

**LOS ÓRDENES DEL CUERPO
EN LAS GUERRAS CONTEMPORÁNEAS
O un análisis de la relación
vida/muerte/poder**

**Elsa Blair
Ayder Berrío**

Grupo de Investigación
Cultura, Violencia y Territorio CVT
Instituto de Estudios Regionales, INER
Universidad de Antioquia
Medellín
2010

DEDICATORIA

A todas y todos aquellas personas que han sido
víctimas de las violencias extremas sobre sus cuerpos
en el marco del conflicto político armado que vive
nuestro país.

A la profesora
MARIA TERESA URIBE de HINCAPIE
Maestra, durante generaciones,
de estudiantes, investigadores y profesores de
la Universidad de Antioquia.

AGRADECIMIENTOS

Queremos en este trabajo expresar nuestro agradecimiento a todas aquellas personas e instituciones que contribuyeron para que su ejecución fuera posible.

En primer lugar, y de manera muy especial, a Leidy Arroyave (Politóloga) y Paula Sanín (Antropóloga) que hicieron parte del equipo de investigación y nos brindaron sus valiosos aportes y sugerencias.

Al INER, como el marco académico donde se desarrolló la investigación;
a las investigadoras en la línea de género
Luz María Londoño y Patricia Ramírez,
quienes nos facilitaron materiales sobre la situación
de las mujeres vulneradas por el conflicto.
Al personal administrativo en general
quienes nos apoyaron en esta tarea.

Al Comité de investigaciones de la Universidad de Antioquia, CODI
financiado de la investigación de la cual surge esta publicación,
y, finalmente, al grupo *Cultura, Violencia y Territorio CVT*
que fue la “cuna” de este proyecto.

LOS ÓRDENES DEL CUERPO EN LAS GUERRAS CONTEMPORÁNEAS o un análisis de la relación vida/muerte/poder

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1

LA CONCEPCIÓN DE PODER EN FOUCAULT: una aproximación teórica necesaria 21

A modo de introducción 21

1.1. La Concepción de Poder en Foucault 22

1.1.1. La diferencia con la Teoría Política Clásica 26

1.1.2. Una Concepción del Poder más que una “Teoría” del Poder 28

1.1.3. Una Soberanía diferente: la Población sobre el Territorio 31

1.2. Las Categorías Analíticas: gubernamentalidad-biopolítica/biopoder 36

1.3. La “Economía del Poder” 45

1.4. Poder y Resistencia 51

1.5 El tránsito del modelo bélico 1976-1977 al modelo estratégico del poder 1978-1979: cambios, tensiones no resueltas y nuevas voces. 56

CAPÍTULO 2

LAS LÓGICAS DE EXCLUSIÓN/INCLUSIÓN EN EL EJERCICIO DE LA DOMINACIÓN: la construcción y legitimación del “otro imperfecto” en Colombia 63

A modo de introducción 63

2.1. La articulación Modernidad, “Civilización” y Violencia 66

2.1.1. Modernidad 67

2.1.2. “Civilización” 68

2.1.3. Violencia 70

2.2. Las lógicas de “inclusión/exclusión” en el ejercicio de la dominación o la construcción y legitimación del “otro imperfecto” en Colombia 72

2.3. El Cuerpo como “sujeto” de las prácticas “civilizatorias” o instrumento de la modernidad 85

CAPÍTULO 3		
EL CUERPO: saberes, “usos” y poderes		91
A modo de introducción		91
3.1. Saberes sobre el cuerpo: Una aproximación histórica del Medioevo a la modernidad		93
3.1.1. El cuerpo a finales de la edad media: la comunión entre el cuerpo y el cosmos, (siglos XIV-XV)		94
3.1.2. El proceso de “individuación” del hombre en los inicios del renacimiento (siglos XVI)		96
3.1.3. El borramiento ritualizado del cuerpo en la modernidad		101
3.1.4. El cuerpo en los siglos XVII y XVIII: la ruptura epistemológica definitiva		104 110
3.1.5. El cuerpo como campo de intervención del saber médico		112
3.1.6. El cuerpo en la constitución del sujeto moderno		115
3.2. Cuerpo y Corporalidad		122
3.3. La dimensión bio-política del cuerpo o el carácter político de la corporalidad		127
CAPÍTULO 4		
LA PRODUCCIÓN DE DOLOR Y LA “MECÁNICA” DEL SUFRIMIENTO: el “arte” de hacer sufrir en Occidente y las <i>violencias extremas</i> en las guerras contemporáneas		127
A modo de introducción		129
4.1. La relación cuerpo/violencia en Occidente: una mirada histórica		129
4.1.1. Vigilar y Castigar: La “Economía del Castigo”		138
4.1.2. Los aparatos de tortura o la mecánica del sufrimiento		144
4.1.3. De los suplicios a la “discreción en el arte de hacer sufrir”		
4.2 El Cuerpo Sufriente en la escena pública: resurgimiento de la “espectacularización” y “teatralización” de los cuerpos en las violencias contemporáneas		153
4.2.1. La centralidad de <i>la población</i> [civil] en las guerras contemporáneas		154
4.2.2. Las <i>violencias extremas</i> en las sociedades contemporáneas		156
4.2.3. ¿Violencias “premodernas” o “hijas de la Modernidad”?		162

CAPÍTULO 5	
LA “POLÍTICA PUNITIVA DEL CUERPO”: “Economía del Castigo” y mecánica del sufrimiento en Colombia	168
A modo de introducción	168
5.1 Derecho como “orden” y “órdenes de hecho” en la guerra en Colombia	171
5.1.1. El derecho como “orden” o de la relación Derecho, política y violencia	174
5.1.1.1. EL “uso excesivo, simbólico y estratégico del derecho”	177
5.1.1.2. El abuso de la excepcionalidad a la norma	178
5.1.2. Las “soberaneas en vilo” o los órdenes de hecho	180
5.2 Las “Micropolíticas” del cuerpo: una mirada biopolítica	182
5.3 La “Política Punitiva del Cuerpo” y las “Tecnologías Corporales” en el caso colombiano	185
5.3.1 Las “tecnologías corporales” del terror	188
5.3.1.1. Masacres	189
5.3.1.2. Desapariciones	192
5.3.1.3. Mutilaciones corporales	198
5.3.1.4. Violencias sexuales en el contexto de la guerra	202
5.3.1.5. Torturas	208
5.3.1.6. Desplazamientos	211
5.4 Las “Estéticas de la pena” y el Uso Político del Terror	216
5.4.1. Las “Estéticas de la pena” o una tecnología [macabra] de la economía del castigo”	218
5.4.2. “ <i>Tecnologías de terror</i> ” o “ <i>Prácticas de sometimiento Corporal</i> ”, como estrategias políticas de control y dominio sobre individuos y poblaciones	220
5.5. Los “Gritos del Cuerpo”: potencia y resistencia	222
5.5.1. De la <i>potencia</i> del cuerpo	223
5.5.2. Su capacidad de <i>resistencia</i>	228
REFLEXIONES FINALES: Vida/muerte/poder	232
BIBLIOGRAFÍA TEMÁTICA	237

LOS ÓRDENES DEL CUERPO EN LAS GUERRAS CONTEMPORANEAS o un análisis de la relación vida/muerte/poder

INTRODUCCIÓN

-Entonces todos los muertos los subían al río *La Miel* entonces recogía todo lo del Samaná, a unos 5 kilómetros arriba el río la miel (...) entonces por familias había la cantidad de muertos que usted quiera pero muchos.... tantos que, tanto que como no tenían tanta capacidad para recoger los muertos, en un consejo de seguridad que hubo creo que en el 91, 92 algo así, uno de los puntos [de discusión] fue pagarle a niños para que con varitas empujaran los muertos a donde recalaban ahí en San Miguel porque había un solo medico, un solo médico estuvo allá y entonces venían muchos muertos y podridos

-¿para qué no se represaran ahí si no para que continuaran?
-sí, para que siguieran río abajo hasta caer al río Magdalena mas allá 20 minutos abajo, es decir, [...] son situaciones que uno que uno realmente le parecen tesas pero [...] un hospital de medio pelo ahí, un centro de salud, con un médico, una enfermera los riesgos de una enfermedad, pues, son cosas que ocurren en este país y pagarle a niños para que se paren en una bahiíta donde recalaban los muertos con varitas pa' que siguieran río abajo
Testimonio. CG. R.03

Dos años atrás, sorprendidos por los niveles y la proliferación de la *violencia extrema* (Nahoum-Grappe, 2002) sobre los cuerpos, en las formas del ejercicio del poder en el ámbito de las guerras contemporáneas que, en el decir de uno de sus analistas, había sustituido la batalla por la matanza (Münkler, 2005, p. 49), nos dimos a la tarea de abrir una nueva veta de exploración de esta conflictividad, que nos permitiera indagar el asunto desde perspectivas capaces de dar cuenta de lo que venía ocurriendo con los cuerpos: desplazamientos, desapariciones, torturas, mutilaciones corporales, violencias sexuales y masacres; esto es, formas de expresión de la violencia sobre los cuerpos que parecen acompañar todas estas formas de la conflictividad actual. Esta presencia aterradora de la violencia sobre los cuerpos, lo que, analizando el caso de la dictadura militar argentina, Raúl García llama la “insistencia de un orden trágico” (García, 2000: 11) que, en la Colombia actual, es aún más trágico, nos llevó a interrogar la guerra y la conflictividad contemporánea de otra manera.

Las explicaciones más extendidas sobre la guerra, incluso y pese a algunos análisis muy juiciosos, empezaban a revelarse insuficientes para entenderla, sobre todo, porque ninguno de ellos hace de esa violencia sobre los cuerpos un “objeto” de

reflexión. En efecto, la mayoría de ellos sólo constatan su presencia. La exploración clásica de análisis de las guerras que, generalmente, se ha hecho por parte de la ciencia y la sociología políticas, deja por fuera muchas de sus manifestaciones más evidentes, fácticas o más visibles y, en consecuencia, no deja aprehender el asunto. La problemática del cuerpo, por su parte, había sido abordada por la historia y la antropología de manera más consistente; no obstante, esta última reflexión se agotaba, en la mayoría de los casos, en una mirada exclusivamente simbólica de los cuerpos, sin duda, muy importante y muy útil a la indagación, pero insuficiente para lo que ahora queríamos mirar, *su dimensión política*. En efecto, si la realidad de la guerra mostraba, cotidianamente, esta relación entre cuerpo y violencia, no era posible seguir asumiendo que no había un discurso capaz de dar cuenta de ella. Pero ¿Cómo unir en el análisis el cuerpo y la violencia producida en las guerras? Sin duda, son dos problemáticas que han marchado separadamente en el pensamiento social, y unir las en el análisis resultaba una apuesta un tanto abrupta o riesgosa o, en todo caso, eso creíamos cuando iniciamos la búsqueda de caminos posibles.

Esta última nos fue llevando, por obvias razones a Foucault y a sus maneras diferentes de pensar el poder. Es por esta vía donde ha incursionado la poca pero excelente literatura que existe al respecto y donde creemos que, efectivamente, es posible y fecundo explorar esta relación entre el cuerpo y la violencia producida en las guerras. Sin duda, el lugar epistemológico donde se sitúa Foucault para pensar el poder es, sensiblemente, distinto al de la teoría política clásica. Mientras *el pensamiento griego* parece ser la fuente de donde bebe la teoría política clásica, la fuente de la que bebe Foucault es *el pensamiento judeocristiano* expresado, fundamentalmente, en *el poder pastoral*. Ello explica no sólo las divergencias entre ambas corrientes de pensamiento, sino también sus aproximaciones distintas al tema del poder y la soberanía. Para Foucault, en efecto, no se trataría de una soberanía ejercida sobre los territorios, sino sobre las poblaciones¹. Esta última perspectiva obliga a hacer muchos replanteamientos (quizá de-construcciones y desaprendizajes) sobre lo que, comúnmente, hemos conocido sobre la teoría del poder y la soberanía, a la hora de pensar la guerra, pero nos permite también, y esto nos parece más importante, la inclusión del cuerpo como un espacio específico donde *se vive y se trasmite* el poder. En efecto, “las relaciones de poder penetran en los cuerpos” (Foucault, 1977: 6 cursivas agregadas). Para Foucault *el poder no está centrado, sino que es difuso, no es propiedad exclusiva de nadie, sino anónimo, no se*

¹ Foucault muestra que el poder como potencia para transformar la vida de una colectividad, hace dos siglos que ha experimentado una metamorfosis. Ha dejado de ser el derecho de matar en la forma de ejecución pública para convertirse en la capacidad de hacer vivir. *Esto desplaza el problema de la soberanía porque el gobierno de un territorio se ha convertido en la gestión de una población*. Es decir, la población pasa a ser el centro de las preocupaciones gubernamentales; frente a ella el territorio es secundario (Ugarte, 2005: 76-82 cursivas agregadas).

ejerce sino que se trasmite y se vive (Mendieta 2007: 141). Esta concepción del poder nos permite, pues, asumir la problemática del cuerpo en su dimensión política. En este caso, el poder a través de la violencia ejercida, -a veces con mucha brutalidad-, sobre los cuerpos. Por esta vía, es posible hacer el análisis de la relación cuerpo/violencia que, por motivos teóricos y analíticos, pensamos que es la expresión de la relación entre la vida, la muerte y el poder.

Ahora bien, este camino no fue fácil de ninguna manera; no sólo por la ruptura que establece con algunos de los supuestos más clásicos, provenientes de la teoría política para explicar el poder, sino también por la complejidad de una obra como la de Foucault, expresada, sin duda, en las múltiples lecturas, -no todas coincidentes-, que su obra ha suscitado y que nos disparaban en diversas direcciones. Con todo, y en una forma muy foucaultiana por cierto, de una suerte de *circularidad* que siempre vuelve sobre lo mismo pero a otro nivel de profundidad, logramos una construcción que nos permitió una lectura interpretativa donde vamos a sostener, fundamentalmente, que el ejercicio de la violencia sobre los cuerpos en el marco de las guerras contemporáneas (en particular en el caso colombiano), es la expresión de una *economía del poder* (Foucault, 1999:98-103) que necesita unos cuerpos ajustados a ciertas concepciones del orden social y político o, en nuestras palabras, unos determinados *órdenes del cuerpo*. Sobre esta base, se desarrollan e implementan diversos *dispositivos o tecnologías corporales* para controlar y dominar los cuerpos, pero, en el ámbito de la guerra, los cuerpos no ajustados a dichos órdenes son “castigados”: mutilados, violados, desaparecidos, asesinados, torturados como expresión de lo que Foucault llamó una *política punitiva del cuerpo* (Foucault, 1999:98-99). Ahora bien, para desarrollar esta hipótesis y documentarla fue preciso, como vamos a verlo a continuación, desarrollar una reflexión muy amplia y muy exigente de la concepción del poder en Foucault y de procesos históricos de largo aliento, buscando esclarecer la relación entre cuerpo y violencia para llegar a la época contemporánea y pensar la violencia actual².

Haberla formulado como propuesta de investigación, desde agosto de 2006, un tanto atrevida entonces, se revela, unos años después, bastante fecunda. No sólo nos confirma su pertinencia y su fecundidad explicativa de las violencias extremas en el marco de las guerras contemporáneas, sus *órdenes del cuerpo*, sino también *el carácter político del cuerpo* y, en consecuencia, el carácter reticular y micropolítico del poder que modifica, sustancialmente, el problema de la soberanía (y con ella) el

² Dada su prematura muerte en 1984, el trabajo de Foucault no abarca el análisis de la conflictividad contemporánea y se ubica en los fenómenos asociados a los totalitarismos del siglo XX. No obstante, cremos que es gracias a la fecundidad de su “teoría” política o, más concretamente de su *analítica del poder*, -que nos resulta bastante fecunda-, lo que explica que sea una obra, ampliamente, revisitada hoy por buena cantidad de estudiosos para pensar problemáticas actuales.

problema del poder, al hacer visibles los “lugares” no territoriales y, sobre todo, no estatales, donde éste se asienta y reproduce las lógicas del entramado político. El paso, pues, de *las macropolíticas a las micropolíticas* para entender el problema del poder; en este caso sobre y a través de los cuerpos.

El informe inicial, resultado de la investigación, fue estructurado en 5 capítulos y un apéndice que contienen los resultados de nuestra búsqueda. *El capítulo 1* se detiene en una primera aproximación a Foucault. Con el título, *LA CONCEPCIÓN DE PODER EN FOUCAULT: UNA APROXIMACIÓN TEORICA NECESARIA*, desarrollamos, una reflexión sobre su *concepción del poder* destacando lo que creemos caracteriza el “núcleo” de su aproximación al mismo. Más que una “teoría” sobre el poder, se trata de una *concepción del poder*, susceptible de convertirse en una *analítica del poder* que se constituye, a la postre, en el “eje” de la perspectiva foucaultiana que utilizamos en este trabajo. En efecto, Foucault, antes que presentarnos una teoría elaborada del poder, pretendió dar cuenta de ciertas hipótesis sobre la manera en que se ejecutaban las formas de control social. En efecto, *lo fundamental de la idea foucaultiana del poder es entenderlo como relaciones, es decir, unos mecanismos, unas estrategias, unas luchas que le enfrentan, esto es, una multiplicidad de relaciones omnipresentes, multiformes e infinitas* (Foucault, 1998: 112). De ahí que Foucault se haya referido a la existencia de una microfísica del poder. Esta microfísica del poder, no es una sustancia, no ha sido permanente en el curso de la historia, sino que es una forma particular de relaciones de fuerza, que se ha ido transformando. El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado en un lugar central específico, no está nunca, exclusivamente, en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. Funciona y se ejercita a través de una organización reticular de *redes* de poder (Castro, 2007:162). En definitiva, en lugar de dirigir la investigación sobre el *poder* al edificio jurídico de la *soberanía*, a los aparatos de Estado y a las ideologías que conllevan, -como en la teoría política clásica- es más preciso orientarla hacia la *dominación*, hacia los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y usos de los sistemas locales de dicho sometimiento. En este apartado hacemos énfasis en sus diferencias con la teoría política clásica en términos del poder y la soberanía que, en Foucault, no estaría enfocada sobre los territorios sino sobre las poblaciones.

En Segundo lugar, trataremos de mostrar como en vez de partir del sujeto o sujetos, Foucault aborda la relación misma de poder, es decir, la relación de dominación en lo que ésta tiene de fáctico. El propósito no es preguntar a los sujetos cómo, por qué y en nombre de qué derechos pueden aceptar dejarse someter (como sucede en la teoría contractualista) sino mostrar cómo y bajo qué procedimientos se

constituyen los sujetos a partir de relaciones de sometimiento concretas, basadas en la disciplina, la normalización y el control estricto sobre los cuerpos, así como, el aumento de su fuerza y docilidad con el presupuesto de concebir a los sujetos como “máquinas” productivas (anatomopolítica). Luego, ya más entrados en la relevancia que toma el desarrollo de las ciencias de la vida para la política del siglo XVIII, abordaremos *las categorías de biopoder* (como gobierno centrado en la vida de individuos y poblaciones), *biopolítica* (entendida como los procedimientos de intervención sobre la población de los que se vale el biopoder), y *gubernamentalidad* (*gubernamentalité*)³ que guardan relación con uno de los fenómenos fundamentales del siglos XVIII y XIX, y que Foucault denomina “*la estatización de lo biológico*” (Foucault, 2002: 217), esto es, la consideración de la vida por parte del poder, el ejercicio del poder sobre el hombre en tanto ser viviente; en síntesis, una cierta concepción de la vida del individuo y de la población como “dato” medible, cuantificable, controlable, regularizable e ineludible como problemática central del Estado⁴, que, en última instancia, determinará qué tipo de individuos desea multiplicar y cuáles eliminar, en aras de la salud de la población (racismo de Estado).

Una vez conceptualizadas estas categorías, necesarias al análisis, vamos a detenernos en un aspecto de la concepción foucaultiana del poder muy importante y fundamental a nuestros propósitos: la primera, es una reflexión sobre la *economía del poder* sobre la que se estructura la propuesta y que tendrá sus mayores desarrollos más adelante.

Más allá de Foucault y en tanto reactualiza algunas de sus categorías analíticas para pensar las sociedades contemporáneas, trabajamos también a otro autor, Giorgio Agamben, quien nos va a permitir pensar de forma más directa la biopolítica en la contemporaneidad y algo central en el análisis como el concepto de *nuda vida* (vida desnuda) y el sentimiento de exclusión e indignidad que ella comporta. Con todo, sus reflexiones no hacen parte de un capítulo en particular sino, más bien, del tejido de la interpretación que construimos en todo el texto.

³ Traducida al español como “gubernamentalidad” o el “arte de gobernar” y que constituye una de las obras más importantes para entender el tema del poder en Foucault, fundamentalmente, porque las formas de gobierno generan su propia invisibilidad; por eso es un “arte”: “habilidad o acción de gobernar pero sin que se vea” (Garay Uriarte, 2001:130).

⁴ Se trata, pues, de un conjunto de procesos como son las tasas de natalidad, mortalidad, fecundidad, longevidad, etcétera, todos los cuales están en profunda conexión con procesos económicos y políticos. Se trata por tanto de investigar dichos fenómenos en relación, entre otros, a factores tales como sustracción de fuerzas, disminución de tiempo de trabajo, reducción de energías, costos económicos, tanto por lo que deja de producirse como por los costos que puede producir. Estos son los fenómenos que, a partir del siglo XVIII, se empiezan a tomar en cuenta y que conllevan la introducción de toda una medicina que tendrá como fin la higiene pública y la medicalización de la población (Ibarra, 2007: 58).

Sin abandonar para nada esta concepción del poder y la perspectiva biopolítica, y más bien profundizándola, en el *capítulo 2*, con el título *LAS LÓGICAS DE EXCLUSIÓN/INCLUSIÓN EN EL EJERCICIO DE LA DOMINACIÓN: LA CONSTRUCCIÓN Y LEGITIMACIÓN DEL “OTRO IMPERFECTO” EN COLOMBIA*, pretendemos, sobre la base de algunos estudios biopolíticos que se vienen haciendo en América latina y en Colombia, empezar a situar la reflexión sobre la relación vida/muerte/poder en el terreno concreto de las “realidades” latinoamericanas. La base para su elaboración es, fundamental (aunque no exclusivamente), el trabajo de Cristina Rojas, quien va a desarrollar “otra historia” sobre las complejas relaciones entre modernidad, “civilización” y violencia en el país. En efecto, esa “otra lectura” en estas latitudes, ubica bastante bien algunos de los elementos que son necesarios a toda nuestra argumentación. Esa “otra mirada” sobre los procesos de modernización en Occidente, cuestiona muchas de las tesis más extendidas sobre la violencia en estos países y sobre el debate entre “barbarie y “civilización” que, -bajo estas concepciones eurocéntricas-, ha rondado a América Latina. Como bien lo señala la autora, hacia finales del siglo XVIII, se asume que las naciones europeas alcanzaron la “civilización” y se concibieron, así mismas, como estandartes de una “civilización” en expansión. No obstante, y esto es aún más importante, el mismo proceso que produjo “la “civilización”, como autoconciencia de occidente, *autorizó la violencia en su nombre* (Rojas, 2001: 17, cursivas agregadas). Antes que ser procesos excluyentes, la “civilización” y la violencia se entrelazaron y apoyaron mutuamente” (Rojas, 2001: 18). Esta es la historia que no nos han contado. No se trataría, pues, de unos países “civilizados”, emprendiendo campañas “civilizadoras” frente a países “salvajes” y “bárbaros”, sino de procesos simultáneos, cuyo desarrollo y “civilización” en unos, se produjo a costa de la violencia en los otros. Unos “otros” que debían ser civilizados o excluidos de los procesos civilizadores a partir o por medio de procesos violentos; a costa de una violencia que no fue siempre física, sino también mediada por discursos legitimadores de esta división originaria y su consiguiente exclusión. En la segunda parte del capítulo entraremos a desarrollar los procesos de construcción y legitimación de ese “otro imperfecto” (Rojas, 2001:22) o de esos “enemigos sociales” (García, 2000:95) que han servido para legitimar esas dicotomías sociales y el ejercicio de la dominación. Ella será complementada con algunos aportes de Santiago Castro (2007) y Julio Arias (2006), mostrando las maneras como se desarrollo esa “otra historia” en el país y mostraremos, para terminar, apoyados en Pedraza, las maneras como el cuerpo se constituye en un instrumento básico en los proceso de construcción de la modernidad.

En el *capítulo 3*, con el título *EL CUERPO: SABERES, “USOS” Y PODERES*, y continuando con la perspectiva foucaultiana, vamos a construir una “lectura interpretativa” sobre la relación entre cuerpo y poder, a partir de tres apartados. En

el primero, hacemos una aproximación histórica y de larga duración, al tema del cuerpo, tratando de mostrar los cambios en los saberes y los “usos” sobre el cuerpo, desde el Medioevo a la modernidad, que dejará ver la estrecha relación saberes, “usos” y racionalidad política en Occidente, en cada momento histórico. Si bien, esta importancia política del cuerpo es más clara hoy, cuando la reflexión está en la agenda académica de las sociedades contemporáneas, ella fue percibida mucho antes por distintos poderes que la “utilizaron” y capitalizaron, políticamente, para reforzar su dominio y su control sobre diversos grupos sociales. Hacemos *un rastreo histórico* que permite reconstruir una especie de “historia del cuerpo”⁵, que da cuenta de su papel en las prácticas “civilizatorias” de Occidente, en el tránsito de las sociedades medievales a la edad moderna y en las sociedades actuales (postmodernas); que deja ver, concretamente, cómo, de qué maneras y a través de qué mecanismos y procesos o, en términos foucaultianos, de qué “dispositivos” o “tecnologías corporales”, se valen los poderes para instaurar diferentes “órdenes del cuerpo” en determinadas épocas históricas. Ese seguimiento permitirá ver, de manera más clara, cómo se articulan saberes, “usos” sociales del cuerpo y racionalidades políticas, y cómo esa articulación sólo es comprensible en el marco de ciertas relaciones de poder que promulgan esos usos y refuerzan esos saberes, y con los cuales se nutren las formas de reproducción del poder o la subsistencia de la racionalidad política que las sostiene.

Ahora bien, esta perspectiva histórica no tiene sentido más que en la posibilidad que ella ofrece de “interpretar” las maneras como esa estrecha relación entre “saberes, ‘usos’ del cuerpo y racionalidades políticas” que, en nuestros términos, es la relación entre vida/muerte/poder, no tiene nada de aleatoria y es más bien toda *una estrategia biopolítica del poder*. La reflexión de este capítulo busca también identificar los *dispositivos y las diversas tecnologías de poder* que se construyen en el entramado de los saberes sobre el cuerpo, sobre todo, de los aportados por las ciencias “del hombre”, con los modelos de racionalidad política imperantes en las distintas épocas y su carácter legitimador.

En segundo lugar, y siguiendo, fundamentalmente, los trabajos de Zandra Pedraza y algunos otros autores, entraremos a desarrollar una reflexión sobre *Cuerpo y Corporalidad* que ayude a entender el sentido del concepto y la manera como ella está produciendo nuevas subjetividades en las sociedades contemporáneas, pero también, transformaciones en los sistemas de pensamiento sobre la vida y sobre el cuerpo mismo. Como lo deja ver la autora a partir de las

⁵ No se trata, por supuesto, de hacer una “Historia del Cuerpo”; trabajo que, por lo demás, ya vienen haciendo los historiadores, sobre todo, franceses. Pero si de “reconstruir” ciertos hitos que nos permitan mostrar esa estrecha relación, la “lógica” que la sostiene y encadenar estos procesos históricos a situaciones contemporáneas, particularmente, a través de una lectura “foucaultiana” en su versión más actualizada.

intervenciones estéticas, su difusión en las sociedades actuales, al menos para algunos grupos de población (de manera global), está poniendo en cuestión muchos de los presupuestos anteriores de las Ciencias Sociales sobre el cuerpo y está obligando a los estudiosos a construir interpretaciones novedosas que permitan explicar estos fenómenos. Pero también porque el esclarecimiento de los procesos de producción de subjetividades a través de la corporalidad, nos sirve de antecedente para interrogar, posteriormente, las corporalidades que, simultáneamente, y en las mismas sociedades contemporáneas, estaría produciendo un fenómeno tan ligado a los cuerpos como el ejercicio de la violencia en las guerras actuales.

Finalmente, y en tercer lugar, vamos a desarrollar una reflexión que trascendiendo la mirada antropológica, que es la más desarrollada y conocida sobre el cuerpo, y que hemos, desarrollado anteriormente en otra parte, permita explorar su dimensión política o, más claramente, biopolítica y su potencialidad para abordar el análisis del poder, es decir, una reflexión que ayude a comprender sus potencialidades en la vida social y política y su “lugar” privilegiado en la vida contemporánea. Intentaremos responder cómo y por qué él juega un papel tan relevante en estos procesos y de qué manera puede explorarse su dimensión política. Como vamos a verlo, buena parte de la poca, pero excelente literatura que se acerca a pensar la dimensión política del cuerpo, esto es, la relación cuerpo/poder, está apoyada en Foucault y su perspectiva biopolítica por la vía del seguimiento a las estrategias desplegadas, históricamente, de apropiación y control de los cuerpos. Sin ser la literatura más conocida en el país, es una problemática que se viene explorando, de manera más reciente en algunos trabajos, aunque quizá más en el marco de otras sociedades que en Colombia⁶. En efecto, ella está siendo re-actualizada por pensadores más contemporáneos que están desarrollando una especie de *genealogía de los órdenes del cuerpo* (Grosso, 2005; García, 2000; Pedraza, 2004), anteriores a la modernidad y de la modernidad misma, que nos son muy útiles para ampliar la reflexión. Igualmente, el cuerpo y, sobre todo, la corporalidad, han entrado a ser parte de la reflexión de las sociedades contemporáneas y postmodernas mostrando, no sólo sus transformaciones y sus nuevas relaciones con el poder en estas sociedades, sino la manera como ellas están contribuyendo a crear las subjetividades contemporáneas. Con todo, la pretensión desarrollada en este capítulo sobre el carácter y el lugar del cuerpo en las diversas sociedades y su relación estrecha con el poder, es que ella sirva o sea un buen antecedente para entender el *análisis de la violencia sobre los cuerpos* como instrumento de

⁶ Autores como Roberto Esposito, Deleuze, Blengino, López del Corral, García. En Colombia los trabajos de Zandra Pedraza, José Luís Grosso, Bernardo Congote, Santiago Castro, Julio Arias y algunos otros. Cfr Bibliografía.

sometimiento y dominación o, más precisamente, como “instrumento” del poder, que desarrollaremos en los dos capítulos siguientes.

En el *Capítulo 4* titulado *LA PRODUCCIÓN DE DOLOR Y LA MECÁNICA DEL SUFRIMIENTO: EL “ARTE” DE HACER SUFRIR EN OCCIDENTE Y LAS VIOLENCIAS EXTREMAS EN LAS GUERRAS CONTEMPORÁNEAS*, desarrollamos una reflexión que deja ver que dentro de la relación que se establece entre saberes del cuerpo, “usos” y racionalidades políticas en Occidente, hay un ámbito donde se expresa de manera particular la violencia sobre los cuerpos: *la del castigo*. Podríamos decir que, en términos de la relación saber/poder, Occidente *ha sabido castigar*; ha hecho de este saber todo un “arte” y se ha valido para ello de diversas estrategias y técnicas para implementar la producción de dolor y de una cierta *mecánica del sufrimiento* que también se corresponde con períodos históricos concretos. La creación de aparatos de tortura que acompañaron toda la “espectacularización” y la “teatralización” de la violencia sobre los cuerpos en esa época (torturas, castigos corporales, suplicios, ejecuciones públicas, etc.), dejan ver esa instrumentalización política de los saberes sobre el cuerpo. Ahora bien, bajo el supuesto de procesos “civilizadores y modernizadores”, Occidente pasó de la espectacularidad y teatralización de la violencia a la “discreción, secreto y ocultamiento en el arte de hacer sufrir” (Foucault, 1999: 87). No obstante, esta “discreción” del sufrimiento se quiebra en las sociedades contemporáneas, cuyas violencias producidas al interior de las guerras, *vuelven a poner el cuerpo sufriente en la escena pública*. ¿Violencias pre-modernas? ¿Violencias “hijas de la modernidad”? El debate continúa abierto. No obstante, éste nos permite interrogar este resurgimiento de la “espectacularización” y “teatralización” de la violencia sobre los cuerpos, que consideramos como un proceso de “sobrexposición de los cuerpos”.

