un hecho cotidiano, se elabora constantemente, se transforma, se desorganiza y se vuelve a organizar; por tanto, es el resultado de elecciones puntales en función del estado en que se encuentran las fuerzas a cada instante de la contienda. Y decimos contienda por-

que las relaciones de poder son siempre beligerantes, instauran la guerra, la lucha constante, la pelea: son relaciones de fuerzas actuantes.

Por ello el poder es un proceso creativo que no se detiene jamás en su marcha, que depende a su vez de esas relaciones entre "parejas". Su dinamismo y creatividad son condición y consecuencia de las respuestas que dan aquellos sobre quienes se ejerce. Siempre aparece "algo nuevo": una respuesta diferente que no estaba codificada, que no era esperada, actúa también mediante la sorpresa.

Aquellos que ejercen el poder, que actúan sobre las conductas de los otros, están también obligados a "inventar" nuevas formas de incitación o de seducción para lograr que los sujetos actúen conforme a sus objetivos, o bien, a inventar formas nuevas de disuadir o limitar la acción.

Volvemos a repetir que en el centro y en el nódulo del poder (que no es más que una relación) late la obstinación de aquellos sobre los que se ejerce el poder, es ésta su capacidad de resistencia, es ella la que pone la tensión en la relación y la convierte, entonces, en guerra.

Así, en toda relación surgen estrategias (ya sea de unos o de otros). Estrategias que se generan para alcanzar un objetivo, aunque sólo sea puntual, pequeño, fútil; estrategias también para lograr ventajas en esta batalla, y para ello habrá que adelantarse a las jugadas del otro, intentando saber cuáles serán sus jugadas esperables, como si estuviésemos ante un tablero de ajedrez; y también estrategias de lucha y de enfrentamientos, a fin de privar al adversario de sus medios y obligarlo a abandonar la batalla, y con esta estrategia se busca la victoria.

La victoria definitiva pone fin a la relación de poder, ya que busca acabar con el adversario, lograr su aniquilamiento.

En toda relación de poder, en cada uno de sus polos, se juegan sentimientos dobles; por un lado, en aquel que ejerce el poder se juega la pasión por el poder, que según Elías Canetti no es más que la pasión por el exterminio, por acabar con aquellos sobre los cuales se actúa, pero sabiendo que el exterminio de los otros es el límite de su propio ejercicio y existencia.

Esta mirada podría ser considerada reductora y maniquea, colocando a los buenos de un lado y a los malos del otro. La sociedad es una compleja red donde las relaciones se entrecruzan; jamás es una simple división entre buenos y malos, y la guerra tampoco es una lucha entre los adalides del bien contra los exponentes del mal, visión ésta de neto corte televisivo, donde siempre ganan los buenos o donde siempre pierden.

Existen en la sociedad cadenas y jerarquizaciones, entrecruzamientos de relaciones, sujetos que desempeñan diferentes papeles en cada una de las relaciones que entablan; en algunas relaciones ejercen el poder, en otras no les queda más que resistirse. Esas relaciones son también móviles, jamás estables, se

caracterizan por su constante movimiento, si bien en toda sociedad existen grupos sociales que han ido acumulando victoria sobre victoria y de esta manera se encuentran en una situación de privilegio para ejercer el poder.

Si el poder es una relación de fuerza, la fuerza, entonces, puede ser observada desde una doble dimensión: su capacidad de afectar, o bien, de ser afectada. La capacidad de afectar lleva implícito el ejercicio del poder, en tanto que el ser afectado provoca la capacidad de resistencia.

El ejercicio del poder, ese modo de acción sobre las acciones de los otros, es analizado por Foucault desde una doble perspectiva: la disciplina y la gobernabilidad, y alcanza su máxima concreción en el siglo XIX.

La disciplina se ejerce sobre los cuerpos, consiste en "imponer tareas o conductas a una multiplicidad de individuos, a condición de que no sean numerosos y que estén ubicados en un espacio cerrado". Esto da lugar a una anatomía política que distribuye los cuerpos en un espacio cerrado, ritma los tiempos y la gestualidad de los sujetos bajo un régimen de control y vigilancia estricto realizado en forma ininterrumpida. Foucault lleva a cabo este análisis, detalladamente, en *Vigilar y castigar*. El siglo XIX convierte la disciplina en la técnica privilegiada del ejercicio del poder, cuyo objetivo consiste en individualizar a los sujetos, no para aceptar e incentivar su singularidad, sino para homogeneizarlos, para hacerlos sujetos normales.

> Este tipo de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos [...] sometidos a otro a través del control y de la dependencia, y [...] atados a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismos.[2]

Por otro lado, la gobernabilidad consiste en "gestionar y controlar la vida de una multiplicidad de individuos a condición de que sea numerosa (población) y en un espacio extenso y delimitado (territorio)".

Foucault entiende por gobernabilidad el conjunto de instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos y tácticas que permiten el ejercicio del poder sobre una población determinada, cuyo saber fundamental es la economía política, y sus instrumentos técnicos, los dispositivos de seguridad.

En cuanto a la resistencia, a la capacidad de todo sujeto de enfrentar el ejercicio del poder, de intentar salirse del juego, de escabullirse o de hacerle trampas al poder, se la ha considerado normalmente activa, si bien es

[2] *Ibid.*, p. 231.

común, en el mundo actual, la resistencia pasiva, la no-acción como respuesta.

La resistencia pasiva parece un contrasentido, pues resistencia significa una acción, y pasiva una no-acción, pero en esta perspectiva lo pasivo pierde toda su connotación negativa y, desde esa negatividad, la no-acción extrae toda su positividad, el no-hacer se convierte en un hacer.

La resistencia está siempre presente en la relación de poder, ejercicio del poder y resistencia se encuentran indisolublemente unidos, convertido uno en el gemelo de la otra, implicados siempre en una relación de provocación permanente.

La noción de resistencia se convirtió en el concepto clave de las reflexiones de Foucault, ya que su mirada se centró en aquellos que resisten, el loco, el enfermo, el criminal.

La resistencia actúa, tiene materialidad, son cuerpos que ejercen la libertad de sustraerse a la relación de poder y voluntades plenas de obstinación. La resistencia se encarna en los cuerpos, base física y material de los sujetos.

Desde la mecánica, la resistencia es la propiedad que tiene todo cuerpo de reaccionar o de oponer una fuerza en sentido contrario y semejante a la acción de otro cuerpo. Aplicado a los sujetos, es un dato. El sujeto nace resistiendo, y es en esta capacidad de reacción donde se constituye como tal, donde construye el tiempo de la experiencia.

Si observamos el concepto de resistencia desde el electromagnetismo, es la obstrucción que hace un conductor al paso de la corriente eléctrica y que se emplea para aprovechar esa acumulación de energía con algún fin.

El sujeto no sólo resiste a los embates del afuera, oponiendo una fuerza contraria y semejante a la que se ejerce sobre él, manteniendo su individualidad para ser y no perderse o abismarse en el exterior, sino que es capaz de utilizar esa fuerza que se ejerce sobre él deteniendo su paso y transformándola en energía que devuelve ahora hacia el afuera. No sólo es afectado por otras fuerzas sino que es capaz también de afectar el exterior.

Es en la lucha donde el sujeto se prueba y se ejercita, donde se memoriza al acumular experiencia. Es en la lucha también donde se inscriben sus afectos y afecciones, el deseo y el placer. Las relaciones de poder se cargan de erotismo, la resistencia es cruzada por el goce y el placer.

Pero también la relación consigo mismo se convierte en una forma especial de resistencia: esa fuerza que detiene los embates del exterior y que es capaz de transformarse en energía para afectar el afuera, encuentra la forma de afectarse a sí misma en un continuo enfrentamiento, diálogo, pacto y lucha entre las partes que constituyen el adentro. La lucha tiene lugar, ahora, entre uno y uno mismo en el interior dividido, "el adversario que

debe combatirse no representa un poder ontológicamente extraño [...] es medirse consigo mismo".[3]

Esta relación del sujeto consigo mismo, esas técnicas de producción de la subjetividad, se centran alrededor de cuatro ejes: en primer lugar el *eje material*, la relación del sujeto con su propio cuerpo, el modo de cuidarlo, de hacer uso de los placeres o de responder a los deseos, a las inclinaciones, la manera de responder a las necesidades y exigencias del cuerpo. En segundo lugar el *eje ético*, las reglas morales que estructuran el tipo de trabajo a realizar en la interioridad para responder a dichas reglas. En tercer lugar *el eje del saber* o de la verdad, que marca la forma en que se busca la verdad sobre sí mismo, la manera de descifrarse y de saberse; por ejemplo, el psicoanálisis se encuentra en este eje. Y finalmente el *eje de lo esperable*, que estructura lo que los sujetos esperan: la inmortalidad, la salud, la libertad, la muerte, la renuncia...

Cuatro diálogos que se exigen y requieren constantemente, que entran en pugna unos con otros, que buscan jerarquizarse, desplazando, por momentos, unos a los otros, intentos hacia el logro de una coherencia por siempre precaria. Diálogo permanente entre las demandas, exigencias y necesidades del adentro con los códigos, prescripciones y valores propuestos, exigidos o bien impuestos por el afuera.

Quisiera recordar dos casos de resistencia extraídos de la literatura, dos casos tomados, casi al azar, de los múltiples e innumerables que podemos encontrar en ella. De cierta manera los considero emblemáticos de la resistencia solitaria, tanto activa como pasiva, y corresponden, además, a sociedades diferentes en el tiempo y en el espacio, por ende a mundos simbólicos disímiles.

Uno de ellos es Medea, protagonista de una tragedia de Eurípides, quien se niega a someterse al hombre, su marido, y llega hasta el asesinato de sus propios hijos, para que Jasón, el hombre, no pueda burlarse de ella. Medea pone fin cruentamente a la relación de poder, pero la he traído como ejemplo porque sus palabras son elocuentes: "Si ya nada queda, quedo yo", y es precisamente el yo el que aparece como nueva posibilidad estratégica del ser humano de hoy.

El otro caso, en el lado opuesto, es Bartleby, protagonista de un cuento de Mellville, autor de *Moby Dick*, quien se niega sistemáticamente a la acción. Bartleby es copista de documentos en una escribanía. Ante todas y cada una de las órdenes de su jefe, responde de la manera más atenta y formal con la siguiente frase: "Preferiría no hacerlo", y no realiza lo que se le ordena. Preferiría no hacer su trabajo, y deja de realizarlo; preferiría no copiar

[3] Michel Foucault, *El uso de los placeres*, *op. cit.*, p. 66.

documentos, y deja de copiarlos; preferiría no abandonar la oficina y quedarse a vivir allí, y se queda en ella. Es desalojado por la fuerza y encarcelado, pero siempre se opone con su frase: "Preferiría no hacerlo", frase con la que ha contaminado también el vocabulario de sus compañeros de trabajo y aun de su propio jefe, quienes se encuentran repitiendo la consabida frasecilla ante cualquier orden.

En la cárcel deja de comer. "Preferiría no hacerlo", repite cada vez que le traen el alimento y, finalmente, muere, sin duda porque preferiría no vivir. Así, con el "preferiría no hacerlo" pone fin a la relación de poder y con ello se provoca la muerte.

Entre estas dos formas, entre el "Si ya nada queda, quedo yo" y el "Preferiría no hacerlo" existe una gama infinita de posibilidades y opciones. Las que el sujeto tome o asuma, ya sea una o varias, o bien todas, se inscriben en la obstinación de una voluntad y en la pasión de una libertad, debiendo tener siempre presente cuáles son los riesgos y las alternativas de cada una de aquellas por las cuales opte.

Aquí, casi sin percatarnos, nos enfrentamos a una problemática de neto carácter ético, a una elección enmarcada en las reglas éticas por las que se rige cada ser humano. Nominarlas, calificarlas de buenas o malas, de erróneas, falsas o verdaderas, significa pasar a discutir cuestiones de índole moral, nos moveríamos en el plano de las valoraciones, y si bien cada ser posee las propias, por las cuales se rige y se mueve, no por ello son algunas, necesariamente, las buenas y válidas. Aquel que ejerce el poder pretende darles a sus propias razones el carácter de validez universal; son, según él, las únicas buenas y válidas. Sin embargo, le corresponde a cada sujeto optar. De esta manera, podemos decir que no hay recetas válidas, ni buenas ni malas; simplemente, no hay recetas.

Para terminar, quiero recordar una cita de Max Weber: "Puesto que no hay verdad en los valores y el cielo se ha venido abajo, que cada quien combata por sus dioses y, cual nuevo Lutero, peque con convicción".

Recuerdo esta cita porque el ser humano no puede dejar de valorar, así como no puede dejar de respirar; y si bien cada uno lucha por sus valores, no hay que olvidar que las posiciones enemigas, como dice Paul Veyne, no son tan reversibles como lo deseamos, y además la actualidad no es nunca cualquiera. Es necesario prepararse para la lucha, la cual tampoco es cualquiera: en cada sociedad y en cada momento histórico las luchas poseen una singularidad propia.

EL ALMA, PRISIÓN DEL CUERPO

En el término de 75 años, tres cuartos de siglo, las formas de castigo en Occidente se modificaron completamente. Escasos 75 años mostraron a las formas de castigo que se implantaban en Francia en 1757 como obsoletas, inhumanas, atroces... y se propusieron formas que se consideraban "humanitarias", sin la crueldad extrema de las anteriores.

El 2 de marzo de 1757 es condenado Damiens, quien había cometido parricidio, intentó asesinar al rey, el cual era equiparado con el padre, de ahí que al delito se le catalogara como tal.

Foucault, en *Vigilar y castigar*,[1] cita la narración realizada por uno de los verdugos del parricida, y con el relato da inicio a este texto que lleva como subtítulo "El nacimiento de la prisión":

> Se encendió el azufre, pero el fuego era tan pobre que sólo la piel de la parte superior de la mano quedó no más un poco dañada. A continuación, un ayudante, arremangado por encima de los codos, tomó unas tenazas de acero hechas para el caso, largas, de un pie y medio aproximadamente, y le atenaceó primero la pantorrilla de la pierna derecha, después el muslo, de ahí pasó a las dos mollas del brazo derecho, y a continuación a las tetillas. A este oficial, aunque fuerte y robusto, le costó mucho trabajo arrancar los trozos de carne que tomaba con las tenazas dos o tres veces del mismo lado, retorciendo, y lo que sacaba de cada porción dejaba una llaga del tamaño de un escudo de seis libras.
>
> Después de estos atenaceamientos, Damiens, que gritaba mucho aunque sin maldecir, levantaba la cabeza y se miraba. El mismo ayudante tomó con una cuchara de hierro del caldero una mezcla hirviendo, la cual vertió en abundancia sobre cada llaga.

[1] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976.

A continuación ataron con sogas las cuerdas destinadas al tiro de los caballos, y después amarraron aquéllas a cada miembro a lo largo de los muslos, piernas y brazos.

> El señor Le Breton, escribano, se acercó repetidas veces al reo para preguntarle si tenía algo que decir. Dijo que no; gritaba como representan a los condenados, que hay cómo se diga, a cada tormento: "¡Perdón, Dios mío! Perdón, Señor". A pesar de todos los sufrimientos dichos, levantaba de cuando en cuando la cabeza y se miraba valientemente. Las sogas, tan apretadas por los hombres que tiraban de los cabos, le hacían sufrir dolores indecibles [...]

Le ataron cada una de sus extremidades a un caballo y los hicieron tirar a fin de descuartizar su cuerpo. Como no lo lograron, pusieron otros dos caballos, pero sin resultado; por lo tanto, los verdugos cortaron la carne de los brazos y piernas para que les fuera más fácil la tarea a los animales. Una vez retiradas las cuatro extremidades y quedando solamente el tronco, parecía que el condenado aún estaba con vida. Procedieron luego a quemar las partes del cuerpo en una hoguera, lo que fue un proceso muy lento y consumió muchas horas, las partes del cuerpo descuartizado quedaron reducidas a cenizas y éstas fueron arrojadas al viento.

Tres cuartos de siglo más tarde estas prácticas desaparecieron. El suplicio, que era público y atraía la atención de la población en tanto espectáculo, ya no tuvo más razón de ser en la nueva sociedad que se iba gestando; el siglo XIX hizo desaparecer la práctica del castigo como espectáculo. "Los castigos son menos inmediatamente físicos —dice Foucault—; cierta discreción en el arte de hacer sufrir, un juego de dolores más sutiles, más silenciosos, y despojados de su fasto visible."

El cambio que se establece en este lapso tan breve muestra la desaparición del espectáculo punitivo, el ritual del castigo entra en la sombra, ya no es más de carácter público, se convierte en la parte más oculta del proceso penal, ya no se ve, ya no constituye un teatro.

El castigo ya no busca ser ejemplar, es decir, que sea visto por todos para que aquello los atemorice e intenten, por tanto, no repetir el delito; lo que se busca en este nuevo momento no es castigar el cuerpo sino corregir, reformar, curar al delincuente, al criminal. Se busca ahora la corrección, la cura, y no el dolor de la carne.

El cuerpo sigue siendo el blanco del ataque, pero ya no en su dolor sino en la privación de su libertad; si se le encierra y se le hace trabajar es para privar al individuo de la libertad, que es considerada un derecho y un bien. "El cuerpo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos." Los verdugos han desaparecido y se ha hecho cargo de las nuevas tareas de corrección un ejército entero

de técnicos: vigilantes, médicos, capellanes, psiquiatras, psicólogos, educadores. La consecuencia fundamental de este cambio consistió en la desaparición del espectáculo y en la anulación del dolor.

> Se supone que se aplica la ley menos a un cuerpo real capaz de dolor, que a un sujeto jurídico, poseedor, entre otros derechos, del de existir. [Es decir que] desaparece [...] en los comienzos del siglo XIX, el gran espectáculo de la pena física; se disimula el cuerpo supliciado; se excluye del castigo el aparato teatral del sufrimiento. Se entra en la era de la sobriedad punitiva. Esta desaparición de los suplicios se puede considerar casi lograda alrededor de los años 1830-1848.[2]

Esa forma espectacular de castigar, previa al siglo XIX, nos aterra, la consideramos inhumana e intentamos en todo momento alejarla de nuestra memoria, ya que nos hace ver como una raza cruel, pero, al mismo tiempo, nos permite asumirnos hoy alejados de toda crueldad, ya que los métodos y las formas actuales de castigo, en comparación con las anteriores, son formas caracterizadas como humanitarias. ¿Lo serán realmente?

El castigo no ha desaparecido, sólo ha tomado otras formas, ha tomado como objeto principal la pérdida de un bien o un derecho, la libertad, aunque no es solamente la privación de la libertad, sino también cierto racionamiento alimenticio; una privación de la sexualidad; el encarcelamiento, y con él el uso específico del tiempo en el interior de la cárcel; la obligación de seguir ciertos gestos, ciertos actos, y el ordenamiento y pautado de la vida cotidiana.

Este paso de una forma de castigo a otra, que hoy nos parece una forma mucho más humanitaria, alejada de la crueldad de otra época, la encontramos en la literatura a través del cuento "En la colonia penal" de Franz Kafka.

En este cuento, Kafka muestra la lucha, en una colonia dedicada al castigo y ubicada en una isla, entre dos formas de castigar: una, que aún continúa funcionando, con escasos adeptos y considerada por algunos cruel, impuesta por el antiguo comandante de la colonia, ya fallecido, y que se mantiene vigente por el celo de cierto oficial. Por otro lado, existe el nuevo comandante, quien intenta imponer nuevas formas con caracteres más "democráticos" y convertir el sistema en una maquinaria más moderna y menos cruel, que pueda ser aceptada por la comunidad internacional.

El cuento comienza con la llegada de un observador, un investigador que está conociendo las formas de castigo en diferentes puntos del mundo y que Kakfa denomina el explorador.

De esta manera, el explorador es invitado por el oficial seguidor de las

[2] *Ibid.*, pp. 21-22.

viejas disposiciones impuestas por el antiguo comandante, a observar la ejecución de un soldado condenado a muerte por desobediencia y comportamiento insultante ante un superior. Para ello se utilizará la antigua máquina de castigo, que en ese momento comienza a encontrarse en desuso, impuesta por el viejo comandante de la colonia y que la nueva autoridad de la misma considera obsoleta y cruel. Sin embargo, no es fácil cambiar un sistema por otro, las viejas formas se mantienen, encuentran la manera de seguir existiendo, se refuncionalizan, son las mismas pero al mismo tiempo otra cosa, persisten modificadas.

En el cuento de Kafka[3] encontramos una narración detallada de la máquina y de su funcionamiento que consta de tres partes: la cama, la diseñadora y la escardadora.