Finalmente, en el *Capítulo 5*, desarrollamos la reflexión central de la investigación; en él se recoge toda la teoría anterior para detenerse en el análisis del caso colombiano y las formas de *violencia extrema* que caracterizan el conflicto político en el país. Con el título, *LA POLÍTICA PUNITIVA DEL CUERPO: “ECONOMÍA DEL CASTIGO” Y MECÁNICA DEL SUFRIMIENTO EN COLOMBIA*, pretendemos desarrollar nuestra hipótesis más importante: La de que las formas de ejercicio de la violencia extrema sobre los cuerpos, en el caso colombiano, son, en efecto, fruto de una economía del poder (Foucault, 1999: 98-103) que, en el contexto de la guerra, se expresa en una economía del castigo sobre ese otro imperfecto (Rojas, 2001:22), previamente categorizado por el poder y con el cual se estaría desarrollando lo que Foucault llamó una política punitiva del cuerpo (Foucault, 1999:98-99). La estrategia de las que se valen los múltiples poderes que actúan en el marco de la guerra en el país, es la producción de terror a través de las acciones de grupos armados, diferentes dispositivos y tecnologías corporales legitimadas, discursivamente, por

distintos poderes no armados, que han inundado de sangre, dolor y muerte la geografía nacional. Con todo, el propósito último es el control de las vidas y los cuerpos de individuos y poblaciones que en la economía del poder son consideradas esos “otros imperfectos” (Rojas, 2001:22), “vidas superfluas” (Bauman, 2005) o “nudas vidas” (Agamben, 2005) pero que, dada la potencia del cuerpo y su dimensión política, ejercen una capacidad de resistencia inusitada, que es la que el poder quiere acabar destruyendo los cuerpos. Con esta tesis pretendemos mostrar la estrecha articulación entre vida/muerte/poder que no ha sido la más explorada por la teoría política clásica, pero sí por la perspectiva biopolítica de análisis del poder. Este capítulo se detiene, pues, en el análisis de la violencia sobre los cuerpos como un *dispositivo de poder* particular que tiene asiento en *ámbitos micropolíticos* (por oposición a los macropolíticos) donde, comúnmente, ha sido explicada la guerra. Sólo a partir de la concepción de poder en Foucault, es posible establecer esta relación entre el cuerpo, la violencia y la guerra o entre la vida, la muerte y el poder. En él nos detenemos, de manera particular, en *la economía del castigo* (Foucault, 1999: 102), como sustento de la estrategia del ejercicio de la violencia sobre los cuerpos. Para hacerlo desarrollamos una primera reflexión sobre la relación existente en Colombia entre derecho, política y violencia y mostramos el *uso desmedido, simbólico y estratégico del derecho* (Pérez, 2005) que se ha hecho, así como *el abuso de la excepcionalidad a la norma* (García V, 2008) pero, sobre todo, mostramos cómo estas dos características han marcado el ejercicio del poder y las dinámicas de la guerra en Colombia. A la par o para reforzar el punto anterior, desarrollamos otra reflexión sobre las *soberanías en vilo* (Uribe, 1998) y los *órdenes de hecho* que caracterizan a Colombia y que nos permiten mostrar los entramados del poder que sostienen la guerra en el país y, de paso, hacer comprensible el uso que hacemos de las categorías foucaultianas (obviamente desarrolladas por el autor en el marco de las legislaciones penales de los países europeos)⁷. La legislación colombiana, su “derecho” y la falta de control jurídico y político sobre los gobiernos en esta materia, han contribuido, enormemente, al clima de violencia en el país y les ha permitido apelar a formas “extremas” de ejercicio del poder. ¿Por qué sobre los cuerpos? porque el cuerpo goza de una enorme potencia y una posibilidad inusitada de resistencia que es, finalmente, la que lo hace un objetivo del poder.

Así mismo, desarrollamos una amplia reflexión sobre lo que, creemos, puede explicar esa *lógica perversa* que mueve al poder, al despliegue de toda una *mecánica del sufrimiento*. Las agresiones sobre el cuerpo son *físicas* (violencia directa), *simbólicas* (el cuerpo como construcción cultural expresión de la subjetividad y la corporalidad de los sujetos) y, finalmente, *políticas* (la producción de terror como

⁷ Al respecto pensamos que si algo resulta fecundo en la analítica del poder de Foucault es que ella no se cierra sobre sí misma. Es obvio que Foucault no conoció las guerras contemporáneas, pero su perspectiva permite, a juicio nuestro, esa especie de lectura del presente sobre el pasado”.

forma extrema de ejercicio del poder y estrategia de control sobre las vidas y los cuerpos de los individuos y las poblaciones)⁸.

Con el título *la política punitiva del cuerpo*, vamos a entrar, directamente, en el análisis de las formas de violencia sobre los cuerpos en la guerra en Colombia, esto es, sobre las diversas *tecnologías corporales* utilizadas para “castigar” los cuerpos y que parecen ser el fondo sobre el que se asienta el ejercicio del poder: masacres, desapariciones, mutilaciones corporales, violencias sexuales, torturas y desplazamientos. Mostraremos su existencia e interrogaremos las formas de relación entre cuerpo/violencia en cada una de ellas. Pero intentaremos, sobre todo, desentrañar las “lógicas” y el sentido que subyacen a cada una de estas formas de violencia, a esas diversas *tecnologías corporales*, para reconstruir en términos de Foucault esa *economía del castigo* o, de manera más general, esa *política punitiva del cuerpo* (Foucault, 1999:98-99). Ahora bien, además de la violencia física y directa sobre los cuerpos, estas *tecnologías corporales* se valen también del uso de ciertas estéticas o de una “puesta en escena ritual” que acompaña el acto violento, lo que hemos llamado *las estéticas de la pena* y con ellas o a través de estas prácticas, los actores armados hacen *un uso político del terror*, como estrategia de control y dominio sobre los sujetos y las poblaciones. Ahora bien, vale la pena anotar que es, en este apartado, donde introducimos las mayores modificaciones al *texto original*⁹, en función de haber ampliado la concepción de poder en Foucault hasta su período más reciente. Es aquí donde reorganizamos las diversas modalidades de violencia en términos de su correspondencia a una u otra de esas *dos formas o concepciones del poder* en Foucault. Es decir, partimos de las formas más mortíferas ligadas al poder soberano (*modelo estratégico-genealógico*) a las formas más sutiles de regulación y gestión de la población, ligadas al poder disciplinario (*modelo gubernamentalizado*). (Ver adenda).

Finalmente, en el último apartado del capítulo que es también el último del texto, titulado *los Gritos del cuerpo: Potencia y Resistencia*, desarrollamos una reflexión sobre la capacidad de resistencia de los cuerpos, para mostrar cómo es esta potencia y la capacidad de resistencia que le está ligada, la que lo hace el objetivo del poder, esto es, el intento por minar la capacidad de resistencia de los cuerpos, individuales y colectivos. En él entramos a precisar *la estrecha relación entre poder y resistencia* que resulta muy explicativa de esa “economía del poder” (Foucault, 1999) que se debate entre la búsqueda, siempre precaria, del equilibrio entre diversos

⁸ Como vamos a verlo más adelante la violencia siempre es una relación de poder pero, en algunos casos, es destructora (de los cuerpos) y en otros reguladora (de los cuerpos). En palabras de Blengino, “En la medida en que se hace referencia a la violencia como poder físico o como contacto del poder con el cuerpo, debe afirmarse la existencia de, por un lado, una racionalización de la violencia que destruye al cuerpo que toca y, por otro, de una racionalización de la violencia que no destruye, sino que moldea al cuerpo que toca (Blengino, 2007:5).

⁹ Nos referimos al informe final de investigación tal y como fue presentado en su momento.

poderes y los grupos que se resisten *dado que no hay relación de poder que no contenga, en sí misma, una resistencia* (Foucault, 1998: 112 cursivas agregadas). Pero también para mostrar que si bien el cuerpo ha sido esa *superficie de inscripción de la violencia* (Foucault, 1992a; García, 2000:12) es, en el cuerpo mismo, donde reside su capacidad de resistir al poder, sobre todo, al poder impuesto por la racionalización de la violencia.

Ahora bien, en su esencia la propuesta de investigación apuntaba a una reflexión, fundamentalmente, teórica y era una apuesta por lograr elaborar *un modelo analítico del poder*, desde la perspectiva foucaultiana, para pensar las formas de *violencia extrema* sobre los cuerpos. Con todo, desde el inicio nos planteamos la posibilidad de abordar el análisis del conflicto en una región en esta perspectiva o, más concretamente, bajo este modelo analítico del poder aunque sólo fuera a modo de estudio de caso “exploratorio” y para ello seleccionamos la región del oriente antioqueño¹⁰.

ADENDA

“Le plus grande hommage que nous puissions aujourd’hui rendre à Foucault, c’est précisément de restituer à sa pensée sa dimension problématique”
Judith Revel

Queremos introducir esta última reflexión o *adenda* con este epígrafe, dado que se trata, justamente, de “problematizar” en el sentido que Revel (2008) le atribuye a Foucault¹¹, uno de sus conceptos teóricos más importantes y fecundos en cuanto a su interpretación: el de biopolítica/biopoder. Se trata, en efecto, de dilucidar si esta *díada teórica* reviste una connotación específica hasta 1976 y otra muy distinta (que algunos autores llaman incluso “corrección”) en sus trabajos posteriores, es decir, hacia los años 1978-1979. Esta es la crítica central que ha sido

¹⁰ A modo de *Apéndice* del Informe de investigación recogimos, entonces, esta experiencia de campo, en un documento sobre esta reflexión de las violencias extremas, en el caso concreto del oriente antioqueño. No obstante, al momento de la re-escritura del informe como un *texto publicable* optamos por retirar el apéndice, dado que lo mejor logrado de la investigación y sus aportes más sugerentes son de corte teórico. Sin embargo, remitimos al informe de investigación que se encuentra en el centro de documentación del Instituto de Estudios Regionales INER, Universidad de Antioquia.

¹¹ De este asunto dice, por ejemplo, que, al final de su vida Foucault amaba hablar de “problématisation” y que entendía por ella “*el conjunto de prácticas discursivas o no que hace entrar algunas cosas dentro del juego de lo verdadero y lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (sea bajo la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico o del análisis político, etc.)*” (Revel, 2008:6).

hecha por el evaluador del informe de investigación¹². Pensamos que, en efecto, es importante intentar esclarecer tal cuestión.

El punto de partida fue entonces cuestionar si se continuaba presentando la biopolítica bajo una *concepción estratégica del poder* (que Foucault habría heredado de Nietzsche, entendida como voluntad de poder generadora de una nueva política que afirme la vida como el centro de las preocupaciones aún por venir y/o se trataría de *una nueva concepción del poder* a partir de la triada: a) poder soberano, b) poder disciplinario y c) biopoder (Castro, 2009). La importancia de esta revisión conceptual radicó, no solamente en el hecho de que, en términos teóricos, era preciso ofrecer una aproximación fina y rigurosa a la obra del pensador francés, sino también a que nuestra pregunta de investigación, bajo la cual desarrollamos *su concepción del poder*, apuntaba a desentrañar la violencia sobre los cuerpos como forma extrema de su ejercicio¹³.

La tarea entonces a la cual nos dimos en esta *reescritura* para su versión final, -que es la que presentamos aquí-, fue continuar la lectura de Foucault en estas últimas obras tratando de identificar *el cambio* en su concepción de la biopolítica y de algunos otros autores, bastante más contemporáneos, como Esposito, Deleuze, Blengino, López del Corral, García, entre otros, que se están preguntando, de manera mucho más reciente, por esos problemas que, al parecer, Foucault dejó abiertos o sin respuestas claras, como es el caso de la concepción de la biopolítica. De la lectura que hacemos donde, indiscutiblemente¹⁴, encontramos además de la concepción *estratégica del poder*, una concepción *gubernamentalizada* que no estaría marcada solamente por el poder soberano (el “derecho de matar”), sino también por otra forma: la del arte de incrementar las fuerzas corporales y la de gestionar la vida de

¹² Un gran conocedor de la obra del filósofo francés y en esas condiciones vale la pena releer e interrogar este problema.

¹³ Al parecer el evaluador tenía razón en el comentario crítico y se trata de *dos momentos* (por decir lo menos o de dos concepciones sobre la biopolítica, en la misma obra de Foucault): una *perspectiva estratégica del poder* (desarrollada en textos como *Vigilar y castigar* o *Tecnologías del yo*) y otra una concepción “*disciplinaria*” del poder que sería posterior, de más o menos 1978-1979 y que Foucault habría desarrollado en obras como *Seguridad, Territorio y Población* o en *El nacimiento de la biopolítica* o, incluso, en la *Hermenéutica del sujeto*). Pero quizá nuestro propio objeto de estudio el cuerpo en la guerra, explique la posibilidad que encontramos de trabajar con la primera en la investigación y solo en este momento de reescritura introduzcamos la segunda. Con todo, sabemos que autores como Esposito (2006) insisten en la no resolución, por parte del filósofo francés, de la diada biopolítica/biopoder que dejamos abierta para nuevas interrogaciones.

¹⁴ En este sentido encontramos pertinente el comentario crítico del evaluador del informe de investigación, al señalar que, inicialmente, habíamos agotado el análisis en la primera concepción del poder en Foucault y no en sus trabajos más recientes (Santiago Castro, 2009).

los individuos y las poblaciones: la biopolítica o el biopoder, se desprenden entonces nuevas líneas de análisis que complementan la primera forma¹⁵.

¹⁵ Esto se ve, más claramente, en aquellos capítulos o apartados donde la lectura interpretativa que hacemos se apoya en *ambas concepciones del poder* en Foucault, particularmente, en el capítulo 1 (lo más teórico sobre la analítica del poder en Foucault) y en el capítulo 5 (donde hacemos el análisis de las diversas formas de violencia sobre los cuerpos como fruto de una “política punitiva del cuerpo”). Capítulos donde la *concepción estratégica de poder* que efectivamente habíamos desarrollado en la primera versión, se revelaba *insuficiente* para el análisis.

1
LA CONCEPCIÓN DE PODER EN
FOUCAULT:
una aproximación teórica necesaria

Capítulo 1

LA CONCEPCIÓN DE PODER EN FOUCAULT: Una aproximación teórica necesaria

Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que
era para Aristóteles: un animal viviente y
además capaz de existencia política;
el hombre moderno
es un animal en cuya política
está puesta en entredicho su vida de ser viviente.
Michel Foucault

A modo de introducción

Resulta difícil situar la obra de Michel Foucault en un área de estudios específica dado que junto al contenido filosófico-político de sus trabajos también nos legó análisis históricos y lingüísticos sin los cuales no se apreciaría la magnitud de su obra. Como es sabido, a partir de sus investigaciones sobre la locura, la sexualidad, la prisión, la medicina, entre otros, este autor ha formulado un cuerpo teórico que nos resulta de suma utilidad para estudiar el problema del poder.

En uno de sus últimos escritos, titulado *El Sujeto y el Poder*, encontramos que el propósito de éste autor, en sus palabras, no ha sido, como señalan algunos, el de “*analizar el fenómeno del poder, ni tampoco elaborar los fundamentos de tal análisis, por el contrario, mi objetivo ha sido elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos*” (Foucault, 2006: 3 cursivas agregadas).

Este propósito fue logrado de manera excepcional por el autor francés. Sin embargo, también es importante señalar que estas historias han dado origen a una teoría y a un método para el estudio del poder, así como una historia de sus redes, continuidades, discontinuidades, transformaciones, formas de ejercicio y funcionamiento del mismo. Se trata, precisamente, de entender el poder, no como institución sino como mecanismos, tácticas de sujeción y luchas correlativas que lo transforman; ése fue su objetivo en lo relativo a este tópico, y

sobre estas “novedosas” concepciones del poder, giran nuestras reflexiones en este esfuerzo investigativo.

Siguiendo a Miguel Morey, en su estudio introductorio a la edición en español de la obra *Tecnologías del yo* (Foucault, 1990:12-13), podemos hablar de tres momentos o etapas intelectuales en la obra de Foucault; el primer momento se centra alrededor de la pregunta por el saber entendida como *arqueología* en los textos *La historia de la locura* y *La arqueología del saber*. El segundo momento, hace relación a los primeros acercamientos de Foucault a la pregunta por el poder en textos como *El orden del discurso*, *Vigilar y castigar* y *La Voluntad de Saber*. Finalmente, Foucault se ocupará de la pregunta por el gobierno de los sujetos, es decir, por las *técnicas y tecnologías de la subjetividad*. Lo anterior se verá reflejado en los textos *La inquietud de sí*, *El uso de los placeres* y *La gubernamentalidad*.

Si seguimos este ordenamiento, en un primer momento de la obra de Foucault, aparecerían los diversos discursos relacionados con la ciencia y su tendencia a objetivar el sujeto, como lo pretenden la biología, la economía o la historia natural. En segundo lugar, tendríamos lo que nuestro autor denomina *prácticas escindentes (pratiques divisantes)*, por medio de las cuales el sujeto es dividido en el interior de sí mismo o de los otros; una vez más este proceso hace de él un objeto susceptible de ser categorizado: enfermo – sano, loco – Cuerdo, Criminal – No Criminal. El tercer momento foucaultiano, con su énfasis en el sujeto, al igual que algunos puntos relevantes del segundo momento foucaultiano, serán nuestro punto de partida en pos de nuestras reflexiones sobre los sujetos y su relación con el poder. Para decirlo con Foucault:

“Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de “doble coerción” política que es la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno. Podría decirse, para concluir, que el problema a la vez, político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos *nosotros* del Estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos” (Foucault, 1990:24).

1.1 La concepción de poder en Foucault

Antes que preocuparse por la génesis del Estado o por el surgimiento del moderno individualismo burgués, Foucault se va a preguntar por la tendencia de los modelos políticos modernos en pos del individualismo, al tiempo que refuerzan las instituciones y medidas tendientes a tomar a los individuos como

un todo. A propósito de la reflexión foucaultiana sobre el poder, bien vale la pena resaltar como el autor distingue entre dos paradigmas o formas de entender el poder. En primer lugar, aborda la *idea jurídica del poder*, por la cual se atribuye al soberano el derecho legítimo que ejerce sobre los sujetos bajo la forma de contrato. En tanto que la segunda forma de entender el poder es denominada por Foucault *forma disciplinaria del poder*, en abierta oposición con la primera puesto que se caracteriza por ser antisoberana y antijudicial. Se trata de una forma de control que ejerce la fuerza normalizando y *creando las condiciones de vigilancia para imponer la docilidad de los sujetos* (Mendieta, 2007: 141 cursivas agregadas).

La forma disciplinaria del poder es una forma que, básicamente, no actúa sobre los sujetos, sino que los encausa hacia un horizonte de acción: *no disciplina, sino que normaliza*; no funciona con base en los ordenamientos jurídicos o los derechos, sino en normas y estándares que aluden a una tecnología social. Es un poder que surge con el desarrollo de las ciencias humanas y, en particular, con el de las ciencias de la normalización. De tal modo que el poder no está centrado, sino que es difuso, no es propiedad exclusiva de nadie, sino anónimo, no se ejerce sino que se trasmite y se vive (Mendieta, 2007: 141-142).

Apropiándonos de la analogía propuesta por Mendieta, en su lectura de Foucault, según la cual, *el poder es al sistema social lo que la informática al sistema informático*, resulta apropiado en aras de la comprensión del poder en Foucault, pensar como estos dos casos, informática y poder, no existen como tal por fuera de quien los realiza. No se trata de pensar los espacios de poder sino las diversas narrativas que justifican dichos espacios y la relación de los sujetos con los mismos. Así Foucault, antes que presentarnos una teoría elaborada del poder, pretendió dar cuenta de ciertas hipótesis sobre la manera en que se ejecutaban las formas de control social: *“el poder si mucho es el nombre para ciertos efectos, pero nunca el nombre para algo que alguien tiene o padece sin que haya de alguna manera participado de su transmisión”* (Mendieta, 2007: 141-142 cursivas agregadas).

En esta misma línea autores como Santiago Castro señalan como, a la hora de pensar el poder en Foucault, es preciso tener en cuenta dos “precauciones de método” al respecto: “la primera es no considerar el poder como un fenómeno macizo y homogéneo, que opera en una sola dirección, sino como algo que circula en muchas direcciones y *funciona en cadena*. En una palabra: *el poder es multidireccional y funciona siempre en red*. La segunda precaución es que existen varios niveles en el ejercicio del poder. Foucault prefiere concentrarse en los niveles más bajos, allí donde la microfísica del poder *trashuma por nuestro cuerpo [...]* Tenemos entonces que Foucault distingue tres niveles de generalidad en el ejercicio del poder: un *nivel microfísico* en el que operarían las tecnologías

disciplinarias y de producción de sujetos, así como las “tecnologías del yo” que buscan una producción autónoma de la subjetividad; un *nivel mesofísico* en el que se inscribe la gubernamentalidad del Estado moderno y su control sobre las poblaciones a través de la biopolítica y un *nivel macrofísico* en el que se ubican los dispositivos supraestatales de seguridad que favorecen la *libre competencia* entre los Estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos del planeta (Castro, 2007:162 cursivas agregadas).

En Foucault, el tema resulta diferente de lo que, usualmente, se asume por poder, en la perspectiva weberiana entre *poder-autoridad* por citar sólo una, y por lo mismo, nos resulta problemático hablar del “Poder” en Foucault como un constructo teórico o filosófico similar al contractualismo o al marxismo. Para Foucault, el poder no habría de entenderse como una institución o conjunto de instituciones, tampoco como la dominación de un grupo sobre otro, ni como un modo de control que se ejerce por oposición o que bien, prescindida del recurso a la violencia. *Lo fundamental de la idea foucaultiana del poder es entenderlo como relaciones, es decir, unos mecanismos, unas estrategias, unas luchas que le enfrentan, esto es, una multiplicidad de relaciones omnipresentes, multiformes e infinitas.* De ahí que Foucault se haya referido a la existencia de una microfísica del poder: “el estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una “apropiación”, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar; que se le dé como modelo la batalla perpetua más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio” (Foucault, 1998: 112-113). Esta microfísica del poder, no es una sustancia, no ha sido permanente en el curso de la historia, sino que es una forma particular de relaciones de fuerza, que se ha ido transformando, donde la historia de las ideas y la historia social registran su existencia material, más menos a partir del siglo XVIII.

Será en las lecciones del curso *Defender la sociedad* (1976), donde Foucault deje entrever, por primera vez, un análisis directo acerca del poder. En la lección de Enero de 1976 dictada en el Collège de France, Foucault describe su método de análisis histórico; dicho método es el genealógico: “llamamos genealogía al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales” (Foucault, 1992a: 130). Con el método genealógico se trata de hacer entrar en juego a los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre del conocimiento verdadero y de

los derechos de un saber científico que está detentado por unos pocos. La genealogía no es, pues, ni un empirismo ni un positivismo, en el sentido estricto de los términos. Las genealogías son esencialmente anticientíficas y antiacademicistas. En otras palabras, la genealogía dirige sus esfuerzos en pos de la lucha contra los efectos de poder de un discurso considerado científico y por tanto capaz de excluir, jerarquizar y legitimar relaciones de poder.

La intención de Foucault no sólo es recalcar lo evidente; el derecho como instrumento de la dominación, sino también, cómo, hasta dónde y bajo qué formas el derecho transmite y dota de sentido a las relaciones de dominación. Se trata, pues, de pensar el derecho no desde la legitimidad que este instaaura, sino desde los procedimientos de sometimiento que pone en marcha. No desde la *soberanía* y la *obediencia*, sino desde el problema de la *dominación* y del *sometimiento*. Para tal tarea, Foucault propone cinco precauciones metodológicas para el análisis (Foucault, 2002:40).

1. Asir siempre al poder en los límites menos *jurídicos* de su ejercicio: tomar al poder por sus extremidades, en sus confines últimos, asirlo en sus formas e instituciones más locales, menos centrales.
2. Estudiar al poder en su cara externa, allí donde está en relación directa con su objeto, su blanco, su campo de aplicación, allí donde se implanta y produce efectos reales. Es decir, realizar el proceso inverso al que Hobbes quiso hacer en el Leviatán, ya que el filósofo inglés partió por analizar el corazón, el alma única del Estado: la *soberanía*.
3. El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado en un lugar central específico, no está nunca exclusivamente en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. Funciona y se ejercita a través de una organización reticular de *redes* de poder.
4. El poder no es la cosa mejor distribuida del mundo. Sin embargo, se debe hacer un análisis ascendente del poder, arrancar de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, y ver luego cómo estos mecanismos de poder han sido y están investidos, colonizados, utilizados, doblegados, transformados, desplazados, extendidos, etc., por mecanismos más globales de dominación.
5. El poder, cuando se ejerce por mecanismos sutiles, no puede hacerlo sin formar, organizar y poner en circulación un *saber*, unos aparatos de saber, que no necesariamente, son construcciones ideológicas

En definitiva, en lugar de dirigir la investigación sobre el *poder* al edificio jurídico de la *soberanía*, a los aparatos de Estado y a las ideologías que conllevan,

es más preciso orientarla hacia la *dominación*, hacia los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y los usos de los sistemas locales de dicho sometimiento. En síntesis, en palabras de Foucault, habría que deshacernos del modelo del Leviatán, de ese modelo de un hombre artificial, a la vez autómatas, fabricado y unitario que, presuntamente, engloba a todos los individuos reales y cuyo cuerpo serían los ciudadanos pero cuya alma sería la soberanía [...] se trata de analizar el poder a partir de las técnicas y tácticas de dominación (Foucault, 2002: 42).

1.1.1. La diferencia con la Teoría Política Clásica

Michel Foucault considera que para hacer un análisis del poder que no esté emparentado con lo económico¹, como ocurre en el contractualismo y el marxismo, sería adecuado proponer dos variantes de fondo en aras de una aproximación “alternativa” al tema del poder. Primera, la apropiación y el poder no se dan, no se cambian, ni se retoman, sino que se ejercitan, no existen más que en acto; esto, en oposición a la interpretación contractualista del poder. Segunda, el poder no es, principalmente, mantenimiento ni reproducción de las relaciones económicas, sino, ante todo, una relación de fuerza. Esto en contra de la interpretación marxista del poder (Ibarra, 2007: 13).

Ahora bien, sobre la primera variante, el poder como ejercicio, podríamos preguntarnos ¿en qué consiste este ejercicio?. Al respecto existe una respuesta provisional: el poder es lo que reprime. Y esto no sólo en el discurso contemporáneo, ya antes lo habían dicho Hegel, Freud y Marcuse (Ibarra, 2007: 13); por lo tanto, ¿no debe, pues, el análisis del poder ser, en primer lugar y esencialmente, el análisis de los mecanismos de represión? Foucault, sin embargo, cree que el poder como represión es un modelo explicativo insuficiente. En palabras de nuestro autor: “siempre he estado en desacuerdo, en concreto en lo que se refiere a esta noción de represión. Respecto de las genealogías de las que he hablado, la historia del derecho penal, del poder psiquiátrico, del control de la sexualidad infantil, etc., he intentado mostrarles cómo los mecanismos que se ponían en funcionamiento en esa afirmación del poder eran algo diferente, y de cualquier modo mucho más que represión. La necesidad de analizarla mejor nace de la impresión que tengo de que esta noción, tan usada actualmente para caracterizar los mecanismos y los efectos del poder es, totalmente, insuficiente para su análisis” (Foucault, 1992a: 137).

¹ Recordamos al lector que la noción de “economía del poder” en Foucault se refiere antes que a la economía en sentido clásico, a una serie de “ajustes estructurales” de los que se vale el poder para conservar su equilibrio.

Para la segunda variante, el poder como relación de fuerza, más que analizarlo en términos de cesión, contrato, alienación o, en términos funcionales, del mantenimiento de las relaciones de producción, debería analizarse en términos de fuerza, lucha, enfrentamiento o guerra. Para tal efecto, Foucault, - como veremos más adelante-, propone invertir el célebre aforismo de Clausewitz a saber: “la guerra no es más la continuación de la política por otros medios” (Foucault, 2002:53). La inversión del aforismo de Clausewitz, esto es, que la política o el poder político, no sea otra cosa que la continuación de la guerra por otros medios, implica cuatro puntos nodales en el discurso Foucaultiano: primero, que las relaciones de poder, tal como funcionan en una sociedad como la nuestra, se han instaurado, en esencia, bajo una determinada relación de fuerza establecida en un momento determinado, históricamente localizable de la guerra. Segundo, La política sería la corroboración y el mantenimiento del desequilibrio de las fuerzas que se manifiestan en la guerra. Tercero, en el interior de la “paz civil”, la lucha política, los enfrentamientos por y con el poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza, etc., deben ser interpretados como la continuación de la guerra, como episodios, fragmentos y desplazamientos de la guerra misma. Pensamos que escribimos la historia de la paz y sus instituciones, pero no escribimos sino la historia de esta guerra. Cuarto, la decisión final sólo puede provenir de la guerra, es decir, de una prueba de fuerza en la que las armas serán los jueces. La última batalla sería el fin de la política como guerra continua (Foucault 2002:45). Según Foucault, cuando se intenta interpretar el poder en términos no economicistas, se puede concluir que: “estas dos hipótesis no son inconciliables ya que parecen concatenarse de un modo bastante verosímil. En efecto, la represión podría ser la consecuencia política de la guerra, un poco como en la teoría clásica del derecho político, la opresión era el abuso de la soberanía en el orden jurídico” (Foucault, 1992b: 136).

Dado lo anterior, se podrían contraponer, según Foucault, dos grandes sistemas de análisis del poder: el viejo sistema que se encuentra en los filósofos del siglo XVII, el cual se articula en torno al poder como derecho natural que se cede, a su vez, constitutivo de la soberanía, teniendo al contrato como matriz del poder político. Dicho poder se sobrepasa a sí mismo al utilizar la opresión más allá de los límites del contrato (Poder – contrato – opresión). En tanto que el otro esquema analiza el poder no bajo el modelo poder – contrato - opresión, sino según el de *poder - guerra-represión*. Aquí la represión no juega el papel de la opresión respecto al contrato, sino por el contrario, ésta resulta del simple hecho de la continuación de una relación de dominación (Foucault 1992a: 25).

1.1.2. Una Concepción del Poder más que una "Teoría" del Poder

Comprender, cabalmente, la cuestión del poder en el pensamiento foucaultiano supone atender al hecho de que esta noción describe "una situación estratégica compleja en una sociedad dada" (Foucault, 1998:113); hecho, aparentemente, simple pero de gran relevancia: el poder es, antes que nada, una situación, lo que debería conducir a abordarlo no como un atributo sino como una relación (Deleuze, 1987: 53); no como algo que se posee sino como la articulación de un espacio o de una escena. Dicho en tono más enfático, nadie detenta de manera particular el poder, dado que éste no constituye una propiedad de la cual se pueda disponer. Por el contrario, es una función que se ejerce y se desplaza de manera activa a lo largo del territorio de lo social (Castro Orellana, 2004:91). De tal modo que el Estado, por ejemplo, no puede entenderse como el foco "monopolizante" del poder; sino, más bien, como un efecto de conjunto o una resultante de una multiplicidad de engranajes y de núcleos que se sitúan a un nivel completamente distinto, y que constituyen, por demás, una microfísica del poder (Deleuze 1987: 51). Aún más, reducir el problema del poder al Estado y a las funciones amplias o limitadas que éste pueda desplegar, constituye un obstáculo metodológico para dar cuenta del control político del cuerpo social. Según lo anterior, solamente al descontar la idea de un "Gran Poder", escrito con mayúscula, y haciendo nuestro el carácter plural de las relaciones de poder, parece posible avanzar en la lectura de los mecanismos más intrincados de sometimiento que pone en práctica la sociedad moderna (Castro Orellana, 2004:92). Por otra parte, la situación que el poder, representa posee un carácter estratégico, lo cual se traduce en que las relaciones de poder han de ser pensadas como relaciones de fuerza que se ejercen sobre acciones y de acuerdo a una intencionalidad. Por eso, el término estrategia debe ser recogido en toda su acepción táctica y bélica. Dicho sentido es el que mejor dibuja los desplazamientos, las tensiones y las variaciones que se dan en el espacio abierto de las relaciones de poder.

La situación estratégica sería, entonces, un campo de batalla en que el poder se desliza a través de distintas acciones sobre acciones, articulando una constelación extensa de modalidades, tales como: "incitar, inducir, desviar, facilitar, dificultar, ampliar o limitar" (Deleuze, 1987: 99-100). No obstante, el hecho de que tales modalidades respondan a unos intereses u objetivos precisos no quiere decir, necesariamente, que estas sean subjetivas. Significa, más bien, que no hay decisión personal tras el ejercicio del poder; su eficacia termina siendo la de un haz de maniobras anónimo (Castro Orellana, 2004:92). Ahora bien, esta situación estratégica reviste una complejidad derivada de la negación de la idea de un poder local. En otras palabras, el cuestionamiento de la idea de

un poder central, conduce a generalizar las relaciones de poder como una red que atraviesa el cuerpo social y los individuos. El poder no se presenta en la sociedad bajo el modelo piramidal, a modo de una fuerza que viene desde arriba y que transita desde zonas de mayor concentración a lugares en que sus efectos son más profundos. Al contrario, el poder es una malla transparente, “viene de todas partes, se produce a cada instante y en todos los puntos” (Foucault, 1998:113).

Esto explica, entre otras cosas, el que Foucault realice un estudio ascendente de este fenómeno deteniéndose en las manifestaciones a escala “micro” del mismo: la medicalización de la sexualidad, las prácticas de intervención sobre la locura o las lógicas específicas de tratamiento al delincuente. Además, la complejidad de las relaciones de poder supone que éstas no solamente atraviesan como una red los cuerpos, las instituciones y sus prácticas, sino que también actúan penetrando los campos de saber. De esta manera, podría sostenerse que las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto a otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son inmanentes (Foucault, 1998: 114). Por tanto, entre el poder y el saber existirá una presuposición recíproca y unas capturas mutuas que dificultan la posibilidad de pensarlos independientemente. Habría entre ambos una relación de incorporación que va de un extremo al otro y que conduce a constatar su presencia de conjunto como situación estratégica (Castro Orellana, 2004:93).

Recapitulando, para Foucault, el poder no debe entenderse como una institución o conjunto de instituciones; tampoco como la dominación de un grupo sobre otro, ni como un modo de control que se ejerce por oposición, es decir, que prescinde del recurso de la violencia. Lo fundamental de la idea foucaultiana del poder es entenderlo como unas relaciones, mecanismos y/o estrategias, esto es, una multiplicidad de relaciones omnipresentes, multiformes e, incluso, infinitas. De ahí que Foucault, como señalamos antes, se refiera a la existencia de una microfísica del poder: “el estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, cuyos efectos de dominación no sean atribuidos a una “apropiación”, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; *que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar; que se le dé como modelo la batalla perpetua más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio*” (Foucault,1998: 112 cursivas agregadas).

Esta microfísica del poder, no es una sustancia, no ha sido permanente en el curso de la historia, sino que es una forma particular de relaciones de fuerza,

que se ha ido transformando y de las cuales la historia de las ideas y la historia social registran su existencia material, más o menos, a partir del siglo XVIII. El propósito de Foucault, no será otro que el de intentar describir el trazado histórico de las diferentes ideas, teorías y condiciones histórico-materiales que configuran las redes del poder en la historia occidental. Una de las más relevantes es, sin duda, el poder pastoral o pastorado, que esbozaremos a continuación. En *Omnes et Singulatum* (1990), Foucault plantea que: “si el Estado es la forma política de un poder centralizado y centralizador, sería preciso llamar pastorado a ese poder individualizador” (Foucault, 1990:98). Así, cuando Foucault presenta al Estado como una forma de poder totalizante y, a la vez, individualizante se refiere a que, en cierta etapa de la historia, se fusionan en un “arte de gobernar”, las ideas y prácticas del “poder soberano” con las del “poder pastoral”, cuya expresión material, es el ejercicio del poder en el Estado moderno como lo concebimos hoy, con las características antes señaladas. La apuesta de Foucault, en el texto citado, es comprender el tipo de racionalidad específica que hay tras el ejercicio de esta particular forma de poder. En consecuencia, que el pastorado se presente como el poder individualizador, no se refiere al pastorado como institución, sino a la idea del “pastor” como estructura mental, que tiene su origen, según Foucault, en las antiguas sociedades orientales, y su mayor amplificación y desarrollo en los comienzos de la tradición religiosa monoteísta, esto es, en el judaísmo. Luego, esta figura, fue incorporada por el cristianismo occidental y tiene sus consecuencias y efectos reales como forma de poder. De igual manera cabe mencionar que no se trata de juzgar a la Iglesia y al Estado como referentes y puntos fijos del ejercicio del poder, pretendiendo que si no existiesen, o bien, si no existiese alguna de los dos, la microfísica del poder a la que nos referimos tampoco existiría, y así seríamos más libres (Cumsille, 2006: 4). Según nuestro autor, nada sería más estéril que esto. En primer lugar, porque como señalábamos, para Foucault el poder no se puede situar en un punto fijo, el poder circula, el poder funciona: “*todos tenemos poder en el cuerpo*” (Foucault 2002: 38). En Segundo lugar, porque se trata, más bien, de estudiar el poder en sus efectos, y para ello, no hay otra forma que la recurrencia a la historia de sus ideas y prácticas legitimadoras, pues, no se trata, en fin, de especular acerca de lo que sucedería o hubiera sucedido, si tal o cual idea, institución o práctica no hubiese existido: el hecho irrefutable es que existen.

Foucault, al describir las características del poder pastoral, lo hace en contraste con el pensamiento político griego clásico. El hecho que la idea del pastorado difiera de la concepción de la función política de los griegos, como muestra Foucault, hace pensar que, la condición de posibilidad del ejercicio del poder pastoral en occidente, está dada por su apropiación del cristianismo. Al respecto dice Foucault, “el pastor ejerce el poder sobre un rebaño más que sobre

una tierra [...] la relación entre la divinidad, la tierra y los hombres difiere de la de los griegos. Sus dioses poseían la tierra, y esta posesión original determinaba las relaciones entre los hombres y los dioses. Por el contrario, la relación del Dios-Pastor con su rebaño es la original y fundamental. Dios da o promete, una tierra a su rebaño” (Foucault 1990 cit., en Cumsille, 2006:5). Puntualicemos, entonces, en que es fundamental comprender la idea del ejercicio del poder sobre un rebaño, antes que sobre un territorio, éste es el primer atisbo de una forma de poder sobre la vida que, como veremos, en la modernidad occidental, con el surgimiento de las disciplinas y el concepto de “población”, alcanzará un mayor grado de perfeccionamiento en cuanto a sus tecnologías de intervención sobre los sujetos.

1.1.3. Una Soberanía diferente: La población sobre el Territorio

La teoría de la soberanía aparece en la Edad Media como una teoría jurídico-política que proponía, fundamentalmente, tres cosas: en primer lugar, constituir una relación política entre sujeto y sujeto (súbdito)², es decir, mostrar cómo un sujeto constituido de derechos naturales puede y debe convertirse en sujeto sometido a una relación de poder, lo cual implica, entre otros, que el soberano ejerza un “derecho de vida y de muerte” (Foucault, 1998: 163) sobre sus súbditos. Esto quiere decir que frente al poder soberano, el súbdito no está ni vivo ni muerto. En segundo lugar, constituir una unidad de poder político con el objetivo de formar una multiplicidad de poderes políticos; dicha unidad política puede adoptar la forma del monarca o del Estado y de ella van a derivarse las diferentes formas, mecanismos e instituciones de poder que legitiman, a su vez, la obligación legal de obedecer. Tercero, constituir una legitimidad a respetar o ley natural fundamental; un derecho natural del soberano entregado por Dios. Dicha ley pasará a ser la forma primigenia de todo derecho positivo y natural. En palabras de Foucault: *“la teoría de la soberanía presupone al sujeto; apunta a fundar la unidad esencial del poder y se despliega siempre en el elemento previo de la ley. Triple “primitividad”, por lo tanto: la del sujeto a someter, la de la unidad del poder a fundar y la de la legitimidad a respetar. Sujeto, unidad de poder y ley: esos son, creo, los elementos entre los cuales actúa la teoría de la soberanía”* (Foucault, 2002: 50 cursivas agregadas).

De esta manera podríamos señalar al contractualismo, en general, y a Hobbes en particular, como uno de los principales representantes de esta teoría. Si bien, dijimos que, data desde la Edad Media, con el contractualismo, se amplifica la obligación legal de obedecer y la legitimidad del poder del soberano.

² El lector debe tener en cuenta que en francés “*sujet*” significa “sujeto” y también “súbdito”, por lo tanto, existe una relación entre soberano y súbdito (Ibarra, 2007:23).

Al respecto, Foucault cree que mientras duró el feudalismo se podía hablar de una relación soberano-súbdito, debido al modo como se ejercía el poder desde lo alto a lo más bajo; aquí la teoría del poder soberano, efectivamente, cubría bastante bien la mecánica general del poder. Así pues, hasta Hobbes, este era, básicamente, el modo en que operaba el poder. Hobbes, por su parte, presentará la misión del soberano como la de: “procurar la seguridad del pueblo; a ello está obligado por la ley de la naturaleza, así como a rendir cuenta a Dios, autor de esta ley y a nadie sino a él” (Hobbes 1992, cit., en Ibarra, 2007: 24).

El contrato original, en tanto contrato de cada uno con cada uno para establecer la asociación política, cumplirá, entonces, con los propósitos de la soberanía de una manera, si se quiere, “llamativa” para su época. Decimos que llamativa, por la forma en que es formulado el modelo hobbesiano valiéndose de ese gran Leviatán, como hombre artificial compuesto de la suma de las voluntades individuales, cuya alma es la soberanía. Sin embargo, para Foucault, emprender un estudio acertado del poder implica apartarse del modelo del Leviatán, para centrarse en la dominación, en lugar de la soberanía: “creo que el análisis del poder debe encauzarse hacia la dominación (no la soberanía), los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de ese sometimiento y, por fin, hacia los dispositivos de saber” (Foucault, 2002:42). Esta dominación, como existencia material en forma de dispositivos, conexiones, utilizaciones y técnicas de sometimiento, la encontramos en el fenómeno del “gobierno”. Gobierno como conducción, como recta disposición de las cosas. Foucault describe este fenómeno afirmando que las relaciones de poder, desde el siglo XVII han sido, progresivamente, “gubernamentalizadas” (Foucault, 1991:25), por medio de una nueva mecánica del poder provista de aparatos distintos a los usuales en la teoría de la soberanía. ¿Qué significado tiene este cambio en la concepción de poder en Foucault?

Esta nueva mecánica de poder se apoya más sobre los cuerpos y sobre lo que estos hacen que sobre la tierra y sus productos. Es una mecánica de poder que permite extraer tiempo y trabajo más que bienes y riqueza. Es un tipo de poder que se ejerce, incesantemente, a través de la vigilancia y no de una forma discontinua por medio de sistemas de impuestos y obligaciones [...] tiene que lograr hacer crecer, constantemente, las fuerzas sometidas y la fuerza y la eficacia de quien las somete. Este tipo de poder se opone punto por punto, a la mecánica de poder descrita o que intentaba describir la teoría de la soberanía [...] Este nuevo tipo de poder que no puede ya transcribirse en los términos de la soberanía es, creo, una de las grandes invenciones de la sociedad burguesa. Ha sido un instrumento fundamental en la constitución del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativa; este poder no soberano, extraño a la forma de la soberanía, es el poder disciplinario” (Foucault, 1992b: 149).

El arte de gobernar, como teoría, tiene su origen en el siglo XVI, y se enmarca dentro de una corriente crítica con el pensamiento de Maquiavelo, fundamentalmente, con las tesis expuestas por éste en el Príncipe. A su vez, el problema para los autores contrarios a la posición de Maquiavelo (Botero, Delmare, Palazzo y La Perrière), era la posición de exterioridad en que Maquiavelo sitúa al príncipe con respecto a sus dominios. Lo anterior, porque Maquiavelo, juega dentro del modelo de la soberanía y lo importante para él, era mantener el dominio del soberano sobre una posesión; mientras que estos autores, buscaban otra cosa, buscaban un “arte de gobernar”: “al tratar del arte de gobernar [aquel que quiera gobernar el Estado], recordará del mismo modo gobernarse a sí mismo, después en otro nivel, a su familia, sus bienes y su patrimonio y sólo al fin será capaz de gobernar el Estado”(Foucault, 1991: 14). Es, sumamente, importante tomar en cuenta esto. Al recurrir al modelo de la familia, o bien, al modelo de gobierno de otro orden de cosas, lo que se está haciendo es incorporar al espacio de lo político, asuntos de otra esfera de la vida, como veíamos antes respecto de la subsistencia en el poder pastoral, y su relación con el ascenso de la labor en la época moderna, de lo cual dio cuenta posteriormente Hannah Arendt bajo la figura del *homo laborans* (Cumsille, 2006: 8). Es de anotar que no es sólo al modelo de gobierno de la familia al que se recurre, sino también al gobierno de sí mismo. Así Foucault veía, en autores como Botero, Delmare, Palazzo o La Perrière una continuidad esencial con respecto al arte de gobernar, dada por la serie: moral-economía-política. Moral, por el gobierno de sí mismo; economía, por el gobierno de la familia y, finalmente, política como gobierno del Estado (Cumsille, 2006: 9).

Esta disposición de ejercicio del poder, en forma de economía, se puede señalar como uno de los principales puntos en donde se incorpora la presencia del pastorado a la política. En esta “economía política” (Foucault, 1991:23), se restituyen los elementos de subsistencia y vigilia del pastorado, lo que implica, un momento significativo porque enlaza la dinámica del pastor y el rebaño con el sistema disciplinario que regirá, como veremos más adelante, a la sociedad normalizadora. Se trata, pues, de la restitución de una relación de dependencia, y de una necesidad de conocimiento de las cosas del medio, como también, de las personas que se gobiernan, como un conjunto o “rebaño” en que el pastor vigila con celo el sueño de sus ovejas.

Esto se hace más evidente, si recurrimos a La Perrière, uno de los autores de esta corriente, y que Foucault cita: “el gobierno es la recta disposición de las cosas y de su cuidado para conducir las a un fin conveniente” (Foucault, 1991:16). Hablar de esta “recta disposición de las cosas”, le llama profundamente la atención a Foucault, y al respecto añade: “¿qué quiere decir?. No creo que se

trate de oponer las cosas a los hombres, sino más bien de mostrar que aquello a lo que se refiere el gobierno no es, por tanto, el territorio, sino una especie de compuesto constituido por los hombres y las cosas” (Foucault, 1991: 180). En la cita de La Perrière se ve, claramente, uno más de los elementos del poder pastoral: la conducción del rebaño hacia una meta, lo que supone un saber del rebaño, un saber de las personas y cosas sobre las que se gobierna. Por otro lado, la concepción de que el gobierno se ejerce, no sobre un territorio y sus habitantes, sino sobre las personas y las cosas como un “compuesto constituido”, supone que el gobierno tiene una multiplicidad de fines, a diferencia de la soberanía que, como vimos, tiene su fin en sí misma. Es importante, dejar claro que, con la referencia a este fin de la soberanía, no estamos diciendo que se trate de un fin vacío, digamos, mejor, sin contenido, pues, en la mayoría de los textos sobre teoría de la soberanía, se establecía que el soberano debía perseguir el bien común (Cumsille, 2006:9). De todas maneras, la diferencia fundamental, radica en que, mientras la soberanía se ejerce sobre un territorio y los súbditos que habitan en éste, el gobierno persigue fines múltiples, idea que en definitiva, será fundamental para comprender la configuración de la microfísica del poder propuesta por Foucault y que describimos en otro apartado.

Cabe indicar que la literatura antimachiavelo y su tematización del problema del gobierno, no representa, únicamente, una preocupación de teóricos de la política, sin conexión alguna con la realidad. Foucault establece que la teoría del arte de gobernar se relaciona, desde el siglo XVI, con el desarrollo de las monarquías territoriales y, durante el siglo XVIII, con la articulación de una ciencia del Estado y con la génesis del mercantilismo. En particular, la primera forma de cristalización de esta teoría se efectuó a principios del siglo XVIII en torno a la cuestión de la razón de Estado. El Estado, en este primer momento, se le comprende como una estructura que responde a su propia racionalidad y a su propia ley, imponiendo un fundamento y unos principios al arte de gobernar. De tal modo, el tema de la razón de Estado se convierte, hasta principios del siglo XVIII, en una especie de “traba” para el desarrollo del arte de gobernar. Esto se explica por un conjunto de fenómenos históricos que dibujan un escenario de crisis: la guerra de los treinta años, las revueltas campesinas y la inestabilidad financiera. Todo ello coloca en el centro de las preocupaciones los problemas políticos, económicos y militares; y, en consecuencia, refuerza la inquietud institucional por el ejercicio de la soberanía. El mercantilismo, según Foucault, es un buen ejemplo de cómo estos procesos históricos e institucionales se convirtieron en obstáculos para la cuestión del gobierno. De ser el espacio más característico del arte del buen gobierno como administración de las riquezas y los bienes, el mercantilismo pasó a convertirse en una práctica cuyo objetivo esencial era la potencia del soberano. Por ello, la tarea principal del mercantilismo de este período residió en la acumulación de riquezas para que el soberano dispusiera de recursos y ejércitos. La gestión meticulosa de los

hombres y de las cosas quedó momentáneamente descartada (Castro Orellana, 2004: 270-271).

Siguiendo a Foucault, la teoría del arte de gobernar, si bien, data desde el siglo XVI, se mantuvo en una especie de “bloqueo” hasta el siglo XVIII (Foucault, 1991: 19), de suerte que las condiciones históricas hicieron que siguiera funcionando bajo un marco jurídico y “mental” de soberanía. Será, a partir del siglo XVIII, según Foucault, con el surgimiento del problema de la “población” como dato científico³, que este “arte” ascenderá como rector de las relaciones de poder, lo cual no implica la desaparición de la soberanía como forma jurídica, aún vigente, hasta nuestros días. Sin embargo, durante los siglos XVI y XVII, las prácticas del mercantilismo y el cameralismo, que surgen, de cierta manera, como producto de este arte de gobernar, contribuyen a su “bloqueo”, pues, se alejan de su objetivo primordial al aumentar la potencia del soberano antes que la “recta disposición de las cosas” (Foucault, 1991: 19). Al respecto, cabe mencionar que el marco jurídico de la soberanía, y la misma continuidad esencial que establecía el arte de gobernar a través de la serie moral-economía-política, serie que, por demás, no permitía salir del modelo de la familia, se vieron disminuidas con la aparición del problema de la población, lo que constituyó, según Foucault, a la economía (ahora centrada en la población y sus regularidades antes que en el modelo de la familia) como ciencia del gobierno y a la estadística (entendida como el inventario detallado de la “población”), como ciencia del Estado (Foucault, 1991 cit., en Cumsille, 2006:9-10).

Se trata, pues, de un conjunto de procesos relacionados con la población como son las tasas de natalidad, mortalidad, fecundidad, longevidad, etc., las cuales están en profunda conexión con procesos económicos y políticos. Se trata, por tanto, de investigar dichos fenómenos en relación, entre otros, con factores como la sustracción de fuerzas, la disminución de tiempo de trabajo o la reducción de energías y costos económicos, tanto por lo que deja de producirse como por los costos que puede producir. Estos fenómenos relacionados con la vida biológica y el control de las variables relacionadas con población (antes que con la familia), serán los que, a partir del siglo XVIII, revistan una gran importancia y generen la introducción de toda una serie de saberes eugenésicos⁴ que tendrán como fin la regularización, la instrucción, la higiene y la medicalización de la población, entre otros.

³ En el momento de el surgimiento de las “ciencias de la vida”, particularmente el Maltusianismo.

⁴ Los conocimientos dedicados al “buen vivir” como las campañas de control de la natalidad, de la inmunización, las campañas contra el alcoholismo, etc.

Todos estos procesos ocurren, pues, en la medida en que la vieja teoría del poder (venida de la soberanía), que mencionamos antes, resulta insuficiente como modelo de poder para una sociedad que, al parecer, tiene otra lógica de funcionamiento y se encuentra atravesada por profundos cambios sociales a partir del siglo XVII. Para finalizar, y como veremos a continuación, asociada a la gubernamentalización progresiva del Estado, aparecerá una nueva concepción del poder centrada en una tecnología regularizadora de la vida de la población en su conjunto (biopoder) acompañada, a su vez, por una tecnología disciplinaria e individualizante, aplicada al cuerpo de cada individuo en particular (anatomopolítica o poder disciplinario).

1.2. Las Categorías Analíticas: gubernamentalidad - biopolítica/biopoder

El nacimiento de un gobierno centrado en el dato poblacional, a partir del siglo XVIII, no implica que éste se imponga sobre cualquier otra concepción del poder político. La soberanía, como anotamos antes, no resulta eliminada por la irrupción de este nuevo arte de gobernar, sino que agudiza su presencia problemática. De igual manera, el poder disciplinario sobre los individuos, resulta compatible con el gobierno de las poblaciones, ya que este último lo dota de una nueva perspectiva y radio de acción dado que ésta exige para su gestión de instrumentos de conjunto, tanto como de herramientas del detalle y de la profundidad (Castro Orellana, 2004: 272). De modo que es preciso no desconocer las relaciones existentes entre soberanía, disciplina y gobierno evitando, por demás, reducirlas a un esquema lineal. Lo adecuado sería, entonces, concebir un orden triangular en el que soberanía, disciplina y gobierno se articulen en torno a la población valiéndose de ciertos mecanismos esenciales como los dispositivos de seguridad (Foucault cit., en Castro Orellana, 2004: 272). Evidentemente, en principio, el sistema de las normalizaciones venidas del poder disciplinario se presenta como opuesto al sistema jurídico de la soberanía. Pero, según Foucault, esa aparente “incompatibilidad” puede ser resuelta, desde el prisma del gobierno de las poblaciones, recurriendo a un saber científico que permita los intercambios y la reducción del enfrentamiento entre ambas dinámicas (Castro Orellana, 2004: 273). En síntesis, sería adecuado recordar, antes de adentrarnos en el biopoder, que Foucault entiende por gubernamentalidad, el conjunto constituido por las instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que han permitido ejercer esta forma tan específica de poder, que tiene como meta principal la población, por forma primordial de saber, la economía política y como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad (Foucault, 1991:25).

Esta gubernamentalidad es, además, una tendencia de vieja data en Occidente que persigue la configuración del poder como gobierno y, de esa manera, permite el desarrollo de aparatos específicos de coerción por intermedio de diversos tipos de saberes. En dicho contexto, se ha generado, una gubernamentalización progresiva del Estado fruto de la transformación del Estado administrativo de los siglos XV y XVI, en un Estado de gobierno, cuya definición no se halla en la territorialidad, sino en la masa de la población (Castro Orellana, 2004: 273). La gubernamentalidad es, pues, el resultado de un proceso en el que el Estado ha llegado a constituirse en una institución cuyo fundamento es la población. Éste será el inicio de un nuevo modo de ejercicio del poder en el que la vida pasaría a convertirse en el centro de las preocupaciones del poder, dando como resultado la era del biopoder ¿Cuál será el alcance político de esta categoría de biopoder?

Con el término *biopoder* se pretende, según Foucault, describir la singularidad de un conjunto de estrategias de saber y de relaciones de poder que se articulan desde finales del siglo XVII y comienzos del XVIII. En tal sentido, la expresión biopoder intenta describir una táctica global que caracteriza un conjunto amplio y extenso de técnicas y estrategias, cuya naturaleza es consecuencia de procesos históricos previos y cuyo desenlace parece siempre “abierto” a modificaciones estratégicas inesperadas. Cabe destacar esto último, puesto que, en reiteradas ocasiones, se ha querido ver en el pensamiento político foucaultiano un diagrama de relaciones de poder cuya particularidad estaría en la clausura (Castro Orellana, 2004:258). Por el contrario, los escenarios que presenta Foucault responden siempre a una génesis y, como tal, se hallan expuestos a una transformación constante. Así pues, el trabajo crítico consiste, precisamente, en identificar y describir estos procesos de poder, en aras de evidenciar los nuevos rostros en los que se encarna la amenaza del sometimiento (Castro Orellana, 2004: 258).

Este nuevo escenario de las relaciones de poder, al que nos referimos, consiste en la apropiación de los fenómenos característicos de la vida de la especie humana, por estructuras ciertas de saber y de poder, que dan cuenta del uso de lo biológico como componente de una tecnología política (Foucault, 1998:87). Dicha dinámica, posee un antecedente común que nos retrotrae al problema del poder pastoral y la ascética cristiana. Es decir, los inicios del biopoder, están íntimamente, enlazados con el entramado de relaciones que supone el gobierno de las almas, bajo la doctrina cristiana y con el conjunto de técnicas que produjo dicha espiritualidad, como son: la confesión, el examen y la dirección de conciencia (Castro Orellana, 2004:259). Sin embargo, el poder pastoral no constituye el único antecedente del biopoder, ya que es posible remitir las lógicas de este poder que se ejerce sobre la vida a la idea de un poder soberano. Bajo esta última noción tiene lugar una estructura clave de la

racionalidad política occidental que legitima la autoridad del gobernante como una instancia cuyo fin fundamental y cuya tarea es alcanzar el bien común y la salvación de todos (Foucault 1991 cit., en Castro Orellana, 2004:259). Dicha meta no hace más que evidenciar que ese estado de bienestar colectivo, solamente, es posible cuando todos los individuos obedezcan al soberano. De tal suerte que la desobediencia generalizada se convertiría en causal de la desgracia pública, en tanto que la obediencia sería la fuente principal de la felicidad común. Según esta lógica, el objetivo del poder soberano sería el de preservarse a sí mismo valiéndose de uno de los privilegios centrales que le permiten llevar a cabo esta operación: el *derecho de vida y muerte* que ejerce sobre sus súbditos (Foucault, 1998: 163).

Según lo anterior, en la legitimidad del jefe de Estado para disponer de las vidas de los individuos, se sustentará la circularidad propia del principio de soberanía. Por lo tanto, siempre que se halle amenazada la existencia del soberano, éste tendrá el derecho de hacer uso de esas “existencias” en función de un interés mayor que es el de conservar su propia autoridad. No obstante, habría que hacer una precisión respecto a esta capacidad del soberano de disponer de la vida de los individuos. Se trata, más bien, de un derecho de matar que puede ser o no ser ejercido, es decir, de un derecho de *hacer morir o de dejar vivir*. Todas las cabezas de los súbditos se encuentran a disposición de la espada del rey para su certero corte o para reclinarse ante el arma que permanece envainada (Foucault 1981 cit., en Castro Orellana, 2004: 259).

El súbdito ante el poder soberano no está, con pleno derecho, ni vivo ni muerto, su estado es, completamente, neutro ante una instancia que se define por la posibilidad de matarlo o no (Foucault, 2002: 218). De este modo, el poder soberano, entendido como un poder de matar, arrastra sus mecanismos a través de la historia de Occidente. Para Foucault, cabe destacar como este derecho de muerte propio del soberano, sufrirá un desplazamiento que, del antiguo poder de matar o exigir la defensa del soberano, lo llevará a presentarse como complemento de un nuevo poder que aspira a la administración de la vida. Así pues, la justificación de la guerra, por ejemplo, ya no será el peligro que se cierne sobre el soberano sino la necesidad de defender la existencia de todos (Foucault, 1998: 165). Por este motivo, poblaciones completas van a matarse entre sí bajo la necesidad que tienen de vivir; en una paradójica época, como la que nos acompaña desde el siglo XIX, que no se cansa de mostrarnos holocaustos inimaginables y al mismo tiempo, exacerbadas políticas de multiplicación y regulación de la vida (Castro Orellana, 2004: 258-259).

Desde este punto de vista, podríamos interpretar también el proceso de generalización del castigo que Foucault describe en *Vigilar y Castigar* (1999). Ahí, la “espectacularidad” del suplicio resulta ser la expresión máxima de triunfo del

poder soberano que, en tanto fundamento de la ley, juzga al delito como un atentado en contra de su voluntad (Foucault, 1999:53). Como veremos en el apartado siguiente, la economía de ese poder de castigar, identificará los efectos indeseables producto de su propia “espectacularidad” que, a la postre, resulta insostenible tratándose de un poder que tiene a la vida en el centro de sus preocupaciones. En este caso, entonces, se va a apostar por una nueva legitimidad del castigo enfocando la figura del excluido (en todas sus vertientes), como una amenaza biológica para la supervivencia de toda la sociedad. En palabras de Foucault: podría decirse que el viejo derecho de *hacer morir o dejar vivir* fue reemplazado por el poder de *hacer vivir o rechazar hacia la muerte* [...] ahora es, en la vida y a lo largo de su desarrollo, donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no se puede apresar (Foucault, 1998:167). En suma, las estrategias de un poder pastoral y del poder soberano se verán subsumidas por esta absorción de la vida en el dominio de cálculos explícitos de una tecnología política a la que llamamos *biopoder*. En este desplazamiento jugó, un papel decisivo la explosión demográfica y la industrialización de la sociedad. Frente a tal desplazamiento en las prioridades del poder, el antiguo esquema de poder de la soberanía se mostró ineficiente en su organización económica y política; esto supuso, en primer lugar, un esfuerzo a partir del siglo XVII por recuperar el detalle, adaptando los mecanismos de poder al cuerpo individual mediante todo un conjunto de dispositivos disciplinarios. Según Foucault, este proceso inicial se completó, a fines del siglo XVIII, con la recuperación de las masas mediante su tratamiento como población sujeta a procesos biológicos o biosociológicos (Foucault, 2002: 226).

Existirán, siguiendo a nuestro autor, dos series de mecanismos en los que se articulará la “invasión” política de la vida. La primera operará cercando al cuerpo como una máquina a la cual es preciso educar, regular sus fuerzas con el fin obtener de ella ciertas ventajas y hacerla dócil a la hora de integrarla, eficazmente, en sistemas de control. Esta es la serie de la disciplina como tecnología que se ejercerá sobre el cuerpo-individuo en un proceso que abarca el conjunto de la sociedad y que Foucault denomina *anatomopolítica* (Foucault, 1998:168). Para esta vertiente del poder disciplinario los problemas fundamentales tendrán relación con cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades y situarlo en el lugar que sea más útil (Foucault 1981 cit., en Castro Orellana, 2004:261). Cabe anotar que los determinantes de la anatomopolítica fueron, ampliamente, analizados por Foucault en *Vigilar y Castigar* (1999) al referirse a un *continuum* disciplinario que atraviesa una serie de instituciones de la sociedad moderna como el hospital, la escuela, la fábrica, el cuartel militar y las cárceles (Foucault, 1999: 141-142). En dichas “instituciones”,

es posible identificar una misma estrategia de individualización; así como técnicas equivalentes de gestión del espacio, de cálculo del tiempo y de control del movimiento o modalidades de vigilancia y examen que pretendían la exploración, la desarticulación y la recomposición del cuerpo humano.

La segunda serie de mecanismos en los que se articulará la “invasión” política de la vida, orquestada por el *biopoder*, guarda relación con una tecnología más reciente, que Foucault denomina *biopolítica*. Este procedimiento se dirige al cuerpo-especie, es decir, a ese cuerpo que se halla transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar (Foucault, 1998:168). Ese universo de problemáticas sobre la vida de la especie humana estará enmarcado dentro de un sistema de controles reguladores que caracterizará a la biopolítica como ejercicio del poder sobre la población. Ahora bien, por población entendemos exclusivamente un grupo humano numeroso; se trata de seres vivos atravesados y regidos por procesos y leyes biológicas encuadrados en unas tasas específicas de salud y desarrollo. Tal noción gira en torno al descubrimiento de que las relaciones de poder no pasan, únicamente, por la sujeción que permite la apropiación de las riquezas y los bienes de los sujetos (súbditos), o el apoderamiento infinito de su cuerpo en el ritual de la sangre que se derrama bajo la espada del soberano (Castro Orellana, 2004:262).

La noción de población, indisoluble de la doctrina de la policía⁵, inicia en el siglo XVIII y definía a un grupo de individuos vivos antes que a la “vida” de cada uno en particular. Dicha definición se centraba en las características de todos los individuos que pertenecían a una misma especie viviendo unos al lado de los otros. Se caracterizaban por sus “tasas de mortalidad y de fecundidad, estaban sujetos a epidemias y a fenómenos de superpoblación y presentaban cierto tipo de reparto territorial (Foucault, 1990 cit., en Berrío, 2008:82). Cómo dirigir correctamente desde el Estado a los individuos, los bienes, las riquezas y la moral al interior de las familias, etc. Esta era la problemática a la que se trató de dar respuesta con la doctrina de la policía. En el *compendium* de *Delmare* que data de comienzos del siglo XVIII se resaltan, según Foucault, once cosas que la policía debe controlar: 1) La religión, 2) la moralidad, 3) la salud, 4) los abastecimientos, 5) las carreteras, los canales y puertos, y los edificios públicos, 6) la seguridad pública, 7) las artes liberales, 8) el comercio, 9) las fábricas, 10) la servidumbre y los labradores, y 11) los pobres. [...] Es misión de la policía garantizar que la gente sobreviva e incluso haga algo más que vivir (Foucault, 1990 cit., en Berrío, 2008:83).

⁵ La doctrina de la policía tiene relación con el sentido primigenio de los cuerpos de policía de velar por el bienestar social. Es mucho más claro pensarlo desde la acepción del término inglés *policy* que remite a las medidas a favor del bienestar público o lo que hoy entendemos por políticas públicas.

Más allá de todo esto, el poder descubre la ventaja estratégica de disponer de los individuos en tanto que constituyen una especie de entidad biológica que se debe tomar en consideración si queremos utilizar a esta población como máquina para producir, producir riquezas, bienes, e incluso, para producir otros individuos (Foucault, 1991:14). De este modo, los problemas fundamentales de la biopolítica consistirán en establecer cómo podemos hacer que la gente tenga más hijos, cómo conseguir la regulación del flujo de población, cómo regular la tasa de crecimiento de una población o los eventuales movimientos migratorios. En semejante contexto de inquietudes, la biopolítica se servirá, instrumentalmente, de la estadística y de diversas entidades administrativas, económicas y políticas de regulación. Particular importancia reviste la estadística, puesto que será este tipo de conocimiento el que va a permitir la observación de las regularidades de la población y la constatación de la especificidad de sus fenómenos como algo irreductible al marco limitado de la familia, que hasta ese momento había privilegiado el poder soberano (Castro Orellana, 2004:263). Cabe agregar, que este aparato estadístico y administrativo del biopoder se despliega tomando a los individuos como datos y variables que manipulan las entidades estatales. Esto supone la pérdida de los caracteres propios de la individualidad y, por consiguiente, de toda posición ética, debido a que no se trata con personas sino con números, al estilo de los burócratas del Tercer Reich que se referían al traslado efectivo de “unidades”, en los trenes que tenían por destino los campos de concentración. Cabe anotar que el aparato estadístico y administrativo de la biopolítica (siendo el Tercer Reich su paroxismo), opera de acuerdo al principio de *invisibilidad de las víctimas* donde en el tratamiento calculado y en la planificación racional de la población, acaba por ocultarse el rostro único, singular e indecible del dolor individual (Cfr.r.r. Bauman 2006: 128-129).

En resumen, estos descubrimientos del cuerpo y de la población, como elementos a partir de los cuales se pueden constituir procedimientos políticos, representan los dos acontecimientos en cuyo engranaje se configura un hecho crucial para la cultura occidental: la época del biopoder. Un fenómeno que Foucault considera decisivo para el desarrollo del capitalismo puesto que, en sus palabras, éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los *cuerpos en el aparato de producción* y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos (Foucault, 1998: 170 cursivas agregadas). Sin embargo, es preciso indicar también que todo esto no significa que la vida haya sido integrada de manera definitiva a un poder que la administra y regula; más bien cabría afirmar que la vida escapa, permanentemente, a estas tecnologías de disciplinamiento y regularización (Foucault, 1998:173). Ello explicaría la reconfiguración constante de estas tecnologías, así como, el hecho de que el biopoder persista como “apuesta política de la sociedad moderna”, y la

existencia de formas de lucha o resistencia que consisten, precisamente, en una demanda del derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, o a la satisfacción de las necesidades (Castro Orellana, 2004: 263).

Según Castro Orellana (2004), conviene esclarecer aquello que permite la amalgama entre las tecnologías del cuerpo y de la población en una meta común, o lo que es lo mismo, establecer los fines que este modelo de poder persigue en su intervención radical de la vida. Al respecto, habría que decir que tanto lo disciplinario como lo “regularizador”, representan estrategias que no operan al mismo nivel, lo que les permite no excluirse al tiempo que articulan sus mecanismos. De hecho, la génesis del biopoder supone el paso de un escenario en que estos mecanismos resultaban fácilmente distinguibles, a un contexto en el cual aparecen íntimamente concatenados (Castro Orellana, 2004: 263-264). Según Foucault, el elemento que va a circular de lo disciplinario a lo “regularizador”, que va a aplicarse del mismo modo al cuerpo y a la población, que permite, a la vez, controlar el orden disciplinario del cuerpo y los acontecimientos aleatorios de una multiplicidad biológica, el elemento que circula de uno a la otra, no es otro que la norma (Foucault, 2002: 228). Por esta razón es que el biopoder tiene como meta calificar, medir, apreciar y jerarquizar de acuerdo con la norma.

El concepto de norma no implica, únicamente, una producción social históricamente construida, sino que cumple también una función constituyente al establecer líneas divisorias dentro de las relaciones sociales. Esta función de demarcación social es la característica principal de la norma, incluso, al nivel de la anatomopolítica y biopolítica. En otras palabras, la tecnología de poder centrada en la vida se sirve de la norma para realizar una demarcación extensa de los cuerpos y de las poblaciones. Su efecto principal es la articulación de una *sociedad normalizadora o disciplinaria* (Foucault, 1998: 175). Dado esto último, podría afirmarse, citando a Castro Orellana (2004) que el biopoder opera en atención al sueño político de la ciudad apestada que Foucault describe en *Vigilar y Castigar* (1999): el deseo de la ciudad inmovilizada en el funcionamiento de un poder extensivo que se ejerce de manera distinta sobre cada uno de los cuerpos individuales, la utopía de la ciudad perfectamente gobernada, la fantasía de una sociedad normalizada. No obstante, en ese espacio recortado que intenta apropiarse de la vida, indudablemente, la muerte o el derecho de matar no pierden su lugar. ¿Cómo es posible que un poder político que aspira a la normalización de la vida desate mecanismos de exterminio y haga morir bajo el emblema del derecho de vivir? (Foucault, 1999 cit., en Castro Orellana 2004: 264).