En la *cama* se coloca al condenado, a quien se le obliga a permanecer en ella atado por cadenas y ligaduras y se le amordaza para no escuchar sus gritos y lamentos, pero también, cerca de su boca, se coloca un cuenco con arroz remojado en agua, por si en algún momento del suplicio quiere comer. La cama posee, además, un mecanismo que permite mover automáticamente el cuerpo, colocándolo ya sea de espaldas o bien boca abajo.

Los movimientos de la cama se corresponden con los de la otra parte de la máquina denominada *escardadora*, que es la encargada de ejecutar el castigo.

La tercera parte, su "alma", es aquella que en el cuento se denomina la *dibujante* o *diseñadora*, en la cual se reúnen los controles de mando. En ella se colocan los planos de la ejecución. Esta parte de la máquina es su motor y es la que permite poner en funcionamiento las otras dos partes del mecanismo.

La parte ejecutora, la llamada escardadora, tiene como función llevar adelante el castigo, es la encargada de inscribir en el cuerpo del condenado el mandamiento que haya transgredido. En este caso, el del cuento, el condenado había desobedecido a un superior y había tenido un comportamiento insultante con él, por lo tanto la máquina le inscribirá en el cuerpo la siguiente sentencia: "¡Honra a tus superiores!", es decir que el castigo consiste en escribir en el cuerpo del condenado la sentencia que le recuerde por siempre su delito, aprenderá a leer en su cuerpo la sentencia, y a partir de su castigo sabrá que debe honrar a sus superiores.

La escardadora realiza su trabajo con regularidad uniforme; va atravesando la piel con movimientos acompasados por medio de dos agujas de cristal de diferente tamaño. La más larga hace la inscripción en el cuerpo, escribe sobre él la sentencia en cada caso particular, en éste se le inscribe:

[3] Franz Kafka, "En la colonia penal", en *Investigaciones de un perro y otros cuentos*, México, Prisma, 1979.

"¡Honra a tus superiores!"; en otros, la sentencia que se escribe sobre el cuerpo se modificará, es decir, se establece la inscripción en función del delito cometido; la más corta, por su parte, arroja agua sobre la inscripción para lavar la sangre y mantener limpia la escritura, a fin de que la aguja más larga pueda realizar con bien su tarea.

Cuando estas agujas terminan su inscripción en la espalda del condenado, el mecanismo de la cama permite darle vuelta, ponerlo boca arriba, y las agujas comienzan a escribir, ahora sobre el pecho, y continuarán el trabajo de un lado y del otro, inscribirán una y otra vez, cada vez más profundamente, en el pecho y en la espalda, logrando traspasar la piel, la carne y los huesos, hasta que hayan atravesado completamente el cuerpo, de tal manera que la inscripción de un lado reencuentre la del otro.

El condenado es un ignorante de todo lo que le está sucediendo; desconoce no sólo los motivos de su castigo, sino también su sentencia. "No tendría sentido decírsela. La conocerá corporalmente, sobre su propio cuerpo", le explica el oficial al explorador. Aprenderá a leer con su propio cuerpo, con su propio dolor.

El proceso de inscripción es lento y doloroso: veinte horas en las cuales el cuerpo va siendo traspasado por las agujas que lo graban. El condenado resiste, pero sólo durante las primeras seis horas, en las dos iniciales grita, y para impedir que sus gritos sean muy agudos se le coloca una mordaza; en ese tiempo realiza esfuerzos por zafarse de las ligaduras, pero a partir de aquí, es decir, a partir de la séptima hora, pierde la energía necesaria para hacer oír su voz y deja de resistir.

Todos los condenados, sin excepción, comen hasta la sexta hora, para lo cual se les ha colocado cerca de la boca un cuenco con arroz remojado en agua, luego todo cambia, "la iluminación invade aun a los menos despiertos. Comienza por los ojos, se irradia desde allí... Luego nada más sucede, el hombre sólo comienza a entender la inscripción, mueve su boca como si estuviera leyéndola".

Cuando las agujas lo han traspasado por completo el condenado muere y su cuerpo cae inmediatamente en un foso, pero lo importante es que finalmente entendió la sentencia, la leyó con su propio cuerpo, no hubo necesidad de decírsela, de explicársela, la leyó con su propio dolor.

Esta forma de castigar tuvo durante la sociedad anterior, dirigida por el viejo comandante, miles de adeptos; cuando había una ejecución toda la población estaba presente, todos los pobladores buscaban estar allí, en las primeras filas, se disputaban estos puestos para mejor admirar la ejecución. Los niños, por derecho propio, eran ubicados en los mejores lugares y todos gozaban de esa especie de iluminación del condenado cuando comenzaba a leer su sentencia con su propio cuerpo y su propio dolor.

Esta forma ha ido perdiendo adeptos, ya nadie se acerca a las ejecuciones, ya no cuenta el oficial con el presupuesto necesario para mantener la máquina aceitada, funcionando a la perfección, y en ese momento, en esta colonia, se intenta aplicar una nueva forma de castigo.

Sin embargo, si leemos este texto desde la perspectiva de la nueva sociedad que impone la cárcel y que suspende el espectáculo del castigo, podríamos utilizar este cuento de Kafka como una alegoría de la sociedad que encuentra su conformación en el siglo XIX y que Foucault dio en llamar Sociedad disciplinaria.

El poder, hemos dicho, es una relación, y también debemos decir que en tanto relación no puede flotar en el aire, requiere siempre un espacio en el cual enseñorearse, en el cual ubicarse; el poder no flota jamás en el aire, siempre requiere un espacio en el cual ejercerse.

Para que el ejercicio del poder se dé, es necesario que exista un espacio, un territorio determinado, una materialidad sobre la cual actuar, unos cuerpos sobre los cuales ejercer su dominio y su codificación.

Este espacio requerido será, sin duda, un espacio *cercado* con límites y fronteras que haga posible el ejercicio del poder en su interior: una colonia penitenciaria, una isla cercada por las aguas que impide todo escape, toda huida, la imposibilidad del libre tránsito, del ejercicio de la libertad. De esta manera, todas las instituciones por las cuales circulamos desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte se configuran como colonias penitenciarias que marcan día a día nuestros cuerpos, que inscriben sentencias que traspasan nuestra piel, nuestra carne y nuestros huesos, sentencias para aprender a leerlas con nuestro dolor, con nuestro cuerpo: "Sé buen hijo, buen padre, buena madre, buen estudiante, buen ciudadano", "Mantén tu cuerpo sano", "Responde a las demandas que te hace la sociedad". Mil y una sentencias se inscriben en nuestros cuerpos, el castigo es previo a la falta, se castiga previamente para aprender con nuestros cuerpos, codificados por la sociedad, para no cometer faltas.

Es decir, se pasa de una colonia penitenciaria a otra, de la casa familiar a la escuela, de ella al hospital y al trabajo, y si no cumplimos con esas sentencias inscritas, la cárcel, el hospital o el psiquiátrico se hallan a la espera, es decir, circulamos de una colonia a otra, todas con sus inscripciones listas para grabarse en cada cuerpo.

Así, todo espacio se convierte en un espacio de encierro; hay encierros totales, como la cárcel y el hospital, en tanto que existen encierros parciales como el de la casa familiar, el de la escuela, la universidad, el trabajo.

Todos los espacios por los que uno circula se convierten en espacios *llenos*, en ellos hay sujetos que los habitan y esos sujetos son, a su vez, habitados por ellos. Son espacios *cerrados*, en ellos se limita la entrada, se prohíbe

la salida, ya sea de manera definitiva, o bien en función de ciertos horarios; cada espacio, a su vez, posee un *tiempo* propio, su propia cronología, es decir, cierto ritmo, ciertas pausas, su día y su noche, sus zonas de luz y sus zonas de oscuridad.

En todo espacio, a su vez, se gestan *relaciones de poder* que construyen la trama de lo cotidiano y se expresan mediante ritos y ceremonias, normas y reglas y el uso de técnicas que marcan los cuerpos; cada forma que asumen las relaciones de poder inscribe en los cuerpos sus propias sentencias. Es en estos espacios *maquínicos* donde se producen los sujetos.

Estas maquinarias, que funcionan en cada espacio, buscan que los sujetos adopten determinados gestos, que realicen ciertas prácticas, adquieran determinados comportamientos conforme a un sistema de reglas explícitas o implícitas, que el sujeto no necesariamente conoce, sino que las aprende en la práctica cotidiana, como el condenado de la colonia penal, el cual conoce la sentencia al ser grabada en su propio cuerpo: con su cuerpo aprende a leer.

Los sujetos no realizan un acto voluntario y consciente de aceptación de las reglas y normas con las cuales funciona la sociedad, sino que el sujeto aprende a sujetarse a ellas mediante un procedimiento profundamente doloroso, a través del castigo cuando las ha violentado o transgredido sin saberlo, o bien porque se las fueron inscribiendo lentamente, desde su nacimiento, sin saber si había o no transgredido una norma. En esta nueva sociedad existe otra forma de castigar, ya que el castigo puede ser previo a la falta; el sujeto aprende la norma de una manera violenta y eficaz, a partir de su cuerpo y del dolor; y aunque no haya transgredido aún la norma, su cuerpo ya fue marcado previamente. Aprende antes de transgredir.

De esta manera, cada institución por la que el sujeto circula graba su cuerpo, codificando y marcándolo, genera hábitos de comportamiento ni siquiera pensados, reflexionados, a fin de que el cuerpo responda automáticamente; es así como se logra internalizar el sometimiento a un poder abstracto: la norma, a aquello que es considerado por la sociedad y la cultura como normal, válido y aceptable.

Utilizo casi indistintamente el concepto de espacio y el de máquina, pero es imposible hallar máquina alguna que no esté implantada en un espacio, de la misma manera que no encontramos espacio cerrado que no posea una máquina de funcionamiento. Todo espacio se convierte en espacio maquínico, capaz de codificar los cuerpos, de inscribirle sus sentencias.

La posibilidad de la máquina de producir cuerpos es su capacidad de marcarlos, de imprimirles su sello. La marca se logra cuando el sujeto asume los códigos sociales, los inscribe en su cuerpo, reproduce los comporta-

mientos socializados y ya no los pone en duda, ya no se rebela contra ellos, los considera normales, naturales, corresponden al deber ser no sólo de esta sociedad particular y específica, sino de la sociedad en general, de la naturaleza: es natural que así sea.

La muerte del condenado, en el cuento, parece hacer referencia a la muerte de toda individualidad, de toda singularidad; hemos aceptado como propias las normas de la cultura y hemos dejado de lado la capacidad de resistencia, sólo hacemos uso de ella en su mínima expresión, nos aceptamos como integrantes de un todo del cual formamos parte, nos hemos homogeneizado y hemos perdido, por peligroso, todo aquello que nos diferencia y singulariza. Pasamos a formar parte del todo, de lo Mismo, alejándonos de toda diferencia a la cual consideramos peligrosa: la hemos nombrado otredad, aquello diferente de lo social y que lo pone en duda y que, por lo tanto, debemos combatir: buscar todo aquello que es diferente, nombrarlo como tal, excluirlo del resto como peligroso y finalmente recluirlo para mantenerlo alejado de todo lo considerado normal.

En "La colonia penal" se relata la manera en que la sociedad inscribe en el cuerpo de los sujetos la norma; de qué manera las normas, las reglas, los principios de orden, se graban en el cuerpo.

Una cuestión que ha de tenerse en cuenta: la inscripción grabada en el cuerpo del soldado es de carácter positivo: "¡Honra a tus superiores!", no es una prohibición sino un mandato, la expresión de un deber ser. No prohíbe sino, por el contrario, ordena.

La orden surge como consecuencia de la marca de una positividad, ya que el condenado no conoce la sentencia que se le marca en el cuerpo, la aprende con el dolor de su tatuaje.

No hay aquí represión, sino producción de sujetos en los cuales se ha introyectado, por la vía del dolor y el castigo corporal, un mandato, una orden que los obliga a actuar. La represión, por su parte, indica la existencia de una fuerza indómita en los sujetos, natural y primigenia, sin sello de la cultura, una fuerza salvaje que pugna por salir, por escapar, y la función que cumple la represión no sería otra que detener esa energía. En tanto, desde esta mirada, no habría fuerza alguna que pugnara por salir, sino una orden grabada a sangre y fuego, un tatuaje, que obligara a los sujetos a actuar conforme a ella.

Vemos, entonces, una forma de conceptualizar diferente: lo fundamental en la reflexión foucaultiana no es la represión, es decir, la negatividad del poder, su capacidad de decir *no*; sino, por el contrario, la capacidad positiva del poder, de inscribir órdenes, mandatos en el mismo cuerpo de los sujetos, haciendo, de esta manera, más económico el sometimiento, ya que son los mismos sujetos los que se someten a dichas órdenes.

Para mantener a los sujetos en estado de dependencia y sometimiento es necesario que no pongan en duda los códigos que los marcan y los constituyen, que los acepten como naturales y necesarios: "Así es, así fue y así será".

El conocimiento de estos códigos, el hecho de desarmarlos, de entender su funcionamiento y eficacia es ya, en sí mismo, una forma de subvertir el orden, convirtiéndose este saber en un saber de ruptura.

En el cuento de Kafka, el poder aparece como una relación de fuerzas que engarza a todos los miembros de la colonia y muestra la colonia en sí misma como una maquinaria: el nuevo comandante ocupa el lugar más alto en la jerarquía, pero su ejercicio se ve limitado por otros personajes: el antiguo comandante que, si bien ha muerto, sigue presente por medio de la máquina de la que fue creador; la máquina en sí misma, que persiste aun contra el deseo de algunos, en especial el nuevo comandante, que desea ponerle fin y utilizar otras formas (la máquina se mantiene más allá de las personas que detentan, en ese momento preciso, el lugar de la autoridad); y, finalmente, el oficial, quien cumple estrictamente el mandato de la máquina y se hace uno con ella.

Los sujetos desaparecen, pero las máquinas persisten, se mantienen, son ellas a las que hay que desarmar, contra las cuales se ha de luchar, no contra los sujetos que pretenden o creen detentarlas; son los lugares de la máquina y no las personas los que deben ser combatidos.

Toda máquina expresa su funcionamiento a través de ritos y de ceremonias. No hay máquina sin rituales. Los ritos surgen antes de que la máquina misma haga su aparición, se adelantan a ella, la insinúan, la prefiguran, anuncian su constitución, pero, a su vez, desaparecen antes que la máquina, pre-anuncian su destrucción. Analizar estos elementos es analizar las condiciones de posibilidad de un fenómeno; jamás un fenómeno se presenta porque sí, es necesario que aparezcan las condiciones que lo hacen posible y éstas dependen no sólo de las acciones de los que ejercen el poder, sino también de las formas que asume la resistencia.

Kafka, en el cuento, hace evidentes los nuevos rituales que el nuevo comandante intenta implantar, aun antes que esa nueva maquinaria haya aparecido y la anterior haya desaparecido; tal y como si estos nuevos rituales presagiaran otra forma de organización en la colonia. En tanto, los ritos que acompañaban el funcionamiento de la máquina de castigo comienzan a desaparecer, han perdido su vigencia, lo que indica su inevitable desmantelamiento: ya nadie va a gozar del espectáculo, la máquina se está desmantelando porque no hay presupuesto para arreglarla, ya no hay mordazas nuevas, el oficial utiliza las ya usadas anteriormente.

A través de una nueva ritualidad que comienza a emerger es posible inferir la maquinaria social que inicia su construcción produciendo otros

códigos, otro lenguaje, que prepara nuevas sentencias a inscribir en los cuerpos. Descifrar los ritos en su gestación misma forma parte de un saber de ruptura que hace posible la desarticulación de la maquinaria, aun antes de que esté constituida y que perdure.

Dejemos, por un momento, a Kafka y volvamos a Foucault: desaparecido el castigo espectacular, el suplicio, como en el caso de Damiens en 1775, y entrados en una etapa de sobriedad punitiva, lograda ya definitivamente a mediados del siglo XIX, hemos entrado definitivamente en un nuevo sistema punitivo, en una nueva organización penal. Los rituales han cambiado definitivamente, por lo tanto, esto indica la presencia de un nuevo tipo de sociedad.

Parece que no es ya el cuerpo y su suplicio el objeto de la penalidad; entonces, ¿sobre qué recaen las penas?

Si ya no es más el cuerpo, no nos queda otra alternativa que pensar que las penalidades recaen ahora sobre el "alma", ya que esa sociedad preconizaba una distinción dicotómica entre cuerpo y alma; si ya no es el cuerpo, ¿será el alma? El castigo ahora debe actuar en profundidad, no sobre la piel, su superficie, sino sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, los deseos... ya no debe hacer sufrir el cuerpo, sino corregir el alma... Pero vemos que para corregir el alma y someterla, el trabajo debe ser también realizado sobre el cuerpo, ya que el cuerpo es la expresión, la única expresión del alma, y debe realizarse este trabajo sobre el cuerpo para lograr un alma sometida capaz de controlar las fuerzas del cuerpo y realizar esto desde el momento del nacimiento del sujeto, manteniéndolo constante hasta su misma muerte. Ya no se esperará a que el sujeto cometa el crimen, el delito, la falta: hay que adelantarse, conformarlo, prevenir toda falta mediante la domesticación y codificación del cuerpo.

Uno de los cambios fundamentales de este tipo de sociedad es que no solamente se juzga el crimen sino, y muy especialmente, sus motivaciones, es decir, las pasiones, los instintos, las anomalías, los achaques, las inadaptaciones, efectos del medio o de la herencia; se castigan más que nada los deseos y las perversiones, ya que hasta los asesinatos son pulsiones y deseos que, debiendo reprimirse, han salido a la luz: todo deseo era considerado criminal.

El castigo no intenta ser ejemplar, sino controlar al individuo, neutralizar su estado peligroso, modificar sus disposiciones delictuosas y buscar un cambio en su comportamiento.

Importa cada vez más, no el cuerpo del condenado, sino su alma, hay que buscar todas y cada una de las formas posibles de recuperar esa alma, de hacerla semejante a todos los miembros de una sociedad, un alma buena que sea incapaz de incurrir en la criminalidad, insuflar a los cuerpos un

alma capaz de dirigir sus acciones. De ahí que el alma se convierta en *la prisión del cuerpo*; no ya como lo había establecido el cristianismo, en tanto el cuerpo era la prisión del alma, la cual había que liberar de las constricciones del cuerpo; muy por el contrario, la sociedad moderna intenta insuflar a los cuerpos un alma común a todos ellos, que responda a las demandas de esa sociedad; por ello la sociedad moderna ha inventado un alma; ha insuflado, como si fuese soplo divino, un alma en los cuerpos de los sujetos a fin de someterlos, y así el alma se transforma, ahora, en la prisión del cuerpo.

Son diferentes, a partir de este momento, las preguntas que se hacen frente a un crimen: importa fundamentalmente preguntarse sobre las causas que conducen a un individuo a realizar tales actos: ¿fue un acto consciente o inconsciente?, ¿es a causa de sí mismo o bien de su herencia, de sus genes, de su medio, de su historia familiar?, ¿cuáles son las medidas a tomar apropiadas para que este hecho no vuelva a repetirse?, ¿cómo prever la evolución de ese sujeto?, ¿de qué manera puede ser corregido con mayor seguridad?

Se comienza a elaborar una pregunta de importancia: ¿el crimen tiene relación alguna con la locura?, ¿es el criminal un loco? Si el criminal se encontraba en estado de demencia, su culpabilidad disminuye o se pierde completamente, el delito mismo desaparece: el loco no es un criminal, es un enfermo, y en tanto tal no es responsable de su crimen. Es decir, se establece una estrecha relación entre el derecho y la medicina, muy especialmente la psiquiatría. Aparece entonces una nueva disciplina: la medicina judicial.

En esta nueva jurisprudencia surgen cada vez más elementos extrajurídicos. Estamos frente a una nueva experiencia; la sociedad se ha modificado porque los sujetos viven cotidianamente un tipo de experiencia con diferentes ritos que sobreavisa, sin duda, sobre la aparición de una sociedad distinta y de una subjetividad diferente.

Volviendo a Kafka, observamos que nos describe en este cuento la maquinaria de una sociedad que tendrá su concreción en Occidente a fines del siglo XVIII y principios del XIX, una maquinaria capaz de inscribir no sólo en el pensamiento, en las ideas, sino en la carne, en la piel, en los huesos...