La respuesta a semejante paradoja implica, para Foucault, poner en relación la idea de sociedad normalizadora con el problema del racismo. De este

modo podemos constatar que el poder de normalización puede hacer uso de las antiguas prerrogativas del poder soberano para ejercer su derecho de vida y muerte, siempre y cuando su acción sea legitimada por un imperativo biológico equivalente, esto es, el racismo. Solamente el racismo puede hacer del asesinato de otro(s), un acontecimiento cotidiano, al interiorizar y normalizar la guerra de la sociedad contra sus enemigos. Proteger la sociedad implica que estemos listos para asesinar a quienes la amenazan, a sus enemigos, y si entendemos la sociedad como una unidad de vida, como un continuo de lo viviente, entonces, estas amenazas y enemigos son de naturaleza biológica (Mendieta, 2007: 148).

Lo anterior, es el puente que permitirá establecer un corte entre lo que *debe vivir y lo que debe morir* (Foucault, 2002: 230 cursivas agregadas) y, a partir de este punto, excluir al interior de una población a ciertos grupos, identificando aquéllos que constituyen una potencial amenaza para luego legitimar el hecho de darles muerte en nombre de la “vida”⁶. Esta muerte no supondrá sólo exterminio físico de los individuos como método de acción, sino también, la exclusión y el rechazo que en ciertas oportunidades lo preceden. El racismo no sería una simple postura ideológica que realiza un determinado grupo, sino una estructura constitutiva del dispositivo de biopoder con una doble funcionalidad. Por un lado, permite fragmentar el campo biológico, separar unos grupos de otros, organizar a los individuos entre aquellos que merecen proliferar y aquellos que se precisa extinguir; y, por el otro, legitima la muerte, la “diseña” como una especie de efecto colateral que se justifica por un bien más expedito: la conservación de la vida colectiva, tarea que exige la destrucción de la especie degenerada que representa un peligro (Castro Orellana, 2004:265). Ahora bien, el hecho de que estas dos funciones caractericen al sistema de relaciones de poder de la modernidad implica que, siempre que una sociedad normalizadora necesite avanzar hacia la práctica del exterminio, estallará el racismo como tecnología instrumental que hace posible dar el salto desde el cultivo de la vida a la siembra de la muerte. El poder ha llegado a convertirse, en la modernidad, en una entidad biopolítica y, como tal, intenta su autoconservación, lo que le demanda disponer, a su vez, de la muerte como recurso principal de cualquier sistema de dominación (Castro Orellana, 2004:265-266). En este sentido, el racismo subyacerá como una potencia de la modernidad, y se presenta como la concreción y la actualización de una categoría, si se quiere, “moderna”.

Bajo tal perspectiva, señala Foucault, la sociedad nazi sería el ejemplo más extremo y la consumación más acabada de todas estas “fantasías políticas” de la

⁶ En el capítulo siguiente mostraremos esta lógica de construcción del “otro imperfecto” (Rojas, 2001:22) en la Colombia del siglo XIX.

vida y de la muerte⁷. En parte, porque ese régimen es la expresión suprema de un modelo disciplinario que se integra con toda una política estatal de regulación biológica y aseguramiento de la población; y, en parte, también, debido a que ese desarrollo paroxístico del biopoder, se vio acompañado por una exacerbación equivalente al derecho soberano de matar, cuyo telón de fondo fue la idea de raza (Foucault, 2002: 233-235).

Más específicamente, si entendemos que el racismo tiene que ver con el control de la vida mediante la creación de un cese en el cuerpo viviente de la población, que requiere una vigilancia urgente y excepcional, uno que podría demandar una medida extrema y de emergencia, a saber, la de causar la muerte a la amenaza ahora internalizada; si, en otras palabras, entendemos el racismo [en el caso de los Estados Unidos] como la normalización del estado de emergencia contra una amenaza biológica, entonces debemos buscar entender las instituciones que normalizan los mecanismos para afrontar las amenazas raciales (...) El linchamiento, como queremos asumirlo, era una violencia no normativa, no legal y por fuera del Estado. Cierta población, que se identificaba racialmente, ejerció esta violencia sobre ciudadanos racializados; el linchamiento, en otras palabras, es la violencia racial ejecutada por el cuerpo-político sobre sí mismo. Sin embargo, como lo demuestra de manera exhaustiva y vívida el trabajo de reciente publicación de *Philip Dray, At the Hands of Persons Unknown: The Lynching of Black America*, el linchamiento era una institución normalizada y normalizante, cuya interrupción, aunque no su total desaparición, tomó décadas de presión a los extranjeros. Los linchamientos se daban con el conocimiento explícito de los “miembros respetados” de la comunidad, y con la aprobación tácita de las autoridades “legales y de policía” en esas comunidades. El linchamiento era la rutinización de la violencia racial, y lo que es obvio es que no era impredecible ni un paroxismo atávico [como el holocausto nazi], lo que explica su larga duración en los Estados Unidos. Un análisis “genealógico y arqueológico” del linchamiento revela cómo funcionaba en la base de la creencia de que los negros eran una amenaza para la salud del cuerpo social, y cómo debía dicha amenaza ser expurgada por los “miembros saludables de la comunidad, y el castigo del violador de la salud de la comunidad debía realizarse por una justicia y un poder hechos rutinarios, anónimos y cotidianos” (Mendieta, 2007: 150).

⁷ Por otra parte, [en la lógica del otro visto como peligro biológico], Bauman ha subrayado el hecho de que Hitler recurriera, permanentemente, a un discurso médico: «Tanto la retórica como la forma de hablar de Hitler estaban cargadas de imágenes de enfermedad, infección, putrefacción, pestilencia y llagas. Comparaba la cristiandad y el bolchevismo con la sífilis o la peste. Hablaba de los judíos como de bacilos, de gérmenes de descomposición o de parásitos. En 1942 le dijo a Himmler: “El descubrimiento del virus judío es una de las grandes revoluciones que se han producido en el mundo. La batalla en la que estamos comprometidos hoy es como la que libraron Pasteur y Koch el siglo pasado. Cuántas enfermedades tienen su origen en el virus judío [...] Sólo recuperaremos nuestra salud eliminando al judío”» (Bauman 1997 cit., en Castro Orellana, 2004: 265).

En este punto, cabría preguntarse hasta dónde nos hemos alejado de tales experiencias en nuestro presente y si aquellos elementos constitutivos de la modernidad no son aún el telón de fondo nuestra época actual. Ciertamente, como lo plantea Foucault, el hombre ya no es ese animal viviente que, además, es capaz de existencia política (a la manera del “animal político” de Aristóteles). La historia ha invertido ese orden del problema colocando las relaciones de poder por encima de lo biológico (Foucault, 1998:173). Pero, tal vez, como anota Castro Orellana, aún hoy seamos ese animal en cuya política se encuentra puesta en entredicho su vida de ser viviente. En pocas palabras, la cuestión no reside en dibujar un panorama más o menos catastrófico de los mecanismos de poder en nuestras sociedades, se trata, mejor, de alertarnos acerca de los peligros que contiene una nueva forma de ejercicio del poder que ha puesto en práctica la civilización occidental (Castro Orellana, 2007: 265). En efecto, el biopoder al servirse del saber científico y de nociones como la de naturaleza humana, en aras del disciplinamiento y la regularización, despliega prácticas concretas de demarcación y distribución de los cuerpos, y limita las posibilidades de “autoconformación” de la subjetividad al modelo del conocimiento del propio yo y de la identidad. Con respecto a esto último, cabría decir que el dispositivo de biopoder implica la proliferación de estrategias que minimizan el campo de la “creación de uno mismo”. Resistir ante esta apropiación de la vida humana por parte del biopoder supone, entonces, según Castro Orellana, reinventar el espacio de la ética ante el sufrimiento individual y colectivo que se halla inscrito en los fundamentos mismos del dispositivo del *biopoder* (Castro Orellana, 2004: 266).

1.3 La “economía del poder”

En *Vigilar y castigar* lo que quise mostrar es cómo, a partir del siglo XVII y XVIII, existió un verdadero desbloqueo tecnológico en la productividad del poder (...) Efectivamente, es el momento en el que se percibió que, para la “economía del poder”, era más eficaz y más rentable vigilar que castigar. Este momento corresponde a la formación, a la vez rápida y lenta, de un nuevo tipo de ejercicio del poder que tuvo lugar a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX (...) Pero cuando pienso en la mecánica del poder, pienso en su forma capilar de existencia, en el punto en que el poder afecta al núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana (Foucault, 1994: 48, 298-299).

Con esta “percepción” de la mayor rentabilidad de la acción de vigilar que de castigar, se produce entonces la invención de esta nueva “*economía del poder*”, que pretende que el cuerpo humano entre en un juego de dominación donde se genera el nacimiento de una “mecánica del poder” y una “anatomía política” por medio de técnicas minuciosas, con capacidad de acondicionarse y difundirse sutilmente a través de la disciplina a los cuerpos, es en palabras de Foucault: “*la disciplina es una anatomía política del detalle*” (Foucault, 1999: 144).

La categoría “*economía del poder*” es retomada de Foucault y remite a “...Un esfuerzo por ajustar los mecanismos de poder que enmarcan la existencia de los individuos; Una adaptación y un afinamiento de los aparatos que se ocupan de su conducta cotidiana, de su identidad, de su actividad, de sus gestos aparentemente sin importancia y los vigilan; una política distinta respecto de la multiplicidad de cuerpos y de fuerzas que constituyen una población” (Foucault, 1999: 82).

Ahora bien es preciso entender que cuando hablamos con Foucault de una “*economía del poder*”⁸ no es la “economía” tal como la entendemos hoy, sino una suerte de “ajuste” necesario, una economía política que va, gradualmente, ajustando los engranajes del poder. ¿Qué tipo de ajustes? los que requieren los individuos y las poblaciones para adecuarse al funcionamiento del sistema político o de los poderes imperantes en múltiples situaciones sociales. Para ello los sistemas políticos disponen de una serie de “Técnicos del comportamiento, ingenieros de la conducta, ortopedistas de la individualidad” (Foucault, 1999:301). De ahí todos los dispositivos de poder desplegados para su disciplinamiento y control. Es aquí en este entramado de relaciones de poder y para poner al servicio del poder los “ajustes estructurales” necesarios a su funcionamiento, que esta “*economía del poder*” se apoya, de manera sistemática, en las ciencias y los saberes sobre el hombre, las ciencias humanas. En efecto para controlarlos, regularlos, disciplinarlos y hacerlos funcionar a la medida del poder, es que se han desarrollado y operacionalizado todos los conocimientos sobre el hombre.

Esa regulación, disciplinamiento y control no se juega siempre de manera coercitiva (o hacia la muerte) sino también hacia la vida. Lo que es necesario entender es que este desplazamiento hacia la vida es también una manera de hacer ajustes estructurales útiles al poder. La medicina, por ejemplo, se pone al servicio de la salud de los hombres en tanto el sufrimiento no genera réditos políticos al poder: se necesitan hombres sanos y produciendo. Así las ciencias humanas legitiman esta acción disciplinaria y reguladora.

⁸ La “racionalidad política” que sostiene estos cálculos “económicos” es, con todo, el control de las vidas y de los cuerpos de los individuos y las poblaciones.

Lo anterior gana sentido cuando entendemos que se trata de “políticas” desarrolladas en pleno auge industrial de las sociedades europeas: el propósito es cuidar el cuerpo para mejorar su capacidad productiva. Eso genera para el sistema o los sistemas políticos algunos riesgos; sectores y poblaciones que no se logran regularizar, someter, controlar. Si el sistema necesita desprenderse de ellos para su buen funcionamiento, es obvio que matarlos no estaría del lado de la legitimación de estas prácticas; se trata entonces de “exponerlos hacia la muerte”. Que ellos mismos sucumban ante la imposibilidad de sobrevivir en condiciones inhumanas. Aquí radica, en Foucault, el cambio entre el modelo bélico y el modelo gubernamentalizado que expondremos al final de este capítulo.

Un componente adicional es la “lógica” que legitima esas prácticas: se hacen en nombre de la vida. La vida de unos a costa de la vida de los otros. ¿Quiénes son esos otros?. Los locos, los desviados, los enfermos, los portadores de un sinnúmero de “patologías sociales” y que según los alcances y sustento ideológico de los diferentes regímenes políticos van ampliando su radio de acción. Nos referimos, pues, a todo un conjunto de sectores sociales que desde esta perspectiva “impiden” al sistema político su adecuado funcionamiento, un grupo que podemos llamar con García los “enemigos sociales” (García, 2000: 95).

En la lectura de los primeros textos de Foucault (*Los Anormales, La Historia de la Locura en la Época Clásica o El Nacimiento de la Clínica*), podemos apreciar que el poder se presenta como aquello que excluye a los “anormales” de las ciudades o los encierra en dispositivos de normalización y regulación (instituciones), en los que se construyen tipos o modelos de individuo. De igual manera, por medio del poder se obtiene información que luego se aprovecha para permanecer en él. Esta manera de conceptualizar el poder no es del todo incorrecta, pero sí es sumamente parcial. Foucault, posteriormente, reconocerá lo difícil que fue para él alejarse de esta concepción del poder, puesto que, como lo anota el pensador francés, cuando se definen los efectos del poder recurriendo al concepto de represión se incurre en una concepción puramente jurídica del poder, se identifica al poder con una ley que dice no; se privilegia, sobre todo, la fuerza de la prohibición (...) si el poder fuese únicamente represivo, si no hiciera nunca otra cosa más que decir no, ¿cree realmente que se le obedecería? (...) Es preciso considerarlo más como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social que como una instancia negativa que tiene como función reprimir (Foucault, 1994: 48).

Autores como Gilles Deleuze (1987: 59) y lectores de la obra de Foucault como Rodrigo Castro Orellana (2004: 112-113) señalan que, en obras como *La Historia de la Locura en la Época Clásica o El Nacimiento de la Clínica*, Foucault presenta varias claves de lectura que permiten ubicar la manera en que se ha

configurado un entramado de relaciones de poder-saber, capaz de generar una cierta subjetivación en la sociedad moderna a partir de las implicaciones sociales y culturales de la locura. Dicho proceso de subjetivación no supone, exclusivamente, la constitución del “enfermo mental”, confinado a la institución, sino que, gracias a la articulación del saber psiquiátrico y del rol estratégico de la institución del manicomio, también implicó la conformación del sujeto en cuanto tal. Lo anterior implica que la experiencia que el individuo tiene de sí mismo como sujeto racional viene dada, en gran medida, por la dinámica excluyente que ha caracterizado las relaciones de la civilización con aquellos que no se adaptan a sus cánones morales o higiénicos.

Dentro de esta experiencia, aparecen dos elementos contradictorios que nos interesa subrayar de modo especial. En primer lugar, la construcción de una interioridad psicológica que aloja a la locura en lo que podría llamarse la verdad de uno mismo. En efecto, la narración de los diversos desplazamientos de las relaciones de poder y de saber, en la captura de esa alteridad que es la locura, muestra que estos movimientos estratégicos derivan en la conquista de la idea del sujeto como portador de una verdad propia y singular, es decir, en la invención del *homo psychologicus* (Castro Orellana, 2004: 114). Por otro lado, este mismo relato evidencia que el individuo obtiene una definición de sí mismo desde la escisión, ubicando en el límite del afuera la “experiencia trágica” que involucra la locura.

Ahora bien, ¿cómo es posible poner en conexión estas dos circunstancias un poder que produce interioridad y un poder que genera la partición? Al parecer, en el juego moderno de la locura y la razón, esta última se filtra en la primera y la asume como una eventualidad contraria o externa pero emparentada con ella misma. Sin embargo, también es verdad que dicha operación se realiza desde una conversión de la locura en objeto científico, cuyo resultado es lo que llamamos “enfermedad mental”. Siguiendo a Castro Orellana, esto representa para Foucault una alienación de la locura, un gesto que la silencia, exigiéndole que hable en nombre del lenguaje de la razón. Por lo cual, la locura sigue encerrada y excluida, aunque ahora sea bajo la compleja operación de encadenarla a la interioridad psicológica. De ahí que pueda concluirse que el individuo moderno es aquel que en la virtualidad de su verdad, encuentra la escisión que lo constituye (Castro Orellana, 2004: 115).

De este modo, la interiorización psicológica y la escisión del individuo, representan dos resultados unidos al proceso de subjetivación que acompaña a la exclusión de la locura en nuestra cultura occidental. Lo llamativo para nuestro trabajo es señalar que estos elementos adquieren otros matices en el horizonte de la investigación que Foucault emprende en *Vigilar y Castigar*; obra en la que Foucault tratará de explicar la construcción de la subjetividad, de la verdad

psicológica, o del alma moderna desde una serie de estrategias concretas dirigidas al cuerpo. En tal sentido, los procesos descritos a partir del sometimiento de la locura a un lenguaje antropológico, parecen ser el resultado de mecanismos más generales o totalizantes que atraviesan completamente la sociedad.

De ahí que la intención de Foucault sea la de insinuarnos la reflexión sobre el poder alejándonos del concepto de represión *per se*, pues, resulta más provechoso pensar los mecanismos o estrategias de represión que perpetúan el poder donde la represión, que desde luego no desaparece, se ubica como el efecto, si se quiere, “práctico” de las relaciones entre fuerzas o poderes. Según esto, para dar cuenta de estos procedimientos o mecanismos estratégicos, que nacen de las relaciones de poder, se debe partir de las técnicas de dominación propias del poder disciplinario, las cuales exigen un aumento en la capacidad y entereza corporal de los individuos con el objetivo de “extraerles” un mayor rendimiento.

El poder hace uso de estrategias, si se quiere, de máscaras con las cuales oculta y legaliza su propio rostro; es ejercicio y acción, es decir, se trata, como anotamos antes, de una microfísica del poder, pero es la disciplina la que revela el lado oscuro de un sistema de acondicionamiento social como el capitalismo; un ejemplo claro se encuentra en los comienzos de la Ilustración, cuando se realizó la reestructuración del castigo, para hacerlo más humano; este supuesto deo de humanismo constituía un cambio de estrategia que acarrearía, por demás (como lo veremos más adelante), nuevas técnicas de poder.

Lo anterior nos lleva a ubicar estos cambios como algo propio del modelo de las sociedades disciplinarias y su pretensión por una utilización continua del espacio y el tiempo, es decir, la búsqueda de una armonía perfecta entre el espacio-tiempo siempre orientadas por el sistema de encierro. Como anota Deleuze, describiendo la amalgama entre las sociedades disciplinarias y las de control: “los diferentes internados o centros de encierro por los que va pasando el individuo son variables e independientes: se sobreentiende en cada ocasión un comienzo desde cero y, aunque existe un lenguaje común a todos los centros de encierro, es un lenguaje analógico. En cambio, los diferentes “controlatorios” son variantes inseparables que constituyen un sistema de geometría variable cuyo lenguaje es numérico (lo que no siempre significa que sea binario). Los encierros son moldes o moldeados diferentes, mientras que los controles constituyen una modulación, como una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada punto” (Deleuze, 1999: 278).

En las sociedades disciplinarias el conocimiento es limitado y da un nuevo orden a la producción de la llamada “*economía del poder*”. Así, el encierro es una

forma de poder para vigilar y castigar que obedece a exigencias económico-políticas. En cuanto a las técnicas para “fabricar” individuos se generalizan las disciplinas; la disciplina distribuye los cuerpos en el espacio, regula su tiempo, sus actos, sus gestos y supone una vigilancia continua y funcional, utiliza constantemente el examen; el poder disciplinar es continuo y científico. De igual manera, aquellos dispositivos son caldo de cultivo en el que los científicos estudian a los individuos y luego se los reconstruye en sus gestos y hábitos, etc. Todo lo anterior en referencia a una norma establecida, a un diagrama normalizador.

Este diagrama de poder es, en su forma ideal, el Panóptico. Frente al cual no puede haber resistencia alguna, pues, se basa en la posibilidad de la vigilancia constante disociando la pareja *ver - ser visto*, de modo que el vigilante se instala en la conciencia, lo que permite una mejor economía en el ejercicio del poder, puesto que lo convierte en un dispositivo automático y anónimo, y por demás, virtual. Foucault es tajante al respecto cuando afirma que “las disciplinas han llegado a ser en el transcurso de los siglos XVII y XVIII unas fórmulas generales de dominación” (Foucault, 1999: 141). Esto implica que el poder disciplinario se ejerce de manera invisible, pero sus efectos son visibles, corporales; esta visibilidad del poder es lo que somete a los individuos, es una tecnología política del cuerpo. En un sentido amplio, como venimos mencionando, las prácticas disciplinarias tienen como función principal, la “*economía del poder*” que consiste en multiplicar las fuerzas de los individuos, para ser más eficientes; pero junto al panóptico se ubica el examen como el factor excluyente y productor de saber, individualizador y controlador, a la vez, que pretende encauzar, normalizar; se trata del instrumento correctivo y productivo por excelencia del poder disciplinario.

Se trata de una observación minuciosa del detalle, de la individualidad, de la corporalidad, una suerte de *ortopedia social* que trataba de hacer frente a una naturaleza humana desviada. Un control de las pequeñas cosas de la vida humana se abre paso trayendo consigo la producción de discursos de verdad, venidos del saber de los pedagogos, sacerdotes, médicos, legisladores y demás encargados de “redimir” y reencaminar a la humanidad. El control, la utilización y la coerción progresiva de los cuerpos, se abre paso trayendo consigo todo un arsenal de técnicas, procedimientos, datos y descripciones de lo que implica –y lo que no- ser humano, según los representantes de estos saberes, que tienen su asidero en una idea de humanismo que, poco o nada, tiene de salvífica y/o constructora de la utopía: una humanidad sin excluidos.

1.4. Poder y Resistencia

De acuerdo con Foucault, poder y resistencia son condiciones de posibilidad interdependientes. *No hay poder sin resistencia* (Foucault, 1998: 116), lo cual no implica, que por el hecho de que no pueda permanecer por fuera del poder, el sujeto se encuentre atrapado. Para Foucault, la resistencia es posible porque las relaciones de poder no se solidifican en estados de completa dominación, dado que el poder surge “desde abajo”, generando una serie de relaciones que funcionan a la manera de una “microfísica” del poder, compuesta por diversas tácticas y técnicas de intervención sobre la vida de los individuos y las poblaciones. Así mismo, y como lo describimos en un apartado anterior, Foucault sugiere que el poder es en realidad un conjunto de relaciones abiertas más o menos coordinadas entre sí. De ahí que las relaciones de poder resulten siendo, por lo general, fragmentadas, compitiendo entre ellas y operando en diferentes sitios a lo largo de diversas líneas de intervención.

Tendríamos, entonces que, en toda relación de poder hay inherente a ella una resistencia correspondiente. Al igual que a todo lo largo y ancho de una red de micropoderes y relaciones de fuerza que interactúan sobre el cuerpo social, se expanden múltiples puntos o focos de resistencia: *“donde hay poder hay resistencia [...] Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder [...] Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreducible elemento enfrentador”* (Foucault, 1998: 116-117 cursivas agregadas). Esta presencia de numerosos y heterogéneos puntos de resistencia contribuye al dinamismo dentro de esta estructura en red del poder, pues, éstos se erigen en la posibilidad de que surjan cambios, de naturaleza, alcance e intensidad diversos que, eventualmente, pueden incluso confluir en grandes rupturas sociales y políticas:

“Los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos intensidad en el tiempo y en el espacio, llevando a lo alto a veces grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo algunos puntos en el cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento. ¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias masivas? A veces. Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos” (Foucault, 1998:117).

Siguiendo la lectura de Giraldo Díaz (2006) existe, en Foucault, una relación entre vida, resistencia y creación, pues, es en el interior de las relaciones estratégicas que se encuentran las fuerzas que resisten y crean. Es, en este sentido, que la vida y lo viviente deviene “materia ética” que resiste y crea, a la

vez, nuevas formas de vida. La resistencia no es, pues, una sustancia y no es anterior al poder, *es coextensiva al poder*, tan móvil, tan maleable y tan productiva como él; existe sólo en acto como despliegue de fuerza, como lucha, como guerra (Giraldo Díaz, 2006: 106 cursivas agregadas). De ahí que Foucault considere insuficiente la crítica que se hace a la sociedad desde nociones como ideología o represión, las cuales presuponen un papel determinante del Estado y la economía, pues, reducen lo político, descuidando las relaciones de poder que se hallan en lo más recóndito del cuerpo social: el poder no está, pues, localizado, es un efecto de conjunto que invade todas las relaciones sociales. El poder no se subordina a las estructuras económicas. No actúa por represión sino por normalización, por lo cual no se limita a la exclusión ni a la prohibición, ni se expresa ni está, prioritariamente, inscrito en la ley. El poder produce, positivamente, sujetos, discursos, saberes, verdades, realidades que penetran todos los nexos sociales, razón por la cual no está localizado, sino en multiplicidad de redes de poder en constante transformación, las cuales se conectan e interrelacionan entre las diferentes estrategias (Giraldo Díaz, 2006: 107).

En una entrevista denominada *No al sexo rey* (1994), Michel Foucault sostiene que la resistencia es coextensiva al poder y que es, rigurosamente, contemporánea (Foucault, 1994 cit. en Giraldo Díaz, 2006:117). La resistencia no es la imagen invertida del poder, pero es, como el poder, tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él. Así, en el momento mismo en el que se da una relación de poder, existe la posibilidad de la resistencia. No estamos atrapados por el poder; siempre es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según una estrategia precisa. Tanto la resistencia como el poder no existen más que en acto, como despliegue de relación de fuerzas, es decir, como lucha, como enfrentamiento, como guerra; no será sólo en términos de negación como se debe concepcionar la resistencia, sino como proceso de creación y transformación (Giraldo Díaz, 2006: 117-118).

Al respecto Foucault, en *Genealogía del Racismo (1992b)*, planteará que el poder es la guerra continuada por otros medios (invirtiendo así la afirmación clásica de Clausewitz); lo cual sugiere que las relaciones de poder, tal y como funcionan en la sociedad contemporánea, se establecieron en un momento históricamente localizable de la guerra (Foucault, 1992b cit., en Giraldo Díaz, 2006:118). Según Foucault, si el poder político procura el cese de una guerra, es sólo para perpetuar la relación de fuerzas instaurada, inscribiéndola en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el discurso y en el cuerpo. El ejercicio del poder, es decir, la lucha política, las modificaciones de las relaciones de fuerza, los refuerzos, los enfrentamientos por el poder, se dan, indefinidamente, a manera de guerra continua. Estas relaciones de poder

múltiples atraviesan, caracterizan y constituyen el campo social. Por ello, la resistencia (como respuesta al ejercicio del poder sobre el cuerpo, las afecciones, los afectos, las acciones) es constitutiva de las relaciones de poder, y aparece en distintos puntos del entramado social como fuerza que puede resistir al poder que intenta dominarla, pues, la finalidad de este poder es infiltrar, cada vez con mayor profundidad, la existencia humana, tanto a nivel individual como a nivel de la especie: su objetivo primordial es administrar la vida humana (Giraldo Díaz, 2006: 119).

La capacidad de resistencia aparecerá, de esta manera, en todos los actos de ejercicio del poder. Así, pues, ejercicio del poder y resistencia se tornan en un binomio indisoluble. Esto lo demuestra Foucault en la *Genealogía del racismo* (1992b), donde presenta la guerra como una trama de inteligibilidad de los procesos históricos (Foucault, 1992b: 50) que se concibió bajo la forma de una guerra de razas durante todo el siglo XVIII. Foucault muestra, a su vez, que la cuestión de la guerra de razas no desaparece y se recupera bajo la forma del racismo de Estado. Lo anterior en contra de las teorías del poder que identifican a éste, esencialmente, con la represión (de instintos, de una clase, de individuos, etc.), presentando así otro planteamiento que concibe el poder en términos de lucha y enfrentamiento. Desde este punto de vista, el poder es básicamente guerra, con lo cual queda invertida la afirmación de Clausewitz, según la cual la guerra es la continuación de la política por otros medios; con lo cual toma asidero el modelo bélico de vertiente nietzscheana que como veremos luego sufrirá modificaciones motivadas por nuevos hallazgos de Foucault respecto de la figura del gobierno.

La guerra, dice Foucault, se ha desplazado a las fronteras, indicándonos que las relaciones de fuerza a las que hace referencia, son de carácter interno y, que es en el interior del Estado, pero también entre grupos e individuos donde se pueden presentar batallas. El mejor ejemplo en el que podemos ver cómo la política continúa las ventajas obtenidas en la guerra, lo encontramos en el sistema democrático, donde cada una de sus instituciones reproduce las tácticas y las estrategias para seguir con las formas de dominación [...] La política busca continuar las relaciones de dominación ganadas en la guerra, pero para poder hacerlo requiere la relación, es decir, la lucha en la cual esas relaciones pueden cambiar; mientras que la guerra busca, como diría *Sun Tsu*, incendiar o arrasar, como se diría en lenguaje contemporáneo, no dejar nada que le pueda servir al vencido o que moleste al vencedor. Desde este punto de vista, la política sí es la continuación de la guerra, pero lo es de otra manera, y desde ese punto de vista es la derrota de una forma de hacer la guerra, o mejor, es la derrota pura y simple de la guerra, porque la otra manera se llama política. Poner condiciones que el enemigo no puede cumplir es querer ponerle fin a las posibilidades de la política y pretender someter sin ninguna concesión (Abello, 2003: 71,73).

A partir de aquí encontramos una desvalorización del concepto de represión, ya que para Foucault los mecanismos de las formaciones de poder van mucho más allá de esta simple noción; en su lugar, elige la guerra como principio de análisis de las relaciones de poder, situándolo en relación con el Derecho y la verdad (entendida como efecto producido por el poder). Dado lo anterior, el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control, tratará básicamente con la paradoja de la pluralidad y la multiplicidad, abarcando no sólo la dimensión económica o cultural de la sociedad, sino, *el bíos social* (la vida de la comunidad o la *Zôé* o “nuda vida” de Agamben) y cuando dicho paso es aplicado a las modalidades del disciplinamiento y/o el control, rompe la figura lineal y totalitaria del desarrollo capitalista. Y, en consecuencia, la vida deviene resistencia al poder y materia ética que resiste y crea, a la vez, nuevas formas de vida. Las resistencias, por tanto, ya no son marginales sino activas en el centro de una sociedad que se abre en redes (Giraldo Díaz, 2006: 119).

Dicho de otro modo, las relaciones de poder son formas de “conducción de conductas” que necesitan, para operar, de la virtualidad del comportamiento y, por ende, no anulan aquello sobre lo que actúan (Castro Orellana, 2004: 356). En la violencia y en el consenso se suspende este intento de determinación de la conducta del otro. Esto no quiere decir que la violencia y el consenso no puedan ser instrumentos de las relaciones de poder. Lo que ocurre es que la lógica de la sujeción opera bajo un principio distinto. Foucault identifica, claramente, dicho principio cuando afirma que, en el juego estratégico, la libertad aparece como condición de existencia del poder, es decir, se hace necesaria la existencia de la libertad para que el poder se ejerza: si el poder sólo se ejerce sobre aquel que aún tiene cierta posibilidad de elección, debe concluirse que *la libertad es el principio operativo del poder* (Castro Orellana, 2004:356).

Foucault insiste sobre este hecho: la existencia de sujetos libres es condición de posibilidad de las relaciones de poder. Una relación en que una de las partes está completamente a disposición de la otra, es una relación en que no existe ningún espacio de resistencia (Castro Orellana, 2004:356). Una relación de este tipo no es una relación de poder, puesto que se halla excluida la dimensión de la libertad en alguna de las partes que la componen. Por tanto, siguiendo a Castro Orellana, los juegos del poder son dinámicas que se articulan entre libertades, con estrategias que intentan determinar la conducta de otros y que provocan otras estrategias que responden a estos esfuerzos. De esta manera, el modelo de la lucha cobra aquí nuevamente todo su sentido, porque describe con precisión esta lógica relacional en la que nos hallamos sumidos. Nuestra experiencia intersubjetiva es, en sentido pleno, un espacio táctico. En efecto, si en cada relación humana el poder está presente, eso quiere decir que en cada una de estas relaciones de poder, en mayor o menor medida, se intenta dirigir la

conducta de otro (Castro Orellana, 2004: 357). Al respecto en *La Voluntad de Saber* (1998), Foucault afirmará que no hay relaciones de poder sin libertad (Foucault, 1998:116), con lo cual no está diciendo otra cosa diferente a que no hay modalidades de poder sin focos o puntos de resistencia. Dirá Foucault: “*donde hay poder hay resistencia, y no obstante, ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder*” (Foucault, 1998: 116 cursivas agregadas). La lógica del poder implica, entonces, que el poder se articule de manera múltiple y no desde un centro unívoco; así, los poderes y las resistencias, se hallarán diseminados entre una misma red de relaciones, apoyándose y reactivándose unos en otros (Castro Orellana, 2004:358). En otros términos, la relación de poder encontrará su límite en la existencia de resistencias, pues, este es el punto de cualquier posible derrocamiento de la misma, es decir, allí retrocede y se reconfigura. Por su parte, los focos o puntos de resistencia tienen su tope en los mecanismos de sujeción, en el enfrentamiento se reinventan y bajo el lenguaje del poder escriben su diferencia (Castro Orellana, 2004:358).