La máquina de la colonia penitenciaria, según vimos, mata la diferencia, y esa muerte de la singularidad no es más que el advenimiento de la identidad en nuestras sociedades, se inscribe el cuerpo para que seamos idénticos entre nosotros, para que adquiramos nuestra identidad como nacionales de un país determinado, como hombres, mujeres, padres, madres. Nace entonces la identidad, que en matemáticas significa la existencia de un término idéntico a sí mismo: A es igual a A. La identidad mata cualquier tipo de diferencia, cualquier esbozo de singularidad, es pertenecer a lo Mismo, ser parte de la mismidad.

La máquina produce, fabrica sujetos mediante un aprendizaje doloroso y lento; forma y conforma los cuerpos, los crea, los produce. Trabaja el cuerpo para que desde ahí se conforme el pensamiento, y aún más, para que se actúe automáticamente, sin pensar. Este trabajo va mucho más allá que la imposición de una ideología: mata la diferencia e instaura la identidad con lo Mismo. Esta máquina, más que reprimir, construye cuerpos, conforma sujetos y genera hábitos, haciendo de ellos sujetos normales y eficaces para la sociedad a la que pertenecen, hace de ellos buenos padres y madres, buenos hijos e hijas, buenos trabajadores y trabajadoras; convierte a los sujetos en eso, en sujetados a un orden y a una disciplina, los hace normales e idénticos entre sí, los convierte en sujetos sometidos.

Aquello que la máquina graba en el cuerpo es siempre una positividad: el deber ser. Cuando el sujeto se desvía de la norma aun sin conocerla, es castigado, y realizará el aprendizaje con el dolor físico internalizado en su propia carne: la normatividad. Es la ley que sale en busca de un culpable a quien inscribir, es el castigo que busca sin descanso una falta.

La sociedad occidental se convirtió en una inmensa colonia penitenciaria y el sujeto, al pasar de un espacio a otro, va sufriendo en su cuerpo diferentes marcas, y entre todas le imprimen su sello: fabricaron al hombre y a la mujer modernos.

La sociedad moderna es esta colonia penal, en ella se producen sujetos; se les enseña el sometimiento mediante la inscripción de códigos, de sentencias, en sus mismos cuerpos; disciplina a los hombres y mujeres generándoles hábitos, respuestas inconscientes a normas abstractas y positivas, a un deber ser que los marca y los crea. Más que reprimir, esta maquinaria crea, conforma y habitúa.

Todo esto indica que a partir de finales del siglo XVIII y principios del XIX la forma de analizar al culpable se realizó a través del examen, es decir que apareció una forma distinta de buscar la verdad, de determinar la culpabilidad de cualquier sujeto. El examen es una nueva forma de buscar la verdad.

El examen indica que comienza a realizarse una nueva ritualidad en relación con la búsqueda de una verdad; indica, a su vez, que estamos frente a una experiencia diferente. Esto, aparentemente tan sencillo e inocente, significa a su vez un cambio radical en la organización del poder en la relación entre formas de saber y formas de poder, y en la conformación de un tipo de subjetividad absolutamente nueva.

Nació, además, una relación diferente entre falta, culpa y castigo. La falta es eminentemente social y no tiene ya más relación con el pecado, como era común en la sociedad cristiana durante el feudalismo. La falta es ahora una infracción contra la ley emitida por el poder político. La culpa sigue

teniendo vigencia, pero en esta sociedad toma la forma de un problema eminentemente subjetivo y personal.

La ley establece todo aquello que es útil para el poder social en su conjunto y sólo serán castigadas aquellas conductas definidas por ella, por la ley, como reprimibles por ser nocivas a la sociedad.

La falta marcada por la ley es un daño a toda la sociedad, siendo ésta la perjudicada más allá de la víctima. El criminal se convierte en el enemigo interno; la mirada se dirigirá a partir de ahora hacia el interior más que hacia el exterior; el enemigo ahora es interno, no externo.

No se busca tanto la reparación del daño como impedir que se cometan males semejantes y aparece una nueva institución sin justificación teórica alguna: la cárcel, cuyo objetivo es reformar psicológica y moralmente a los sujetos, más que castigarlos ejemplarmente.

Se ha inventado, de hecho y sin palabras, una política preventiva, una ortopedia social, ya que junto con la cárcel aparecen otra serie de instituciones dedicadas al control y la vigilancia de los sujetos con el fin de impedir cualquier acto que se desvíe de la norma, tales como la policía, las instituciones pedagógicas, psiquiátricas y médicas.

El saber también ha cambiado; el examen tiene la forma de buscar los conocimientos basados en la vigilancia constante, en la observación minuciosa y en el análisis.

El examen y la vigilancia tratan de lograr un seguimiento del sujeto con el objeto de saber si se conforma a las reglas, si se desvía de ellas, si se corrige mediante nuevos tratamientos. Esto dio lugar a las grandes ciencias de la observación: la psiquiatría, la psicología y la sociología.

Es interesante notar que las formas de control, tanto en Inglaterra como en Francia, aunque con modalidades diferentes, nacieron en el seno de los grupos populares; ya sea como formas de autodefensa en los grupos religiosos ingleses, o bien como formas de control popular de la población francesa solicitando el apoyo del rey, tal como fueron las *lettres de cachet*.

En Inglaterra, los grupos religiosos comenzaron a ejercer un control estricto sobre sus integrantes a fin de que no fueran castigados por el poder político, esto es, el grupo religioso cuidaba el comportamiento de sus integrantes a fin de escapar de esta manera del castigo del poder político, y ejercieron el control sobre sus miembros, un control estricto, minucioso; por su parte, en Francia eran los ciudadanos los que solicitaban al rey el encarcelamiento de algún miembro de la comunidad o de la familia a través de lo que dio en llamarse *lettres de cachet*, cartas que los ciudadanos escribían al rey para solicitarle la internación de algún ciudadano, su exclusión de la comunidad y su reclusión. Un padre que solicitaba al rey que encarcelara a su hijo a quien consideraba un libertino, un marido que pedía que su mujer

fuese recluida porque no cumplía con sus tareas maternas, o bien, que se encarcelara a un vecino considerado sodomita, etcétera.

Estas formas de control popular fueron usurpadas por los grupos con poder económico y utilizadas para vigilar a aquellos que las inventaron, dando nacimiento con esta usurpación a un poder parajudicial cuyo fundamento se halla en la institución policiaca y en la cárcel.

El pueblo crea, inventa, fabrica mecanismos de autodefensa que, usurpados por el poder central, es decir colonizados, permiten el desarrollo de una sociedad que vigila, controla y corrige.

Ya como último tema a analizar aquí, veamos la estrecha relación entre saber y poder.

> Quizá haya que renunciar a creer —dice Foucault— 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 ser sabio. Hay que admitir más bien que el poder produce saber; 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 o constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder. Estas relaciones de poder-saber no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema de poder sino que hay que considerar, por el contrario, que el sujeto que conoce, los objetos a conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto del conocimiento lo que produciría un saber, útil o reacio al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como los dominios posibles del conocimiento.[4]

Existe, por tanto, una estrecha relación entre saber y poder, de tal manera que el poder, desde esta perspectiva, jamás es ignorante, sino que produce saber. En la sociedad moderna, el poder se dedicó a vigilar y controlar a los sujetos, y su vigilancia se realizó por la vía de la observación, es decir que los sujetos fueron puestos bajo observación: se observaron sus cuerpos, sus actitudes, sus comportamientos, se fueron acumulando saberes sobre los sujetos, y con esta observación constante, de la cual va quedando registro, se logró un saber cada vez más minucioso del sujeto.

Recordemos el cuento de Kafka. El condenado no sabe por qué es castigado, ni siquiera qué falta ha cometido, pero toda la estructura del poder es también una estructura de saber, ya que el ejercicio del poder tiene y mantiene un saber minucioso de aquellos sobre los cuales se ejerce, un saber que el propio sujeto desconoce.

[4] Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1989.

LA SOCIEDAD DISCIPLINARIA

En la sesión anterior se buscó mostrar la sociedad moderna a través del cuento de Kafka "En la colonia penal", en tanto alegoría de la Sociedad disciplinaria, que supo montar por doquier máquinas capaces de modelar el cuerpo de los sujetos, de insuflarles "un alma"; máquinas que buscan acabar con la diferencia y la singularidad de todos los miembros de una sociedad, hacerlos idénticos entre sí y que tienen, a su vez, la facultad de producir, fabricar sujetos por medio de un aprendizaje lento y doloroso capaz de formar y conformar los cuerpos, de producirlos.

La sociedad moderna trabaja el cuerpo antes que el pensamiento, y merced a su capacidad de modelar los cuerpos puede producir en ellos una forma de ser y de pensar. La sociedad moderna desarrolla una tecnología más que una ideología y busca, acabando con la diferencia, instaurar la identidad con lo Mismo.

Foucault da el nombre de *Sociedad disciplinaria* a este tipo de sociedad que ha instalado máquinas de producción de sujetos. Sociedad disciplinaria en tanto la disciplina se convierte en su técnica privilegiada y es utilizada, de manera constante y sostenida, desde el nacimiento hasta la misma muerte, sobre los cuerpos de los sujetos.

Este tipo de sociedad puede ser considerada como una inmensa colonia penitenciaria, con múltiples máquinas productoras de sujetos que aprenden el sometimiento mediante la inscripción de códigos determinados grabados en sus propios cuerpos. Estas máquinas disciplinan a hombres y mujeres generándoles hábitos, respuestas inconscientes a normas abstractas y positivas, a un deber ser que los marca y los crea. Más que reprimir, forma, conforma y habitúa.

Lo que se graba en el cuerpo es una positividad, un deber ser. Cuando el sujeto se desvía de la norma, aun sin conocerla, es castigado y realizará el

aprendizaje con el dolor físico, inscribiéndose la normatividad en su propia carne, en sus huesos, en su piel. La norma sale en búsqueda de un culpable a quien inscribir, el castigo rastrea sin descanso una falta.

Si la inscripción se ha hecho sin fallas y en profundidad, ya no habrá necesidad de reprimir, toda acción se conformará a las sentencias grabadas en el cuerpo.

La Sociedad disciplinaria, esa máquina gigantesca que inscribe cuerpos, hace de ellos instrumentos dóciles, obedientes, aptos para trabajar, busca disociar las fuerzas corporales: aumenta sus fuerzas en sentido económico, al mismo tiempo que las disminuye en su sentido político. A mayor uso de las fuerzas del cuerpo en el trabajo productivo, sus fuerzas políticas decrecerán, y de esta manera el cuerpo se convertirá en un objeto útil, ya que todas sus fuerzas estarán dedicadas a la producción y al trabajo, lo que le restará potencia para oponerse y resistir. Así, a mayor fuerza económica, menor fuerza política; este mecanismo permite producir cuerpos sumisos y obedientes. Cuanto más obediente es un cuerpo, más productivo y útil será.

La sociedad occidental, en tanto Sociedad disciplinaria, codifica sin descanso el cuerpo de los sujetos. Al exigirle el paso de un espacio a otro, el cuerpo irá sufriendo diferentes marcas, cada espacio le impondrá su sello y su marca. De esta manera, el sujeto es fabricado por ese conjunto de marcas grabadas en su propio cuerpo.

Este tipo de sociedad supo convocar a los sujetos de manera individual, uno por uno, ligándolos de manera específica a las diferentes maquinarias: los ligó a la familia, a la fábrica, a la cárcel, a la escuela, al hospital, a diferentes instituciones que los amarraron a espacios cercados para, de esta manera, hacer más efectivo su control y vigilancia.

En este tipo de sociedad el espacio es de fundamental importancia, cada una de las máquinas produce un espacio propio, con su diseño específico, con el fin de facilitar el control y la vigilancia.

Una vez ubicados los sujetos en un espacio cerrado del que no pueden escapar, se ejerce sobre ellos un poder poliforme, poder que posee formas múltiples: por un lado, se ejerce sobre los seres humanos un *poder político* que los somete cada vez más; por otro lado, se ejerce también sobre ellos un *poder económico*, ya que cada lugar de encierro produce bienes de diferente tipo, ya fuese en la fábrica o bien en la institución pedagógica o de otro tipo. A la vez, se ejercita sobre ellos un *poder jurídico* en tanto los sujetos son continuamente observados, y en el momento en que alguno se aleje de la norma se le impondrán formas especiales de castigo, diferentes en cada institución, según los objetivos perseguidos por ella; y, finalmente, también se ejerce un *poder epistemológico*, se les extrae un saber, ya que al estar sometidos a observación constante va quedando registro de lo observado, registro de

las acciones realizadas, de las palabras y gestos, de las actividades y producciones. Esta sociedad acumuló saber sobre sus miembros mediante la observación de los mismos, así que nada se dejó al azar, lo que permitió adelantarse a las reacciones de los observados.

El control y el aprendizaje comienza en la familia, continúa en la escuela, se extiende a la fábrica, la colonia, las zonas de esparcimiento, de diversión y juego, las calles de la ciudad...

Si se buscaba observar a los sujetos, era necesario enclaustrarlos para tenerlos siempre dentro del campo de visión, todos juntos en un mismo lugar. Pero esto no resultó suficiente: fue necesario, una vez enclaustrados, ubicarlos en un lugar preciso y permanente; para ello se les distribuyó en ese espacio interno y se les obligó a permanecer en él. Y aún más: se montaron en cada espacio máquinas de inscripción que fueron grabando, uno a uno, todos los cuerpos.

El espacio se utilizó al máximo y con gran eficiencia: cada sujeto ubicado en un lugar determinado fue obligado a cumplir una función específica con el fin de impedir las mezclas, los contagios, el desorden, la confusión. Por otro lado, ubicar a los sujetos siempre en el mismo lugar dentro del espacio, hacía mucho más eficiente la observación y la vigilancia.

Al ser internado en un hospital, a un sujeto se le encierra por orden del médico; se le fija una cama que no podrá cambiar; se le proporciona una bata, una ropa determinada que será la única que podrá usar dentro de ese espacio; estará obligado a obedecer las órdenes que le dé el personal médico mientras se encuentre dentro de la institución. Fijado a un lugar determinado del que no puede escapar ni salirse, la observación será mucho más directa y constante; el sujeto será sometido a la mirada sin descanso del personal médico y podrá ser encontrado sin demora cada vez que la mirada se dirija a él.

De esta manera, el espacio cerrado fue una creación de vital importancia para la producción de la sociedad moderna: espacio cerrado con sus hombres y mujeres enclaustrados, cada sujeto en su lugar y cada lugar con su función.

Paso a paso la sociedad fue montando las máquinas disciplinarias: arrasó el espacio, lo ocupó y lo cercó; puso límites y fronteras entre un espacio y otro para evitar las mezclas; implantó a los sujetos en su interior y los obligó a la permanencia; les asignó lugares específicos, les distribuyó funciones; y, finalmente, los coaccionó a determinados ritmos, a la repetición regulada de ciertos gestos.

Para ello tuvo que adiestrar el cuerpo para obligarlo a adoptar posturas precisas, a seguir una forma determinada de manipulación de objetos y a una continua repetición de gestos. De esta manera fue grabado el cuerpo

del sujeto moderno, caracterizado por una gestualidad, un comportamiento y un ritmo: la máquina les otorgó a los seres su identidad.

Este mecanismo no sólo vigila y controla sino que también castiga, pero ya no se busca con el castigo la venganza ni la espectacularidad, el castigo se ha vuelto correctivo, es una forma más de aprendizaje.

La lectura de *Vigilar y castigar* muestra la forma en que la sociedad moderna se convierte en una máquina de vigilancia y control y nos conduce a hacernos una desoladora pregunta: ¿queda algo propio, singular en el sujeto, algo que realmente le pertenezca y que no le haya sido construido por la sociedad en su conjunto?, ¿hay algo que sea realmente propio? No posee pensamiento propio, ya que es el lenguaje el que le otorga la red a través de la cual piensa, red que lo atraviesa y lo obliga a pensar en cierta forma; tampoco tiene palabra, la palabra siempre es ajena; no posee un cuerpo propio, sino que le fue inventado por la disciplina; cuerpo, además, vigilado y controlado continuamente para lograr que se mantenga dentro de los rangos de lo aceptable por lo social.

¿Nos queda algo propio? Desde esta perspectiva sólo nos resta la capacidad de resistir, sólo es propia esa fuerza del sujeto por escapar de la vigilancia y del control, por resistirse a los embates del poder, por hacerle trampas y escabullirse. La resistencia es esa fuerza que anima a todo sujeto, es sólo en el enfrentamiento con el poder, ya de manera directa o indirecta, solitaria o colectiva, donde el sujeto prueba lo que posee de más propio y singular. Sólo en la resistencia se constituye como sujeto singular.

En su texto *La verdad y las formas jurídicas*,[1] Foucault realiza el siguiente relato en forma de adivinanza, cita el reglamento de una institución que existió realmente en Francia entre los años 1840 y 1845 sin decir de qué tipo de institución se trata, y nos toca a los lectores adivinar, en función del reglamento que cita, si se trata de un cuartel militar, de una escuela, de una fábrica, de un hospital psiquiátrico, de un convento...

...Se trataba de una institución en la que había unas cuatrocientas personas solteras que debían levantarse todas las mañanas a las 5. A las 5:50 tenían que haber ya terminado su aseo personal, haber hecho la cama y tomado el desayuno; a las 6 comenzaba el trabajo obligatorio que terminaba a las 8:15 de la noche, con un intervalo de una hora para comer; a las 8:15 se rezaba una oración colectiva y se cenaba; la vuelta a los dormitorios se producía a las 9 en punto de la noche. El domingo era un día especial y, según el reglamento, había que cuidar el espíritu propio de ese día con el cumplimiento de una serie de actividades religiosas, ya que era el día dedicado al Señor... por lo tanto, comenzaba con ejercicios religiosos, se seguía

[1] Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, *op. cit.*, pp. 122-123.

con ejercicios de lectura y escritura y finalmente se dedicaban algunas horas de la mañana a la recreación. Se realizaba un paseo de algunas horas en la tarde, siempre y cuando no hiciese mucho frío. Los servicios religiosos se realizaban en el interior de la institución, en una capilla que se había construido en ella para que aquellos que estuviesen internados no tuviesen contacto alguno con personas del exterior... Los pensionados sólo podían salir los domingos durante el paseo de algunas horas, pero bajo la vigilancia de cuidadores y cuidadoras, quienes controlaban los dormitorios, los lugares de trabajo, los comedores. Los pensionados no recibían sueldo alguno sino un premio que se les entregaba al salir de allí de manera definitiva; por lo tanto, no tenían acceso alguno a la posesión de dinero. Jamás podían estar solos en el lugar en que se encontraran y debía evitarse cualquier contacto con el mundo exterior.

¿Qué institución era ésta? Una fábrica de mujeres obreras, pero podría haber sido un hospital psiquiátrico, una cárcel, una casa de tolerancia... no importa demasiado qué tipo de institución fuese, todas eran más o menos semejantes, tenían las mismas características: lugar de encierro, de trabajo, de vigilancia y control constante. La aparición de la fábrica-prisión-escuela.

Estas formas de control detallado, ese prestar atención a toda minucia, a todo detalle (el detalle cobra gran importancia en este momento histórico), constituyen una elaborada *tecnología del poder* y desarrollan una *anatomía política*. ¿Qué quiere decir Foucault con este término? La anatomía es la disciplina que describe el funcionamiento del cuerpo, y al adjetivarla con el término *política* quiere mostrar que el siglo XIX desarrolló una verdadera anatomía del cuerpo para lograr que éste fuera más útil y al mismo tiempo más obediente.

Foucault muestra que esta tecnología produce una verdadera *microfísica del poder*, ya que tiene en cuenta cuestiones pequeñas, ínfimas, detalles, una microfísica que va más allá del funcionamiento de estados y gobiernos, de lo macro, para centrar su atención en lo pequeño, aparentemente sin importancia, en lo micro.

Voy a analizar, a modo de ejemplo, una institución por todos conocida y vivida, en tanto espacio y máquina codificadora de cuerpos, productora de un tipo de sujeto determinado. Voy a analizar la familia y, muy especialmente, su espacio de actuación, la casa. Me centraré en la casa de la pequeña burguesía ciudadana, espacios constituidos por sala, comedor, dormitorio de los padres, los cuartos de los hijos e hijas, el comedor, el baño... Es el espacio de la familia nuclear: padre, madre, hijos varones e hijas mujeres.

En este tipo de casa se ha forjado un tipo de pareja, una manera de ser hombre y de ser mujer, un tipo de sexualidad. Es ahí donde se fijaron los ideales del yo, donde se modelaron los sentimientos, los gustos, las sensaciones de los sujetos.

Esta casa con su propio diseño, que se repite casi sin variantes en miembros de este grupo social, es resultado del desarrollo urbano y de la adscripción a determinada concepción del mundo que los conduce a pensar, actuar y habitar de una manera que los individualiza frente al resto de la sociedad y, al mismo tiempo, los homogeneiza.