En este orden de ideas, el poder termina por establecer sus tácticas en función de las resistencias que atraviesan las redes sociales e individuales. De igual forma, la resistencia diseña el perfil de su lucha incorporando las tácticas de ese poder. Pero, ¿no puede ocurrir que en este combate, como en cualquier mano a mano, se produzca un desequilibrio y los espacios de resistencia se vean reducidos a su mínima expresión? (Castro Orellana, 2004: 359). La respuesta de Foucault ante esta cuestión es afirmativa y, en ese sentido, introduce una distinción decisiva entre la situación estratégica (relaciones de poder y prácticas de libertad) y los estados de dominación. Según nuestro autor, los estados de dominación suponen una descomposición de las relaciones de poder, donde éstas dejan de ser móviles y se impide a quienes intervienen la modificación de las mismas, para convertirse en una estructura bloqueada y rígida. Con lo cual se niega, de esta manera, la reversibilidad y el movimiento, ambos inherentes a la situación estratégica descrita antes. Sin embargo, advierte Castro Orellana en su lectura de Foucault, el poder comprendido en su lógica relacional, no es un sistema que lo controle todo y que no deje espacio alguno para la libertad (Castro Orellana, 2004:359). El estado de dominación, a diferencia de la situación estratégica, si presenta una reducción de la movilidad en las relaciones de poder, en la que las prácticas de libertad no existen o llegarían a estar sumamente acotadas y limitadas.

En estos estados, lo que cabe identificar no es otra cosa que el “nudo” en que se formará la resistencia y, con ello, la acción concreta de liberación que abrirá un nuevo campo de relaciones de poder y prácticas de libertad (Castro Orellana, 2004: 400). Serán, pues, las resistencias, las llamadas a impedir que el poder se transforme en una máquina aplanadora de todas las voluntades, de

todas las iniciativas de tipo insurgente y de los anhelos creadores de cambios. En síntesis, esta idea de resistencias fragmentadas y heterogéneas, que pueden surgir como factores de cambio frente al poder establecido por los saberes sociales, ha sido, quizá, una de las de mayor influencia política en el pensamiento de Foucault sobre los diferentes movimientos sociales y ámbitos de la sociedad civil “postmoderna”. Dicha idea impide que, en el campo de la práctica política, la teorización del poder termine en el callejón sin salida del pesimismo determinista unido a la resignación pasiva, abriendo con ello una puerta de esperanza y posibilidad a las luchas sociales protagonizadas no ya por un sujeto trascendental, como sucedía en el marxismo, sino por múltiples, y dispersos sujetos particulares. Para Foucault, estas resistencias múltiples y fragmentadas, así como las luchas potenciales a que pueden dar lugar, entrarían a llenar el vacío dejado por la derrotada idea de la utopía revolucionaria: La “Gran Revolución” ha sido desplazada por gran cantidad de mini-revoluciones omnipresentes [...] por lo que podemos llamar la eficacia de la ofensiva dispersa y discontinua (Foucault, 1992a: 127).

1.5 El tránsito del modelo bélico 76-77 al modelo estratégico del poder 78-79: cambios, tensiones no resueltas y nuevas voces⁹.

De la guerra de y contra el terrorismo (y los terroristas suicidas) a las migraciones masivas, los campos permanentes de refugiados¹⁰, la prevalencia de las medidas de excepción en los Estados democráticos, la lógica de la guerra y la seguridad preventivas, de las políticas sanitarias a las demográficas, no hay hoy en día, según Esposito (2006), fenómeno de relevancia internacional ajeno a la doble tendencia que sitúa a estos fenómenos dentro de un línea única de significado: por una parte, una creciente superposición entre el ámbito de la política, o del derecho, y el de la vida; por la otra, según parece, como derivación, un vínculo estrecho con la muerte (Esposito, 2006:15). En opinión del filósofo italiano Roberto Esposito, esta parece ser la paradoja sobre la cual se había interrogado Michel Foucault en sus cursos sobre el gobierno de la vida y la transformación de las instituciones sociales ¿Por qué, al menos hasta hoy, una política en pos de la vida amenaza siempre con volverse acción de muerte? (Esposito, 2006:16).

⁹ Este apartado surge tras las recomendaciones y aportes de uno de los evaluadores del informe de investigación.

¹⁰ Cientos de miles de personas son expulsadas de sus hogares, asesinadas o forzadas a huir más allá de las fronteras de sus países de origen para salvar la vida. Es posible que la única industria pujante en los territorios de los miembros tardíos del club de la modernidad (ingeniosa y, con frecuencia, engañosamente denominados “países en vía de desarrollo”) sea la *producción en masa de refugiados* (Bauman, 2008:27-28).

Para Esposito si bien el trabajo de Foucault tiene gran valor teórico sus resultados distan de una comprensión adecuada de las implicaciones que tiene en especial para la modernidad la relación biopoder/biopolítica dado que la obra del pensador francés sobre dicha temática oscila permanentemente entre una actitud continuista y otra más proclive a marcar umbrales diferenciales; lo que en última instancia genera una suerte de incertidumbre epistemológica respecto a la relación biopoder/biopolítica atribuible, según Esposito, a la falta de un paradigma más dúctil en el que, a juicio del filósofo italiano, debe ocupar un lugar privilegiado la relación entre biopolítica y modernidad¹¹. Esto no quiere decir que no haya una raíz de la biopolítica reconocible en el mundo antiguo (asunto del que se ocupa otro autor italiano, Giorgio Agamben en su *homo sacer*, 2003) sino porque sólo la modernidad, asociada sin duda al surgimiento y consolidación del sistema capitalista, hace de la autoconservación del individuo el presupuesto de las restantes categorías políticas desde la de soberanía hasta la de la libertad. Lo que en última instancia apunta a que la biopolítica moderna se sirva de la mediación de categorías asociadas a la idea de orden, entendido como lo trascendental de la relación entre poder y sujetos, con lo cual el carácter político del *bíos* no está afirmado aún de manera absoluta (Cfr. Esposito, 2006:17-18). En otras palabras, para que la vida sea traducible en lenguaje de la política, o para que la política adquiriera una caracterización intrínsecamente biológica será preciso aproximarse al momento histórico que volcó la proporción entre vida y muerte a favor de la consumación cada vez mayor de la segunda (tanatopolítica). Éste no es otro que el nazismo y la antinomia que lo justifica: la vida de algunos, y por último de uno, es posibilitada, protegida y desarrollada sólo por la muerte de todos (Cfr. Esposito, 2006:185)¹².

El potenciamiento supremo de la vida de una raza, que se pretende pura, es pagado con la producción de muerte a gran escala. En primer lugar, la de los

¹¹ Al respecto podemos mencionar que Esposito abre una nueva veta de discusión acerca del modelo biopolítico del poder al plantear la tesis de la biopolítica como dinámica inmunitaria de la protección negativa de la vida versus la biopolítica afirmativa asociada a la voluntad de poder nietzscheana que tiende a afirmar, conservar y expandir la vida a futuro. Este dualismo es presentado por el autor con el objetivo de pensar la “impoliticidad” a su juicio, de nuestro tiempo. Remitimos a la lectura de su serie en dos volúmenes: *Communitas: origen y destino de la comunidad e Inmunitas: protección y negación de la vida*, publicados en español por Amorrotu Editores en 2003.

¹² En un mundo que proclama la formidable fuerza de la educación y de la conversión cultural, el racismo señala una determinada categoría de personas a las que no se puede llegar ni por medio de la argumentación ni tampoco de ninguna otra herramienta educativa: personas no cultivables que, por tanto, serán siempre extrañas (...) Para utilizar una metáfora médica: se pueden cuidar y mejorar las partes “sanas” del cuerpo, pero no un tumor canceroso. El tumor sólo se “mejora” destruyéndolo. (Bauman, 2006:90)

otros y, al final, en el momento de la derrota, también de la propia, como testimonia la orden de autodestrucción transmitida por Hitler asediado en el búnker de Berlín. Como en las enfermedades llamadas autoinmunes, el sistema inmunitario se hace tan fuerte que ataca el mismo cuerpo que debería salvar, determinando su descomposición (Cfr. Esposito, 2006: 183-185).

Para nuestro momento actual, donde algunas líneas maestras del tratamiento sobre la vida que aplicaron en su momento los regímenes totalitarios no son precisamente un hecho del pasado, pleno de indistinción y agotamiento entre las categorías políticas así como de las fuentes de legitimación del poder; en el cual, la vida misma se sitúa en el centro de cualquier procedimiento político: ya no es concebible otra política que una política de la vida en el sentido objetivo y subjetivo del término. Según esta afirmación de Esposito, que en su momento también expuso Foucault, cabría preguntarse ¿Qué significa gobierno político de la vida? ¿Debe entenderse que la vida gobierna la política, o bien que la política gobierna la vida? ¿Se tratará de un gobierno de o sobre la vida? (Esposito, 2006:26). No cabe duda que al acercarse a la obra de Foucault se percibe una tensión no resuelta, que va más allá de lo léxico, entre los términos “biopoder” y “biopolítica”. Ambos términos son usados por Foucault casi que de manera indistinta a largo de las transcripciones de sus cursos dictados en el Collège de France entre 1976 y 1980¹³. Empero, la mayor parte de los estudiosos de la obra de Foucault reconoce dos periodos sobresalientes en su obra asociados al modelo bélico de vertiente nietzscheana y al modelo jurídico-gubernamentalizado con fuerte arraigo en la doctrina y saberes de la policía (políticas demográficas, sanitarias y urbanas) propuesta en Francia, Italia y Alemania durante el siglo XVIII. Incluso, este segundo momento, podría

¹³ Suele haber un acuerdo entre buen número de estudiosos de Foucault en que por biopolítica se entiende una política(as) en nombre de la vida, y por biopoder, una concepción de la vida sometida al mando de la política. Sin embargo, la dificultad en la separación y/o superposición entre dichos términos radica en que si Foucault reconociera la tesis de la indistinción entre soberanía, biopolítica y totalitarismo, se vería obligado a reconocer al genocidio como el resultado inevitable de la modernidad (conclusión a la que llegará Agamben en su *homo sacer*, 2003); lo anterior iría en contra del método foucaultiano en cuanto a la identificación y diferenciación de tensiones históricas. Por un lado, si totalitarismo y racismo fuesen el resultado de la concepción biopolítica que los precede, el poder habría cercado de manera inexorable a la vida. Por otro lado, si los fenómenos antes mencionados fuesen un hecho contingente y temporal, ello significaría que la vida a la larga tiene la potencia suficiente para vencer a todo aquello que quiera violentarla. Surge así una suerte de nudo conceptual que lejos de aclarar el nexo entre política y vida obliga a Foucault, hasta no dar luces al respecto (tarea que impidió su muerte en 1984), a transitar indistintamente por los caminos del biopoder y la biopolítica. (Cfr. Esposito, 2006:70-71).

extenderse hasta el análisis que efectúa el autor de las sociedades que aplicaron políticas de tipo neoliberal en los años 40 y 50, asunto del que se ocupa el curso de 1979 titulado “*el nacimiento de la biopolítica*” (2007 en español).

En este punto cabe preguntarnos: ¿Cuáles son las características de ambos modelos de poder propuestos por Foucault? Podríamos aventurarnos a señalar la predilección, en un primer momento, de Foucault hacia el modelo bélico del poder, en el hecho de que para las sociedades occidentales las relaciones de fuerza expresadas fundamentalmente en la guerra (en todas sus variantes) se habilitaron poco a poco en el orden del poder político (Foucault, 1998:125) lo cual lleva a Foucault a efectuar una serie de críticas contra esa concepción del Estado que aborda el problema del poder asociado indisolublemente a la figura de la soberanía. La tesis de Foucault en este punto es que esta concepción del poder, elaborada por las antiguas monarquías europeas desde el siglo XII, ha sobrevivido a ellas a pesar de los ingentes esfuerzos realizados para “separar lo jurídico de la institución monárquica y para liberar lo político de lo jurídico, la representación del poder continuo atrapada por ese sistema (...) En el pensamiento y en el análisis político, *aún no se ha guillotinado al rey*¹⁴. De ahí la importancia que se le otorga en la teoría del poder al problema del derecho y de la violencia, de la ley y la ilegalidad, de la voluntad y la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía” (Foucault, 1998:107 cursivas agregadas).

Frente a este modelo donde el poder es concebido de manera sustancialista y reducido al edificio jurídico-económico de la soberanía, Foucault propondrá un modelo bélico o estratégico del poder en donde el énfasis se hará en el problema de la dominación. Se trata de invertir el presupuesto filosófico-político propuesto por el general prusiano Karl Von Clausewitz, en el marco de los tratados de paz de Westafalia, según el cual la política es la continuación de la guerra por otros medios. Siguiendo a Foucault “definir la política como guerra continuada con otros medios significa creer que la política es la sanción y el mantenimiento del desequilibrio de las fuerzas que se manifestaron en la guerra” (Foucault, 1992 b: 49). A partir de este momento, según Foucault, el problema del poder no nos enfrenta con la serie de dicotomías poder legítimo-poder ilegítimo, soberanía-tiranía, obediencia-insurrección, entre otras, sino que, más bien nos plantea una dicotomía alternativa: lucha-sumisión, resistencia-sometimiento, autogobierno-

¹⁴ Con estas palabras Foucault alude a un hecho clave: la Revolución Francesa (novedosa en sí misma pero enclavada en la misma lógica de oposición guerra-paz como fundamento de la soberanía), que a su vez vino acompañada por la creación de un nuevo régimen jurídico: la democracia parlamentaria; frente a éste fenómeno se da la reagrupación de toda una serie de técnicas y dispositivos de poder que no son propios del ámbito del Derecho pero que lo permean trayendo como resultado una genealogía propia de esta nueva técnica de poder, asunto del que se ocupará el autor en *Vigilar y castigar* (1976).

identidad impuesta por otros, etc. De lo anterior se desprende que el poder no adopta la forma privilegiada del derecho, ni queda anclado a la forma del aparato estatal, ni al arbitrio de las clases dominantes; como resultado obtendremos que no habrá certeza de una relación de dominio inmodificable o eterna, pero tampoco habrá ningún contrato, ningún ordenamiento jurídico, ni ningún tratado que pueda llegar a ser perpetuo y concreto dada la condición de enemistad y combate perenne entre los seres humanos.

La crisis del modelo de soberanía que describe Foucault en *Vigilar y castigar* representada en el declive de sus rituales teatralizados sobre los cuerpos sirve de trasfondo al surgimiento de una nueva técnica de poder (poder disciplinario) dirigida a la vida como tal de los sujetos que afecta. El castigo y la exhibición pública del condenado quedan de lado, pues, a partir de este momento cualquier muerte individual se considera e interpreta con relación a los requerimientos propios del cuerpo social. Como anota con acierto Esposito: “En el momento en que el acto criminal ya no es atribuible a la voluntad responsable del sujeto, sino a su configuración psicopatológica, se ingresa en una zona de indistinción entre derecho y medicina, sobre cuyo fondo se perfila una nueva racionalidad centrada en la cuestión de la vida: su conservación, su desarrollo, su administración” (Esposito, 2006:47). La verdadera novedad del trabajo de Foucault en este punto no radica en la invención del tema del poder disciplinario y sus desarrollos posteriores sino en la identificación de los procesos por los cuales este poder pasa de las instituciones no estatales al Estado, siendo quizá una de las más relevantes, la eclesiástica con sus procedimientos disciplinarios que ya tuvimos oportunidad de describir antes bajo la forma del poder pastoral. Queda claro que en palabras del propio Foucault: “nos interesa la fabricación de los sujetos más que la génesis del soberano” (Foucault, 1992b:43)

Vale aclarar que no es que el modelo bélico de las relaciones de poder (propuesto en un primer momento por Foucault) sea insuficiente frente al modelo del gobierno, sino que corre el peligro de hacernos creer que la acción del poder se reduce únicamente al enfrentamiento corporal. La idea del modelo gubernamentalizado del poder introduce la cuestión política de la regulación de la población y con ello descubre un horizonte menos espacial (institución-panoptismo) y externalista en el cual se deslizan las relaciones de poder. En el nivel de las masas, las generalidades, los conjuntos administrables, medibles y proyectables. Dicho de otro modo, a la descripción del control político sobre la vida que se organiza a través de las disciplinas, se suma el descubrimiento de controles reguladores más diseminados. Estos últimos corresponden a lo que Foucault denominó gobierno de la población, o también gubernamentalidad. Dicha actividad, como ya hemos sugerido, fue concebida en un principio como poder pastoral: acción del gobernante-pastor sobre las almas y los cuerpos del

rebaño. Sin embargo, luego de la crisis religiosa de los siglos XV y XVI, se produjo una metamorfosis de este poder en gobierno de los niños, de las familias y de los dominios que se despliegan desde el aparato estatal.

En tal sentido, la noción de gubernamentalidad da pie a reconsiderar la cuestión del origen y el papel del Estado moderno, porque las prácticas sociales ligadas a ella son su condición de existencia y posibilidad. La gubernamentalidad sería, pues, la pieza estratégica dentro de un sistema de regulación, una instancia de control global y de distribución de las relaciones de poder que atraviesan el conjunto social (Castro-Orellana, 2004:267). La gubernamentalidad funciona externa e internamente al Estado, lo hace posible y lo utiliza, pero no se limita a una existencia institucional. El Estado, entonces, opera biopolíticamente en sus políticas en pos de la población porque es una herramienta del dispositivo de biopoder que erige a la vida en tanto dato biológico como el centro de las preocupaciones del poder.

Será en el curso del año 1978 en Collège de France titulado *Seguridad, Territorio y Población* donde Foucault se detiene en la cuestión de la gubernamentalidad. En las lecciones de este curso el autor plantea que el problema del gobierno en la cultura occidental ha sido formulado de a través de los siglos de diversas maneras: se ha planteado la pregunta por el gobierno de sí mismo (antigüedad), por el gobierno de las almas y de las conductas (poder pastoral), por el gobierno de los niños (ofensivas médico-pedagógicas de la modernidad) y por el gobierno de los Estados (diseño y gobierno de la ciudad productiva y segura).

La población aparece ya no como un problema meramente teórico, sino también como un dilema técnico que demanda procedimientos de intervención y modificación; tales como las estimaciones demográficas, el cálculo de la pirámide de edades, las tasas de morbilidad o los estudios sobre la relación entre el aumento de la riqueza y el incremento de la población. En todo este horizonte de preocupaciones, los cuerpos aparecen como foco de una serie de inquietudes: pueden ser escasos o numerosos, dóciles o insumisos, fuertes o débiles, más o menos útiles, con más o menos probabilidad de muerte prematura o enfermedad hereditaria, etcétera¹⁵.

¹⁵ En este sentido de indagación y control sobre el cuerpo podrían leerse los aportes de Juan Caspar Lavater a la criminalística con dos saberes hoy al margen pero que marcaron un "hito" en su momento: la fisonomía y la frenología. En *Ensayo sobre la Fisonomía para promover el amor hacia la Humanidad (Essai sur la physiognomonie destiné à faire connaître l'homme et à le faire aimer, 1775-1778)* Lavater establece planteamientos fisionómicos y frenológicos que podrían ser causa congénita del delito. La frenología se concibe, pues, como el *estudio de la mente y el carácter, por la forma del Cráneo*. El fundador de la Frenología es Francis Gall en 1839, aunque con el nombre de Craneología. Indica que: "Las causas de la criminalidad están en la forma del cráneo" (Mariaca, 2010 en línea).

Cabe agregar, que este aparato estadístico y administrativo del biopoder, signo característico del modelo gubernamental replanteado por Foucault en sus obras más recientes, se despliega reduciendo a los individuos a medidas y cifras que manipula una burocracia política sin que medie alguna estrategia de por medio. Esto supone la pérdida de los caracteres distintivos de las individualidades y, con ello, la ventaja de un funcionamiento abstracto que puede desprenderse fácilmente de cualquier evaluación ética. No se trata con personas sino con números, al estilo de los burócratas e ideólogos del Tercer Reich que solamente reconocían trasladar “unidades” en los trenes que se dirigían a los campos de concentración y no seres humanos (Castro-Orellana, 2004:267).

El aparato estadístico y administrativo de la biopolítica opera de acuerdo al principio de invisibilidad de las víctimas. Sin embargo, y de manera paradójica, el tratamiento calculado y la planificación racional de la vida y bienestar de la población ocultan tras de sí el rostro singular y único del dolor y la exclusión individual. En última instancia, la cuestión no reside en dibujar un panorama más o menos claustrofóbico y/o paranoico de los mecanismos de poder, gestión de la población y seguridad en nuestras sociedades, más bien se trata de alertarnos de los peligros que encarna esta nueva forma de ejercicio del poder que ha puesto en práctica la civilización occidental. Se trata de un llamado de atención acerca de los riesgos que arrastra esta racionalidad política que insiste en la apropiación de la vida bajo códigos biológicos. En última instancia, lo que pretende Foucault es denunciar el sufrimiento individual y colectivo que se halla inscrito en los fundamentos mismos del biopoder. Sin embargo, para este modelo gubernamentalizado del poder, la violencia en sentido estricto como instrumento del poder sólo puede abordarse desde la discontinuidad. Ahora bien, la tendencia desde el siglo XVIII es hacia una cada vez mayor extensión (temporal y espacial) de las relaciones de poder en el cuerpo social, extensión imposible para un dispositivo que funciona mediante la violencia destructora afincada en el racismo de estado como sucedía con el modelo bélico propuesto por Foucault en las lecciones del curso *Defender la sociedad* (1976). Donde no hay relaciones de poder ya no hay existentes, vida humana: sólo hay cadáveres producto de la violencia que destruye las relaciones de poder sin pretender fundar otras, tanto productoras como conservadoras; sólo hay animales que obedecen a leyes que en algún momento fueron políticas pero se han naturalizado de modo tal que imperan en la forma de la determinación física (Blengino, 2007:14). Fuera de las relaciones de poder, no hay sujeto, no hay existencia, y por lo tanto no hay historia, hay mero transcurrir de sucesos físicos. Para decirlo en palabras de nuestro autor: “Yo no digo que el poder, por naturaleza, sea un mal; digo que el poder, por sus mecanismos, es infinito”. (Foucault. “¿Es inútil sublevarse?” (1979) Cit., en Blengino, 2007:15).

**LAS LÓGICAS DE EXCLUSIÓN/INCLUSIÓN
EN EL EJERCICIO DE LA DOMINACIÓN:
la construcción y legitimación del “otro
imperfecto” en Colombia**

Capítulo 2

LAS “LÓGICAS” DE EXCLUSIÓN/INCLUSIÓN EN EL EJERCICIO DE LA DOMINACIÓN: la construcción y legitimación del “otro imperfecto” en Colombia

...Civilización y violencia acaso no sean, necesariamente, los antagonistas que los académicos han supuesto, Una civilización que domestica la violencia y una violencia que destruye la civilización [...]

El deseo civilizador como lugar de encuentro entre el pasado colonial y el futuro imaginado, como paso entre barbarie y civilización, fue violento[...]

Las representaciones que definen jerarquías, ejercen autoridad y definen la legitimidad; aquellas que apoyan la dominación y silencian a los dominados, son inherentes a la producción y reproducción de la violencia.
Cristina Rojas

Incluir y excluir, de cualquier campo de la acción humana, son actos, fundamentalmente, políticos.
Maria Emma wills

A modo de Introducción

Una vez desarrollada la concepción de poder en Foucault, esclarecidas las categorías analíticas que le sirven de base y las posibilidades de resistencia que le están ligadas al ejercicio del poder, vamos, en este capítulo, a desarrollar “otra mirada” sobre los procesos de modernización, “civilización” y violencia en el país que tiene su centro en el cambio de la concepción del poder. En efecto, esta “trilogía” ha estado presente en los diversos análisis de la violencia en el país, pero desde una concepción del poder que le debe todo a la teoría política clásica. Lo que queremos hacer es mirarla, desde la concepción foucaultiana del poder, que modifica, sustancialmente, los términos del problema.

El capítulo está dividido en tres apartados. El primero dedicado a mostrar la articulación entre modernidad, “civilización” y violencia, desde ese otro ángulo; aquel que no opone la civilización a la violencia, es decir, que no sostiene la idea de “una civilización que domestica a la violencia y una violencia que destruye la civilización” (Rojas, 2001: 18), sino que muestra las formas específicas de articulación y la legitimación discursiva de esas formas de representación, esto es, las que construyen imágenes de sociedades “violentas” o “civilizadas”.

El segundo apartado está dedicado a *de-construir* la historia de la violencia que nos han contado y a desarrollar, más ampliamente, las lógicas de exclusión/inclusión o la construcción de ese “otro imperfecto” (Rojas, 2001: 22), que sostienen el ejercicio de la dominación en la Colombia del siglo XIX; dominación que está en la base misma de la violencia. Y, en el tercero y último apartado, introduciremos el tema del cuerpo, desde el lugar que ocupó (y ocupa) en las prácticas “civilizatorias”, esto con el fin de evidenciarlo como “instrumento” por excelencia de los procesos de modernización. Para mostrar, más ampliamente, en los capítulos siguientes, no sólo como la vida entra en los cálculos del poder, sino como el cuerpo se constituye en uno de esos “instrumento” de dominación.

Para desarrollar la reflexión, vamos a seguir, inicialmente, el análisis de Cristina Rojas, por considerar que esa “otra mirada” sobre los procesos de modernización en Occidente, cuestiona muchas de las tesis más extendidas sobre la violencia en estos países y sobre el debate entre “barbarie y civilización” que, -bajo estas concepciones eurocéntricas-, ha rondado a América Latina. Como bien lo señala la autora, hacia finales del siglo XVIII, el “proceso de civilización” contado por Elías y que todos conocemos, asume que las naciones europeas alcanzaron la civilización y se concibieron así mismas como estandartes de una civilización en expansión. No obstante, y esto es aún más importante, el mismo proceso que produjo la “civilización”, como autoconciencia de occidente, *autorizó la violencia en su nombre* (Rojas, 2001: 17, cursivas agregadas). Antes que ser procesos excluyentes, “la civilización y la violencia se entrelazaron y apoyaron mutuamente” (Rojas, 2001: 18). Esta es la historia que no nos han contado. No se trataría, pues, de unos países “civilizados”, emprendiendo campañas “civilizadoras” frente a países “salvajes” y “bárbaros”, sino de procesos simultáneos, cuyo desarrollo y “civilización” en unos se produjo a costa de la violencia en los otros. Unos “otros” que debían ser civilizados o excluidos de los procesos civilizadores a partir o por medio de procesos violentos; a costa de una violencia que no fue siempre física, sino también mediada por discursos legitimadores de esta división originaria y su consiguiente exclusión. Pero también por la impugnación de los grupos subordinados que han ejercido diversas y múltiples acciones de resistencia. Por eso, en palabras de Rojas, la lucha entre la “civilización” y la barbarie, ha rondado la imaginación de América Latina desde la independencia hasta el presente (Rojas, 2001: 17).

Las narrativas (o representaciones discursivas), construidas sobre la civilización y lo que (“supuestamente”) sería su opuesto, la violencia o la barbarie, juegan un papel importantísimo en la definición de identidades, proveen una “lógica” para la formación del Estado/Nación y de los procesos de desarrollo capitalista (Rojas, 2001: 18), en esta parte del mundo. Su tesis central es que estas representaciones que definen jerarquías, ejercen autoridad y definen la legitimidad,

las que apoyan la dominación y silencian a los dominados, *son inherentes a la producción y la reproducción de la violencia* (Rojas, 2001: 18, cursivas agregadas)¹.

El seguimiento a estos procesos históricos² y su complejo y problemático proceso “civilizador”, en Colombia y América Latina, ubica el problema en sus verdaderos términos; aquellos que revelan las exclusiones “originarias” y la manera como la violencia ha sido, históricamente, la manera de “resolver” las tensiones sociales producidas por esta exclusión, ante la incapacidad de las élites de construir *una narrativa común*, pero múltiple e inclusiva, de la historia colombiana. La “disculpa” para no hacerlo, fue caracterizar a estas poblaciones desde criterios racistas o cercanos a la barbarie, lo que no permitía dicha inclusión. Como dice Sánchez (1991), en una sociedad en donde los contendores políticos y sociales no pueden ser pensados en términos de rivalidad, sino de desviación de una verdad o creencia originaria [...] la regeneración social y política no puede cumplirse sino por medio de la proscripción o el aniquilamiento de quienes, según los parámetros histórico-culturales dominantes, se encuentran en estado de trasgresión (Sánchez, 1991, cit., en Rojas, 2001: 108). Desde esta “otra mirada”, nuestros países no serían entonces países “atrasados” o incapaces de modernizarse a sí mismos o responsables del fracaso “civilizador”, sino países fruto de dinámicas clasificatorias de exclusión, desde concepciones del orden, del poder, de la raza y de la clase, que los diferentes poderes y discursos se han encargado de legitimar.

Dos procesos muy importantes son, pues, susceptibles de reconstrucción o rastreo, siguiendo a Rojas. a) La articulación entre modernidad, “civilización” y violencia y b) La construcción de las “lógicas” de “exclusión/inclusión” y su papel en el ejercicio de la dominación y, atada a ella, pero con un peso específico en la manera de concebir la alteridad, la construcción del “otro imperfecto”³. Vamos a

¹ Es importante resaltar aquí, y lo retomaremos más adelante, que *la violencia en el análisis de Rojas no se limita a la que se reduce a su manifestación externa y fenoménica como la guerra, los conflictos manifiestos o la violencia física. La violencia también existe en la representación*, esto es, en las narrativas, interpretaciones y significados (Rojas, 2001: 18 cursivas agregadas). Esto es importante señalarlo, en el marco de este trabajo, porque si bien en él hacemos un análisis de “la guerra y la violencia” en el país (quizá desde sus aspectos más fenoménicos y más visibles: *la violencia sobre los cuerpos*), ella está precedida de estas “violencias de la representación” del “otro” que ahora, -con más fuerza que antes, (Ver: E. Blair, A. Pimienta y S. Gómez. *Las imágenes del “otro” en las violencia(s) colombianas. Por una Antropología de la Violencia*. Informe final de Investigación. Medellín: INER. Banco de la República, 2002-2003)-, creemos que están en la base misma de la violencia en Colombia y de las formas de “violencia extrema” sobre los cuerpos en las guerras contemporáneas.

² Quizá, en este punto, vale la pena retomar a García cuando dice que, “Toda historia es una perspectiva, un punto de vista, un dispositivo puesto en marcha para producir cierto régimen de verdad” (García, 2000: 13).

³ En los términos de Raúl García, analizando el caso Argentino, son los “Enemigos Sociales” (García, 2000: 95).

detenemos, inicialmente, en estos dos aspectos. El análisis de Rojas será complementado con los aportes de Raúl García y Pilar Calveiro, en el caso argentino, quienes comparten los mismos presupuestos de exclusión que sirven para DE y RE-construir la historia en este otro país de América Latina y con algunos estudios de Santiago Castro, Julio Arias y algunos otros autores colombianos, que permiten ilustrar esas formas concretas de la exclusión en nuestro caso. Y, finalmente, -pero esta vez siguiendo a Zandra Pedraza-, introduciremos y trataremos de articular, el tema del cuerpo con su papel en los procesos modernizadores y “civilizadores”. El cuerpo como una concreción del ejercicio de la dominación. Estos tres aspectos constituyen, a su vez, los tres apartados del capítulo.

2.1. La articulación Modernidad, “Civilización” y Violencia

La violencia ha hecho presencia en el país a través de su historia en diferentes periodos históricos y ha sido uno de los fenómenos más estudiados por la académica colombiana durante, por lo menos, las últimas tres décadas, con un marcado énfasis en la llamada violencia política. No obstante, y salvo casos excepcionales, ella ha sido sostenida bajo una concepción de lo político que, como ya mencionamos, le debe todo a la teoría política clásica. Con la teoría de la “civilización” de Norbert Elias y los procesos de formación del Estado (en la concepción weberiana, que han marcado la pauta del análisis político en occidente), algunos autores han querido explicar los procesos de producción de la modernidad y de la violencia en América Latina y otros países del sur, en una clara concepción eurocéntrica de estos procesos que se convertiría en el “modelo” de una civilización a expandir o a alcanzar; incluso si el mismo Elías se encargó de mostrar que el concepto de civilización expresaba la “autoconciencia de occidente”(Elías, 1994:3). En estos supuestos se apoya el desarrollo de tesis como la de los “procesos inacabados de construcción de la Nación” (Pécaut, 1998; González, 1988) que, durante mucho tiempo, sostuvieron la necesidad de “alcanzar” el modelo europeo del desarrollo, la modernización y la “civilización”, como condición para cesar la violencia⁴.

Contrario a esta perspectiva, y más bien cuestionándola, el análisis de Cristina Rojas, se ubica en otro lugar⁵ para interrogar la relación que existiría *entre modernidad, “civilización” y violencia* y, mediante el análisis de procesos políticos muy importantes en el siglo XIX colombiano, nos cuenta “otra historia”. Es esta

⁴ No obstante, es cierto que, al menos Fernán González, siguiendo la reflexión de Charles Tilly, replantea el asunto, en el año 1998, y dice: “No se trataría entonces de que Colombia hubiera vivido un proceso incompleto de formación de Estado-Nación, sino que su evolución refleja más bien un caso particular de dicha formación” (González, 1998: 167 cursivas agregadas).

⁵ Creemos que, de alguna manera, este trabajo sienta las bases para los estudios postcoloniales que otros autores desarrollarían, con mayor fuerza, unos años después.

“nueva historia” la que queremos explorar aquí, fundamentalmente, porque como lo señalan, claramente, las afirmaciones que nos sirven de epígrafes, ella le acuerda otro lugar a la violencia producida en nuestros países, cuestionando la mirada eurocéntrica con la cual ha querido explicarse y cuestionando, de paso, las teorías de “la modernidad a alcanzar” que le están ligadas y porque muestra, de manera muy importante, las categorizaciones (o clasificaciones) jerárquicas que han servido para legitimar la existencia de ese “otro imperfecto” (Rojas, 2001: 22) o lo que, en otras palabras, podemos nombrar como “la invención de la diferencia”; diferencia con un “otro” al que bajo esta concepción, es preciso “civilizar” (mediante métodos violentos). Y, finalmente, porque nos deja ver la fuerza de procesos violentos que, no necesariamente, están atados a la violencia física y que están sin embargo en la base, no sólo de los discursos legitimadores de la exclusión, sino en la base de la misma violencia.

Sus tesis nos permiten, pues, leer la estrecha articulación entre modernización, “civilización” y violencia, desde otra perspectiva: no aquella que propugna *por modernizar para civilizar a esos “otros” violentos*, sino, más bien, aquella que nos permite entrever que el “deseo civilizador” (Rojas, 2001: 43 cursivas agregadas), como autoconciencia de Occidente, se ha sostenido sobre la invención y la exclusión de la diferencia; la violencia no es un proceso endógeno de seres o países “incivilizados”, sino un proceso surgido en el seno mismo de la civilización. Como lo veremos en el capítulo 4, aquellos países europeos que idealizamos como referentes “civilizados”, han construido lo que tienen, su “civilización”, desarrollando un enorme potencial de violencia que, nosotros y los europeos mismos, parecemos haber olvidado.

2.1.1 Modernidad

“La teoría de la modernización proporcionó
una “legitimidad discursiva” para intervenir y penetrar al Tercer mundo
como otro subordinado y asimilado”
David Slater

Como lo dejan ver las “viejas”⁶ teorías sobre la modernización y el desarrollo en América Latina (y, en general, en el llamado “tercer mundo”), que hicieron furor desde los años sesenta del siglo XX, para estos países era preciso “modernizarse” para lograr el progreso, el desarrollo y la “civilización”. En el discurso común y en el académico estos países se asumieron como violentos ante la ausencia de esos

⁶ Quizá si seguimos a Rojas debemos admitir que no son tan viejas. Que leyendo a S, Huntington, célebre asesor del gobierno estadounidense, es posible ver que sigue prevaleciendo, y en lugar prominente, un discurso civilizador dentro de las políticas mundiales del siglo XX y que, probablemente, él seguirá presente en el siglo XXI (Rojas, 2001: 25).

parámetros de la modernización. La violencia era la “perturbación del orden” que solo existía en aquellos que no habían alcanzado dichos modelos de desarrollo y “modernización”. La identificación de la violencia con la perturbación del orden, en conjunción con otros componentes del discurso sobre el tercer mundo, desempeñó un papel crucial en el control de estos países por el primer mundo (Rojas, 2001: 24).

Según estas teorías, la civilización europea y el capitalismo debían, entonces, expandirse al mundo entero, y las explicaciones sobre las diferencias del proceso entre los países del primer mundo y los del tercer mundo, signados éstos últimos, por una violencia “inevitable”, pasan por discursos como Taylorismo sangriento, capitalismo salvaje, desarrollo del subdesarrollo y autoritarismo burocrático, entre otros (Rojas, 2001: 19) Casi todas ellas coinciden en esa “inevitabilidad” de la violencia en nuestros países periféricos (R Luxemburgo, G. Frank, O’Donnell, Matías y Salama, etc.,) y llevan aparejada una explicación sobre la violencia. Para unas es inevitable, para otras se trata de condiciones necesarias en estos procesos de desarrollo, para otras, quizá se deba a una “ley inexorable”. A todas estas explicaciones, de alguna manera, las sustenta “la presunción funcionalista” de la inevitabilidad de la violencia”, sobre todo, por supuesto, en los países del tercer mundo (Rojas, 2001: 21).

En estas concepciones eurocéntricas, y como lo señalábamos en el epígrafe, “*la teoría de la modernización*”, proporcionó una “*legitimidad discursiva*” para intervenir y penetrar al Tercer mundo como otro subordinado y asimilado” (D. Slater cit., en Rojas, Ibíd., p. 23). Dado que la política “no occidental” era considerada como amenazada por la inestabilidad y potencialmente explosiva (Rojas, 2001: 23-24).

Según la autora, estas teorías de la modernización y el desarrollo capitalista en la periferia proporcionan una legitimidad discursiva para intervenir y penetrar el tercer mundo (Rojas, 2001: 23).

2.1.2. “Civilización”

Hacia finales del siglo XVIII, cuando consideraron que sus sociedades habían alcanzado la civilización, las naciones europeas se concibieron a sí mismas como “*portadoras de una civilización existente o acabada, como portadores de una civilización en expansión*” (Rojas, 2001: 17). Esta es la “historia” que todos conocemos desde y con Elías y su “proceso civilizatorio”. No obstante, *el mismo proceso que produjo la “civilización” autorizó la violencia en su nombre (...) y permitió extender la “civilización” a otros países por métodos violentos* (Rojas, 2001: 17 cursivas agregadas). Con estas palabras inicia Rojas su trabajo sobre el tema. Ellas son muy importantes porque sustentan toda la tesis que va a desarrollar: la de que no se trata “*una civilización que domestica la violencia y una violencia que destruye la civilización*” (Rojas, 2001: 18), sino, más bien, de entender que el mismo proceso que

produjo la “civilización”, como autoconciencia de Occidente, *autorizó la violencia en su nombre* (Rojas, 2001: 17, cursivas agregadas). En efecto, antes que ser procesos excluyentes, la “civilización” y la violencia se entrelazaron y apoyaron mutuamente” (Rojas, 2001: 18).

Como creemos que, en efecto, esta es una historia “otra”, diferente de la que nos han contado, y cambia los términos del problema, haciendo muy fecunda su interpretación para comprender el verdadero carácter de la “civilización” y, de paso, las formas de poder y dominación en occidente y en el país, vamos a seguir su lectura. Quizá sea cierto que ha llegado la hora de “ir más allá de Elías” (Goudsblom, 1998: 47) y de pensar el “proceso civilizatorio” de otra manera.

Esta “civilización” llegó al país y se instaló en las élites criollas en forma de “deseo civilizador”⁷. Asumido como “lugar de encuentro de la representación metropolitana y local”, lo que caracterizó el siglo XIX y, más concretamente, el periodo post-independentista, comprendido entre 1849-1878, fue este “*deseo civilizador*” de la élite criolla que se tejió a través de las diferentes articulaciones entre conocimiento, género y raza y que les permitió a los criollos nacidos en Colombia, de padres españoles, consolidar su poder sobre los mestizos, los blancos, las mujeres y los indios (Rojas, 2001: 43).

Este “deseo civilizador” buscaba hacer desaparecer las viejas formas de jerarquía y poder y el surgimiento de nuevas formas bajo el modelo de la “civilización” europea. En él fue muy importante la construcción de nuevas identidades de género, religiosas, regionales y de clase, en un país que intentaba construirse. Ese “deseo civilizador” se materializó, entre otras cosas, en el sueño de una “civilización mestiza” en la que se daría un “blanqueamiento” de la herencia negra e indígena. Para ambos partidos la cuna de la civilización era el continente europeo y ambos apoyaron la convicción de que la meta más importante era la promoción y la defensa de la “civilización”, fundamental para el progreso material. Pero, mientras para los liberales, la civilización representaba el individuo soberano como meta de la civilización, defendía el *laissez-faire* en la economía y, políticamente, propugnaba por una democracia ilustrada, la abolición de la esclavitud, el establecimiento de normas restrictivas al castigo corporal, la libertad de prensa, la limitación de la intervención del Estado, etc., para los conservadores, ese ideal civilizado era representado por la moral cristiana, la difusión de las doctrinas “buenas” (Rojas, 2001: 38-39). Diferencias que, no obstante, terminaban por compartir el “miedo al pueblo” y “el deseo mimético de civilizar al otro” (Ibíd., p. 41).

Lo que no se ha resaltado lo suficiente es que el “deseo civilizador” no obstaculizaba la violencia. No era su negación. Por el contrario, el se fue realizando a

⁷ De este “deseo civilizador” da cuenta ampliamente el análisis de Rojas. Ver por ejemplo, los capítulos 1, 2, 3, 5 y, por supuesto, el capítulo 4 sobre “Las voces subalternas”, que rompe el *monologismo* del discurso sobre el otro.

la par con las guerras civiles, con el uso de la fuerza en las relaciones laborales y con ciertas prácticas sexuales y racistas brutales (Rojas, 2001: 37).

El desarrollo de los acontecimientos, en la Colombia del siglo XIX, sugiere que la historia no siempre es impulsada por los dictados de la economía; A diferencia del análisis marxista para Rojas, los referentes económicos no proporcionan bases sólidas, para fundamentar el análisis histórico. Las guerras civiles del siglo XIX, fueron motivadas por una combinación de factores religiosos, étnicos, educativos y regionales, etc. No pueden, pues, reducirse a conflictos de clase, ni de fuerzas económicas. *“Estas guerras se entienden mejor cuando se tiene en cuenta la lucha por la civilización”* (Rojas, 2001: 34 cursivas agregadas).

La historia política del país ha querido explicarse como confrontación de creencias divergentes entre liberales y conservadores, “odios heredados” y se han olvidado las prácticas y los medios por los cuales las creencias surgen, se transforman o desaparecen (Ibíd.,p. 35). Entre esas prácticas y de manera muy importante como va a señalarlo Grosso (2005), prácticas que evidenciaban las luchas corporales por establecer y reafirmar la diferenciación social y las jerarquías socio-culturales (Grosso, 2005: 234).

2.1.3. *Violencia*

“La violencia [en este trabajo], pone en tela de juicio aquellas perspectivas que la reconocen sólo en su manifestación externa y fenoménica –como la guerra, los conflictos manifiestos o la violencia física-, la violencia también existe en la representación (...) narrativas, interpretaciones y significados, como la violencia en el sentido restringido en que normalmente se entiende”

Cristina Rojas

Es importante, para iniciar este apartado, señalar, como lo hacemos en el epígrafe, que, para Rojas, la violencia no puede reducirse a sus manifestaciones más fenomenológicas-observables, sino también a sus *narrativas, interpretaciones y significados*. La tesis de la autora se sostiene sobre el postulado que de “cuando la violencia se reduce a estas “interacciones observables” se ignoran aspectos más sutiles de la misma como *la violencia implícita en nombrar, interpretar y calificar*. La representación, la manifestación y la resolución, reemplazan la concepción de la violencia simplemente como un evento fenoménico o una manifestación (Rojas, 2001: 30). Por eso, es otra historia.

Con el tipo de desarrollo capitalista en esta parte del mundo, la violencia ha llegado a percibirse como un rasgo inevitable del tercer mundo. Su normalidad ha ayudado a oscurecer, en vez de clarificar, la naturaleza de los nexos entre ésta y el desarrollo del capitalismo. Este vínculo entre una y otro, aún no se establece con

claridad y quizá para hacerlo y entender el proceso, sea necesario tener en cuenta la formación de los significados que han acompañado la expansión del capitalismo, en especial aquellos sobre diferencia, identidades, “civilización” y violencia ((Rojas, 2001: 21-22).

En la propuesta analítica de Rojas, que estamos siguiendo, la violencia está, en efecto, ligada a los procesos de desarrollo capitalista, pero no como suele asumirse en su dimensión puramente económica, sin consideraciones del contexto social y cultural. Esto puede hacerse más claro, -y es la propuesta de la autora-, cuando se asume *el capitalismo* no como un proceso ligado, exclusivamente, a factores económicos, *sino como un proceso asociado a la formación de significados* que acompañan su expansión (Rojas, 2001: 22 cursivas agregadas). Por eso no es viable la explicación del capitalismo en el país (y, en general, en el tercer mundo), como “historia de las cosas” (bienes producidos, intercambiados, apropiados o consumidos) independientemente del contexto social, del sistema de significados y de las prácticas locales que lo sustentan⁸ (Ibíd., p. 35-36).

Para reforzar su tesis de que la violencia no es sólo esa expresión visible y fenoménica, Rojas cuestiona algunas de las perspectivas del análisis (y del discurso) sobre la violencia en el país; señala su multivariedad (comisión de “violentólogos”), pero señala también la existencia de otras violencias no representadas e invisibles y la manera como ésta ha adquirido una identidad propia convirtiéndose en actor (en un proceso de *sujetización* de la violencia que también han señalado los lingüistas): “la violencia me mató a mi familia” (Ibíd., p.32) para concluir entonces que el problema de la violencia en el país, es también un problema de la representación (“las imágenes del otro”), así, “las fronteras entre “civilizadores” y “bárbaros” y entre violencia legítima e ilegítima son producto de la lucha alrededor de la representación.

Rojas sugiere, entonces, que se abandone las interpretaciones *monológicas* tanto de la economía política (en el sentido restringido de la producción y circulación de objetos), como de la violencia (restringida a manifestaciones observables por ejemplo en la guerra)⁹, *para entender los procesos mediante los cuales se ha legitimado el ejercicio de la dominación* (Rojas, 2001: 26 cursivas agregadas).

Impulsar, por el contrario, una epistemología dialógica para la interpretación de la historia, que permite el contacto entre diferentes lenguas, que permite al yo y al

⁸ Aunque no vamos a desarrollarlo aquí, pero lo hemos hecho durante años en otras partes, vale la pena señalar el contenido “cultural” que, siguiendo este trabajo, estaría ligado a la producción de la violencia, y que es resaltado en el prólogo por Martín Barbero.

⁹ Esta es la tesis que se compagina con *la concepción de poder como relación y estructura en red* que haría de la guerra, sólo un ámbito donde de expresan relaciones de poder, no “El” poder por excelencia.

otro, develar sus propias interpretaciones; que abre espacio a la heterogeneidad, a la contradicción y a la resistencia (Rojas, 2001: 28). En efecto, en este enfoque propuesto hay lugar para la resistencia “rara vez lo dominados, aceptan su condición de silenciados” (Ibíd., p. 31) dándole la razón, nuevamente, a Foucault de que no hay ninguna relación de poder que no contenga en sí misma una resistencia (Foucault, 1998: 116).

Es lo que vienen haciendo también otros autores, desde posiciones críticas, que cuestionan esta manera de mirar el análisis histórico. Said, por ejemplo, con su análisis del “orientalismo” y de la manera como Oriente fue construido y dominado por Europa, un proceso de apropiación del oriente por el occidente que se hizo en complicidad con las representaciones de este sobre aquel; o de algunos estudios feministas que, por su parte, dejan ver que la violencia y la dominación de la mujer se asientan, igualmente, en esta construcción jerárquica (y discursiva) de las diferencias de género.

2.2. Las lógicas de “inclusión/exclusión” en el ejercicio de la dominación o la construcción y legitimación del “otro imperfecto” en Colombia

Más allá de esa “otra” (y diferente) teoría, sobre la articulación entre modernidad, “civilización” y violencia que, efectivamente, cambia los términos del problema, nos parece que, como lo sostiene Rojas, ella no puede sostenerse más que a costa de la “producción discursiva” de un “otro” diferente y cuya diferencia no puede leerse más que como “imperfección”: unos *Otros* no modernos, no “civilizados” y además violentos, sobre cuya existencia se legitima el ejercicio del poder y la dominación. Lo que podríamos preguntarnos es ¿Sobre quién se ejercerían el poder y la dominación si no se construyeran y legitimaran, discursivamente, esos “otros imperfectos”? De ahí la entera necesidad de “invención de la diferencia”. Es por esto que queremos, en este apartado, ahondar en esta construcción “monológica” del “otro imperfecto” (Rojas, 2001: 22) y en la “lógica” que la sostiene.

Vale la pena mencionar aquí (aunque será desarrollado en este capítulo más adelante) que esta construcción del “otro imperfecto” es lo que Raúl García, desde el análisis de los mismos procesos históricos en el caso argentino, llama la construcción de los “*enemigos sociales*” (García, 2000: 95), definidos como *aquellos que previa inclusión en el corpus social, sufrieron la exclusión de maneras diversas*¹⁰: a

¹⁰ Es interesante en este punto retomar la anotación de García cuando habla de *una inclusión previa a la exclusión*. ¿Para qué incluirlos? ¿por qué no dejar por fuera del acuerdo social a quienes se consideraban “potenciales enemigos” del mismo? ¿cuál era el fundamento de aquella operación inclusiva? El conocimiento del “enemigo”, que se controla mejor cuando se posee información cercana y confiable sobre él (García, 2000: 95).

través del encierro, en instituciones especiales (cárceles, manicomios), por marginación (inmigrantes, desocupados, obreros, prostitutas, etc.), siendo epistemologizados (creación de categorías de riesgo potencial a partir de un saber sobre el hombre), con la medicalización (desarrollo de una medicina de las poblaciones). A partir de estos mecanismos: *el encierro, la marginación, la epistemologización y la medicalización*, grandes segmentos de la sociedad sufrieron los estigmas de un dispositivo político que respondía, fundamentalmente, a la lógica de la clase dominante que además tenía a su cargo la movilización de los hilos que producían y sostenían aquel complejo entramado político social (García, 2000: 95 cursivas agregadas)¹¹.

Rojas propone retomar el concepto de monologismo de Bakhtin¹² para explicar el proceso de construcción del “otro” que se hace desde posturas de privilegio y a partir del “modelo” de civilización europea, es decir, a “su imagen y semejanza”; de ahí que esos otros no puedan ser más que “otros imperfectos”. Es decir, que el modelo de construcción de identidades se da, exclusivamente, a partir de posturas eurocéntricas para quienes la civilización adquiere un sentido especial en comparación con otras sociedades no “civilizadas”. En otras palabras, ese es el único “modelo” posible; de ahí que quienes no “alcancen” ese grado (y sólo ese) de “civilización” sean “imperfectos”. Es, en efecto, una representación del mundo desde el punto de vista de quienes gobiernan y no de quienes son gobernados (D. Smith cit., en Rojas, 2001: 23).

En sus propias palabras:

“La construcción monológica de la realidad se aplica a la forma como el *Otro* se define como diferente y la manera como la diferencia es construida, discursivamente, para legitimar el ejercicio de la violencia y de la dominación” (Rojas, 2001: 23 cursivas agregadas).

Estos procesos no fueron solo “patrimonio” de Colombia. Otros países de América Latina vivieron procesos similares, como lo dejan ver Raúl García (2000) Y Pilar Calveiro (2003), en el caso argentino. Más allá de la definición de los enemigos sociales” pero como refuerzo a la similitud de procesos “civilizadores” en la argentina con relación a Colombia, vamos a retomar algunos de estos procesos Apoyados igualmente en las políticas higienistas inspiradas por el movimiento higienista europeo y que fue utilizado durante dos décadas como un dispositivo político (García, 2000: 106), los argentinos adelantaron su proceso “civilizatorio”.

¹¹ Por lo pronto, bástenos introducir *su definición* para hacer una especie de paralelo con el “otro imperfecto” de Rojas y la similitud de procesos históricos en estos dos países de América Latina.

¹² De acuerdo con Bakhtin una interpretación monológica es la que “cierra el mundo representado y las personas representadas” (Mikhail Bakhtin, *Problems in Dostoevski's poetics*, Minneapolis, 1984) (Cit., en Rojas, 2001, p. 22).

Este dispositivo higienista no sólo modernizó a la ciudad de Buenos Aires sino que sirvió para incluir una serie de medidas de control y planificación sobre la población, -donde fueron fundamentales la estadística y la demografía-, y que influyeron en la reorganización del Estado (Ibíd., p.106).

En Argentina, los primeros "enemigos sociales" sobre los que se aplicaron estas técnicas de control y sometimiento, fueron los indios desde la época de la conquista y la colonización (ampliamente desarrollados por García, 2000). Posteriormente, ese lugar de "bárbaros y peligrosos" lo ocuparon los inmigrantes y los extranjeros. Para algunos esa masa de inmigrantes hervía de pasiones que podían atentar contra la moral dominante. Así, eran acusados de promiscuidad entre los cuerpos y hacinamiento que atentaba contra el clima moral (además de anti-higiénicos). El higienismo reaparece personificado en el otro como amenaza, ahora encarnado en la figura del extranjero. En un país que propugnaba por su construcción "nacional", Una de las direcciones del "mal" era el afuera del país, de modo que el inmigrante se transformaba en el nuevo enemigo. "Masas de cabeza hueca", "*delincuentes* que huyen de la justicia", "ociosos", fueron calificativos sobre los inmigrantes en un informe dirigido al ministro del interior, durante la segunda presidencia del general Roca. Él empezaba, pues, a generar serias preocupaciones para las autoridades nacionales. A través del ingreso de extranjeros, el cuerpo social se hallaba expuesto al contagio de enfermedades morales que atentaban contra la salud (Ibíd., p.111-112). Esa categorización del inmigrante pasaría, posteriormente, al trabajador como el nuevo "enemigo social", dado que la mayoría de inmigrantes pertenecían a la clase obrera con el peligro que suponía el "contagio ideológico" de aquellos radicalizados políticamente (Ibíd., p.107-108). Posteriormente, y sobre la base de estas taxonomías clasificatorias, ciertos rostros comenzaban a delinear su posición en el horizonte social: los locos, los delincuentes¹³, los enfermos y los "degenerados"; lo que el autor llama una *rostridad* emergente, determinada por la biología y el medio social (Ibíd., p. 109 cursivas en el original).

Para inicios del siglo XX, la dictadura militar de Uruburu, recurrió a nuevas técnicas de exclusión y de castigo, como la tortura para instalar el terror y el sometimiento de la clase obrera y de los opositores al régimen (Ibíd., p. 137); Una política continuada en la Argentina que va a culminar, a fines del siglo XX, con la dictadura militar (y los nuevos "enemigos sociales" en 1976).

La autora argentina Pilar Calveiro, por su parte, -y remitiéndose al mismo evento histórico de García, -la dictadura militar de 1976-, nos recuerda que la estructura del campo se convierte en un hecho palpable y útil, cuando se asocia con políticas estatales tendientes, al cambio y la reforma social por medio de *la intervención decidida sobre las vidas innecesarias o, incluso, no-dignas de pertenecer al*

¹³ El delincuente, dice García, es el enemigo de la sociedad, un antisocial, pues, obstaculiza el progreso de la civilización (García, 2000: 128).

nuevo orden. Dice Calveiro: en 1976 Argentina alentó-permitió-padeció-resistió (según el ángulo social desde el que se mire), el sexto golpe militar de su historia del siglo XX, que dio inicio a un verdadero proceso de largo alcance bautizado, acertadamente, por la jerarquía militar como *Proceso de Reconstrucción Nacional*. Se abrió entonces un nuevo ciclo económico, político y militar, un proceso, que se asentó en la forma más cruenta del terrorismo: el que se ejerce desde el Estado.

La aniquilación de un amplio movimiento social y político se hizo por medio de la instalación de 340 campos de concentración-exterminio, distribuidos por todo el territorio nacional, "concebidos antes que para la lisa y llana supresión física de las víctimas para someterlas a un riguroso y planificado despojo de los atributos propios de cualquier ser humano. Porque ingresar a ellos significó en todos los casos dejar de ser, para lo cual se intentó desestructurar la identidad de los cautivos, se alteraron sus referentes tempo espaciales, y se atormentaron sus cuerpos y espíritus más allá de lo imaginado" (Conadep, 1991, p. 55). (...) Después de ser secuestradas, las personas ingresaban a verdaderos campos de concentración en los que se les arrebatava su identidad para intentar convertirlas en un número, un bulto, un "paquete". El número reemplazaba al nombre, la "capucha", colocada sobre las cabezas desaparecía el rostro; las esposas y los grilletes impedían el movimiento; el aislamiento cancelaba toda posibilidad de comunicación; la persona se transformaba así en "algo" indefinido, en un "chupado" dentro del "chupadero"(...) El capitán Jorge Acosta, jefe operativo del centro de detención que existió en la Escuela de Mecánica de la Armada, repetía con sorpresa, regocijo y admiración: "*Esto no tiene límites*", celebrando la ruptura de muchas fronteras morales, económicas, legales o políticas, con el objeto de asegurar la destrucción y el quiebre de proyectos, movimientos, organizaciones, personas (...) [lo que culminaba] Una vez que el campo de concentración obtenía la información que el prisionero podía dar o bien cuando ésta perdía utilidad; una vez consumada su "desaparición" como sujeto dentro de los laberintos concentracionarios, la persona pasaba a ser considerada un material de desecho y, como tal, quedaba a la espera, inmovilizada, ciega, sorda y muda, en una especie de "depósito" de cuerpos virtualmente inertes y aterrorizados, *aunque potencialmente resistentes*. Estaba entonces lista para la fase final: la supresión de la vida biológica y la "desaparición" del cuerpo mismo, del cadáver. Para ello, en algunos casos se fusiló a las personas y escondieron sus restos en lagos, ríos o en la tierra misma, donde nunca hubo verdaderos entierros, sino sólo enterramientos colectivos y clandestinos para impedir la identificación. En otros, se utilizó una maquinaria "desaparecedora" fría y tecnológica, que conjuntaba, en un solo paso, el asesinato y la desaparición del cuerpo físico. Este procedimiento, según el relato de los sobrevivientes, ocurría bajo un mecanismo perfectamente establecido. Se llamaba a los prisioneros por su número; se los formaba y se los trasladaba a algún espacio dentro del propio campo en el que se les administraba una inyección que los

adormecía. Mareados, semiinconscientes, maniatados, se los subía primero a un camión y de éste a un avión que se adentraba en el Océano Atlántico. Allí se arrojaba a los prisioneros al mar; personas vivas, atadas y amordazadas, se lanzaban al mar como si fueran paquetes de desechos (Calveiro, 2003: 88).

Desde otro lugar, por supuesto, pero ilustrando así mismo esta lógica de la exclusión para fundar el "orden" en occidente, el sociólogo Zygmunt Bauman (2005a: 42-43), anota que el Estado moderno surgió como una fuerza para la cruzada "misionera y proselitista" empeñada en sujetar las poblaciones dominadas a un "vapuleo" a fin de transformarlas en sociedades ordenadas, de acuerdo con los preceptos de la razón: la sociedad diseñada racionalmente era la *causa finalis* expresa del Estado moderno (Ibíd., p.43). El Estado moderno, siguiendo la lectura de Bauman, se presenta bajo la lógica del "jardinero" debido a que su posición era la de deslegitimar la condición real de la población "salvaje", es decir, no "cultivada", al tiempo que dismanteló los mecanismos existentes de equilibrio y reproducción. El diseño viene, presuntamente, dictado por la autoridad suprema e incuestionable de la razón, la cual suministra los criterios "válidos" para evaluar la realidad cotidiana. Dichos criterios escindieron, siguiendo el símil del jardinero, la población entre plantas "útiles" que debían ser cultivadas y propagadas, y en maleza que tendría que ser eliminada desde la raíz¹⁴ (Ibíd., p.43).

Este esfuerzo por el orden y el control tendrá, según Bauman, la intención de separar el "adentro" del "afuera" con la idea de que nada de lo que quede dentro será irrelevante para el diseño total ya que es preciso suprimir, reformar o excluir aquello que genera ambigüedad frente a la meta trazada por el mencionado diseño total. Dado lo anterior, construir y mantener el orden significa *hacer amigos y luchar contra los enemigos*. Sin embargo y ante todo, significará *evacuar cualquier tipo de ambivalencia* (Ibíd., p.48 cursivas agregadas).

Afirmar que una categoría particular de personas no tiene lugar en el orden futuro, es decir, que esa categoría está más allá de la redención, no puede reformarse, adaptarse o ser obligada al ajuste. El "Otro" no es un pecador que puede arrepentirse o enmendar sus costumbres. Es un organismo infectado, a la vez enfermo e infeccioso, a la vez dañado y dañino. Está listo para la intervención quirúrgica; aún mejor, para la fumigación y el envenenamiento. Debe ser destruido a fin de que el resto del cuerpo social pueda retener la salud. Su destrucción es materia de medicina y salubridad (Ibíd., p.77).

¹⁴ Resulta llamativo el hecho de que nuestros intelectuales se remiten en sus planteamientos a esta lógica del "Estado jardinero". En palabras de Luís López de Mesa: *"La humanidad es una planta cultivable, de la cual podemos obtener flores y frutos muy variados; y nos conducen a prever las condiciones propicias a su cultivo más adecuado y eficaz, sobre todo, en los países jóvenes, que aún contemplan cruzamientos raciales y el incremento de población en variados climas"* (López de Mesa, 1926 (discurso), Citado en Muñoz y Runge, 2005: 154).

Si bien las reflexiones de Bauman tienen su marco de referencia dentro del Holocausto nazi, podemos aplicarlas a nuestro contexto local donde la “construcción” o “diseño” de la población de la Nueva Granada se convirtió en una política de Estado. Política que tuvo entre sus lineamientos el biopoder, combinado con la política del Estado jardinero, expresado en el vínculo entre un saber científico sobre la vida y el poder ejercido por el Estado.

Como afirma Pedraza (2004c), dichos recursos se afianzarán de manera creciente hacia finales del siglo XIX donde fueron adoptados por los nuevos intelectuales orgánicos, médicos e ingenieros quienes serán los principales encargados de la producción discursiva y de la administración de las biopolíticas gestadas desde su nueva condición letrada (Ibíd., p.194). Estas biopolíticas, siguiendo a Pedraza, tienen su superficie de inscripción en el cuerpo: el individual, el colectivo y el territorial haciendo parte de un proyecto mayor; la construcción del fundamento de la nación y el orden social. Sólo en cuanto el territorio se sanee, se transforme y colonice será posible una relación que confabule la amenaza de la crisis (Ibíd., p.195).

Pero ¿Cómo se expresó, en el siglo XIX colombiano, esta invención de la diferencia? ¿Dónde se concretaba ella y a partir de qué procesos o mecanismos?. El siguiente apartado nos permitirá ilustrar esos procesos. En efecto, Colombia no se sustrae de esta lógica de “invención de la diferencia” con los mecanismos de exclusión e inclusión que la sostiene y que se aplicó en toda América Latina. Si bien sería necesario un estudio a profundidad de periodos históricos importantes para reconstruir esos procesos que no podemos hacer aquí¹⁵, en la literatura existente es posible encontrar esbozados algunos de ellos que señalan o, mejor, ayudan a ilustrar las formas concretas en las que se dieron estos procesos.

El antecedente de esta política de saneamiento que tiene sus inicios en el siglo XVIII, durante todo el XIX y parte del XX (para el caso colombiano) lo encontramos en el pensamiento racista heredado del régimen colonial español. En general, las variadas relaciones entre distintos pueblos y territorios estuvieron, entonces, mediadas por una constante marcación de las diferencias, pensadas desde valores raciales; raciales porque habían sido fijadas en “la naturaleza” de los grupos humanos, tanto porque las esencializaba en un algo intrínseco, propio e Invariable, como porque las fijaba en los cuerpos y en la corporalidad de los hombres y mujeres (Arias, 2006: 126). De esta manera, en las emergentes naciones hispanoamericanas el ejercicio del gobierno, la distinción social y las relaciones entre los componentes poblacionales y espaciales de la unidad nacional, estuvieron mediadas por las diferencias raciales. Allí, lo blanco, lo negro y lo indio siguieron funcionando como formas de diferenciación interna en estos distintos niveles. Según Arias, para el siglo

¹⁵ En esa línea ya empiezan a surgir trabajos muy interesantes que cubren aspectos o prácticas diferentes y muy importantes para este proceso.

XIX, los criollos del Nuevo Reino de Granada se encontraban en una situación liminal en el cual un mecanismo de exclusión expedito como el racismo, les posibilitaría una herramienta sin igual en pos del ideal de la “civilización” y de la generación de mecanismos de diferenciación con los otros habitantes de su tierra patria (Ibíd., p.127).

El deseo civilizador no fue independiente de la forma en que se establecieron las diferencias en la civilización y del modo en el que estas diferencias confirieron poder a aquellos que poseían conocimientos; el color y el sexo fueron identificados como algo apropiado para dirigir a los subordinados hacia la ruta de la civilización. Mientras tanto, la creación de la imagen de sí mismo de una civilización superior, implicaba un desposeimiento violento de la historia, la cultura y la identidad del otro (Rojas, 2001: 111).

El racismo se mantuvo, pues, como un elemento capital en la definición de las diferencias poblacionales ya que fungía como un factor “esclarecedor” de los conflictos y problemáticas nacionales. De ahí que los letrados nacionales (con un fuerte dejo de eurocentrismo), vieran en la composición racial de la población la explicación más adecuada para los remanentes de barbarie, el atraso y las constantes revueltas y revoluciones que sacudían al país (Samper, 1861 cit., en Arias, 2006: 129). El estudio de las razas y del carácter de la población colombiana, -continúa Arias-, permitiría comprender, a juicio de la élite letrada, la condición particular de la República que padecía la innegable y extendida degeneración de los hombres americanos, no descendientes de españoles y habitantes de las tierras bajas de la Nueva Granada.

El civilizado, desde las apreciaciones estéticas de los criollos, se caracterizaba por una belleza física, unas facciones y color de piel agradables, mientras que la degeneración hacia la barbarie y el estado de naturaleza de ciertos indígenas y negros, de los zambos, mulatos y “tribus errantes” se hacía evidente en el oscurecimiento de la piel y en las facciones toscas y salvajes. El biopoder conecta así lo moral con lo físico, haciendo de los juicios estéticos un eje de su accionar [...] En suma, sólo a los criollos de descendencia europea, fisonomía blanca, carácter ilustrado, vida de virtudes, índole imaginativa y racional, moral ejemplificante y costumbres refinadas, era adjudicado el ejercicio del gobierno. Así, el ejercicio de gobierno en lo nacional era uno de biopoder (Arias, 2006: 131- 133).

Los argumentos raciales como criterio de diferenciación y, sobre todo, de exclusión, estuvieron presentes durante todo el siglo XIX. Lo que sucedió con “los negros”, y muy importante a nuestro sujeto de reflexión, es que a ellos se les atribuía una “naturaleza criminal” que permitía acusarlos de cometer crímenes como asaltos, abortos, infanticidios y suicidios (Rojas, 2001: 69). Una muestra muy clara

de esta concepción racista que sostuvo la exclusión de la raza negra, es dada por el gobernador de Buenaventura en 1843:

“A muy serias meditaciones da el creciente número de negros que, diariamente, sale del poder de sus amos y se mezcla a la sociedad, trayendo el germen de todos los vicios, la indolencia y ferocidad que les dio el clima de África y el odio a la raza caucásica que produce su propia constitución y la inferior escala en la que se miran colocados. Dentro de muy poco tiempo apenas quedara raza blanca dentro de nosotros y en lugar de las virtudes propias de los ciudadanos de una República, sólo se observara la barbarie, los hábitos de la esclavitud o la ignorancia y la ferocidad de la raza que la codicia introdujo en estos países; raza que debemos alejar de nosotros solicitando al congreso que acuerde un acto que todos los negros que por cualquier motivo entren al goce de la libertad, sean conducidos a formar poblaciones en el Quindío, sino en los desiertos que nos separan de Venezuela o Centroamérica” (cit., en Rojas, 2001: 70, cursivas agregadas).