Este tipo de casa, con sala, comedor, cocina, baño y habitaciones de padres, hijos e hijas, tuvo su concreción arquitectónica a fines del siglo XVIII y principios del XIX; en este espacio se les modeló el cuerpo a los sujetos y se les otorgó la palabra, fue ahí donde aprendieron a hablar, donde adquirieron un nombre con el cual se les identifica, ahí aprendieron a utilizar el posesivo "mi" y "mío" para los objetos y personas que habitan ese territorio. Ahí también aprendieron a amar, a temer, a someterse; descubrieron las primeras sensaciones y sufrieron y gozaron los primeros sentimientos. Sus muros fijaron los límites del adentro y del afuera. El adentro como la zona de seguridad, el primer espacio conocido y reconocido. Es en este tipo de casa donde se gestó una concepción de matrimonio, de pareja y de sexualidad; un ideal del niño y las formas diferenciadas de tratamiento de varones y mujeres; una manera de ser madre y padre; aprendieron a representarse como hombres y como mujeres. La casa marcó a su vez los sentidos, los adiestró en una forma de mirar, de oler, de oír, de tocar, de gustar.

Cada una de las partes de la casa cumple una función clara en la constitución del sujeto moderno.

La sala

Es el espacio intermedio entre el adentro y el afuera, si bien pertenece, sin duda, al adentro. Se encuentra siempre inmediatamente después de la puerta de entrada que fija el límite y sirve de frontera. El ingreso a la casa desde el afuera se halla controlado, es un territorio defendido con puertas y cerrojos. La puerta es la frontera entre la familia y el mundo. Para entrar se requiere pasaporte, permiso de entrada (ser uno de ellos, amigo, pariente, conocido). El desconocido no entra, es tratado como extraño o extranjero.

La posesión de la llave de entrada indica la capacidad de dominio sobre este terreno, la posibilidad de entrar y salir sin previa autorización. Esa puerta tendrá un guardián: la madre, siempre atenta a la entrada y salida de los hijos. La madre adquiere la función de carcelera.

El acceso previo a lo cotidiano está determinado por la sala, la cual se constituye en tierra de nadie y, al mismo tiempo, como lugar de demostración de los valores, ideales y *status*, tanto logrados como deseados por el núcleo familiar. Es la zona más pública de la casa, y quizá la única abierta al

exterior. Es un espacio frío, no vivido, que expresa las ideas de adscripción social del núcleo familiar.

La sala permite que resulte clara la lucha entre dos generaciones y las soluciones de compromiso entre padres e hijos, o bien, la lucha entre los cónyuges, cuya casa primera representaba a grupos sociales diferentes, al aparecer en ella objetos de estilo distinto y de significaciones contrarias y contradictorias que marcan la lucha entre los integrantes del grupo familiar para representarse.

El comedor

No es simplemente el lugar para comer, sino que la comida, en este grupo social, va acompañada de una serie de prácticas que se repiten y adquieren carácter ritual y significación.

El comedor cumple con una serie de funciones, entre ellas la *ceremonial*, ya que es el lugar apropiado de reunión de todos sus integrantes alrededor de la mesa en el acto de comer. El acto satisface necesidades: la biológica, que permite la continuación de la vida; la libidinal, al apaciguar la oralidad, provocando los placeres que conllevan el comer y el beber; y satisface también otra necesidad desde la mirada del grupo, crea la conciencia de existir en comunidad y refuerza en cada uno de los sujetos la seguridad de continuar siendo miembro activo del grupo familiar.

Los rituales se expresan por medio del lugar que ocupa cada uno de los integrantes alrededor de la mesa, por las jerarquías establecidas en el orden de servir los alimentos y por el tipo de objetos que se utilizan según las ocasiones y las conmemoraciones. Es común, en este tipo de familia, que la cabecera de la mesa le sea cedida al padre, el hijo mayor varón se sentará a su derecha y la madre a su izquierda, el resto de los hijos se distribuirán conforme a sus edades y sexos. El padre será el primero en recibir los alimentos y, en el acto de servir, seguirán un orden no explícito pero que se cumple inexorablemente.

La madre será la encargada de realizar este acto como un gesto de servicio y de amor, y será la última en recibir los alimentos, generalmente en menor cantidad que el resto, o bien, sin tener en cuenta sus gustos, recibe lo que sobra, lo que los demás no han deseado. Esta gestualidad le refuerza su lugar en la familia en tanto aquella capaz de "sacrificarse" por amor a sus hijos y a su familia.

Los elementos sacros aparecen diluidos y disfrazados tras una práctica secular; sin embargo, ahí están presentes. Esta ceremonia es presidida por el padre, quien se entrega a través de los alimentos que obtuvo con esfuerzo para sus hijos y su mujer. La madre actuará como la encargada de

preparar la libación y de esta manera el comedor se habrá convertido en el lugar de la ofrenda.

Los hijos registrarán esta ceremonia como un don recibido, una gracia, un regalo, punto fundamental de inscripción de la culpa, de la deuda contraída para siempre.

En esta ceremonia se satisface la necesidad biológica que permite a los sujetos mantenerse con vida, pero al mismo tiempo es registrada simbólicamente como un don, como un regalo. Se satisfacen también la oralidad, primera organización sexual de los sujetos, en la cual la actividad sexual no está separada de la absorción de alimentos. En el niño y en la niña, esto se convierte en el modelo de lo que más tarde será la identificación. De esta manera, satisfaciendo necesidades biológicas y libidinales, el sujeto no sólo asimila alimentos, sino que junto con ellos "traga" normas, conductas, roles, comportamientos, valores, los asimila y se identifica con ellos y con el grupo familiar.

También desarrolla placeres que van unidos a la oralidad y elabora su sentido del gusto, el cual estará marcado por los sabores que hegemonizaron sus comidas familiares y se verá connotado por afecciones, recuerdos, reminiscencias.

El comedor cumple también con la función *normalizadora.* Es el lugar privilegiado donde la palabra de la autoridad se hace oír, donde se explicitan las normas, se hacen claros los comportamientos esperados y esperables. Es en ese espacio donde se expresan los ideales familiares... se fijan las obligaciones... se establecen las prohibiciones... y también se sancionan los castigos. Es la voz paterna la que se hace oír, la que debe ser escuchada haciendo clara y concisa la norma.

En el comedor se configura la imagen del ejercicio del poder concretada en la persona del padre como representante de un dios omnipotente que posee la prerrogativa de dictar la ley, aplicarla y castigar.

Existen dos tipos de castigo que tienen como escenario este lugar de la casa y, al mismo tiempo, dos formas de resistencia. Los castigos comunes a este espacio son quitar el alimento a alguno de los hijos o hijas, lo cual es registrado como el poder parental de impedir la satisfacción biológica y libidinal, al tiempo que hace patente que la comida es un don, un regalo recibido; y el retirar a alguno de los miembros de la comunidad será registrado como una forma de marginación y una manera de señalar con la diferencia a aquel o aquella que recibió el castigo, alguien que no merecería pertenecer a esa familia. Estos castigos, si bien tienen una función correctora, sirven como demostración al resto de la familia, son ejemplares, y buscan impedir por el temor la reiteración de la falta.

Entre las formas de resistir de los hijos e hijas está la de comer en exce-

so, o bien, en la negativa a alimentarse, formas comunes en la adolescencia y que muchas veces se arrastran de por vida, tomando la forma de bulimia y anorexia.

El comedor cumple, finalmente, una función netamente *culpabilizadora*, ya que al ser otorgado el alimento como un don, como un regalo, el sujeto queda en deuda con aquellos que se lo proporcionaron día tras día, deuda que jamás podrá ser saldada. El hijo y la hija instauran la culpa, la deuda con sus padres, mediante este ceremonial que les permite reproducir cotidianamente sus cuerpos y mantenerlos vivos.

Las alcobas

A fines del siglo XVIII y principios del XIX se produce un cambio en la concepción del niño y de la niña en Occidente. Fue necesario cuidarlos a fin de resguardar la sobrevivencia de la fuerza de trabajo. A partir de este momento se convierten en el foco de la atención familiar, deben ser vigilados constantemente para que sus cuerpos crezcan fuertes y sanos. Debe formárseles también la mente para convertirlos en buenos trabajadores y ciudadanos, en buenas madres, en mejores esposas...

La casa responde a estas necesidades: la alcoba de los niños y niñas será adosada al cuarto de los padres, la puerta de esos cuartos permanecerá siempre abierta para que la vigilancia pueda ser continua. El niño y la niña ignorarán la privacidad, siempre tendrán una mirada vigilante sobre sí, haciéndose conscientes de esa mirada. Sobre el cuerpo de ambos, varones y niñas, se centra la atención y el control, cuerpo constantemente vigilado, controlado, rodeado en su cuna, en su lecho o en su cuarto de un séquito de parientes, médicos y pedagogos. Una madre que vigila todos sus movimientos, todos los ruidos que produce su cuerpo, a la espera atenta que permita descubrir una anomalía, la más mínima que sea, para buscar de inmediato el consejo de algún terapeuta.

Se cuidará bien de separar a los varones de las niñas, generando espacios diferenciados, amueblados y decorados en forma distinta entre sí y homogéneas para el grupo social al que pertenece la familia; serán invadidos por colores y objetos connotados culturalmente que indican y refuerzan su pertenencia a un sexo o al otro; ya en la misma alcoba comienza el trabajo de representación que exige la pertenencia a un género o al otro.

Las manifestaciones de la sexualidad se envolverán en el secreto, o bien se castigarán, permaneciendo los progenitores, muy especialmente la madre, atentos ante la menor exteriorización.

La alcoba de los padres se caracterizará por tener la puerta cerrada,

lugar de la sexualidad permitida, legítimamente ejercida y básicamente reproductiva. La pasión ha desaparecido en este tipo de parejas, el afecto que los une no debe salirse de los cauces de un amor-ternura, ya que la pasión atenta contra la solidez y el mantenimiento de la institución y puede ponerla en peligro.

> La sexualidad es cuidadosamente encerrada. Se muda. La familia conyugal la confisca y la absorbe por entero en la seriedad de la función reproductora. Se impone como modelo, hacer valer la norma, detenta la verdad, retiene el derecho de hablar.[2]

La familia se convierte en el centro obligado de convergencia de los afectos, de los sentimientos, del amor, al mismo tiempo que prohíbe la sexualidad, salvo la legitimada en la alcoba paterna. Incitación y prohibición se dan al unísono, una lleva necesariamente a la otra, y es por ello que la familia nace incestuosa y es la casa su lugar de actuación.

Este tipo de familia exige e incita la sexualidad, obliga y conmina a sus miembros a amarse y rozarse, acariciarse y tocarse constantemente, al mismo tiempo que mira desconfiada todas aquellas muestras de erotización de los vínculos; prohíbe lo que a su vez exige, ya que la prohibición surge de un dispositivo de alianza en el cual se encuentra inmersa toda familia y la incitación deriva de un dispositivo de sexualidad que se halla engarzado sobre el primero. Esta contradicción entre la prohibición y la incitación se resuelve, paradójicamente, por medio de una tensión constante entre el deseo y la ley.

La cocina

De la misma manera que el comedor es el lugar privilegiado donde se hace escuchar la voz paterna, la cocina es el lugar por excelencia de la madre, es el territorio que le pertenece por derecho y por herencia y que nadie osará disputarle.

Ella es la encargada de la preparación de los alimentos y de la sobrevivencia de los hijos. La cocina es su espacio, es la extensión de sí misma, es el lugar que le recuerda que, aún y por siempre, seguirá amamantando a sus hijos, y será la responsable de que se mantengan con vida. Todos los integrantes de la familia, y la sociedad en su conjunto, le refrendarán el derecho a este lugar en la casa, suyo para siempre, espacio de la única creación permitida a esta mujer-madre, pleno de fantasías placenteras, aterrorizantes y perversas: es en la cocina donde esta mujer-madre

[2] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1973.

refuerza el convencimiento de seguir dando la vida y desarrolla también la fantasía de poder quitarla por la vía del envenenamiento; se inscribe en ella la seguridad de ser dadora de vida y de muerte.

El sujeto conformado en este tipo de casa confunde con regularidad el amor con la alimentación. Todos los integrantes de la familia poseen este registro, la mujer también encuentra como la forma casi única de dar amor, el dar alimento, el darse en el alimento, el entregarse envuelta de tacos y frijoles... Es común en este tipo de madres la expresión: "mi hijo ya no me come".

La cocina es también su centro de poder, ya que por medio de la alimentación realiza el ejercicio del poder y mantiene su cuota de dominio. Es en la cocina y por el poder de la estufa y el refrigerador donde la madre extrae una considerable cuota de poder, y la defiende con celo y lucha por ella. En este espacio resuelve la satisfacción de necesidades biológicas y libidinales de los integrantes de la familia, y quedan en sus manos esa obligación y ese derecho.

La cocina contribuye a exaltar el amor maternal como un valor natural y social, favorable a la especie y a la sociedad. Este espacio transforma a la mujer en madre y la hace desaparecer como mujer; sólo como madre, presente o potencial, será reconocida en lo social.

El baño

Este lugar de la casa cumple la función, en la sociedad moderna, de separar el cuerpo del espíritu y de signar el cuerpo como algo sucio, malo, perverso, reafirmando la escisión ya establecida desde milenios por la cultura judaico-cristiana.

El baño es el espacio solitario y privado, es el único lugar de la casa en el que se puede gozar de la soledad y de la privacidad. Es el lugar donde el cuerpo excreta sus miserias y donde es lavado y aseado continuamente. Es también el lugar de los jabones, desodorantes y perfumes. Generalmente es en este lugar donde el adolescente y el niño inician sus prácticas sexuales, ya que es el único terreno privado de la casa, y sin duda esas prácticas llevarán el estigma de ese espacio, estarán marcadas como prácticas pervertidas y sucias.

Es también espacio de placeres, todos ellos referidos a la corporeidad, pero también, todos ellos, placeres solitarios que niegan el roce y la caricia de otros cuerpos.

El baño cumple la función de satanizar el cuerpo como lo malo en tanto en él se inscriben los pecados de la carne y cercena, a su vez, el cuerpo erótico reprimiendo, sin descanso, la sexualidad anal. La sataniza como sucia, exigiendo que el cuerpo sea lavado constantemente como forma de tapar la

impureza natural. Por último, el baño mina las potencialidades del olfato y lo codifica para siempre, a fin de que el cuerpo pierda su propio aroma producido por sus secreciones.

El baño de este tipo de casas contribuye a separar el cuerpo de la mente, lo ubica como algo bajo y ruin que nos recuerda su cercanía con lo animal; contribuye a abandonar el erotismo a la soledad; y, finalmente, cercena el olfato como sentido fundamental en la incitación sexual.

Continuando con esta línea de reflexión, podríamos establecer la relación estrecha entre las codificaciones que exige este lugar de la casa y la conformación de personalidades de carácter anal (según la teoría freudiana), cuyas características distintivas son la testarudez, el sentido del orden, la afición por el dinero y la obsesión por el aseo.

La personalidad autoritaria y fascista, al decir de Horkheimer, se caracteriza por una "importancia exagerada a las ideas de pureza, pulcritud, aseo y otras parecidas". En el plano individual se producen en este tipo de sujetos manifestaciones de rupofobia y sexofobia, acompañadas de un exceso de limpieza corporal; en tanto que, en el plano social, estos sujetos evitan los contactos, son contrarios a toda idea comunitaria, al mismo tiempo que es común encontrar en ellos actitudes racistas en relación con lo diferente, por considerarlo sucio y maloliente.

EL PANÓPTICO

La disciplina tiene como función distribuir a los individuos en el espacio y en el tiempo, y para ello emplea varias técnicas referidas a su uso. En cuanto al uso del espacio, se utilizan las siguientes técnicas:

1) En primer lugar la *clausura:* un lugar cerrado, protegido, en el cual se pueda llevar a cabo sin problemas el proceso disciplinario; en algunos espacios el encierro es estricto, por ejemplo en el cuartel: en el siglo XVIII fue necesario que toda una profusa masa vagabunda de varones que comenzó a llenar los cuarteles estuvieran encerrados y bajo vigilancia con el fin de evitar los saqueos, las violencias y violaciones de mujeres. En la fábrica, por el contrario, el encierro es diario, se inicia a una hora determinada de la mañana y se permite la salida al llegar la noche; igualmente ocurre en las escuelas; en ambas el aviso de entrada y de salida se realiza a través de un silbato, un timbre, una campana. Ésta es la señal que indica el inicio de la jornada de trabajo o de labores o bien su finalización.

2) Dentro de ese espacio cerrado, a cada individuo se le ubica en un lugar preciso del cual no puede desplazarse; de esta manera se evita el vagabundeo, se sabe inmediatamente de las presencias y ausencias, se puede registrar con rapidez dónde está cada preso, cada trabajador, cada enfermo, dónde se encuentra en todo momento cada uno de los individuos ubicados en ese espacio; lo que permite, a la vez, controlar a todo el conjunto de personas encerradas con una mayor economía. La disciplina organiza, por tanto, un espacio analítico. Esta técnica tiene la característica de ser *celular*, semejante a las celdas de los conventos: ahí se ubica a los sujetos todos juntos, pero separados entre sí, de manera compartimentada, cada uno en su celda a fin de lograr el aislamiento. Juntos pero no en confusión, cada cual en su lugar.

3) Cada lugar debe cumplir una *función;* de esta manera el espacio se vuelve útil y efectivo. La forma más evidente es la organización de los hospitales, donde no sólo se fija al enfermo en un lugar determinado, sino que se crean diferentes salas, y en ellas se ubica a los individuos afectados de distintas enfermedades para evitar cualquier tipo de contagio; cada enfermo es registrado, se lleva su historial clínico en detalle, se deja registro de cada intervención médica, de cada tratamiento y, al mismo tiempo, todo el material que se encuentra en cada sala es inventariado, por lo que existe un acceso controlado al mismo. El espacio se convierte, entonces, en lugar de administración de cuerpos y bienes, lugar de dominación de sujetos y también lugar terapéutico, en el sentido de que se busca alcanzar el ideal requerido por la institución: en el hospital, lograr individuos sanos; en la escuela, sujetos educados, etc. Existe un modelo en cada institución que los sujetos encerrados en ella deben alcanzar. La disciplina tiende a actuar sobre las conductas de los sometidos a fin de que éstos se aproximen a ese ideal. Para ello se requiere "un cuadriculado permanente en el que se aclaran las confusiones: es decir que la producción se divide y el proceso de trabajo se articula por una parte según sus fases, sus estadios o sus operaciones elementales, y por otra, según los individuos que los efectúan".[1]

4) En la disciplina, cualquier elemento puede ser intercambiado por otro, ya que no interesan los seres humanos singulares, con nombre y rostro, con sus dolores y alegrías, sino el lugar que ese ser ocupa en la serie: el rango, la medida estadística, la distancia entre un ser y otro. El *rango* es el lugar que ocupa un elemento en una clasificación, y por ello se individualiza a los cuerpos teniendo presente sólo el lugar que ocupan dentro de una serie; de esta manera los individuos son reconocidos, antes que por su nombre, por el número que los identifica dentro de una serie, número otorgado ya sea por el lugar de acceso a la institución; por la fecha de su nacimiento, que lo ubica en una generación determinada; por el número de la cama o de la sala que ocupa en el hospital; por el número de ingreso en la institución pedagógica o carcelaria; por el número de la celda que ocupa en la prisión. Al organizarse las celdas, los lugares y los rangos, los espacios se vuelven jerárquicos y funcionales a la vez.

La Sociedad disciplinaria, mediante el uso de estas técnicas, constituye cuadros, diagramas de distribución de los sujetos; existe un tratamiento semejante entre los sujetos y los objetos. Éste es el momento del nacimiento de las ciencias clasificatorias como la zoología y la botánica, ciencias que desarrollan catálogos y clasificaciones de animales y plantas, para que se

[1] Michel Foucault, *Vigilar y castigar, op. cit.*, p. 149.

lleve a cabo un registro minucioso de lo que existe. Este procedimiento fue utilizado también con los seres humanos. El cuadro, en el siglo XVIII, se convirtió en una técnica de poder y en un procedimiento de saber.

En cuanto al uso del tiempo, se utilizaron otra serie de técnicas, entre las cuales se cuentan las siguientes:

1) Tres grandes procedimientos para pautar el tiempo: establecer ritmos en las actividades realizadas por los sujetos encerrados; obligar a esos cuerpos a ocupaciones determinadas; y, finalmente, regular los ciclos de repetición. Pronto estas técnicas se aplicaron en escuelas, fábricas y hospitales.