Otra arista particular del carácter “degenerado” de algunos elementos de la población colombiana, era la de tomar el racismo como un componente político. Éste se constituyó en la explicación recurrente frente a las constantes revueltas suscitadas al interior de la naciente República de Colombia, ya que, según los letrados criollos, dichas revueltas obedecían a manifestaciones de barbarie propias de los negros, indígenas, artesanos y otras clases bajas de la sociedad. No obstante, a juicio de Arias (2006), para finales del siglo XIX, una vez que el gobierno central alcanzó mayor estabilidad, la barbarie fue ubicada en las poblaciones realmente marginales en el orden nacional: los negros libertos y los indios errantes (Ibíd., p.134). Estos últimos, no sólo fueron, directamente exterminados, sino que desde la perspectiva nacionalista fueron transformados e incorporados por medio de las misiones religiosas y determinadas políticas lingüísticas. Particularmente, tal y como se puede observar en toda la obra de la Comisión Corográfica (Codazzi, 1851, 1855, 1857 cit., en Arias 2006: 135), el mestizaje progresivo de los indios, como biopolítica privilegiada, fue un ideal recurrente para la nación. Puesto que, en términos generales, las otras poblaciones, tipos humanos, mestizos y regionales, aunque podían ser pensados como tendientes a la barbarie, eran tipos ya más civilizados, domesticados e incorporados (Arias, 2006: 135).

Para finales del siglo XIX y hasta mediados del XX, el racismo como estrategia de dominación sufre una transposición no lineal que configura una nueva estructura social en la que los sujetos deberán estar preparados para responder a las exigencias propias del capitalismo; exigencias que los condicionan y obligan a actuar según una lógica específica y, por demás, de normalización y control, pues, de lo contrario estarían violando los supuestos desde los cuales se fundamenta dicho sistema económico (Castañeda, 2004: 288).

Integrar como fuerza productiva a nuestra “heterogénea” población colombiana de comienzos del siglo XX supuso buena cantidad de debates entre las

clases dirigentes de la época. Como sostienen Santiago Castro (2007) y otros estudiosos, habría dos posturas entre los intelectuales de la época. Por un lado estarían los médicos y abogados, que apoyados en el positivismo y la sociobiología de la época, sostenían que los problemas de la población colombiana no tendrían resolución hasta no prestar atención a las leyes biológicas más adecuadas para el control y normalización de la misma; mientras que las clases dirigentes, en su mayoría, aunque sin desconocer la opinión científica, estimaban mucho más conveniente propiciar elementos como el trabajo y el aprovechamiento del tiempo libre, de cara al mejoramiento de las condiciones de vida de la población colombiana¹⁶. De esta doble lectura, citando a Castro (2007), se genera entre los intelectuales hegemónicos un doble entendimiento de la biopolítica: *“gobernar para poblar”* y *“gobernar para disciplinar”* (Castro, 2007: 45 cursivas agregadas).

En Colombia, la influencia del discurso biológico se revela de forma clara, en la conferencia inaugural de la cátedra de “Clínica de Patología Mental”, pronunciada el 11 de agosto de 1916, en la Universidad Nacional de Colombia donde el médico conservador Miguel Jiménez López, pone de manifiesto la necesidad de llevar a cabo un estudio socio-patológico sobre el aumento progresivo de las enfermedades mentales, los suicidios y el alcoholismo en Colombia (Castro, 2007: 46). Este diagnóstico no tendría otro objetivo que el anunciar la necesidad de intervenir, socialmente, a la población de Colombia en aras de reencaminar la “raza” hacia lo más granado de los referentes raciales eurocéntricos¹⁷, lo cual, de paso, aseguraría

¹⁶ La apropiación que los intelectuales colombianos hicieron de las ideas evolucionistas y del progreso encontró su marco de referencia en el llamado *Movimiento Eugenesico Latinoamericano*, que se concentró, por el lado argentino, en el «blanqueamiento» de la población, o sea, en el cambio progresivo de la raza nativa por los fenotipos europeos a través de la inmigración de extranjeros, y, por el lado brasileño, en el estudio de las condiciones socioculturales, entre ellas la educación, que eran susceptibles de ser transformadas y mejoradas, con su consecuente impacto en la «evolución» positiva de los nacionales. Estas dos posturas han sido denominadas en el ámbito mundial, como la línea dura de la genética, o postura mendeliana, característica de países como Alemania, Gran Bretaña y Estados Unidos (contextos de influencia de las ideas spencerianas), y la línea genética blanda, o postura neolamarckiana, característica de países latinoamericanos como Brasil y Cuba. Ambas posturas tuvieron también su espacio en nuestro país; una muestra fehaciente de ello fue precisamente el debate suscitado en torno a la degeneración de la raza (Muñoz y Runge, 2005: 146-147 cursivas agregadas).

¹⁷ A juicio del Doctor Jiménez López, en comparación con los aztecas en México y con los incas en el Perú, *los chibchas –el pueblo más avanzado de la Colombia precolombina– eran un pueblo “degenerado precozmente”*, debido al uso ritual de bebidas fermentadas como la chicha. Esto hizo de ellos un “rebaño manso, envilecido y apocado”, incapaz de ofrecer resistencia alguna frente al conquistador europeo” (Jiménez, 1916 cit., en Castro 2007: 46 cursivas agregadas). De otro lado, los españoles constituían una raza forjada en medio de las guerras de reconquista en la península ibérica, psicológicamente abiertos a las acciones más violentas y abominables. Se trataba, pues, de una raza compuesta por “tipos anormales, de una emotividad enfermiza, pasionales y perversos morales” (Jiménez, 1916 cit., en Castro 2007: 46). No es de extrañar, entonces, que del cruce de

una mejor disposición hacia el trabajo y la producción en la clase obrera colombiana, de cara a las necesidades de la economía global en que ésta empezaba a incursionar.

Necesitamos en Colombia una sostenida e inteligente obra de higienización, en forma que revista caracteres de verdadera transformación [...] Cuando el Estado salve su dignidad defendiendo al hombre de la miseria biológica y económica y se esfuerce por sostener la salud del pueblo en todo su rigor, se tendrá la base para la aparición de una nacionalidad poderosa por su capacidad mental y material y por su sentido de ética [...] Preocúpese un hombre o una categoría de hombres superiores, por salvar al individuo de la ruina fisiológica, fortalézcalo en el trabajo, ayúdele en la defensa de su organismo, forme un material humano exento de endemias tropicales, edúquelo en la Escuela, ármelo con el hábito de la acción, en una palabra, déle (sic) vida y entonces tendremos una nacionalidad sin flaquezas, rica en la mente, fuerte en el brazo luchador, con ánimo para las conquistas de las razas disciplinarias y cultas [...] (Muñoz, 1935 cit., en Castañeda, 2004: 289).

Ya para 1918 el Doctor Jiménez López en su obra *Nuestras razas decaen. Algunos signos de la degeneración colectiva en Colombia y en los países similares*, llamaba la atención sobre la necesidad, imperante, de tomar medidas drásticas frente al problema de la degeneración del pueblo colombiano. En esta obra, Jiménez defendió la pertinencia del estudio científico del problema exponiéndolo en cuatro líneas de intervención. Primera, degeneración física: signos anatómicos, signos fisiológicos y signos patológicos. Segunda, Degeneración psíquica: consideraciones acerca de la evolución-degeneración ideológica y moral en el curso de un siglo. Declinación de varios productos étnicos que han dado origen al actual hombre colombiano: indígena, europeo y criollo. Otros fenómenos colectivos de degeneración. Tercera, etiología: alimentación insuficiente, carencia de higiene, alcoholismo, chichismo, epidemias tropicales. Cuarta, Terapéutica: alimentación, higiene, educación (física, moral e intelectual)¹⁸, refrescamiento de la sangre, inmigración, economía, etc. (Castañeda, 2004: 296).

estas dos “razas deficientes” haya nacido un pueblo marcado por la resignación, la impotencia y la impetuosidad reflexiva (Castro 2007: 46).

¹⁸ Como anotan Muñoz y Runge (2005), la educación higienista y la educación del cuerpo –el fomento de una cultural corporal– se constituyeron como dos pilares importantes para una formación moral y cívica de la población. Mediante ellas, se transmitieron ciertas formas de disciplinamiento que fueron propicias para la regulación de la vida privada y de la pública, en concordancia con los modelos de la civilización occidental. Como sostiene Jiménez López, «si muchas veces se cree hallar causas distintas de ésta [de la vida escolar] a la debilidad creciente de las generaciones nuevas, es porque se quiere perder de vista el más poderoso factor de degeneración: el abandono de la educación física» (Jiménez López, 1928 cit., en Muñoz y Runge, 2005: 152). Para este pensador, la educación física debía ser el centro de la formación de la infancia, restándole intensidad a la educación intelectual –válida y deseada–, pero sólo posible en su idealidad desde la base de un desarrollo físico adecuado. De ahí que, para él, «la educación física

Al parecer, esta visión “degenerada” de la población colombiana, fue también objeto de las reflexiones de los juristas de la época. Como lo indica Castro (2007), los argumentos presentados por Julián Caballero en su tesis *“Etiología del delito del hurto”*, presentada para optar por el grado de Doctor en Derecho en la Universidad Nacional, denotaban como la tendencia al robo, *uno de los delitos más frecuentes en Colombia, puede examinarse desde la herencia biológica*. En el capítulo VIII de la tesis titulado *“Influencia racial en el delito del hurto”* (Castro, 2007: 48), Caballero dirá que los pueblos chibchas, que poblaron el actual territorio de Colombia, no conocían el robo antes de la llegada de los españoles. Este delito sólo se incorporó a su carácter durante la época de la Colonia, se asimiló entre nosotros la tendencia delictiva propia de la psicología hispánica. El indio precolombino era un elemento sano y trabajador, pero su carácter empezó a corromperse debido al mestizaje biológico con el español. Es sólo entonces cuando prácticas como el robo y el alcoholismo, aparecen como manifestaciones patológicas de la degeneración racial en Colombia (Caballero, 1939 cit., en Castro 2007: 48). Sin embargo, como mencionamos antes, Castro señala que hubo otros estudiosos del caso colombiano para quienes la tesis biologicista era completamente explicativa de la realidad colombiana. En Luís López de Mesa y en otros como el pedagogo Rafael Bernal o el médico Laurentino Muñoz, se configura una concepción de raza ya no sólo en términos puramente biológicos, sino también en términos culturales y de intervención sobre la población. En ese sentido, para estos intelectuales el problema no era resultado de una condición biológica adversa, sino de una serie de problemáticas de orden social que requerían cuanto antes la intervención “biopolítica” del Estado colombiano:

No es que el colombiano sea étnicamente inferior, ni que el trópico inhiba la mente o consuma la energía: la influencia del sol ardiente no es causa de decadencia orgánica, pero sí lo son las enfermedades, los vicios, las condiciones antihigiénicas del suelo, la nutrición defectuosa o insuficiente. Un pueblo bloqueado por el paludismo, anemia tropical, pian, sífilis, blenorragia, tuberculosis, alcoholismo, intemperante y abandonado sentido común, no es precisamente promesa ni pequeña ni extraordinaria (Muñoz, 1934 cit., en Castro 2007: 52).

Según López de Mesa, frente al supuesto estado de depravación social y de anomalía étnico-cultural, la sociedad debía buscar todos los medios posibles para superar su estado de imperfección a fin de mejorarse. En ese sentido, proponía el cultivo de los mejor dotados. Al respecto, dice: “de todo esto se desprende que hay necesidad imperativa de establecer una selección del genio. Una selección que comprenda la contribución que a él deba aportar la familia, ensanchando un poco la

[debía] ocupar, durante la infancia, un margen más amplio que la cultura mental» (Jiménez López, 1928, Cit., en Muñoz y Runge, 2005: 153).

procreación de los más aptos, y limitando –a esta pseudoimoralidad llegaremos muy pronto– la reproducción de los desechos sociales, que crece y crece [...] de una manera que conduciría fatalmente a una catástrofe de la especie humana, si no hubiera, como sí lo hay, un instinto social de previsión. En lo antiguo, el hombre selecto podía reproducirse más. En los tiempos actuales la balanza ha cambiado, y es el indeseable el que más se reproduce por falta de control, de orgullo de su “standard” de vida y de moralidad” (López de Mesa, 1926 cit., en Muñoz y Runge, 2005: 157). Por tanto, junto con la selección de los “mejor dotados”, para evitar que la cultura continuara desviándose, había que mejorar también las instituciones, la educación, la milicia, los caminos y el sistema tributario. Así mismo, este autor estuvo a favor de que se crearan y se promovieran campañas de higiene, de buena alimentación, de buena salud, de educación, al igual que, aquellas que se emprendieran para luchar contra el alcoholismo y la criminalidad¹⁹(Ibíd., p.157).

En resumen, los discursos de los hombres de ciencia de la época pretendían el disciplinamiento de la población como política de Estado en aras de fortalecer al Estado colombiano y convertirlo en una máquina productora de “sujetos modernos”, normalizados antes que “blanqueados” (lo cual no dejaba ser deseable), capaces de afrontar el reto de la industrialización²⁰ (Castro, 2007: 54). Sin embargo, no deja de ser notoria para el lector “aguzado” la urgencia, en nuestros intelectuales de mediados del siglo XX, por controlar lo “otro”, lo “diferente” y lo “perverso” de

¹⁹ [...] En López de Mesa la acción legítima es aquella que obedece a un fin, que en el hombre ha de ser obedecer a un plan racional, al genio o al intelecto como principios organizadores. Así pues, el principio de la acción ordenada se debe manifestar en todo: en un cuerpo bien dispuesto, vigoroso, disciplinado, auto controlado y sano, en el espíritu racional, calculador y organizador, e, incluso, en las naciones. En el libro *Nosotros*, este autor llega a proponer, con esa pretensión civilizatoria frente al cuerpo, la asistencia a escuelas para aprender *estilos elegantes de andar, de sentarse y de estar de pie*. De allí también las connotaciones negativas del escepticismo y de la inacción, entendidos como dos estados que se corresponden e igualmente apocan el espíritu hasta colocarlo en una depresiva inferioridad (Muñoz y Runge, 2005: 154 cursivas agregadas).

²⁰ Vale la pena citar, una vez más, al profesor Santiago Castro (2008) cuando nos recuerda que no había, en los intelectuales de la época, tanta “unanimitad” como se pensaba: existían también *pensadores subalternos* que no estaban involucrados en la lucha por el capital simbólico vigente en el campo intelectual [...] Personajes como el intelectual indígena Quintín Lame, quien planteó la necesidad de que la clase dirigente del país reconociera la existencia de *epistemes alternativas*. Para Lame, la modernidad a la que debía encaminarse Colombia era una que en lugar de promulgar la asimilación de los indígenas al modo de vida hegemónico (la “inclusión del otro”), fuera capaz de reconocer la legitimidad de los resguardos indígenas y de sus autoridades, así como la validez de sus formas de producción de conocimientos (Espinosa, 2004 cit., en Castro 2007: 55). Sin embargo, la modernidad que triunfó en el país fue aquella que arrastraba consigo las viejas herencias coloniales. [De ahí que Quintín Lame fuera] [...] descalificado por los medios periodísticos y perseguido, brutalmente, por las fuerzas estatales. Incriminado por estar promoviendo una “guerra de las razas”, Lame fue acusado de sedición en 1917 y permaneció en la cárcel hasta 1921, mientras que los intelectuales de la capital continuaban debatiendo sobre la degeneración de la raza (Ibíd., p.55).

nuestra población; atributos responsables de nuestra involución física, moral e intelectual como “raza colombiana”. Como anota Castañeda (2004), la necesidad de controlar la anormalidad entró en la escena de los juegos de poder tendientes a victimizar a ciertos tipos de sujetos bajo ciertos tipos de circunstancias (locura, pobreza, raza, delincuencia, etc.). Por tal motivo, fue necesario crear discursos de control y tecnologías de normalización (biopolítica): ¿Quiénes somos?, ¿qué somos?, ¿blancos, indios o negros?, ¿acaso mestizos? ¡Qué más da! Somos una “raza diferente”: la raza colombiana que debe ser salvada a partir de la puesta en marcha de las tecnologías de poder avaladas por los discursos de saber positivos (Castañeda, 2004: 298). Según lo anterior, la idea central de la normalización que vivió Colombia, a comienzos y hasta mediados del siglo XX, no era otra que la de “exorcizar” la tensión que producía lo “otro” en el proyecto de una “colombianidad”²¹ en ciernes, a partir de la moralización, inclusión y regularización rigurosa de todos los individuos incluso de aquellos considerados “anormales” o “excluidos”.

En el trabajo titulado *Degenerados: locos, criminales, delincuentes, niños* (García, 2000:126-129), muestra como una de las claves del desplazamiento del cuerpo individual al de las poblaciones -sin dejar de ejercer poder sobre los individuos- se halla en el papel que jugó *la teoría de la degeneración* en la consolidación de la ideología higienista-criminológica (García, 2000: 126 cursivas en el original). Cuenta que Un médico austriaco, llamado Benedict Morel desarrolló una teoría médica (publicada en 1857 bajo el título de Tratado de las degeneraciones físicas, intelectuales y morales de la especie humana)²², para explicar el problema que planteaba la conflictiva conducta humana en la civilización decimonónica europea.

Según Morel se llegaba al estado de imbecilidad por la progresiva decadencia que arrastraban las generaciones familiares. Hasta ese momento el pensamiento francés era dominado por la teoría de “la herencia” según la cual las enfermedades mentales se transmitían de progenitores a hijos; frente a ella, la teoría de la degeneración introducía un cambio significativo, pues, ya no se hablaba de “transmisión hereditaria de formas”, sino que suponía la existencia de transformación de formas intelectuales de una generación a otra, donde la herencia cumplía un papel importante pero no era totalmente explicativa. Los descendientes no copian los atributos mentales (y físicos) de sus progenitores sino que aquello que reciben de ellos, se transforma, se modifica; ello implica una degeneración, una desviación progresiva del tipo originario (García, 2000: 126-127).

²¹ Al respecto, remitimos al lector al apartado que contiene la reflexión sobre la “antioqueñidad”, magistralmente desarrollada por María Teresa Uribe, y que nosotros retomamos en el Apéndice de este informe y a su “aplicación” en el caso del oriente antioqueño.

²² Ver al respecto Klaus Corner, *Ciudadanos y Locos*. Barcelona: Taurus, 1974. p. 332. (Cit., en García, 2000: 126.)

2.3. El Cuerpo como “sujeto” de las prácticas “civilizatorias” o instrumento de la modernidad

En su lectura sobre la modernidad en América Latina, y en una perspectiva claramente biopolítica, Zandra Pedraza²³ va, aún más lejos, al profundizar en uno de los aspectos que, según ella, es central a este proceso, *el cuerpo*, es decir, al asumir que *“el meollo de lo que constituye la modernidad, es el papel jugado por el cuerpo”* (Pedraza, 1999: 14 cursivas agregadas).

A modo de antecedentes, ella deja ver que antes del desarrollo del régimen moderno, el sistema de representación del cuerpo operó en América latina según los principios de un régimen moral que reproducía un orden social estrictamente jerarquizado e infranqueable. Producto de un pensamiento religioso, la percepción de la naturaleza y del cuerpo oscilaba entre su carácter sagrado y el profano. La creación se asimilaba a la naturaleza y contenía al ser humano: una criatura de Dios que no obstante se distinguía por un alma que lo hacía a imagen y semejanza de la divinidad. Creado por Dios, el cuerpo reflejaba el carácter divino que habitaba al ser humano. Una representación del mundo que no entendía la naturaleza. Esta situación y estas concepciones del cuerpo van a cambiar con la irrupción de la modernidad. El discurso de la civilidad ofrece una primera gran elaboración simbólica moderna en torno a las disposiciones corporales (que estuvo a cargo de los letrados); amalgama la vida individual y social y sienta la ética de su funcionamiento en el poder de los hábitos que incorpora en el individuo. Con la “urbanidad señorial” se pretende inscribir en el cuerpo los mecanismos de autodisciplinamiento. A través de sus recursos, la urbanidad procura reforzar los vínculos con la tradición hispánica y elaborar una visión histórica conjunta que garantizara la comunicación del mundo hispano hablante y favoreciera el connubio de principios estéticos y morales: luchar contra lo vulgar, lo extranjerizante, la amenaza de una burguesía mestiza y su ascenso social (Pedraza, 2004b: 12).

Según la autora, en América Latina, se ha establecido una relación bastante estrecha entre las formas de disciplinar el cuerpo individual, de controlar el cuerpo social y la forma de establecimiento de la modernidad. Los estudios sobre las concepciones del cuerpo muestran que, particularmente, en los siglos XIX y XX el asunto, habitó el ideario de pensadores, miembros de la élite y gobernantes encargados de producir, difundir y ejecutar perspectivas sobre el desenvolvimiento

²³ Antropóloga de la Universidad de los Andes, PhD. en Antropología Histórica de la Universidad Libre de Berlín y una de las autoras que más ha trabajado el tema del cuerpo en Colombia.

de la sociedad y, más concretamente, en pos de la “civilización”²⁴ (Pedraza, 2004b: 9-10).

El propósito de la autora, que nos resulta muy importante, es cuestionar el vínculo, aparentemente abstracto, de las formaciones políticas y la cotidianidad y naturalidad de las acciones y percepciones sobre el cuerpo; mostrar que las formas de gobierno de los estados/nación, sólo son posibles de construir si se establecen lazos particulares entre los ciudadanos y el Estado; formas de autoconcepción de los ciudadanos y mecanismos que permitan al estado actuar sobre los ciudadanos *por medios distintos de la coacción* (Ibíd. p. 10 cursivas agregadas). Esta apreciación le da la razón a Foucault cuando sostiene que la represión es, en todo caso, insuficiente para entender el problema del poder; que éste va mucho más allá y tiene otros mecanismos más sutiles para desplegarse. La relación entre los ciudadanos y el estado es posible si hay un punto de encuentro una convicción compartida, por ejemplo, la que se establece sobre el cuidado de la vida lo cual significa emprender acciones concretas con y sobre el cuerpo, tanto en forma individual como colectiva. *Este es, pues, un vínculo entre estado y biopoder*²⁵ (Ibíd. p. 10). Son dispositivos o “tecnologías políticas” más sutiles que dejan ver la inclusión de la vida en los cálculos políticos; que muestran, en otras palabras, el “arte de gobernar” entendido como “la habilidad o acción de gobernar pero sin que se vea” (Garay Uriarte, 2001: 130).

Desde su constitución, los estados/nación en América latina se cimentaron en el pensamiento biológico por cuanto la biología, ya en las primeras décadas del siglo XX, se consolidaba como la ciencia de la vida (Wuketits, 1998 cit., en Pedraza, 2004: 10) y comenzó a ofrecer recursos interpretativos útiles para el gobierno nacional. Se produce entonces la definición de la vida como el periodo comprendido entre el nacimiento y la muerte y sus fenómenos característicos: nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte. La tarea y el campo de acción de los estados nación no se agota en programas y políticas sobre los recursos y el territorio de la nación, a la vez, que sobre el conocimiento de un conjunto de disciplinas para su administración; estas tareas deben incluir también la vida de los nacionales y el conocimiento sobre los fundamentos de la vida (Ibíd., p.10). Como consecuencia, las formas de gobierno, según Pedraza, fueron adoptando un carácter marcadamente biopolítico. Así, y citando textualmente a la autora:

²⁴ Por no poder ampliar aquí remitimos al lector a su texto: “El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social”. En: *Iberoamericana* No. 15. 2004. P. 7-18, donde la autora desarrolla una reflexión que deja ver en detalle algunas imágenes sobre el cuerpo, los discursos que se han ocupado de él y algunos de los programas diseñados para la consolidación de los fundamentos del estado/nación y la ciudadanía.

²⁵ Expresado en el interés de las instituciones por conocer y administrar las diferentes manifestaciones de la vida según lo puede hacer el biopoder, cuya expansión, a lo largo de los siglos XIX y XX, lo convirtió en la forma de gobierno por excelencia (Pedraza, 2004b:11).

Los estados [en América Latina] lograron poner en funcionamiento los principales aparatos para la administración biopolítica: la policía y el ejército; la escuela reformada según los principios de la pedagogía moderna, las expediciones de colonización interna para conocer e interpretar el territorio nacional y a sus pobladores, las cartografías del territorio nacional, la creación de las universidades públicas encargadas de la producción de conocimiento necesario para la administración pública, las diversas organizaciones y sociedades que agrupan formas especializadas de conocimiento como la medicina y las ciencias naturales, las dependencias estatales para el diseño y administración de programas de higiene pública y privada, la intervención en la familia a través de la higiene, la pedagogía y la economía doméstica, las escuelas de ingeniería, especialmente civil para adecuar el territorio nacional, la fundación de museos de historia natural donde concentrar las evidencias del conocimiento sobre la naturaleza e instituciones para ejecutar obras civiles y de saneamiento del territorio, la realización de censos y el uso de la estadística, la demografía y los conceptos centrales de la noción de población a fin de comprender, planear y administrar la nación (Pedraza, 2004: 11. cursivas agregadas).

El fundamento de los discursos biopolíticos está en las reglas de la vida, del cuerpo y de la naturaleza y de ellas proceden los principios para su administración. Los recursos explicativos y ordenadores incrementan la capacidad de la biología para dar cuenta del ordenamiento social (Fox-Keller, 2000, Cit., en Pedraza, 2004: 11).

La formación del ciudadano fue el objetivo de prácticas impulsadas por los discursos somáticos. Ser ciudadano era sinónimo de un comportamiento ético que revelaba el ejercicio de virtudes católicas y señoriales, es decir, el cumplimiento de un código gramatical que la urbanidad reflejaría a cabalidad y la higiene²⁶ y la cultura física complementarían con el deber de hacer un cuerpo sano y de velar por su capacidad productiva y sensitiva. *El ciudadano era el principal ingrediente de la nación y la nación equivalía a la civilización*, esto es, a una historia anclada en la hispanidad y el catolicismo. Así, la urbanidad señorial, fundada en virtudes cristianas, perdió su fundamento moral y debilitó su fe en la versión moderna. La civilización imaginada, durante el primer período de la modernidad, es la lucha por conjurar la barbarie: degeneración racial, sentidos abotagados, falta de claridad en el entorno, cuerpos ineficientes, torpes, antiestéticos e inmunes a la belleza. Los cuerpos mismos deben ser garantes de una formación social respetuosa de las diferencias construidas y conservadas gracias a órdenes que disponían usos del cuerpo y formas estéticas (Pedraza, 2004:12 cursivas agregadas).

²⁶ A partir del siglo XIX, la higiene fue la especialidad en el esfuerzo por conservar la salud y evitar enfermedades; fundamentalmente por la relación que ella establece entre la fisiología humana y el entorno, es decir, la forma de vida individual y poblacional (Pedraza, 2004b: 14).

La visión de orden que invoca la noción de modernidad es una disposición confiable de jerarquías, distribuciones del tiempo y uso del espacio. Se basa en el control ejercido sobre el cuerpo: orden de las pasiones, de la dieta, del dormir y trabajar, de los objetos, del vestir y ejercitarse y o de las relaciones; hábitos inalterables y sólidos que impidan el trastorno en el uso del tiempo, de los ámbitos, de las funciones y deberes de hombres y mujeres, niños y adultos, sirvientes y señores, subalternos y superiores, gobernantes y gobernados. El orden trae el progreso, verdadero indicador del éxito en la formación del ciudadano. Como categoría cuantificable el progreso supone más salud, más longevidad, más velocidad, luz, claridad, etc.; en una palabra lo que cabe en la noción de bienestar en las condiciones de vida que, paulatinamente, traducen el ideal de la civilización (Pedraza, 2004b: 13).

Los ideales de orden, progreso y virilidad propios de la modernidad se ejercen en la escuela, la familia, la sociedad, la patria, donde confluyen una serie de disciplinas, de formas de crear subjetividad, -higiene y pedagogía-, que apuntan simultáneamente al ciudadano y a la población; esta última constituida, en general, por los grupos subordinados. Su propósito crear unas formas de vida "higiénicas" donde el cuerpo es central en tanto en él se conjugan las condiciones materiales de la existencia y las costumbres (hábitos alimenticios, sexuales, de vestuario, trabajo y habitación, etc). *El legado fundamental del discurso higiénico es haber propuesto el cuerpo como eje para el desarrollo de una subjetividad moderna: toda forma de progreso pasa, necesariamente, por la crítica y la transformación corporal* (Pedraza, 2004: 14 cursivas agregadas).

El pensamiento sobre la vida, al ocuparse del cuerpo y de la naturaleza, manifiesta que esta no es obra divina, no sigue un ordenamiento teleológico y no es estática ni ajena al devenir social e histórico (Ibíd., p.14). Si se repara en la colonización del cuerpo de las mujeres por la mirada médica, en el de obreros y empresarios por la voluntad racionalizadora de las tecnologías empresariales, o en la colonización de los cuerpos negros, mestizos e indígenas amenazados por la degeneración, desde México hasta Argentina, el ejercicio del biopoder se traduce en políticas sociales, programas de colonización y civilización del territorio nacional y prácticas de constitución de una naturaleza humana atenta al riesgo del colapso que la circunda (Pedraza, 2004b: 15). Criterios racistas aplicados sobre los cuerpos: de negros, mujeres, indígenas... esos "enemigos sociales" (García, 2000: 95) "marcados" por poseer un cuerpo "diferente" y, desde esa mirada, "imperfecto" (Rojas, 2001: 22).

La insistencia en que el lugar de inscripción de la práctica discursiva es el cuerpo, es la condición de existencia del biopoder y de lo que la autora llama, los "biodiscursos". En consecuencia, tanto las posibilidades individuales como nacionales han quedado, intrínsecamente, vinculadas al destino y uso del cuerpo y la vida se

acerca cada vez más a la “nuda vida”²⁷ (Agamben, 2005, cit., en Pedraza, 2004b: 15) de forma que las prácticas corporales se hacen tan definitivas para formar el individuo y el ciudadano como para fundar la nación y el orden social (Ibíd., p.15). El sujeto y el cuerpo contemporáneos (definidos en su trabajo como postmodernos), introducen otros cambios fundados en la búsqueda del equilibrio y el estado integral. Los beneficios de la actividad corporal ya no se traducen, exclusivamente, en orden y carácter; el placer, el uso del tiempo libre y la expansión del yo cobran sentido. Los discursos hoy no buscan acallar las pasiones, sino inflamarlas, valorarlas y darles un sentido. Hay, pues, una inflación simbólica del cuerpo. La experiencia de sentir y definir, corporalmente, la vida y la certeza de que el bienestar consiste en perfeccionar la capacidad sensorial es un aspecto que enmarca tanto las biotecnologías como los usos corporales contemporáneos (Pedraza, 2004b: 17)²⁸.

Es también el proceso que ilustra José Luís Grosso, en su artículo sobre “Cuerpo y modernidades europeas” que pone en el centro de su reflexión, este lugar del cuerpo en las prácticas “civilizatorias”. De ahí los tratados de “civilidad, cortesía y buenas costumbres”, mostrando esa historia que, según el autor, es una historia social apenas contada a medias (Grosso, 2005: 232-254). Una historia que se apoyó en el lenguaje como vector de la racionalidad científica y *como canal de “civilización” del oscuro y resistente mundo social de los cuerpos*, estableciendo un conflicto entre lenguaje y cuerpo (Grosso, 2005: 236 cursivas agregadas) que, probablemente, aún perdura. “Interioridad/exterioridad” y “delicadeza/rudeza” fueron metáforas de las nuevas tecnologías de dominación de los cuerpos, nacidas de la diferenciación social donde se establecieron relaciones de poder que poblaron de imágenes y esquemas los procedimientos y las mentes que luego fueron, lingüísticamente sancionadas y racionalizadas. La diferenciación social en Europa, en los siglos XVII Y XVIII, se expresó como una separación progresiva de la corporalidad considerada femenina, animal, vulgar y bárbara (Ibíd., p. 238-239) y asociada, por supuesto, con las clases subalternas, bárbaras y vulgares. Separación que ha desarrollado, magistralmente, Le Breton y que se sumaba al ocultamiento y alejamiento del cuerpo del espacio público; proceso que impulsó una “*rostrificación*” del cuerpo²⁹ (Le Breton, 1995: 121) y que terminó por construir, políticas que apuntaban a “poner orden en los cuerpos”. Políticas todas que se trasladaron a las “colonias tercermundistas” en una

²⁷ Para un amplio desarrollo del concepto de “nuda vida” en Giorgio Agamben, remitimos al lector a la Tesis de Maestría en Ciencia Política, realizada por Ayder Berrío, como “subproducto” de este proyecto. BERRIO, Ayder (2008) *La fusión entre democracia y estado de excepción en el modelo biopolítico de Giorgio Agamben: una reflexión en torno a los efectos de la “exclusión-inclusiva” de la “nuda vida” en el ejercicio de la política occidental*. Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia. (inédita).

²⁸ Para un desarrollo más amplio de esta “corporalidad actual” remitimos al apartado 3.3. del capítulo siguiente.

²⁹ Es el momento de auge de los “rostros” en la pintura.

historia que, según Grosso (2005: 251), aún no cuentan nuestras historias nacionales. Historias que cuentan nuestros cuerpos, las que la historia oficial de la lengua ha sepultado bajo sus discursos.

3

**EL CUERPO:
saberes, “usos” y poderes**

Capítulo 3 EL CUERPO: SABERES, “USOS” y PODERES

La condición humana es corporal, el hombre es indiscernible
del cuerpo que le otorga espesor y sensibilidad
de su ser en el mundo (...)
no hay acción del hombre que no sea corporal
David le Breton

[...] El dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos
más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder
Michel Foucault

A modo de introducción

Una vez contextualizada esta “historia otra” en América latina y en Colombia, y de mostrar el origen de las dicotomías clasificatoria de exclusión-inclusión, la invención del “otro imperfecto” (Rojas, 2001: 22) y sus discursos legitimadores, como la teoría de la degeneración o el “blanqueamiento” o la construcción de los “enemigos sociales” (García, 2000:95), y de mostrar como el cuerpo fue un instrumento esencial en los procesos de construcción de la modernidad (Pedraza, 1999: 14), vamos a abordar en este capítulo, la importancia del cuerpo como construcción social y cultural, además de histórica y, de manera especial, a señalar como el cuerpo ha sido instrumento político, en una reflexión que ayude a comprender sus potencialidades (en la vida social y política) y su “lugar” privilegiado de la vida contemporánea. Intentaremos responder cómo y por qué él juega un papel tan relevante en estos procesos y de qué manera puede explorarse su dimensión política.