2) Los actos y gestos exigidos a los sujetos deben ser realizados en el tiempo preestablecido, no pueden ser ni más rápidos ni más lentos: todos los sujetos están obligados a utilizar el mismo tiempo en realizarlo. Por ejemplo, en la marcha, cada soldado debe seguir el ritmo impuesto por la cadencia del tambor, los gestos de todos deben coincidir, los actos individuales deben llevar un mismo ritmo, a fin de que el conjunto de actos constituya un acto único; de esta manera se logra la ilusión de un solo sujeto social, que no es otra cosa que el todo ordenado en tiempo y en espacio.

3) Adiestrar el cuerpo a fin de hacer coincidir su gesto con los gestos de los otros sujetos, de tal modo que algunos deberán acomodar su cuerpo para que el gesto sea más lento o más rápido, y de esta manera todos los gestos se darán al unísono.

4) Debe darse una articulación perfecta entre el uso del cuerpo y el objeto que manipula; para ello la disciplina desarrolla la destreza de los cuerpos en la manipulación de los objetos.

5) El cuerpo no debe permanecer nunca ocioso, está vedado perder el tiempo, que es "contado por Dios y pagado por los hombres".

Esta técnica disciplinaria se impone también en la escuela, es el tiempo que se requiere para la formación del joven a fin de constituirse en adulto. El tiempo de la disciplina es evolutivo, van aumentando de ciclo en ciclo las dificultades, puesto que se espera que las habilidades de los sujetos aumenten con el proceso hasta lograr el aprendizaje completo de una práctica determinada; el espacio así diseñado y trabajado por medio de la disciplina se convierte en una forma de aprendizaje y de terapéutica.

Pero también —y esto es lo interesante de la disciplina— es que al trabajar sobre los cuerpos hace que funcionen todos al unísono, todos al mismo tiempo, cual una máquina de múltiples piezas, en la que es necesario que cada una de las piezas funcione bien y de acuerdo con el resto.

Esto nos permite entender el porqué del horror que provoca en este

tipo de sociedad toda forma de diferencia, ya que atenta contra el buen funcionamiento de la máquina; la diferencia vuelve antieconómico cualquier proceso de producción. Así, la buena articulación de los cuerpos y la compaginación de los gestos es lo que permite el buen funcionamiento de la maquinaria.

De esta manera:

1) Cada cuerpo se convierte en una pieza más de la máquina, cada cuerpo no es otra cosa que un elemento que se puede ubicar, mover o articular con otros. El cuerpo en tanto engranaje de la maquinaria puede ser intercambiado por otro que ocupe ese lugar, lo que interesa es que no falte ninguna pieza, todos los lugares deben estar ocupados; si un sujeto falla, inmediatamente es intercambiado por otro que ocupa su lugar.

2) Cada pieza se articula con las restantes y entre todas las piezas constituyen un tiempo homogéneo; de esta manera, el resultado es eficiente: lo que se requiere es que todos los cuerpos actúen al unísono.

Para que esto sea posible, es necesario que exista un sistema preciso de mando. Toda la actividad del individuo disciplinado debe seguir un ritmo fijo, ni más rápido ni más lento; se requiere, entonces, que las órdenes emitidas por aquel que dirige el proceso sean claras, breves y terminantes, a fin de evitar todo tipo de confusión.

Las órdenes toman la forma de señales: un golpe, un grito, un silbato, un timbre, el redoble de un tambor; se trata de que los sujetos perciban rápidamente esa señal, que ésta tenga para ellos un significado claro y preciso (el silbato debe indicar, por ejemplo, iniciar una tarea, detenerse, cambiarla por otra, dejar de hablar, dejar de caminar, de moverse, etc.); si la orden es percibida sin confusión, los sujetos podrán responder automáticamente. No interesa si los sujetos comprenden la finalidad de la orden, lo que se busca es que respondan inmediatamente a ella sin cuestionarla, poco importa que la comprendan o no, sólo deben entender la señal.

En resumen: la disciplina es celular (el espacio está dividido en células, en pequeñas celdas, está totalmente reticulado), es orgánica (se busca que el cuerpo cumpla determinadas acciones y gestos) y es combinatoria (intenta que todas las fuerzas se combinen para la realización de una única producción determinada).

La disciplina recuerda el arte de la guerra, que consiste en una serie de estrategias y tácticas tendientes a ganar terreno y derrocar al enemigo; de la misma manera, la disciplina, al controlar el tiempo y el espacio de los sujetos, convierte cada institución en una zona de guerra; pero al ser la disciplina un acto político, un acto de ejercicio de poder, se podrá decir que la polí-

tica no es más que la continuación de la guerra, ya que ha utilizado el dispositivo del ejército perfecto, de la masa disciplinada, del regimiento, de las maniobras militares.

El poder disciplinario es un tipo de ejercicio del poder que tiene como función principal "enderezar conductas". Si recordamos la forma en que se ha caracterizado el poder, entendido como una acción sobre las acciones de otros, será posible afirmar que la disciplina es la forma más eficaz y económica de dirigir mediante una acción las acciones de los otros, es una forma ejemplar y eficaz de ejercicio del poder.

También es fácil entender a partir de estas reflexiones lo dicho repetidas veces: el poder "fabrica" sujetos, ya que se observa que la disciplina es un tipo de poder que se ejerce sobre los cuerpos y los objetos, que modifica los ritmos y la postura de los cuerpos, los hace responder automáticamente a diferentes señales, los convierte en cuerpos sometidos y productivos, es decir, el poder fabrica a los sujetos.

Por otro lado, la disciplina — y de ahí su eficacia— es un poder modesto, no gusta del espectáculo como el poder del rey o del soberano, casi no se nota, es suspicaz, silenciosa y, sin embargo, actúa día y noche, siempre está presente.

El ejercicio de la disciplina exige una mirada atenta, un observatorio constante. Sin observación habría sido imposible que esta técnica se desarrollara. Requirió la ayuda de la arquitectura para convertir el diseño de los espacios en una máquina de ver, y buscó ver, no por el placer de mirar, sino para controlar y actuar inmediatamente sobre lo visto, encauzando la conducta de los sujetos sometidos a la observación.

La arquitectura, a partir del siglo XIX, no está hecha simplemente para ser vista o admirada, como los palacios de los grandes señores; tampoco para vigilar el espacio exterior por medio de la construcción de una muralla que sirviera como defensa ante ataques enemigos, con atalayas que permitieran observar constantemente la llegada del enemigo externo, sino que está hecha con el fin de poder observar mejor a los individuos que se encuentran dentro; son ellos, los habitantes internos, quienes se han vuelto presa de la mirada del poder, que busca detectar cualquier desviación, cualquier anomalía.

Los espacios arquitectónicos se convierten en aparatos de vigilar: se transformaron en ojos atentos siempre abiertos, siempre vigilantes y dispuestos a ver. El ojo disciplinario reemplazó al ojo de dios y se hizo más efectivo, lo que buscaba era lograr con una sola mirada una visión completa de la totalidad, que nada se perdiera ni escapara a su mirada. El poder disciplinario se convirtió en un poder indiscreto, una ventana siempre abierta para fisgonear sin descanso el hacer de los individuos que se encuentran bajo el poder de su mirada.

Otra característica de las disciplinas consiste en que tienen la capacidad de funcionar por debajo de la ley, no contra la ley, sino en otra dimensión: son infra-leyes. Se hacen cargo de ámbitos y cuestiones que las leyes no tienen en cuenta y sancionan, no las infracciones a la ley, sino las desviaciones a las normas y ordenanzas disciplinarias que indican la forma en que deben llevarse a cabo los comportamientos cotidianos; sancionan y castigan todo detalle y minucia.

Por otro lado el castigo disciplinario busca corregir la conducta, es fundamentalmente correctivo, pierde el carácter de castigo tal como se lo entiende generalmente, para transformarse en una forma de aprendizaje y de terapéutica: busca corregir las fallas, pero no tiene carácter vengativo: el sujeto aprenderá, por el castigo, a realizar la actividad tal como le es requerida; de ahí que la mayoría de las veces este castigo tenga la forma de una repetición forzosa de un acto o de un gesto hasta que el sujeto lo realice tal como se espera, con la prolijidad requerida.

El castigo se halla inmerso dentro de un sistema especial: agrega al castigo el premio por la tarea bien realizada. La Sociedad disciplinaria funciona bajo un doble sistema de gratificación-castigo: la gratificación no es más que el reverso del castigo, lo que se realiza bien es objeto de gratificación o premio a fin de que se continúe haciendo de esta manera; lo que se realiza mal es objeto de castigo y se espera su repetición hasta que el sujeto aprenda. Incentiva, de esta manera, la competencia entre los sujetos: aquellos que no realizan la acción tal como se espera pondrán todo su empeño en corregirse, y aquellos que son gratificados querrán hacerla aún mejor. Surge entre los sujetos sometidos a la disciplina el deseo de ser mejores, de realizar cada vez mejor la tarea exigida. (Aún no hemos podido escapar de estas formas.)

Una consecuencia de este sistema de gratificación-castigo es que la disciplina separa de manera inmediata a los sujetos y los ubica en dos categorías: los normales y los patológicos; establece líneas divisorias como alegoría cotidiana del juicio final, en el cual dios distinguirá a los buenos —que gozarán con él de su gloria— de los malos —a quienes castigará con el infierno—; de la misma manera, la Sociedad disciplinaria produce esta escisión, separa a los buenos de los malos, y a los normales de los patológicos, a quienes les dará la oportunidad de corregirse; en caso de que esto no ocurra, serán excluidos del grupo, castigados con la exclusión, y si finalmente la corrección no se da, esos sujetos serán recluidos en instituciones cuya función consistirá en corregir a los "incorregibles", donde la disciplina es más estricta, más feroz, tales como la cárcel, los reformatorios, los hospitales psiquiátricos. Esos sujetos son nominados, excluidos y recluidos de la sociedad, se les mantiene en aislamiento para que no contagien al

resto y se busca, al menos en su discurso explícito, su corrección y su reinserción en la sociedad.

Para realizar todas estas actividades ha sido necesario que el poder disciplinario establezca normas que podemos definir como el modelo establecido de las acciones y los comportamientos esperables y deseables para sujetos ubicados en un lugar y en una serie determinados.

La norma nace de la observación: todos los actos de los sujetos que se encuentran ubicados en un mismo lugar y realizando una misma tarea se hallan bajo la más estricta observación, es necesario que se detecte cualquier gesto, acción o comportamiento fuera de lo común, diferentes de los realizados por el resto. Son ese conjunto de acciones, gestos o comportamientos comunes a ese grupo de personas los que se convierten en norma, en el comportamiento modelo y que sirve, a su vez, de medida comparativa de las acciones de cada uno de los miembros, y en función de ese comportamiento modelo, es decir, de la norma, se evaluarán las acciones individuales.

Lo que busca la disciplina es construir sujetos normales, sujetos cuyo comportamiento sea semejante al entendido como normal, que no es otro que el de la gran mayoría; la búsqueda de la disciplina será entonces la normalización.

Nace, en este momento histórico, el poder de la norma que se establece como principio de coerción para el logro de una sociedad estandarizada que obliga a la homogeneidad al mismo tiempo que individualiza para determinar las desviaciones, los niveles y las jerarquías.

El poder disciplinario utiliza el examen como técnica de vital importancia, por él se podrán determinar los niveles, las clasificaciones y categorías en que deberán ser ubicados los sujetos y, por tanto, el individuo se vuelve un objeto descriptible, analizable, que permite a su vez la comparación con los demás teniendo siempre un modelo, una idea elaborada de las características del sujeto ideal con el cual los comportamientos de todos los sujetos deben compararse.

Todos estos procesos permitieron el nacimiento y el desarrollo de las ciencias humanas o ciencias del hombre, entre las cuales se cuentan la psicología, la psiquiatría, la sociología, la antropología y, al mismo tiempo, originaron todas las formas denominadas "asistencia social", la cual no es otra cosa que una forma más de control.

La disciplina cumple con una doble función paradójica: para poder funcionar tiene que individualizar a los sujetos, observarlos uno a uno, registrar sus comportamientos, tenerlos en su mira día y noche; y, al mismo tiempo, busca corregirlos, encauzarlos, tratando de que se asemejen al modelo de normalidad.

Esta individuación es de carácter descendente. Si bien el ejercicio del

poder se vuelve cada vez más anónimo, pues no se conoce ni su nombre ni su rostro, aquellos sobre los que recae la disciplina, esos cuerpos que hay que encauzar y corregir, son cada vez más individualizados, son cada vez más conocidos por el poder: es difícil escapar de su vigilancia constante. Por lo tanto, en este sistema disciplinario hay sujetos que son, desde el momento en que se los detecta, mucho más vigilados que otros: el niño es más individualizado que el adulto; el enfermo, más que el hombre sano; el loco y el delincuente, más que el normal o el no delincuente.

Para entender cómo la sociedad moderna pudo imponer esta observación constante, sistemática, en todos los campos y a toda hora, es preciso analizar, una vez más, cómo estaba diseñado el espacio.

Foucault recuerda dos imágenes que ilustran la forma de organización espacial de la sociedad moderna:

1) La manera en que fue organizada la sociedad en los momentos en que se encontró asolada por la peste.

2) La forma que tomaron, a partir del siglo XVIII, las cárceles europeas, diseño muy especial concebido por Jeremy Bentham y al que se le dio el nombre de panóptico.

Para plantear la forma que tomó la ciudad al ser asolada por la peste, Foucault cita, en el tercer capítulo de *Vigilar y castigar*, un reglamento de fines del siglo XVII donde se establecen medidas rigurosas para combatir el mal y que hace evidentes las técnicas disciplinarias estrictas que habrían de aplicarse cada vez que fuera necesario.

Estas medidas son:

1) Una estricta división espacial. Se cierra la ciudad y se impide la salida o la entrada de cualquier mortal. Cada habitante deberá permanecer encerrado en su casa durante cuarenta días y se prohíbe toda entrada o salida de ella; el encargado de cuidar una cuadra de casas cerrará las puertas por fuera y guardará las llaves. Se les harán llegar los alimentos a los habitantes de cada casa a través de canales de madera o canastas, sin que haya contacto alguno entre los habitantes de la casa y los encargados de hacer la entrega. Sólo circularán por las calles los encargados de la vigilancia, ya sea de la cuadra, del vecindario o de toda la región, y los enterradores; cada uno de los encargados de la vigilancia dará un informe a su superior jerárquico, y se hará un informe completo del estado de la ciudad en su conjunto.

2) El cuidado es estricto, hay una serie de funcionarios dedicados a la vigilancia a fin de que nadie entre o salga de sus casas ni de la ciudad, se apostan centinelas en los más diversos lugares; el encargado de la cua-

dra posee la lista completa de todos los habitantes de la zona que debe vigilar, el número exacto de personas, edad y sexo de los que habitan en cada casa. Todas las mañanas se pasa lista, casa por casa, cada uno de los nombrados debe asomarse a la ventana que le ha sido asignada, y de esta manera demuestra que está vivo y no contagiado; si no aparece en la ventana cuando se le nombra, esto indica que se ha contagiado o ha muerto, por lo cual requiere un tratamiento especial: los enfermos serán conducidos al hospital, en tanto que los muertos serán enterrados. De esta manera se lleva a cabo un control y registro estricto diariamente, de sanos, enfermos y fallecidos.

El médico es la única visita externa y el encargado de entregar los medicamentos, además de registrar los síntomas de cada uno de los enfermos. Se realiza una purificación de las casas, se hacen arder algunas esencias, se saca a los habitantes, se les deja afuera durante 4 horas y luego se les obliga nuevamente a entrar; este trabajo lo realizan los perfumistas, los que queman las esencias, quienes al salir son registrados con el fin de saber si no se llevan algo que no les pertenece, y de esta manera se evita el saqueo.

La peste produce un espacio disciplinario estricto: espacio cerrado, recortado, todos los puntos vigilados, los sujetos fijos en un lugar, todos sus movimientos se hallan controlados, todos los acontecimientos son registrados; el poder se ejerce por entero, nadie escapa de él, en cada momento realiza un proceso clasificatorio, cada individuo es registrado como vivo, como enfermo o como muerto. Como dice Foucault, "contra la peste que es mezcla, la disciplina hace valer su poder que es de análisis".

La segunda imagen que Foucault propone como forma arquitectónica fundamental para el desarrollo de la Sociedad disciplinaria es el panóptico.

Las cárceles europeas fueron tomando la siguiente forma:

Una muralla circular que aísla al edificio del exterior y no permite la visión desde afuera hacia adentro, ni de adentro hacia afuera; luego, una construcción circular que rodea el muro que es la zona de celdas; un patio interior; y en el centro una torre con anchas ventanas que se abren a la cara interior de la construcción circular.

Las celdas tienen dos ventanas, una que da al interior y que puede ser vista desde la torre y una que da al exterior, hacia el muro, para que entre la luz, y de esa manera la luminosidad las atraviesa por entero.

Se coloca un vigilante en la torre central, se encierra en cada una de las celdas a un loco, un enfermo, un delincuente, un obrero o un estudiante, y la máquina de ver comienza a funcionar, sólo se requiere un vigilante, y una gran cantidad de sujetos encerrados en sus celdas pueden ser vigilados constantemente por una sola persona.

Pero se da otro juego de importancia. El vigilante no sólo ve al sujeto dentro de su celda cuando éste se halla en el plano de su visión directa al encontrarse frente a la ventana, sino que el hecho de que tenga dos ventanas y la luz traspase la celda, le permite al vigía seguir observando, no ya su cuerpo directo sino su sombra, y de esta manera la observación y la vigilancia es completa y continua.

Juego de luces y de sombras: el encarcelado no podrá ver jamás el rostro del que lo vigila: al mirar hacia la torre, la luz lo enceguece; podrá ser visto pero no ver; en tanto que aquel que lo vigila, que observa desde la sombra, ve sin ser visto. De esta manera tenemos un plano de luminosidad, en él se ubica el sometido, objeto de observación; y un plano de sombras, que es el lugar privilegiado de la dominación, desde donde el vigilante puede ver sin dejar su rostro al descubierto.

Este tipo de construcción fue pensado por Jeremy Bentham para hacer más eficaces las cárceles, pero se extendió a toda la sociedad, a los hospitales y escuelas, a los hospicios, fábricas y viviendas. El panóptico se generalizó y la sociedad se enfermó de panoptismo.

Esta construcción monstruosa permitió la vigilancia continua y constante, día y noche, de los prisioneros. Desde la torre central todos los movimientos podían verse y registrarse, ya fuese de los cuerpos o de las sombras, y el interno jamás logrará divisar el rostro de su verdugo, pero la presencia de la torre le da la certeza de ser observado por alguien a quien él no ve. Lo interesante de esta forma arquitectónica consiste en que los sujetos se saben observados constantemente, aunque sin saber en qué momento preciso el vigía ha dirigido sobre ellos su mirada; por tanto, se controlarán a sí mismos por temor a ser descubiertos por alguien a quien no conocen, no saben si existe, ni si realmente hay alguien que los está observando.

Ese tipo de diseño permitió a su vez la clasificación: analizó a los individuos por separado y los agrupó conforme a sus semejanzas (edad, sexo, escolaridad, comportamiento, tipo de enfermedad, grado de peligrosidad, etc.) y trató a cada grupo como un todo homogéneo. Exigió comportamientos semejantes a los integrantes de cada grupo, y conforme a la lógica binaria, excluyó y recluyó a aquellos que no adecuaban su conducta al comportamiento considerado normal. El panóptico es la forma arquitectónica de la normalización.

Este tipo de construcción despersonaliza a la dominación ya que el sometido jamás conoce el rostro de su opresor, si bien sabe que éste existe. El poder se vuelve sin representante, incorpóreo, ubicado en lo alto (lo alto de la torre), sin nombre ni rostro: ocupa el lugar de dios.

El enemigo del sometido se transforma en un concepto, en una abstracción, en un universal: la sociedad, el Estado, el partido, el imperialismo, los capitalistas, etcétera.

Por otro lado, surge la pregunta ¿qué importa quién ejerce el poder?, y realmente no importa, porque el ejercicio del poder es un lugar en la estructura, ya que los sujetos en este tipo de sociedad son intercambiables, de tal manera que, desaparecido uno, rápidamente es reemplazado por otro. El problema no está en los seres concretos que ejercen el poder sino en el lugar que ocupan dentro de la estructura, los sujetos se cambian y desaparecen, la máquina se mantiene, funciona no sólo porque existen sujetos que ejercen el poder, sino también, y muy especialmente, porque los sujetos aceptan, aun sin conciencia, las condiciones de dominación. No debemos olvidar que el poder es una relación y como tal siempre es un juego de ejercicios y de resistencias entre unos y otros.

Como hemos dicho, el sometido se sabe vigilado continuamente y esta vigilancia, sin nombre ni rostro, despersonalizada, no necesariamente tiene existencia real. Más que vigilar, la dominación busca que el sujeto la internalice y esto lo conducirá a cuidarse a sí mismo por temor a ser descubierto. Al hacer propia la vigilancia, el sometimiento es más efectivo y abarata los costos de la dominación. Surge una sujeción real a partir de una relación ficticia.

Un par de cuestiones más, para cerrar la reflexión. En una entrevista que le realizó la revista *Magazine Littéraire* a Michel Foucault en 1975, poco después de la publicación de *Vigilar y castigar*, el autor abre la problemática de la prisión en el momento actual, al mismo tiempo que sintetiza algunas de las ideas que ha desarrollado en su texto.

La hipótesis de *Vigilar y castigar* consiste en que la prisión estuvo, desde los comienzos, ligada al proyecto de transformación de los individuos. En su inicio la cárcel debía ser un instrumento tan perfeccionado como la escuela, el cuartel o el hospital, y corregir a los sujetos encarcelados en ella para poder reintegrarlos al orden social. Si bien éstos eran sus objetivos, el fracaso de la prisión fue casi inmediato a su nacimiento.

Desde 1820 se comprueba que la prisión, lejos de transformar a los criminales en gente "honrada", no sirve más que para fabricar nuevos criminales o para hundirlos aún más en la criminalidad.

Foucault afirma en esta entrevista: "La prisión fabrica delincuentes, pero los delincuentes, a fin de cuentas, son útiles para el campo económico y para el campo político. Los delincuentes sirven...".[2]

La cárcel nace para encauzar conductas y corregir a desviados, éste es el objetivo explícito; sin embargo, su práctica arrojó algo diferente: en lugar de hacer desaparecer la delincuencia, la reforzó, contribuyó a su creación y a la utilización de los delincuentes por el ejercicio del poder.

[2] Michel Foucault, "Entrevista sobre la prisión: el libro y su método", en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, Barcelona, Paidós Básica, 1999, p. 300.

El ejemplo que Foucault utilizó para explicitar este tipo de comportamiento fue el de Napoleón III en Francia, quien llegó a ejercer el poder del aparato de Estado gracias a un grupo constituido por delincuentes de derecho común. Quedan registros del odio y del miedo de los obreros del siglo XIX a los delincuentes, lo que se explica porque estos últimos fueron utilizados contra los obreros en sus manifestaciones y luchas políticas, al igual que eran utilizados para vigilarlos, o bien para sabotear, impedir o romper huelgas.

Por otro lado, en el desarrollo del capitalismo la clase burguesa, que requería a la clase obrera para la producción, puso también en manos de ella toda la maquinaria, las materias primas y los instrumentos. Era necesario que los protegiera; por tanto, además de enseñar a los obreros a manejarlas, les enseñó también a cuidarlas. La manera que encontró la burguesía para que los obreros cuidaran de la maquinaria y de las instalaciones de las fábricas fue a través de inculcar en ellos una moral rigurosa. Éste fue el papel fundamental que cumplió la religión, y en especial el protestantismo, en dicho proceso de moralización, que vino desde arriba sobre las clases populares durante todo el siglo XIX. En esta época aparecieron las grandes campañas de cristianización dirigidas a las clases obreras.

> Fue absolutamente necesario hacer del pueblo un sujeto moral, separarlo por lo tanto de la delincuencia, aislar claramente el grupo de los delincuentes, hacerlos aparecer como peligrosos, no sólo para los ricos, sino también para los pobres mismos, mostrarlos como individuos portadores de todos los vicios y origen de los mayores peligros. De ahí el nacimiento de la literatura policiaca y la importancia que adquirieron los periódicos de sucesos, los relatos de crímenes horrendos.[3]

Si bien las clases pobres o populares fueron las principales víctimas de la delincuencia, eran también el grupo social del cual se reclutaban los delincuentes y, al mismo tiempo, la prisión se convirtió en el gran instrumento de reclutamiento.

> A partir del momento en que alguien entraba en la prisión —agrega Foucault—, se ponía en marcha un mecanismo que lo convertía en un infame; y cuando salía no podía hacer nada más que volver a recaer en la delincuencia. Entraba necesariamente en el sistema que lo convertía en un rufián, en un policía, en un confidente de la policía. La prisión profesionalizaba.

Según Foucault, es claro que a partir de 1830-1840 ya no se pretendía más reformar a los delincuentes, sino reunirlos en un espacio bien definido, ficharlos, para servirse de ellos con fines políticos o económicos. "El proble-

[3] *Ibid.*, p. 301.

ma no era enseñarles algo, sino no enseñarles nada para estar seguros de que cuando saliesen de la prisión no podrían hacer nada."

La burguesía, para Foucault, no es una clase tonta, reprimida y timorata, sino, por el contrario, inteligente y cínica. A finales del siglo XVIII, la burguesía soñaba con una sociedad sin delincuencia, sin embargo, muy poco después dejó de soñar en ello, ya que se dio cuenta de que los delincuentes eran demasiado útiles para que pudiera soñarse con algo tan tonto y peligroso como una sociedad sin delincuencia, ya que sin delincuencia no hay policía.

> ¿Qué es lo que, para una población, hace tolerable la presencia de la policía, el control policial, si no es el miedo al delincuente? [...] Esta institución tan reciente y tan pesada que es la policía no se justifica más que de este modo. Si aceptamos que vivan entre nosotros estas gentes de uniforme, armadas, mientras que nosotros no tenemos el derecho a llevar armas, que nos piden los papeles, que rondan delante de nuestra puerta, ¿cómo podría suceder esto si no hubiese delincuentes y si no se publicasen todos los días artículos en los periódicos en los que se nos cuenta que los delincuentes son numerosos y peligrosos?[4]

[4] *Ibid.*, p. 306.

LA MIRADA BUROCRÁTICA

La visión no puede ser pensada sin su estrecha relación con el cuerpo, visión sólo posible por el hecho de que el ojo fisiológicamente ve, enraiza el afuera en el adentro; ojo, a su vez, trabajado por la cultura y el orden simbólico que le propone una forma de mirar. Mirada que ejercen unos sujetos sobre otros y que, al mismo tiempo, todo sujeto ejerce sobre sí mismo y sobre su propio cuerpo, mirada que no le pertenece porque son la cultura y el orden simbólico los que informan y conforman la visión, obligando al sujeto a mirar a través de filtros específicos que dirigen la función del ojo.

El lenguaje y la mirada se constituyeron, a partir del siglo XVIII, en los elementos estructurantes del sujeto moderno. Sujeto en su doble acepción, "sometido a otro a través del control y la dependencia y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete"[1] y hacen referencia al ejercicio de una violencia cotidiana que obliga a pensar, hablar y mirar de acuerdo con formas establecidas social y colectivamente. Violencia diaria que cruza todo espacio y toda institución; que no es percibida como tal sino que se halla naturalizada, de tal manera que los sujetos responden a ella, la vivencian sin tomar conciencia. Por esta forma de mirar, todo sujeto es convertido en objeto, se instala en el centro de la escena, se vuelve espectáculo del mundo. Es el cuerpo el que presiente, siente y disiente de la mirada que busca perforar su piel, quemarla con su potencia luminosa.

La mirada conjuntamente con el lenguaje son fundamentales en la constitución del sujeto moderno, surgido de la experiencia social y colectiva que comenzó a implantarse en Occidente a fines del siglo XVII, que encontró su

[1] Michel Foucault, "El sujeto y el poder", *op. cit.*, p. 231.

consolidación en el XIX y que hoy hace evidentes sus formas más violentas, descaradamente, sin discursos justificatorios.

El lenguaje y la mirada exigen la distancia, no sólo en sentido espacial sino también temporal: no serían posibles sin ella, sólo existen en —y por— la distancia; son el puente que permite acercarse, desde la distancia, a las cosas.

Tanto uno como la otra requieren un doble juego: hablar y ser hablado; mirar y ser mirado; una voz activa y una voz pasiva. Y este doble juego exigió, a su vez, la escisión entre un sujeto y un objeto, un sujeto que habla y mira y un objeto que es hablado y mirado. De esta manera, el cuerpo-objeto sobre el que recae la mirada de un sujeto-cuerpo colocado siempre frente a él y enfrente de él, será sometido a la mirada que lo observa, lo describe, lo busca conocer por dentro y por fuera con el fin de controlarlo y dirigirlo, de utilizarlo en todas sus posibilidades, sean económicas o políticas, afectivas, sexuales o eróticas.

Es necesario distinguir claramente entre el ojo y la mirada. El ojo ve, posee la capacidad fisiológica para responder a estímulos externos registrando formas, posiciones, colores, luces y sombras. La mirada, en cambio, se implanta sobre la visión, hace coherente —a través de códigos culturales— el sentido de la vista y lo vuelve humano.

La mirada está plena de los otros, de los valores de una sociedad determinada en un tiempo dado; se halla cargada de marcas, deseos y valoraciones compartidas por una experiencia colectiva, atravesada por la sensibilidad de su medio y de su época; mirada que se conduele con ciertos objetos y deja en la indiferencia a otros que no tiene capacidad de registrar. La mirada es profundamente cultural, varía conforme al espacio y al tiempo; de ahí que cada espacio-tiempo elabore un tipo de mirada que es compartida por todos los integrantes de esa sociedad en ese momento dado, con ciertas diferencias y distancias entre grupos sociales distintos.

El tiempo está presente en toda mirada. El presente se cristaliza y toma la forma de realidad, de creencia y de fe; el pasado se oculta, si bien en la mirada se esconden las viejas figuras rechazadas por la cultura, o bien aquellas que se intenta naturalizar; el futuro también se halla presente en ella, plena de deseos y de expectativas, semejantes y análogos a los de todos los integrantes del grupo social al que pertenece esa mirada.

Los otros son imprescindibles para construir la mirada, nadie ha podido construir la propia sin la presencia de los otros, de los semejantes con quienes comparte una experiencia colectiva y en la cual se conjunta un presente, un pasado y un conjunto de esperanzas y anhelos compartidos por todo el grupo social y que enseñan al ojo a mirar, transforman la visión en mirada.

Pero también los otros miran a ese sujeto, lo miran incansablemente, exigiéndole y demandándole formas, gestos, maneras, estructurando

su modo de mirarse y de mirar el mundo circundante, conminándolo a adoptar una "manera de ser" apropiada al medio que habita y, en ese sentido, le enseñan, mirándolo, la forma de mirar a los otros y de mirarse a sí mismo.

Para que el sujeto logre una imagen de sí, es necesaria la presencia primera de un otro concreto capaz de devolverle su propia imagen como reflejo, de integrar en una imagen unitaria las partes desmembradas que lo constituyen y de otorgarle, de esta manera, una iconicidad, una imagen a su cuerpo, un signo en el cual reconocerse. Sin el espejo propuesto por el otro, el sujeto no lograría jamás una imagen completa de sí. Espejo siempre desviante, ya que ese otro conformó su propia imagen y logró la mirada, igualmente, por la intermediación de un semejante. Este proceso especular ejerce una primera y fundamental violencia sobre todo ser, al mismo tiempo que le implanta un filtro a través del cual se mirará a sí mismo y mirará al mundo que lo rodea.

Una vez conformada la mirada en el proceso especular, recibirá luego la impronta de una estructura armada socialmente que se impondrá como la forma hegemónica de mirar de una sociedad dada, con variaciones más o menos importantes en los distintos grupos que conforman la sociedad. Esta estructura social y anónima en cada espacio y tiempo modela y hace coherente la visión a partir de ciertos principios que son previos al mirar del sujeto, es decir que el sujeto mira de acuerdo con dichos principios que tienen el valor de axiomas y hacen que la mirada se detenga en ciertos objetos y no pueda registrar otros, que se mantienen en la opacidad y en la indistinción.

Esta estructura social y anónima dirige la mirada: se dirige siempre hacia un objeto, desconociendo al sujeto en el otro, todo lo exterior a "yo" se convierte en objeto, aunque sea otro sujeto, es decir que el sujeto se objetiviza. Este modo de mirar forma parte de la estructura de saber y de poder de la sociedad moderna: saber que escinde al sujeto del objeto, ubicando la pasividad en el objeto y la actividad en el sujeto que conoce; y poder, ya que el objeto se halla en la mira del sujeto para ser conocido, sometido, utilizado en sus más diversas formas.

La mirada, al igual que el lenguaje, ocupa un lugar privilegiado en la reflexión de Michel Foucault. Se busca rastrear en sus textos, no sólo arqueológicos sino también genealógicos, las características que asume la mirada en Occidente a fines del siglo XVIII y principios del XIX, momento en que se produce un entrelazamiento singular entre lo visible y lo enunciable capaz de tejer la trama de la visibilidad en ese momento histórico.

De esta manera, cada espacio-tiempo dado establece los límites de lo decible y el régimen de lo dicho y marca, a su vez, los límites de lo visible,

distribuyendo las luces y las sombras, lo claro y lo oscuro, lo opaco y lo transparente, construyendo un campo perceptivo visual que posibilita ver ciertos objetos e impide la visión de otros.

La mirada característica de la modernidad halla su espacio de conformación y legitimidad en el ámbito de la medicina, imponiendo una forma de ver y de enunciar lo visto, e invade, al mismo tiempo, los más diversos campos de la cultura: se convierte en el elemento imprescindible de la sociedad disciplinaria, provoca modificaciones en el campo estético y literario y contribuye también a la producción de un tipo de percepción y sensibilidad propias de esta época en Occidente.

Este tipo de mirada surgida con la clínica moderna parece seguir vigente, al menos en su forma cotidiana y "no-pensada" de mirar, permaneciendo sin mayores variantes desde su constitución, si bien hoy deja de ser hegemónica en tanto se ve modificada por la aparición de nuevas tecnologías de comunicación.

Foucault muestra en *El nacimiento de la clínic*a el momento de explosión de un tipo determinado de mirada, fundado en el desarrollo de la ciencia médica en tanto clínica y que cimentó, al mismo tiempo, una idea de hombre, del hombre saludable como modelo a seguir.

Esta mirada particular, que marcó a Occidente y que conformó la subjetividad moderna occidental, hizo su aparición con el advenimiento de la medicina anatomopatológica, enfocada en la observación del cuerpo y de sus anomalías. Requirió un espacio restringido, delimitado, sobre el cual recaer en intensidad; este espacio fue el cuerpo humano, objeto privilegiado de la mirada clínica. Para centrarse en el conocimiento del cuerpo requirió un escenario que permitiera una observación detallada y minuciosa, un espacio que facilitara el encuentro entre el médico y el enfermo, función que cumplió el hospital, donde el médico pudo ejercitar su mirada atenta sobre el cuerpo objetivado del enfermo, y esto posibilitó la interrogación y el examen.

De esta manera la mirada clínica fue tomando forma desde fines del siglo XVIII y adquiriendo una serie de caracteres en un proceso no lineal, constituyéndose en la red no-pensada que organiza la visión. Cada uno de los elementos que la caracterizan se fueron imbricando, exigiéndose unos a los otros hasta constituir la trama, el filtro a través del cual el ojo ve y aprende a mirar, acompañado por el lenguaje que describe en detalle, a su vez, lo que el ojo ve.

La mirada clínica se dirige a un espacio localizado convertido en objeto: el cuerpo. La mirada no es puramente visual, la integran otros sentidos, como el tacto y el oído; comienza a hablar al exigir un lenguaje que la enuncie, de ahí la metáfora "del ojo que hablaría"; es mirada de superficie a

pesar de su pretensión de profundidad; mira de frente a la muerte que la dirige y guía; es, a su vez, individualizante y provoca al mismo tiempo la indiferencia de los objetos en los cuales recae; y, finalmente, es capaz, a su vez, de producir una práctica divisoria atravesada por el ejercicio del poder.

Entonces, las características que toma la mirada, alcanzando su máxima expresión en el siglo XIX en Occidente, son las siguientes:

1) Es *espacial*. La clínica impone una mirada que se identifica con el ver. No establece distancia entre visión y mirada, para ella son uno y el mismo; no tiene presente que la mirada es una estructura cultural y simbólica que organiza el ver y dirige la función del ojo. Olvida que la percepción es informada y conformada en cada espacio y tiempo dados. De esta manera, para la clínica, la mirada identificada con la visión recorre y penetra los objetos que lograrán por ella su claridad. "El ojo se convierte en el depositario de la luz y en la fuente de la claridad; tiene el poder de traer a la luz una verdad que no recibe sino en la medida en que él la ha dado a la luz."[2]

Así, la mirada clínica se especializa al espacializarse, al encontrar el cuerpo enfermo como el lugar de localización de la enfermedad.

> El espacio de configuración —dirá Foucault— de la enfermedad y el espacio de localización del mal en el cuerpo no han sido superpuestos, en la experiencia médica, sino durante un corto periodo: el que coincide con la medicina del siglo XIX y los privilegios concedidos a la medicina patológica. Época que marca la soberanía de la mirada [...] el mal se articula exactamente en el cuerpo.[3]

Al encontrar sus límites en los límites del espacio del cuerpo enfermo, produce un nuevo espacio, el institucional, que permite, facilita e incentiva la repetición de la mirada, capaz así de registrar regularidades. "La certeza médica no se constituye a partir de la individualidad completamente observada, sino de una multiplicidad enteramente recorrida de hechos individuales."[4] De esta manera se unen la mirada y el saber por medio del dominio hospitalario, que es también un dominio pedagógico.

2) Es *plurisensorial:* su forma clínica es mucho más que lo que el ojo ve, "estará dotada en lo sucesivo de una estructura plurisensorial. Mirada que toca, oye y además, no por esencia y necesidad, ve".[5] Esta trian-gulación sensorial permanece bajo el signo de lo visible.

La vista, por sí sola, no otorga visibilidad a las cosas, vienen en su

[2] Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 1966, pp. 6-7.

[3] *Ibid.*, p. 17.

[4] *Ibid.*, p. 147.

[5] *Ibid.*, pp. 233-234.

ayuda el tacto y el oído; es decir, la mirada se vuelve más precisa cuando una mano palpa, toca, percibe la protuberancia, el tumor, detecta el calor o el frío de una zona del cuerpo, o bien, la suavidad o la dureza de otras. Al mismo tiempo requiere el sentido del oído tratando de escuchar todo sonido que es capaz de emitir el cuerpo, convirtiendo todo ruido soterrado en mensaje con sentido, registrando su repetición y convirtiendo ese mensaje en síntoma.

3) Es *parlanchina:* la mirada sale de su silencio y comienza a hablar. Todo lo visto debe ser comunicable, debe ser traducido a palabras para adquirir estatuto de visibilidad; de esta manera la palabra adquirirá la agudeza de la visión, a la que deberá seguir y enunciar, es decir, la palabra se vuelve eminentemente descriptiva siguiendo el recorrido de la mirada, al tiempo que la mirada se hace locuaz. Ver y hablar se solicitarán uno al otro, se prestarán sus potencialidades, producirán "la visibilidad".

El lenguaje se hace imprescindible, y se apresura a prestar sus palabras para hacer legible lo que el ojo ve. La experiencia médica produjo una simbiosis entre visión, mirada y lenguaje, ayudada, al mismo tiempo, por el sentido del tacto y el oído. Es necesario decir lo que se ve, y dar a ver diciendo lo que se ve.

La mirada organiza un discurso sobre el cuerpo, y hace del cuerpo un objeto de su discurso.

4) Es de *superficie:* la mirada se detiene en la superficie de las cosas, a pesar de la pretensión de profundidad. Toda mirada enmarcada por la visión, no puede recaer más que sobre la superficie de las cosas, no puede penetrar en las profundidades del cuerpo, a no ser que el cuerpo sea abierto, que el interior se vuelva exterior, que el adentro se convierta en un afuera. Ésta fue la máxima de Bichat en su *Anatomía general:* abrir los cadáveres con el fin de ver la interioridad del cuerpo, de transformar el interior en un exterior, de traer a la superficie lo que permanece oculto tras la piel.

5) Está dominada por la *muerte.* El hecho de que Bichat planteara que el cuerpo muerto podía convertirse en un elemento más de conocimiento: que los cadáveres abiertos fuesen fuente de saber, hizo que la mirada estuviese dominada por la muerte, ya que ella traía consigo, no sólo la destrucción del cuerpo, sino una fuente inagotable de conocimiento, sólo a partir de ella podría ser leída la enfermedad. De esta manera la muerte se convierte en el *a priori* concreto de la experiencia médica.

La muerte se anuda a la mirada de la misma manera que se entrelaza con el lenguaje. Espacio, lenguaje, mirada y muerte organizan la estructura perceptiva y generan un nuevo orden discursivo.

6) Es *individualizante* y provoca la indiferencia. Foucault analiza esta característica de la mirada en su reflexión genealógica al dibujar las figuras

de la Sociedad disciplinaria, la cual, al igual que la clínica, establece una relación singular entre lo visible y lo enunciable, acorde en ambas experiencias, ya que la mirada clínica forma parte de la mirada disciplinaria. Esta mirada está dirigida a vigilar y controlar a los sujetos encerrados en un espacio, el cual tiene una forma especial de distribución de la luz y de las sombras; su expresión arquitectónica es el panóptico. El panóptico, en su búsqueda de poner a la luz al sometido para mejor observarlo, encuentra su analogía en los cadáveres abiertos de la medicina anatomopatológica para lograr llegar hasta lo más oculto del cuerpo.

La mirada disciplinaria, al igual que la clínica (siendo una y la misma, con sus particularidades y objetivos singulares), busca individualizar los cuerpos, hacer recaer la mirada sobre espacios delimitados fragmentando, observando cada detalle, perforando la piel, abriendo los cuerpos para hacer del adentro un afuera, con la finalidad de encontrar regularidades, de generalizar comportamientos, de homogeneizar grupos y poblaciones, de establecer modelos de normalidad, de definir patologías.

Todo cuerpo sobre el que recae la mirada se halla objetivado, provoca la indiferencia, es un cuerpo enfermo, anómalo, objeto de conocimiento o de tratamiento terapéutico, es un cuerpo indiferente, en tanto intercambiable, en tanto objeto, perdida su subjetividad.

7) Provoca una *práctica divisoria.* La mirada trata de buscar en los cuerpos diferencias, anomalías, disfunciones, patologías, todo aquello que escape de lo establecido como normal, y por lo tanto, produce un campo dividido entre lo normal y lo patológico, con fronteras claramente delimitadas, busca detectar lo anormal y excluirlo para recluirlo después. Estas fronteras separan y enfrentan lo Mismo de lo Otro; se trata de la producción de una otredad que debe ser sometida a tratamientos especiales, y para lo cual se generan espacios especialmente diseñados para su encierro.

La mirada, acompañada de la palabra que nomina y describe lo anormal y diferente, se traduce en el gesto, en el ademán de rechazo, en la acción de exclusión, de distribución y de clausura. Mirada y lenguaje desarrollarán el arte de la clasificación, la distinción y la observación, haciendo de este arte una técnica de poder.

En resumen:

La mirada se dirige siempre hacia un objeto, desconociendo al sujeto en el otro sobre el que recae la mirada; lo exterior al yo se objetiviza. Es el saber de la época el que implanta esta forma de mirar. No debe olvidarse que el siglo XIX generó el discurso de las ciencias que desarrolló, no sólo la experimentación, sino que conformó un tipo de mirada, produjo una mira-

da-otra sobre el cuerpo-objeto de la ciencia médica y del discurso clínico, en el cual la mirada se especializó en encontrar en ese cuerpo-objeto el tumor, la protuberancia, el mal inscrito en él.

Esta discursividad produjo una mirada capaz de reconocer los signos de la enfermedad implantada en un cuerpo, descuidando entonces al enfermo para hallar las trazas de la enfermedad; le enseñó también a buscar las huellas de la muerte que palpita en todo espacio corporal, los signos y señales que indican la presencia de la enfermedad y el estigma de la muerte, entendida como degradación de la vida, posibilidad de la muerte que culpabiliza al sujeto, buscando extraer el secreto oculto en el cuerpo-objeto muerto.

Las relaciones de poder también atraviesan la estructura perceptiva, relaciones que buscan conducir las conductas para acercarlas al modelo de la normalidad. Así, la mirada aprendió a distinguir y detectar toda anomalía, toda desviación, por más pequeña que fuese, y aplicar sobre ella una acción terapéutica, sea para corregir la desviación o bien para recluir. La mirada se continúa en el gesto de un brazo extendido y una mano tensa que rechaza todo contacto con la otredad y evita, de esta manera, el contagio y la confusión.

La mirada es siempre activa, mirada de un sujeto que se dirige a objetos, para distinguirlos sanos o enfermos, normales o desviados; pero también el género desempeñó un papel de importancia en esta estructura. El siglo XIX desarrolló, por la vía del discurso médico, una naturalización del género, basándolo en la diferencia anatómica de los sexos, al tiempo que dejó vivas, sobre esta diferencia de aparente carácter natural, todas las valoraciones y los contenidos semánticos genéricos producidos por una construcción cultural. Naturalizó la diferencia y exigió la discriminación mediante una máxima que tuvo una función política, económica, ética y estética: "a cada uno un sexo y sólo uno".

La mirada se acostumbró a recaer sobre hombres y sobre mujeres, sobre objetos femeninos y masculinos, buscando detectar cualquier confusión, cualquier anomalía, ya para ubicarlo en el plano de la clínica, ya para someterlo al de la normatividad. El lenguaje se apresura a prestar sus servicios a la mirada realizando el acto de nominación.

Voz activa y pasiva, en su continuo entretejido, conforman la mirada. Voz activa que fabrica al sujeto por medio del ejercicio del poder de la palabra y de la mirada para vigilar y controlar a los otros transformados en objetos. Voz activa que finca el ideal de salud y normalidad y busca detectar objetos enfermos, desviados, femeninos, toda otredad, produciendo, al mismo tiempo, discursos terapéuticos correctivos sobre ellos, cercándolos en el encierro del hospital, el manicomio, la cárcel o la casa familiar.

La mirada así conformada, con sus principios que la dirigen y conducen, fue atravesada, al igual que todo ejercicio del poder, por el deseo, el placer y el erotismo. Erotización del mirar, placer en descubrir, develar, en hacer visibles los pliegues y hendiduras; en traer a la superficie todo lo que se oculta en la profundidad; en iluminar, con su poder, toda oscuridad y silencio.

Esta forma de mirar propuso una relación erotizada entre sujetos y objetos, una relación entre víctimas y verdugos, donde el objeto se sometió a los designios del sujeto, a sus necesidades de búsqueda de placer, a su uso y abuso.

El día en que nacía en la cultura occidental la mirada clínica, nacía también el discurso literario del Marqués de Sade —el "sargento del sexo", como lo llamará Foucault— quien llevó al extremo, y de ahí su transgresión, el erotismo impuesto y exigido por la Sociedad disciplinaria. Esa mirada, así conformada, conduce a un erotismo sadomasoquista, en el cual sujetos y objetos quedan capturados y donde el objeto-víctima, valga la paradoja, alcanza el rango de sujeto por la vía de la humillación y el dolor.

Hoy la violencia de la mirada ha sido arrastrada a extremos inimaginables. Sólo adquirirá estatuto de sujeto aquel que ejerce el poder, poder de la palabra y de la mirada, la voz activa; en tanto los cuerpos-objetos, las voces pasivas, sobre los cuales recae dicho ejercicio, van perdiendo la palabra y el derecho a la mirada, al tiempo que grandes masas de cuerpos-objetos han sido definitivamente expropiadas de ellas.

El sujeto de la conciencia del siglo XIX se diluye y encuentra como su último reducto, tras el que se amuralla, el ejercicio del poder y, en algunos casos, la simple y pura coacción física. Este nuevo sujeto que está conformándose actualmente, ya no busca realizar sobre los cuerpos-objetos-otros una acción terapéutica, los condena a la muerte y los somete al exterminio: grandes masas de poblaciones agotadas por el hambre, la miseria, la enfermedad y continuas migraciones en busca de arraigo, de un suelo que pueda ser hogar.

Esta nueva estrategia de dominio va conformando una mirada que ya no distingue anomalías o desviaciones como hacía la mirada desarrollada en el siglo XIX; según parece, para esta nueva mirada la otredad se vuelve mancha, espacio confuso e indiferenciado, pero al mismo tiempo foco de peligro y temor, convertida en la expresión y encarnación de todo mal y en el origen y causa de toda violencia. Esta mirada actual se continúa con el gesto, no ya de un brazo extendido y una mano tensa para evitar el contagio, sino de un gesto capaz de provocar la desaparición del otro, su exterminio.

DE LA NAVE DE LOS LOCOS AL GRAN ENCIERRO

A FINES DE LA EDAD MEDIA, la lepra desapareció como epidemia aguda. Una de las razones fundamentales para ello fue que las Cruzadas habían concluido, con lo cual se detuvo el tráfico entre Oriente y Occidente, y de esta manera se evitó el contacto con Oriente y con ello el foco principal de infección.

La lepra y los leprosarios empezaron lentamente a desaparecer, el mal iba quedando en el olvido; no obstante, hay algo que no logra desaparecer: el gesto de exclusión, esa necesidad imperiosa de excluir al leproso, de sacarlo. de las comunidades, de ponerlo a las puertas de la ciudad.

La lepra, en tanto castigo divino y encarnación del mal, no se halla presente ya en la escena occidental; sin embargo, el espacio imaginario que había ocupado sigue vigente, se requiere un nuevo mal que ocupe ese lugar que la lepra dejó vacante, hay que encontrar un nuevo fenómeno, una nueva encarnación del mal y convertirla en el chivo expiatorio de todos los males de la tierra. Poco a poco la locura va ocupando ese lugar vacío, sobre ella recaen el miedo y el temor de la población.

El momento de la aparición de este nuevo foco de temor y terror que había dejado vacante la lepra se ubica entre los siglos XVI y XVII. Si bien desaparece la lepra, no desaparecen las formas de exclusión.

> Lo que durará más tiempo que la lepra, y que se mantendrá en una época en la cual, desde muchos años atrás, los leprosarios están vacíos, son los valores y las imágenes que se habían unido al personaje del leproso; permanecerá el sentido de su exclusión, la importancia en el grupo social de esta figura insistente y temible, a la cual no se puede apartar sin haber trazado antes alrededor de ella un círculo sagrado.[1]

[1] Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, t. I, México, FCE, 1967, p. 17.

Las formas se mantienen, permanecen; lo que se modifica es su contenido. Las formas de exclusión no desaparecerán, se mantendrán siempre presentes, si bien el excluido no es el mismo: es otro el objeto sobre el que recae el temor y el horror. Es importante tener en cuenta que toda sociedad ha generado sus formas específicas de exclusión, ha nominado sus miedos y temores, ha elegido los personajes sobre los cuales recae su atención y ejerce el gesto de separación. Los contenidos de las formas de exclusión difieren de una sociedad a otra, de un momento histórico a otro, lo que no se ha perdido es el gesto de excluir y recluir al nominado como diferente y peligroso.

Antes de que la locura ocupara ese lugar que la lepra dejó vacío, apareció otro mal: las enfermedades venéreas, pero pronto se descubre que las mismas no eran más que una cuestión médica y rápidamente abandonaron la escena en tanto encarnación del mal. Será la locura la encargada de enseñorearse en este espacio, sobre ella recaerá el gesto de exclusión y reclusión de la sociedad, si bien requerirá aproximadamente dos siglos de latencia, desde el momento en que la lepra salió de la escena, para convertirse en el nuevo azote de todos los miedos seculares y para que suscite afanes de separación, de exclusión y purificación; y luego requerirá, por lo menos, dos siglos más para que el proceso haya concluido, para que la locura sea definitivamente recluida, primero en el asilo y más tarde en el hospital psiquiátrico. Este proceso, que se inició en el siglo XVII, debió esperar hasta el siglo XIX para que la locura se transformara en "enfermedad mental".

Vamos a mostrar las figuras que fue tomando la locura a lo largo de este proceso de casi cuatro siglos, hasta llegar a ser eso que entendemos hoy por ella: enfermedad mental.

La locura se halló anudada a todas las grandes experiencias del Renacimiento. La primera de sus figuras, la más simbólica, es la *Nave de los Locos*, que aparece en el mundo de Occidente a finales del siglo XV, "extraño barco ebrio que navega por los ríos tranquilos de Renania y los canales flamencos".[2]

La Nave de los Locos se llamaba a los barcos que transportaban de una ciudad a otra, durante esa época, cargamentos de insensatos. Hasta esas fechas, las ciudades se hacían cargo de ellos, los alimentaban, les daban cobijo y vestido, siempre y cuando no aumentase desmedidamente su número; sólo se expulsaba a los locos extraños, a aquellos que por una razón u otra habían llegado a una ciudad que no les pertenecía por nacimiento; cada ciudad aceptaba encargarse exclusivamente de sus propios insensatos, no de los ajenos.

[2] *Ibid.*, p. 21.

De esta manera, los extraños eran encargados a los mercaderes y marineros, quienes comenzaron a transportar locos en número considerable, y muchos de ellos se perdían... Comenzó entonces a circular una población errante de locos confiados a marineros y mercaderes, quienes los sacaban de las ciudades que los expulsaban, para finalmente embarcarlos y dejarlos a la deriva en el mar.

> Confiar al loco a los marineros es evitar, seguramente, que el insensato merodee indefinidamente bajo los muros de la ciudad, asegurarse de que irá lejos y volverlo prisionero de su misma partida [...] Hacia el otro mundo es a donde parte el loco en su loca barquilla; es del otro mundo de donde viene cuando desembarca.[3]

De esta manera los locos se convirtieron en prisioneros en una de las rutas más libres: el mar. "Es el Pasajero por excelencia, o sea, el prisionero del viaje."

¿Cómo era considerada la locura en aquel momento? Como una gran sinrazón, de la que el loco no es culpable y cualquiera, si es débil o complaciente, puede caer en sus garras. Por otro lado, se piensa que el loco es el poseedor de una verdad, de la verdad última del ser humano; la locura no es otra cosa que la forma que toma la muerte en la vida y muestra, al mismo tiempo, el fondo animal y bestial de todo hombre que se deja dominar por sus deseos y pasiones.

De esta manera, la locura es pensada como el resultado de la tentación, del pecado, de dejarse arrastrar por las pasiones de la carne y la bestialidad. Todas las pinturas de la época muestran al loco con formas aberrantes, monstruosas, deformes, aterrorizantes..., formas que aparecen en la pintura del Bosco y de Brueghel. Estamos ante la experiencia cósmico-trágica de la locura, ya que el loco muestra las fuerzas ocultas que habitan en todo ser, es la vuelta a la animalidad sustancial del hombre, aunque, al mismo tiempo, guarda en sí misma un saber: existe la seguridad de que el loco sabe, tiene un saber que el hombre razonable no posee, un saber prohibido.

En la misma época se desarrolla una interpretación opuesta a ésta como tema filosófico, literario y moral. La locura ya no fascina, si bien atrae, en tanto no es más que pura debilidad, ilusión, sueño, no está ya amarrada a las fuerzas ocultas y subterráneas, sino que es eminentemente humana, lo que da lugar a una experiencia crítica de la misma, cuyo máximo exponente será Erasmo de Rotterdam.

La locura ya no se encuentra unida al mundo ni a sus fuerzas subterráneas, sino más bien al hombre, a sus debilidades, a sus sueños y a sus ilusio-

[3] *Ibid.*, p. 25.

nes; ya no acecha al hombre, sino que constituye una relación sutil que el hombre mantiene consigo mismo. "La locura no tiene tanto que ver con la verdad y con el mundo, como con el hombre y con la verdad de sí mismo que él sabe percibir."[4]

Se produce entonces un esquema de oposición entre una experiencia cósmica de la locura y una experiencia crítica. Poco a poco, estas formas enfrentadas irán separándose cada vez más y se abrirá entre ellas una brecha cada vez más profunda que no podrá cerrarse jamás. Ambas se mantienen; por un lado, la conciencia trágica de la locura no se borrará jamás de la experiencia de Occidente y aparecerá renovada por medio del arte y de algunos pensamientos que tienen vigencia hasta hoy; en tanto que la conciencia crítica toma derroteros morales y, en estos momentos, define a la locura como una forma relativa de la razón, en tanto no hay locura sin una referencia explícita a la razón, una es definida por la otra, lo que da lugar a manifestaciones específicas de locura:

- Por identificación: una forma de volverse loco consiste en creerse otro que el que es, e identificarse con alguien que no es. He ahí la forma de locura de Alonso Quijano, quien creyéndose caballero quiere revivir en la vida los libros, convirtiéndose así en Don Quijote.
- Por vana presunción: se cree rico cuando no es más que un pobre; se cree bello cuando es monstruoso.
- Por justo castigo: la culpa ante un hecho que atenta contra la moral lo convierte en un sujeto sin razón y la locura se vuelve una forma previsible y justa de castigo.
- Por pasión desesperada: la locura de amor en que el sujeto pierde la razón y se entrega a un amor desesperado que lo puede llevar a realizar los actos más monstruosos o aberrantes.

Es así como ha nacido la experiencia clásica de la locura, y el gesto de exclusión no será ya la barca, la Nave de los Locos, sino el asilo, el hospital general, el *Gran Encierro*, que comienza a dibujarse en el siglo XVII y que reemplaza a la Nave de los Locos.

El siglo XVII trae consigo el desarrollo y el apogeo de la razón. Así, la fórmula "Pienso, luego existo" de Descartes impregna a Occidente y, junto con ella, la afirmación de este filósofo de que el simple hecho de pensar descarta la posibilidad de estar loco, de tal manera que la locura indica la imposibilidad de pensar.

[4] *Ibid.*, p. 45.

> No es la permanencia de una verdad la que asegura al pensamiento contra la locura como le permitiría librarse de un error o salir de un sueño; es una imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto de pensamiento, sino al sujeto pensante [...] no se puede suponer, ni aun con el pensamiento, que se está loco, pues la locura justamente es condición de imposibilidad del pensamiento.[5]

La manera de asegurarme de que yo pienso no será otra que la posibilidad de dudar: la duda aparece como la seguridad del pensamiento y como el antídoto contra la locura, pero no una duda existencial sino, por el contrario, la duda metódica del pensamiento.

En el siglo XVII comienzan a crearse los grandes centros de internación. En 1656 se funda en París el Hôpital Général en el cual se integraban La Salpêtrière, Le Bicêtre y otros más, puestos al servicio de los pobres e indigentes de la ciudad.

El Hôpital Général no es un establecimiento médico, sino algo intermedio entre una cárcel, un centro policiaco, un lugar de encierro y tortura destinado a enfermos, pobres e indigentes.

Lo que se lleva a cabo es un encierro indiscriminado; se ubican dentro de este tipo de establecimientos, de manera conjunta y sin separaciones: enfermos, condenados de derecho común, jóvenes que eran un peso para su familia, vagabundos e insensatos. A pocos años de su fundación el Hôpital Général contaba con seis mil internos, es decir, 1% de la población de París.

¿Qué ha ocurrido? La pobreza se transformó en un mal social, debe ser suprimida, encerrada, encarcelada. El internamiento se transforma en un lugar de trabajo obligatorio, de condena a la ociosidad. El mundo católico adopta rápidamente el modo de percibir la miseria tal como lo había hecho el protestantismo.

> La iglesia ha tomado partido; y al hacerlo, ha separado al mundo cristiano de la miseria, que la Edad Media había santificado en su totalidad. Habrá, por un lado, la región del bien, la de la pobreza sumisa y conforme con el orden que se le propone; del otro, la región del mal, o sea la de la pobreza no sometida, que intenta escapar al orden. La primera acepta el internamiento y encuentra en él su reposo; la segunda lo rechaza y en consecuencia lo merece.[6]

Todo esto va a desarrollar en el conjunto de la sociedad un tipo de sensibilidad, de tal manera que los sujetos comenzarán a tener sentimientos de rechazo por la pobreza no sometida, y en la búsqueda de su "salvación" realizarán todos los esfuerzos necesarios para someterlos mediante el internamiento.

[5] *Ibid.*, p. 76.
[6] *Ibid.*, p. 97.

> Prisiones de nueva institución, imaginadas para limpiar prontamente las calles y los caminos de mendigos, a fin de que no se vea más la miseria insolente al lado del fasto insolente. Se les hunde en la última inhumanidad, en habitaciones fétidas y tenebrosas en que se les deja librados a ellos mismos. La inacción, la mala alimentación, el apiñamiento con compañeros de su miseria no tardan en hacerlos desaparecer unos detrás de los otros.[7]

El internamiento no es un problema médico, sino un hecho policiaco, es cosa de policía, de ahí la estrecha relación entre el hospital y la policía: es la forma de establecer el trabajo obligatorio de los pobres que no pueden sobrevivir sin él. De tal manera, se produce en estos momentos una espectacular caza de indigentes, para encerrarlos, con el fin de curarlos por la vía de la disciplina y el trabajo, y convertirlos de este modo en sujetos útiles para la sociedad, ya que la ociosidad, causa de todos los males, sólo se cura con el trabajo.

La locura comienza a establecer relaciones estrechas con la moral, de tal manera que el loco es aquel que transgrede con los dos elementos básicos de la moral: la conciencia ética del trabajo (la felicidad y la salud sólo serán alcanzadas por el trabajo), y la moral familiar, que exige una sexualidad marcada por la reproducción. El loco, entonces, atenta contra las dos grandes premisas éticas: el trabajo y la familia; es peligroso no sólo para sí y para su medio, sino también para el mantenimiento del Estado en su conjunto.

A fines del siglo XVII se encierran juntos: enfermos venéreos, degenerados, disipadores, homosexuales, alquimistas, brujos, libertinos..., el gran conjunto de seres sin razón, de los que se apartan de la norma social.

El internamiento está destinado a corregir, no lo guía una idea de curación, sino fundamentalmente de arrepentimiento, ya que si la locura significaba una vuelta a la animalidad dormida en todo ser, el loco no podía ser jamás un enfermo. El único tratamiento que se vislumbraba como válido, en tanto vuelta a la animalidad, no era otro que la doma. De alguna manera, la locura se presentaba como un espacio de libertad, consistía en salirse de los grilletes impuestos por la cultura.

El siglo XVII detiene el peregrinar de los locos que caracterizó al siglo anterior, y la locura ocupa ya, definitivamente, el lugar de la sinrazón, espacio de lo oscuro y prohibido en el hombre, la vuelta a la animalidad perdida, no hay diferenciación en el seno de las diversas formas de sinrazón, pues se encuentra amarrada a la moral del trabajo y de la familia que el loco pone en entredicho.

[7] *Ibid.*, t. II, p. 103.

> Dentro de la economía mercantilista, el pobre carecía de sitio, pues no era ni productor ni consumidor: ocioso, vagabundo, desocupado, pertenecía al confinamiento, y por esta medida se le excluía y se le abstraía, si así puede decirse, de la sociedad. Con la industria naciente, que necesita sus brazos, vuelve a formar parte del cuerpo social.[8]

Es entonces cuando comienza a vislumbrarse una tercera figura, a fines del siglo XVIII: el *asilo*. En esta época se produce una nueva mutación, se comienza a distinguir a la locura en el grupo de las formas de la sin-razón, de las otras formas de encierro. La locura comienza a producir un espacio propio y, al mismo tiempo, se va uniendo lentamente a la noción de enfermedad.

Las condiciones que posibilitan esta transmutación no se deben más que al miedo que la locura comienza a desplegar, miedo ante ese mal misterioso que podría esparcirse por doquier y provocar contagio, algo así como la peste o la lepra.

Aparece el pánico a esos lugares de encierro y el horror comienza a tomar forma ya que se considera a dichos lugares como el espacio mismo de la podredumbre y de lo sórdido. Se ha modificado la sensibilidad social, ha nacido el pánico y el terror por esas zonas ocultas del encierro, tanto que la población de París demandaba que se incendiara el Hôpital de la Bicêtre, entendido como la pústula infecciosa misma de la sociedad, como el foco de infección y contagio. Para frenar y controlar ese miedo sale en su ayuda la medicina, la única en condiciones de detener y controlar este terror mediante la cura del mal. La medicina aparece para detener, por la vía del conocimiento, la imaginación desbordada de una sociedad y para dar razones científicas de este mal.

Éste es, entonces, el momento en que la locura va a encontrarse con la medicina y se transformará en enfermedad. Y al mismo tiempo es el miedo el que está exigiendo que se realicen distinciones en el seno de la sinrazón: separar tipos y clases, diferenciar estrictamente a los sujetos encerrados y entresacar de ellos a los aquejados de locura.

En este momento la locura se separa de la sin-razón, para buscar, entonces, las causas que la producen; de esta manera, comienza a constituirse una nueva concepción de la misma:

- Ya no pertenece a las fuerzas cósmicas negativas.
- Ya no pertenece a la animalidad esencial del hombre.

La locura tiene su origen en el medio, en "los progresos de la sociedad", es ahora la sociedad la que conduce a los seres humanos a su locura,

[8] *Ibid.*, t. II, p. 107.

aparece como la otra cara, la cara negativa del progreso, se acerca más que a las fuerzas cósmicas o animales a la depravación, a la degeneración; de esta manera, se convierte en lo más próximo a todo ser humano, aquello de lo que nadie está exento y, al mismo tiempo, en lo más lejano, lo que lo saca de sí mismo, aquello en lo que se aliena.

La noción de alienación lleva implícita esa idea de pérdida de sí mismo, de ser otro del que se es, es decir que el loco se convierte en el Otro, comienza a desarrollarse la idea de la otredad radical del loco.

Se produce en estos momentos un nuevo encierro del loco ya encerrado. Ante la necesidad de distinguir entre todos los internos al loco, separarlo de ese conjunto heterogéneo, se le volverá a encerrar, pero ahora en los hospitales creados ex profeso. Nace entonces el hospital psiquiátrico, el manicomio, que tiene como función aislar a la locura de las otras formas de sinrazón.

A fines del siglo XVIII ya existe una primera distinción entre la misma locura:

a) Los insensatos: quienes poseen algo de razón, aunque pervertida.
b) Los alienados: los que han perdido totalmente el sentido, que están fuera de sí.

El paso fundamental que se realizó fue separar a los locos de los criminales, y de este modo establecer una clara distinción entre ellos. Por un lado, los locos son inocentes de sus actos, ya que la locura los hace irresponsables; en tanto que los criminales son culpables y responsables de sus actos. En los primeros no hay responsabilidad, por más que hayan cometido un acto criminal; los segundos, en cambio, son seres que se imputan como responsables de sus acciones, que tienen cabal conocimiento de la consecuencia de sus actos.

La locura como enfermedad mental es un resultado del encierro y puede diferenciarse claramente de la criminalidad, de la pobreza y de la mendicidad; de la indigencia y de la desocupación. Los pobres, mendigos y desocupados son reciclados para la producción, se buscará integrarlos al proletariado de la sociedad industrial, con ayuda de nuevas instituciones, tales como la asistencia pública.

En las postrimerías del siglo XVIII el internamiento indiscriminado ha llegado a su término y se han generado los canales que habrán de encauzar a esa gran masa conforme a las características que los agrupan, de manera que los criminales irán a la cárcel; los insensatos y alienados, al manicomio; los pobres e indigentes, a las fábricas o casas de trabajo, y los enfermos, al hospital.

El manicomio es la casa exclusiva y al mismo tiempo el punto de encuentro de la locura con la medicina. No hay que olvidar que el hospital psiquiátrico nace del acto simbólico de liberar de cadenas a los insensatos, a quienes así se mantenía durante el Gran Encierro. Hecho profundamente paradójico el de liberar al loco dentro de su mismo encierro, para generar, ahora sí, un "encierro-libre".

Dos personajes aparecen como el bastión mismo de la paradójica "liberación de los locos": Pinel en Francia y Tuke en Inglaterra. Y a partir de este acto dejarán de llamarse locos para convertirse en *insanos* o *alienados*, y muy pronto serán denominados enfermos mentales.

Es interesante tener en cuenta la relación de la enfermedad mental con el derecho: ya que estos sujetos enfermos pierden su carácter de sujeto jurídico, de sujeto de derecho, se transforman en menores de edad sometidos a la autoridad paterna o a la autoridad del médico.

> El médico no ha podido ejercer su autoridad absoluta en el mundo del asilo sino porque desde el principio ha sido padre y juez, familia y ley, y sus prácticas medicinales son simples interpretaciones de los viejos ritos del Orden, de la Autoridad y del Castigo. Pinel reconocía que el médico cura cuando en vez de usar terapéuticas modernas, recurre a esas figuras inmemoriales.[9]

Es en este proceso donde comienza a aparecer la figura del médico equiparado al padre de familia y a la persona del juez. También es el momento en que aparece la pareja médico-paciente, el psiquiatra y el loco, en una estrecha relación en la cual el paciente tiene que entregarse completamente al médico, al psiquiatra para su cura: salir de su alienación sólo será posible a partir de su alienación en el médico.

> El personaje del médico, según Pinel, debía actuar no a partir de una definición objetiva de la enfermedad o de un cierto diagnóstico clasificador, sino apoyándose en esas fascinaciones que guardan los secretos de la familia, de la autoridad, del castigo y del amor; es utilizando ese prestigio, poniéndose la máscara del padre y del juez, como el médico, por uno de esos bruscos atajos que dejan a un lado la competencia científica, se convierte en el operador casi mágico de la enfermedad y toma la figura del taumaturgo. [...] el loco tiende a formar con el médico, y en una unidad indivisible, una especie de pareja, donde la complicidad se une por medio de viejas dependencias. [...] relaciones Familia-Hijos, alrededor de la doctrina de la autoridad parental; relaciones Falta-Castigo, alrededor de la justicia inmediata; relaciones Locura-Desorden, alrededor de la doctrina del orden social y moral. Es de allí de donde

[9] *Ibid.*, t. II, p. 255.

> extrae el médico su poder de curación; y es en la medida en que, por tantos viejos nexos, el enfermo se encuentra ya alienado en el médico, en el interior de la pareja médico-enfermo, como el médico tendrá el poder casi milagroso de curarlo.[10]

Freud centrará su trabajo en esta relación recién nacida. Según Foucault, "el médico, en tanto que figura alienante, sigue siendo la clave del psicoanálisis".

¿Qué revela la locura en tanto enfermedad mental?

- La locura muestra sus mecanismos simples, es la infancia del ser humano.
- Es una minoridad social, psicológica, social y orgánica.
- Es el resultado de la corrupción en el mundo.
- Es el trastorno de las funciones cerebrales.
- El loco es considerado irresponsable de sus actos.
- El delirio y el lenguaje se entrelazan.

Podríamos preguntarnos qué es la locura hoy, hacia dónde se dirige...

"Desde el siglo XVII, locura y enfermedad mental —dirá Foucault— han ocupado el mismo espacio en el campo de los lenguajes excluidos (el del bruto, el del insensato)."

La enfermedad mental,

> sin la menor duda, va a entrar en un espacio técnico mejor controlado: en los hospitales la farmacología ya ha transformado las salas de agitados en grandes acuarios tibios. Pero por debajo de esas transformaciones y por razones que parecen ajenas a ellas (al menos para nuestra mirada actual), está produciéndose un desenlace: locura y enfermedad mental deshacen su pertenencia a una misma unidad antropológica. Esa misma unidad desaparece, con el hombre, postulado pasajero. La locura, halo lírico de la enfermedad, no deja de extenderse. Y lejos de lo patológico, del lado del lenguaje, ahí donde se repliega sin decir nada aún, está naciendo una experiencia, en que hay algo de nuestro pensamiento; su inmanencia, ya visible pero absolutamente vacía, no puede nombrarse todavía.[11]

Una nueva experiencia está naciendo en relación con eso que se dio en llamar la locura, que ha ido tomando formas diferentes desde el Renacimiento, forma que aún no puede nombrarse, no puede nombrarse todavía...

[10] *Ibid.*, t. II, pp. 256-257.
[11] *Ibid.*, t. II, pp. 339-340.

Quizá llegue un día en que no se sepa ya bien lo que ha podido ser la locura [...] Artaud pertenecerá al suelo de nuestro lenguaje, y no a su ruptura; las neurosis a las formas constitutivas (y no a las desviaciones) de nuestra sociedad. Todo lo que hoy sentimos sobre el modo del límite, o de la extrañeza, o de lo insoportable, se habrá reunido con la serenidad de lo positivo. Y aquello que para nosotros hoy designa al Exterior un día acaso llegue a designarnos a nosotros.[12]

[12] *Ibid*, t. II.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

ES IMPOSIBLE OLVIDAR que este texto, esta palabra escrita, tiene como punto de arranque la voz, la relación en presencia de alguien que habla y un conjunto de oyentes. Ambos registros son diferentes, y si bien el texto escrito ha querido mantener el cúmulo de sensaciones y la emoción compartida que la lectura de los textos de Foucault nos producía, en el texto no queda inscripción alguna de esa emoción que en algunos momentos nos hacía reír compulsivamente o bien producir un silencio porque las palabras se agotaban ante la fuerza de una palabra. Todo aquello que se produjo entre nosotros, las miradas azoradas o simplemente sorprendidas, las sonrisas incrédulas, no son más que un recuerdo que guardo celosamente y me niego a que quede en el olvido. A pesar de mi voluntad de memoria, el escrito no las consigna. Quiero, por tanto, hacer explícito una vez más que fue la presencia atenta de los alumnos y alumnas de la carrera de psicología lo que hizo posible esta palabra escrita.

Como dice Roland Barthes, cuando la voz es transcrita,

> en primer lugar, perdemos, es evidente, una inocencia; no porque la palabra sea ella misma fresca, natural, espontánea, verídica, expresión de cierta interioridad pura; por el contrario, nuestra palabra (sobre todo en público) es inmediatamente teatral [...] la palabra es siempre táctica; pero al pasar a lo escrito, es la inocencia misma de esa táctica, perceptible para quien sabe escuchar, como otros saben leer, lo que borramos; la inocencia es siempre expuesta; al reescribir lo que hemos dicho, nos protegemos, nos vigilamos, nos censuramos, tachamos nuestras estupideces, nuestras suficiencias (o insuficiencias), nuestras vacilaciones, nuestras ignorancias, nuestras complacencias, a veces también nuestros errores. [...] escribiendo eso que habíamos dicho, perdemos (o guardamos) todo aquello que separa la histeria de la paranoia.[1]

[1] R. Barthes, *Le grain de la voix. Entretiens 1962-1980*, París, Éditions du Seuil, 1981.

Lo que se pierde al escribir una palabra originalmente hablada y emitida ante un público —dice Roland Barthes— es el cuerpo "que, en situación de diálogo, lanza hacia otro cuerpo, tan frágil (o alocado) como él, mensajes intelectualmente vacíos, cuya única función es, en cierta manera, enganchar al otro (véase el sentido prostitutivo del término) y mantenerlo en un estado de pareja", de compañero, de asociado.

Ese cuerpo presente en el habla se diluye en lo escrito, si bien se presenta de "manera indirecta, mesurada, por decir justa..."

He realizado un recorrido sobre ciertas temáticas que Foucault desarrolla a lo largo de su trabajo y que me han preocupado y ocupado durante mucho tiempo, y que repensadas desde las preocupaciones de los y las estudiantes de la carrera de psicología y los contenidos de la misma, me permitieron realizar ciertos deslizamientos y reflexionar, desde la perspectiva foucaultiana, sobre ciertas temáticas, tales como la organización y el sentido del diseño de la casa familiar, o el tipo de mirada y la forma de mirar que se desarrolla en Occidente a partir del surgimiento de la sociedad moderna y que di en llamar "la mirada burocrática".

He centrado el análisis de los textos que leímos y comentamos en una noción fundamental para todo psicólogo: la noción de experiencia, entendida como esa estrecha relación, en una cultura dada, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.

La subjetividad apareció como resultado de esa relación, siempre inmersa en un espacio y un tiempo dados en los que se desarrollan saberes y una forma de ejercicio de poder que se inscribe en los cuerpos; subjetividad siempre en proceso, nunca definitiva ni acabada. Proceso en continua tensión, en el cual el sujeto se forma, se conforma y trabaja por producir formas otras y diferentes.

Este conjunto de conferencias se convirtieron, entonces, en una experiencia, también entendida por Foucault como aquello de lo que se sale transformado. Queden estas notas como registro de ese hacer y construir.

BIBLIOGRAFÍA

Aries, P., A. Béjin, M. Foucault y otros, *Sexualidades occidentales*, México, Paidós Studio, 1987.

Balbier, E., G. Deleuze *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.

Barthes, R., *Le grain de la voix. Entretiens, 1962-1980*, París, Éditions du Seuil, 1981.

Bataille, G., *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*, Madrid, Taurus, 1986.

———, *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1973.

Bellour, R., *El libro de los otros*, Barcelona, Anagrama, 1973.

Bentham, J., *Panóptico*, México, Archivo General de la Nación, 1980.

Blanchot, M., *Michel Foucault, tal y como yo lo imagino*, Valencia, Pre-textos, 1988.

———, *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, 1993.

Borges, J. L., *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 4 ts.

Deleuze, G., *Foucault*, México, Paidós Studio, 1987.

———, *Pourparlers. 1972-1990*, París, Les Éditions de Minuit, 1990.

Derrida, J., *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997.

Dreyfus, H. y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988.

Eribon, D., *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992.

———, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Argentina, Nueva Visión, 1990.

———, *Réflexions sur la question gay*, París, Fayard, 1999.

Freud, S., *Obras completas*, 3 ts., 3a. ed., Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1973.

Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Cuadernos de Anagrama, 1981.

———, *Historia de la locura en la época clásica*, 2 ts., México, FCE, 1976.

———, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.

———, *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 1985.

———, *Historia de la sexualidad, 1. Voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1978.

———, *Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986.

———, *Historia de la sexualidad, 3. La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1987.

———, *Vigilar y castigar*, 2a. ed., México, Siglo XXI, 1978.

———, *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 1977.

———, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979.

———, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1983.

———, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquest (Cuadernos Marginales), 1983.
———, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1984.
———, *Diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza Materiales, 1981.
———, *Entre filosofía y literatura*, en *Obras esenciales*, vol. I, introd., trad. y ed. a cargo de Miguel Morey, Barcelona, Paidós Básica, 1999.
———, *Estrategias de poder*, en *Obras esenciales*, vol. II, introd., trad. y ed. a cargo de Julia Varela y Fernando Álvarez U., Barcelona, Paidós Básica, 1999.
———, *Estética, ética y hermeneútica*, en *Obras esenciales*, vol. III, introd., trad. y ed. a cargo de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós Básica, 1999.
———, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992.
———, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós I.C.E.-U.A.B., 1996.
———, *Moi, Pierre Rivière...* París, Folio, Gallimard, 1973.
———, *Los anormales. Curso en el College de France (1974-1975)*, Buenos Aires, FCE, 2000.
———, *Dits et écrits, 1954-1988*, 4 ts., París, nrf Gallimard, 1994.
———, *La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta, 1990.
———, *Respuesta a una pregunta*, Buenos Aires, Amalgesto, 1991.
———, *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-textos, 1989.
———, *Résumé des cours, 1970-1982*, París, Julliard, 1989.
———, *¿Qué es un autor?*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1985.
———, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Barcelona, Paidós I.C.E.-U.A.B., 1991.
———, *Raymond Roussel*, México, Siglo XXI, 1973.
———, *Esto no es una pipa*, Barcelona, Anagrama, 1981.
———, *Hermeneútica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994.
———, "La pintura de Manet", *Er, Revista de Filosofía*, núm. 22, Barcelona, 1997.
———, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991.
———, *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Madrid, Revolución, 1985.
Foucault, M., J. Donzelot, C. Grignon *et al.*, *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta, 1991.
Gabilondo, A., *El discurso de la acción. Foucault y una ontología del presente*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1990.
García C., M. I., *El loco, el guerrero, el artista: fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*, México, Plaza y Valdés-UAM-X, 1990.
Halperin, D., *Saint Foucault*, París, EPEL, 2000.
Kafka, F., *La condena*, Buenos Aires, Emecé, 1952.
———, *Investigaciones de un perro y otros cuentos*, México, Prisma, 1978.
Macey, D., *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 1993.
Mills, W., M. Foucault *et al.*, *Materiales de sociología crítica*, Madrid, La Piqueta, 1986.
Morey, M., *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983.
Rodríguez Magda, R., *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos/UAM-I, 1999.
Roudinesco, E., G. Canghilhem *et al.*, *Pensar la locura: ensayos sobre Michel Foucault*, París, Galilée, 1996.
Trías, E., *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1973.

Foucault y el poder
se terminó de imprimir en marzo de 2002
en los talleres de Sans Serif Editores, S.A. de C.V.,
Leonardo da Vinci 199, col. Mixcoac, 03910 México, D.F.
El tiro consta de 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición.
La composición tipográfica, el diseño, la producción
y el cuidado editorial estuvieron a cargo
de Sans Serif Editores, S.A. de C.V.,
tel. 5611 37 30, telfax 5611 37 37.
serifed@prodigy.net.mx

El texto busca acercar al lector al pensamiento de Michel Foucault e incentivar la lectura de la obra –y la reflexión sobre la misma– de este autor que supo mostrar las enseñanzas mismas de la sociedad occidental moderna. El análisis está centrado en la noción de experiencia, entendida como esa estrecha relación, en una cultura dada, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.

9789706549013

Publicaciones