Para entender qué podría explicar este resurgimiento del cuerpo y del interés por el cuerpo en las sociedades contemporáneas y poder interrogar, en ese marco, la relación cuerpo/violencia y su articulación con el poder, lo que no es más que *el carácter político de la corporalidad* (García, 2000: 149), vamos a desarrollar, en tres apartados, una reflexión que dé cuenta de las transformaciones históricas en los saberes, “usos” y poderes de y sobre el cuerpo.

Si bien, esta importancia política del cuerpo es más clara hoy, cuando la reflexión está en la agenda académica de las sociedades contemporáneas, ella fue

percibida mucho antes por distintos poderes que la "utilizaron" y capitalizaron, políticamente, para reforzar su dominio y su control sobre diversos grupos sociales. Por esta razón, en el primer apartado, vamos a desarrollar una aproximación histórica que deje ver esas "racionalidades políticas" que sostuvieron los "usos" del cuerpo. *Un rastreo histórico* que permita reconstruir una especie de "historia del cuerpo"¹ que dé cuenta de su papel en las prácticas "civilizatorias" de Occidente, en el tránsito de las sociedades medievales a la edad moderna y en las sociedades actuales (postmodernas) que deje ver, concretamente, cómo, de qué maneras y a través de qué mecanismos y procesos o, en términos foucaultianos, de qué "dispositivos" o "tecnologías corporales", se valen los poderes para instaurar diferentes "órdenes del cuerpo" en determinadas épocas históricas. Ese seguimiento permitirá ver, de manera más clara, cómo se articulan saberes, "usos" sociales del cuerpo y racionalidades políticas, y cómo esa articulación sólo es comprensible en el marco de ciertas relaciones de poder que promulgan esos "usos" y refuerzan esos saberes, y con los cuales se nutren las formas de reproducción del poder o la subsistencia de la racionalidad política que las sostiene.

En segundo lugar, y siguiendo, fundamentalmente, los trabajos de Zandra Pedraza, entraremos a desarrollar una reflexión sobre "Cuerpo y corporalidad" que ayude a entender el sentido del concepto y la manera como ella está produciendo nuevas subjetividades en las sociedades contemporáneas, pero también, transformaciones en los sistemas de pensamiento sobre la vida y sobre el cuerpo mismo. Como lo veremos a partir de las intervenciones estéticas, su difusión en las sociedades actuales, al menos para algunos grupos de población (de manera global), está poniendo en cuestión muchos de los presupuestos anteriores de las ciencias sociales sobre el cuerpo y obligando a interpretaciones novedosas que permitan explicar estos fenómenos. Pero también porque el esclarecimiento de los procesos de producción de subjetividades a través de la corporalidad, nos sirve de antecedente para interrogar, posteriormente, las corporalidades que, simultáneamente y en las mismas sociedades contemporáneas, estaría produciendo un fenómeno tan ligado a los cuerpos como el ejercicio de la violencia en las guerras actuales.

Finalmente, y en tercer lugar, vamos a desarrollar una reflexión que trascendiendo la mirada antropológica, que es la más desarrollada y conocida sobre el cuerpo y que hemos desarrollado anteriormente en otra parte, permita explorar su dimensión política o, más claramente, biopolítica y su potencialidad para abordar

¹ No se trata, por supuesto, de hacer una "Historia del Cuerpo"; trabajo que, por lo demás, ya vienen haciendo los historiadores, sobre todo, franceses; pero si de "reconstruir" ciertos hitos que nos permitan mostrar esa estrecha relación, la "lógica" que la sostiene y encadenar estos procesos históricos a situaciones contemporáneas, particularmente, a través de una lectura "foucaultiana" en su versión más actualizada.

el análisis del poder. En efecto, el ejercicio del poder, ligado al cuerpo, se constituye en el factor común de muchos movimientos sociales de hoy. Como vamos a verlo, buena parte de la poca, pero excelente literatura que se acerca a pensar la dimensión política del cuerpo, esto es, la relación cuerpo/poder, está apoyada en Foucault y su perspectiva biopolítica por la vía del seguimiento a las estrategias desplegadas, históricamente, de apropiación y control de los cuerpos. Sin ser la literatura más conocida en el país, es una problemática que se viene explorando, de manera más reciente en algunos trabajos, aunque quizá más en el marco de otras sociedades que en Colombia². En efecto, ella está siendo re-actualizada por pensadores más contemporáneos que están desarrollando una especie de "genealogía de los órdenes del cuerpo" (Grosso, 2005; García, 2000; Pedraza, 2004), anteriores a la modernidad y de la modernidad misma, que nos son muy útiles para ampliar la reflexión. Igualmente, el cuerpo y, sobre todo, la corporalidad han entrado a ser parte de la reflexión de las sociedades contemporáneas y postmodernas mostrando no sólo sus transformaciones y sus nuevas relaciones con el poder en estas sociedades, sino la manera como ellas están contribuyendo a crear las subjetividades contemporáneas.

La pretensión, con todo, es que esta reflexión sobre el carácter y el lugar del cuerpo en las diversas sociedades y su relación estrecha con el poder, sirva o sea un buen antecedente para entender el análisis de la violencia sobre los cuerpos como instrumento de sometimiento y dominación o más precisamente como "instrumento" del poder, que desarrollaremos en los dos capítulos siguientes.

3.1 Saberes sobre el cuerpo: Una aproximación histórica del Medioevo a la post-modernidad

El cuerpo ha jugado un importante papel en los procesos sociales y políticos de las sociedades occidentales³ que no es, ampliamente, conocido y, sobre todo, que no es analizado desde una perspectiva que privilegia el cuerpo en su dimensión política o, más concretamente, biopolítica y que puede ser asumida, finalmente, como el *carácter político de la corporalidad* (García, 2000: 149). Sólo la contemporaneidad, ha hecho visible ese lugar tan importante y permite una mirada renovada sobre la articulación entre los procesos sociales, económicos, culturales y políticos y las prácticas o "usos" corporales implementados, social y políticamente, por diferentes poderes en diferentes épocas.

² Con algunas excepciones como los trabajos de Zandra Pedraza, José Luís Grosso, Santiago Castro, Julio Arias y algunos otros.

³ Es bastante probable que ocurra también, en otras sociedades "no occidentales", pero esto exigiría un trabajo que no hemos hecho y que no podemos desarrollar aquí.

3.1.1. El cuerpo a finales de la edad media: la comunión entre el cuerpo y el cosmos (siglos XIV-XV)

La sociedad medieval, incluso la renacentista, es una mezcla de tradiciones religiosas cristianas y aspectos de la cultura popular, que alimentan las relaciones del hombre con su entorno natural y social (Le Breton, 1995: 29). Estas relaciones están basadas en una "antropología cósmica" en la cual el hombre no se distingue ni del cosmos ni de la sociedad donde vive; el hombre es percibido como incluido dentro de las fuerzas que rigen el mundo. La singularidad del hombre está fusionada con la multitud de sus semejantes, por lo tanto, no se convierte en individuo, a la manera del mundo moderno. Existe una concepción holista de la sociedad, es decir, hay una identidad entre el hombre y el mundo. No va a ser hasta el surgimiento del mundo moderno, que el "individualismo" toma fuerza; el cuerpo deja de ser la "esencia" del hombre y se torna en su propiedad y, por tanto, hay una escisión con el cosmos.

Siguiendo a Le Breton, y para tener una mejor comprensión de esta idea de conexión entre individuo y sociedad, de la representación del hombre y su cuerpo antes del individualismo moderno, resulta bastante sugerente analizar la fiesta popular medieval, especialmente en el siglo XV. En el Carnaval los cuerpos se mezclan, participan de un estado común (la comunidad en esplendor), sin distinciones; se impone la regla de la transgresión, los hombres liberan sus pasiones reprimidas, en las calles y la plaza pública; se participa de una efusión colectiva. Es una fiesta comunitaria en la que los hombres, más allá de las tensiones sociales, entran en comunión; la risa cumple un papel subversivo en tanto todo lo vuelve burla. Lo contrario ocurre en las fiestas oficiales de las capas dirigentes, basadas en la separación y jerarquización de los sujetos, que consagran los valores religiosos y sociales, de manera que esta última, afirma la naciente individualización de los hombres. *Mientras el carnaval absuelve y confunde, la fiesta oficial separa y ordena.* El cuerpo carnavalesco se opone al cuerpo moderno, en tanto el primero no se distingue de la trama comunitaria y cósmica y, el segundo, impone, justamente, la individualización, es decir, marca la frontera entre un individuo y otro; es un cuerpo aislado, separado de los demás. La retirada progresiva de la risa y de las tradiciones de la plaza pública, marca la llegada del cuerpo moderno como instancia separada, como marca de distinción entre un hombre y otro (Le Breton, 1995: 31 cursivas agregadas).

Ya para el siglo XVI, en las capas dirigentes y más formadas, comienza a insinuarse el cuerpo racional. Las prácticas carnavalescas empiezan a ser despreciadas; poco a poco, se convierten en objeto de pudor y se vuelven privadas. Las fiestas se vuelven más ordenadas, regidas más por el principio de separación que de confusión, aunque se debe tener presente que es un cambio paulatino (Le Breton,

1995: 32). No obstante, el cuerpo carnavalesco permanece en el imaginario de los sectores populares, donde continúa la idea del hombre ligado a su cuerpo, incluso luego de la muerte. Esto se ve reflejado en la justicia, pues, en efecto, para quien haya cometido un asesinato, está autorizado el descuartizamiento, es decir, el hecho de matar a alguien se representa como la metáfora del desmembramiento del cuerpo social y por esto es castigado con el desmembramiento del propio cuerpo, en tanto se trata de hombres que rompieron, deliberadamente, las reglas de la comunidad (rompieron con el pacto social).

En el Medioevo cortar en pedazos el cuerpo es romper la integridad humana; es impedir la posibilidad de que el alma se salve, impedir la resurrección. Por esta razón *los primeros cadáveres ofrecidos a los anatomistas fueron los de los condenados a muerte, cuerpos que de alguna manera "merecían" ser desmembrados y desintegrados*. Sin embargo, después de ser descuartizado por el verdugo y haber pasado por el escalpelo del anatomista, el hombre sigue estando entero desde un punto de vista ontológico. A pesar del crimen, el condenado no deja de pertenecer al cuerpo místico de la iglesia, aún ésta se preocupa de que el hombre "anatomizado" tenga derecho a una misa, pues, este sigue siendo hombre ante los ojos de Dios (Le Breton, 1995: 36 cursivas agregadas).

La transición de un cuerpo comunitario a un cuerpo individual, comienza a darse lentamente. El nacimiento del individuo aparece en la escena social en el *quattrocento* italiano (Le Breton, 1995: 39), donde el comercio y los bancos tienen un papel central en el mundo económico y social. El individualismo en ascenso, desde entonces, va a forjar una imagen dualista del hombre y su cuerpo, desde una perspectiva cada vez menos religiosa y más profana.

Para Le Breton, el comercio en la Italia renacentista, da las pautas para comenzar a entender el individualismo moderno y la proliferación de los intereses privados: "el comerciante es el prototipo del individuo moderno, el hombre cuyas ambiciones superan los marcos establecidos, el hombre cosmopolita por excelencia, que convierte el interés personal en el móvil de las acciones, aún en detrimento del "bien general" (Ibíd., p.39). Esto es todo lo contrario a la economía medieval que, basada en la medida se oponía, estructuralmente, al enriquecimiento de un individuo en detrimento de los demás: eso se evidencia con la prohibición de las reglas canónicas de entonces sobre el préstamo con intereses. Es, en 1545, cuando Calvino distingue entre leyes humanas y celestiales para justificar el crédito y darle legitimidad a la empresa comercial. Es, en este contexto, a finales del siglo XV y durante el XVI, cuando el capitalismo cobra fuerza y le da al individualismo rienda suelta en los siglos venideros. Para los sectores sociales privilegiados, que participan de este mundo económico y social naciente, -comerciantes, banqueros, ciudadanos-, aquel *continuum* medieval de los vínculos y los valores entre los sujetos empieza a desvanecerse, pues, es el individuo, el lugar de las elecciones, se aparta de la

preocupación por las tradiciones y la comunidad (Ibíd.,p.40). Este individuo comienza a orientarse más por sus acciones en el mundo y sus convicciones, que por las impuestas por las creencias religiosas, aunque es una época en la cual el pensamiento mágico-religioso todavía es muy fuerte.

En esa separación con el cuerpo medieval y su papel en el carnaval, *la geografía del rostro* cambia (Le Breton, 1995: 41 cursivas agregadas). Ya no es la boca glotona y gritona de la plaza pública, el órgano privilegiado que refería al contacto con los otros a través del canto, de la conversación o del grito, que ingería bebida hasta la saciedad en los carnavales. En el renacimiento "la axiología corporal" también cambia: se traslada la fijación de la boca a los ojos; éstos se vuelven el órgano de interés en el rostro. La mirada, insignificante en la Edad Media, empieza a ser cada vez más importante en esta época y en los siglos siguientes. La mirada instauro un sentido de la distancia entre los individuos, que es esencial para entender la comunicación en la modernidad (Le Breton, 1995: 41).

El interés en el rostro individual, en el siglo XV, lleva a un desarrollo del retrato personal, anteriormente negado por la pintura religiosa, donde la marca de individuación era inexistente (Le Breton, 1995: 53). El retrato se convierte en una celebración personal y, desde entonces, no ha dejado de serlo; incluso, con la aparición de la fotografía, el retrato se enaltece aún más (si pensamos en los documentos de identidad siempre con foto, por ejemplo). Esta importancia se comprende en relación con la singularidad que proporciona el rostro, por eso se constituye en la marca de la persona y, en esa medida, comienza su "uso" social en una sociedad donde el individualismo empieza a afirmarse. "La promoción histórica del individuo señala, paralelamente, la del cuerpo y, especialmente, la del rostro. El individuo deja de ser el *miembro* inseparable de la comunidad, del gran cuerpo social, y se vuelve un *cuerpo* para él solo" (Ibíd., p. 43). Así las cosas, el individualismo le pone la firma a la aparición del hombre encerrado en el cuerpo, impone una singularidad del sujeto, marca su diferencia con la aparición del rostro. Este sello personal se ve también en la firma de los artistas renacentistas, ausente en los artistas medievales (Ibíd., p. 43).

3.1.2. *El proceso de "individuación" del hombre en los inicios del renacimiento (siglo XVI)*

El proceso de individuación del hombre (Le Breton, 1995: 45), avanza paralelo al de la desacralización de la naturaleza. En este proceso de ruptura, el cuerpo se convierte en la frontera entre un hombre y otro, es una forma accesoria, accidental e incluso un obstáculo para conocer el mundo que lo rodea. En el pensamiento occidental, a partir del renacimiento, la invención del cuerpo responde a una triple sustracción (Le Breton, 1995: 178). El hombre es separado de:

- *Sí mismo* (distinción entre hombre y cuerpo, alma y cuerpo, espíritu y cuerpo, etc.). Se impone la idea de poseer un cuerpo más que ser un cuerpo.
- *De los otros* (paso de una estructura social de tipo comunitaria a una de tipo individualista).
- *Del universo* (los saberes de la carne no provienen de una homología entre el hombre y el cosmos, sino que son singulares, le pertenecen sólo a la definición intrínseca del cuerpo). las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte del cosmos.

En la Europa renacentista, emergen saberes como la anatomía, la disección y la fisonomía, que conforman nuevos conocimientos sobre el cuerpo humano. Estos conocimientos van de la mano con procesos económicos y sociales como el capitalismo naciente, y la formación de una estructura social de tipo individualista; también con una secularización de la mirada sobre el mundo y una búsqueda de la racionalidad, que continúa hasta nuestros días.

Con las primeras disecciones oficiales, a comienzos del siglo XV y tan comunes en los siglos XVII y XVIII (Ver figura 1: las disecciones), se produce uno de los momentos claves del individualismo occidental: la distinción entre el cuerpo y el hombre, donde el cuerpo no es más que una posesión. Esta separación del hombre y su cuerpo, equivale también a la ruptura del hombre con el cosmos. La apertura del cuerpo cumplirá *un papel nada despreciable en la dinámica de la civilización*, y se anuncia una antropología de otro orden; se inicia un corte con el pensamiento medieval, al convertir al hombre en una parcela del universo (Le Breton, 1995: 49 cursivas agregadas).

La ruptura epistemológica de los anatomistas, con Vesalio a la cabeza, –que aunque no fue el único, sí fue el más conocido–, posibilita *el anuncio del pensamiento moderno sobre el cuerpo*, pues, éste deja de agotarse por completo en la significación de la presencia humana, se convierte en un objeto de estudio como realidad autónoma y como fuente del conocimiento científico. La anatomía renacentista, escinde el cuerpo: a la vez que lo separa en órganos y funciones, lo separa del cosmos, pues, el cuerpo le pertenece a un sujeto y no al universo. La anatomía convierte el cuerpo en un objeto plano; el cuerpo sólo remite a sí mismo (Le Breton, 1995: 53 cursivas agregadas).

Al principio, entre los siglos XII y XIII, se abrían cadáveres con fines bastantes variados: transporte del despojo para enterrarlo en la tierra natal del difunto en el marco de un embalsamamiento, exámenes *post mortem* para establecer las causas de la muerte. Sólo entonces, a finales de este período, la disección aparece en escena, cuando aparecen otras prácticas que implican la apertura del cadáver humano, como la irrupción tardía de exploración del cuerpo bajo una especie de curiosidad técnica

anatómica. Pero, hacía falta encontrar buenas razones para buscar una verdad en el cuerpo muerto, las cuales no podían sino provenir del saber anatómico. Esto se produjo por la introducción de un conjunto de textos médicos que aparecieron durante los siglos XIII y XIV, que influyeron en la adopción de prácticas consistentes en abrir, escrutar el interior y cerrar el cadáver.

A lo largo de los siglos XIII-XIV, XV y XVI, hubo numerosos tratados de anatomía y traducciones de textos antiguos. Uno de los más importantes y que tuvo una repercusión central en el desarrollo posterior de la anatomía fue el de Andreas Vesalio en 1541, quien enseñaba anatomía en Padua y preparaba su obra *De humani corporis fabrica* (1543). Con esta obra el autor descartó muchos de los conocimientos galénicos, y de igual forma que sus predecesores, le dio un lugar importante a la mirada, pues, no bastaba con buscar en los libros, era necesario ir al cadáver y observar, directamente, lo que se sucedía en su interior. Este anatomista es el más mencionado en los textos que se refieren al desarrollo de la anatomía, sin embargo hubo algunos predecesores, llamados "prevesalianos" que enfatizaron en el "testimonio de los sentidos" (Ibíd., p.303), quienes comenzaron a hacer de la disección anatómica un actividad para ser vista, como es el caso de Alessandro Benedetti que impulsó los "teatros anatómicos" (Mandressi, 2005: 310), que consistían en asientos dispuestos alrededor de un anfiteatro temporal, donde los asistentes se sentaban según su rango. El cadáver iba en el centro sobre un banco elevado, en un lugar iluminado y apto para el diseccionador (Ver Figura 2: "el teatro de las disecciones"). Las características que se estudiaban correspondían al "número y la sustancia de las partes, su localización, su tamaño, su forma y sus relaciones con otras" (Mandressi, 2005: 313), un esquema descriptivo que estipulaba lo que debía ser destacado en el cuerpo abierto. La cavidad craneana, el tórax, el abdomen y las extremidades, constituían las grandes secciones del cuerpo sobre las que se construía el plano de la *Anatomía*. La progresión iniciaba de la superficie hacia el interior; levantándose, cuidadosamente, la piel, se veían primero las venas, luego los músculos y tendones, los cuales había que extraer en su totalidad para llegar a los huesos. Y luego de arriba hacia abajo (del cráneo a los pies). Eran las operaciones de corte del cadáver, guiadas por un libro, de esta manera la lectura de un texto se convertía en la lectura de un cuerpo. Sin embargo, las obras de los primeros anatomistas están llenas de ambigüedades; en ellas se pueden ver manifestaciones de representaciones anteriores, de los imaginarios populares medievales, que permanecerán durante mucho tiempo. Con los anatomistas se produce una ruptura, pero su asentamiento en las representaciones sociales del cuerpo, implica un proceso paulatino que durará siglos.

Para el discurso médico y anatómico las investigaciones del cuerpo no invocan una correlación entre el macrocosmos (mundo) y el microcosmos (el hombre), es más bien una alianza entre el cuerpo y los astros (Mandressi, 2005: 319). De aquí

proceden los tratados que representan al Hombre-zodiaco, donde las funciones corporales aparecen relacionadas con los planetas y los signos del zodiaco. Leonardo da Vinci, por ejemplo, habla del libro de anatomía que escribía como una "cosmografía del *minor mondo*" y para el siglo XVII, esta idea sigue estando en William Harvey, quien definió el corazón como el "sol del microcosmos". Aquí se ve esa mezcla entre un conocimiento, como la anatomía, que quiere desligar al hombre de su cuerpo, pero que todavía deja leer aspectos medievales de la relación hombre-cosmos.

Las primeras observaciones de Vesalio sobre la anatomía se originan en esta mirada alejada que olvida, metodológicamente, al hombre, para considerar tan sólo su cuerpo. El microcosmos se convirtió, para Vesalio, en una hipótesis inútil: el cuerpo no es más que el cuerpo (Ibíd., p.55). Vesalio anuncia el nacimiento de un concepto moderno: el cuerpo, pero, en cierto aspecto, sigue dependiendo de la concepción anterior de hombre como microcosmos. Al cortar la carne, al aislar el cuerpo, al diferenciarlo del hombre, se distancia también de la tradición. Pero se mantiene, aún, en los límites del individualismo en un universo precopernicano. Así las cosas, el jalón propuesto por Vesalio es esencial para que el hombre aprenda a hacer el duelo del cosmos y de su comunidad y se descubra subsumido por el *cogito*, es decir que el cuerpo deja de tener referencia con la naturaleza y con el hombre al que encarnaba (Mandressi, Ibíd., p. 56).

"El punto de partida epistemológico de la medicina está basado en el estudio riguroso del cuerpo, pero de un cuerpo separado del hombre, valorizado, percibido como el receptáculo de la enfermedad. Con Vesalio, se instaaura un dualismo metodológico que nutre, aún en nuestros días, las prácticas y las investigaciones de la institución médica. El saber anatómico y fisiológico en el que se basa la medicina, consagra la autonomía del cuerpo y la indiferencia hacia el sujeto al que encarna. Hace del hombre un propietario más o menos feliz de un cuerpo que sigue designios biológicos propios" (Mandressi, 2005: 178).

Figura 1



Fuente: <http://www.deskpicture.com/DPs/Art/nicolaes-tulp.jpg>



Figura 2

Fuente: www.outcome-evaluation.org

Vinculado al individualismo, –debilitamiento de los lazos entre los sujetos, aumento de la vida privada opuesta a la pública-, en el siglo XVI, emerge un sentimiento nuevo: la curiosidad (Le Breton, 1995: 57). De las disecciones legitimadas para la investigación médica o para la enseñanza, hay particulares que instalan en sus domicilios, muestras anatómicas donde reúnen curiosidades y despojos de hombres anatomizados, muchas veces guardando alguna “monstruosidad” como tumores, cálculos, fetos, miembros deformes, etc. *El cuerpo*

pasa, de esta manera, a convertirse en objeto de exhibición (Ibíd., p. 58 cursivas agregadas).

En los siglos XVI y XVII, el saber sobre el cuerpo se convierte en el patrimonio más o menos oficial de un grupo de especialistas, protegidos por las condiciones de racionalidad de su discurso (Le Breton, 1995: 59), que abre el camino que reivindica el saber biomédico naciente y desprecia los saberes populares. Este divorcio respecto del cuerpo dentro del mundo occidental remite, históricamente, a la escisión entre la cultura erudita y las culturas populares, de tipo comunitario. El cuerpo se desvaloriza para los sectores privilegiados de los siglos XVI y XVII, mientras que en los sectores populares, el cuerpo no ha dejado de ser la conexión con el mundo, el eje central de su existencia.

Tenemos, entonces, dos visiones del mundo, que se entrecruzan, conviven en una misma sociedad, aunque fueron configurados en momentos históricos distintos como son la Edad Media y el Renacimiento, pero que apenas empiezan a discernirse como contrarios y a afianzarse en los siglos posteriores. Por un lado, la idea de *poseer* un cuerpo, tener distancia de él, como materia diferente al hombre y, por el otro, *ser* un cuerpo que guarda una identidad entre cuerpo y hombre (Le Breton, 1995: 60).

3.1.3. *El borramiento ritualizado del cuerpo en la modernidad*

Este "divorcio" respecto del cuerpo, trae como consecuencia los orígenes *del borramiento ritualizado del cuerpo*, tan típico en la modernidad, que implicó unos usos particulares, unas costumbres específicas y unas reglamentaciones concretas. Le Breton dice que la sociedad occidental está basada en ese borramiento, "en una simbolización particular de sus usos que se traduce por el distanciamiento [...] Ritos de evitamiento (no tocar al otro, salvo en circunstancias particulares [...]; no mostrar el cuerpo total o parcialmente desnudo [...] o reglas del contacto físico (dar la mano, abrazarse, distancia entre los rostros y los cuerpos) [...] Las sociedades occidentales eligieron la distancia y, por tanto, privilegiaron la mirada y, al mismo tiempo, condenaron al olfato, al tacto, al oído e incluso al gusto [...]" (Le Breton, 1995: 121). Pero este acto de evitar el cuerpo mismo y el cuerpo de los otros, sus signos, sus fluidos, su cercanía, no fue siempre la pauta de la sociedad occidental. Le Breton, citando a Norbert Elias sugiere que las clases populares, alejadas de la burguesía, no tuvieron esa "privatización" de las manifestaciones más corporales como son los pedos, las escupas, los eructos, los mocos, etc. *El cuerpo era un lugar feliz de la existencia y no un artefacto penoso cuya presencia debemos olvidar* (Le Breton, 1995: 123 cursivas agregadas).

Desde el siglo XVI, en Europa, el cuerpo comenzó a ser retirado, progresivamente, del espacio público, alejado y ocultado (Grosso, 2005: 241),

sometido a rigores que exaltaban el poder “domesticador del espíritu”. A raíz de esto, prácticas como el uso del tenedor empiezan a implementarse. Las “maneras de la mesa” dictaron la separación frente a “las manos engrasadas y sucias del vulgo” (Le Breton citando Elias, *La sociedad cortesana* 1973 y Grosso, 2005: 241), de igual manera el pañuelo se interpuso para ocultar y evitar el contacto directo con aquel fluido corporal desagradable.

Lo que, finalmente, predominó en la tradición filosófica y científica occidental, fue la continuidad del descenso del cuerpo con respecto a una determinación racional. La distancia del hombre con su cuerpo, es un concepto que la modernidad va a instalar progresivamente. El predominio de la actividad racional irá distanciando al hombre tanto de su propio cuerpo como del de sus semejantes. El conocimiento sensible (corporal) caía en descrédito; así comenzaba el descenso moderno del cuerpo (García, 2000: 98).

Otro saber que surge, entre los siglos XVI y XVIII, en relación con el conocimiento, interpretación y uso del cuerpo es la fisiognomía o fisonomía. Este saber tenía por objeto descifrar los lenguajes del cuerpo, a partir de las expresiones del rostro, de la frente, de los ojos a través de los cuales se interpretaban las inclinaciones y costumbres de las personas, pues, se consideraba que era en el rostro donde se exhibía el alma en el exterior (Courtine, 2005: 293).

A lo largo de la época clásica hubo también otros saberes que afirmaban que el cuerpo hablaba: manuales de retórica con consejos sobre las *técnicas corporales de la acción*; libros de urbanidad sobre el control de sí mismo y de observación del otro; “artes del silencio” que se esforzaban en la contención de la palabra, para hacer hablar al cuerpo; libros de medicina, que buscan en la anatomía humana los síntomas mórbidos y hasta tratados para los pintores, que sirvieran para representar las figuras de la pasión (Courtine, 2005: 294).

Al igual que para la anatomía, para la fisiognomía la mirada es la “puerta” o la “ventana” del corazón, “el espejo del alma”, el cuerpo, la “voz” o la “pintura” de las pasiones (Courtine, 2005: 294). Sin embargo, la fisiognomía no tenía como único fin la construcción de un saber. Quería, más bien, propiciar una guía de conducta en la vida civil, permitiendo evitar faltas e instruir en la crianza de los niños, la elección de servidores, amigos y compañías. Es entendible entonces por qué el desarrollo de la fisiognomía, a partir del siglo XVI, fue estrictamente contemporáneo del de la urbanidad: “para practicar la urbanidad, hay que tener el don de la observación. Hay que conocer a los hombres y describir sus móviles” (Elias, N. citado en Courtine, 2005: 295). Así las cosas, la fisiognomía era portadora de una historia de la mirada sobre el cuerpo, fomentaba normas corporales, establecía una definición mediante la proporción del tipo ideal de belleza, rechazaba hacia los márgenes de la mirada distorsiones, deformaciones, monstruosidades; se ocupó desde la antigüedad de interrogar los límites de la figura humana por medio de los juegos de la hibridación y

de la metamorfosis (con la morfología de los hombres y los animales). Para el pensamiento clásico, este saber enseñaba a descubrir los designios escondidos, las acciones secretas y los autores desconocidos de las acciones conocidas" (Courtine, 2005: 295). Por ejemplo, los atractivos de la mujer eran una máscara engañosa que escondía un sinnúmero de defectos. A los asesinos se les identificaba por su pequeña talla.

Las miradas que la fisiognomía hace sobre el cuerpo, resultan de gran importancia en la época clásica, pues, construyen una imagen y una memoria del cuerpo y, por tanto, de los usos que se le pueden dar. A partir de 1550 se publican las *metroscopias*, éstas corresponden al arte de adivinar por medio de las líneas del rostro, el porvenir de cada persona. Cada uno lleva en la frente su destino escrito, una *marca* que puede ser, a la vez, signo de buena o mala fortuna como los rasgos del carácter, síntomas de una enfermedad o el estigma social. De esta forma, el carácter del hombre se puede identificar por la "firma" de los astros impresa en la carne del hombre; la marca graba signos permanentes e irreversibles que, literalmente, descifran su carácter. Sin embargo esos desciframientos de la fisiognomía tienen una historia propia: a lo largo de toda la época clásica, las percepciones de lo que se señala en el cuerpo "se desplazan, la expresión individual se hace más compleja, la lectura de la apariencia humana se transforma" (Courtine, 2005: 296 cursivas agregadas). Para el siglo XVI, las percepciones del cuerpo varían. Por un lado, un marcado interés por la astrología y la "magia natural", aún más con las comparaciones zoomórficas que siguen siendo fieles a las doctrinas de las firmas y las simpatías; hay autores que dedican su obra al ojo, en el cual quieren atrapar la mirada y, en la mirada, la expresión. Por otro lado, entrado el siglo XVII, la tradición fisiognómica tiene un vuelco considerable con Charles Le Brun en su famosa *Conférences sur l'expression des passions* (y a partir del descubrimiento de William Harvey en 1628 del principio de la circulación sanguínea). Con Le Brun el hombre-máquina suplanta, a partir de ese momento, al hombre-zodiaco; "del hombre se van borrando lentamente las presencias mágicas y se ausentan las virtudes ocultas que le habían convertido en su morada" (Courtine, 2005: 297). De esta forma, la relación entre interioridad y apariencia cobran sentido en otro universo de referencia (la medicina, la estética, la geometría, etc.), por tanto, su obra describe el primer capítulo de una anatomía de las pasiones.

La figura humana va desencantándose, poco a poco, a lo largo de los siglos XVI y XVII y va impregnándose de una dimensión subjetiva nueva. La racionalidad en aumento va condenando por tanto la antigua fisiognomía y entran en crisis las formas tradicionales de desciframiento del cuerpo. Buffon, por ejemplo, rechaza categóricamente toda analogía del alma y del cuerpo. Según él, no se puede juzgar el alma por la figura del cuerpo o la forma del rostro, un cuerpo mal hecho puede encerrar un alma hermosa y viceversa.

La concepción moderna del cuerpo, los saberes y sus correspondientes usos sociales van a consolidarse, de manera más contundente, durante el siglo XVII con el pensamiento cartesiano, cuando la racionalidad logra imponerse, de manera contundente, como el centro del conocimiento científico.

3.1.4. El cuerpo en los siglos XVII y XVIII: la ruptura epistemológica definitiva

Con los planteamientos epistemológicos de Copérnico, -sus fórmulas matemáticas y desarrollos de la física, retomadas posteriormente por Galileo, al igual que los aportes de Kepler, Bruno y, principalmente, de Descartes-, se introduce una ruptura epistemológica definitiva. Las matemáticas se convierten en el único camino hacia la comprensión de la naturaleza, pues, el conocimiento racional de las leyes debe darle al hombre la capacidad de producirlas a su antojo (Ibíd. 65). El espacio, antes reducido y limitado, se proyecta al infinito. El universo es concebido como una máquina y, por lo tanto, las figuras y movimientos de sus partes son lo que interesa. Así, el tiempo y el espacio se vuelven mensurables: a través del reloj el tiempo se conquista y se espacializa la duración, con lo cual se produce la idea de que todo se puede reducir al mecanismo (Ibíd. 67). De esta manera, las nuevas nociones de medida, exactitud, rigor, la certeza de que existen leyes que permiten la ocurrencia de fenómenos, se imponen; lo que produce un cambio en el pensamiento occidental, pues, se pasa de un "mundo cerrado de la escolástica al universo infinito de la filosofía mecanicista" (Le Breton, 1995: 63). Esta visión del mundo que comienza desde el siglo XVII, pero que hace parte de un proceso de largo alcance desde el siglo XV, se extiende hasta nuestros días y se caracteriza por su proyecto de controlar, cada vez más, la naturaleza y el hombre, especialmente, de un control de éste último sobre la primera.

El modelo mecanicista, cuyo principal promotor fue Descartes, se basa, pues, en la inteligibilidad del mundo a través de las matemáticas y de mecanismos que, desde el siglo XVI, van apareciendo en Europa como el reloj y la imprenta; posteriormente, el microscopio y el telescopio que le ofrecen al hombre un sentimiento de poder sobre el mundo, anteriormente desconocido. Para llegar a esta filosofía mecanicista, los descubrimientos de Galileo, con base en Copérnico, que propone un sistema heliocéntrico a uno geocéntrico, permite pensar que la tierra y los astros tenían movimientos propios; por lo tanto, ya no es un motor inmóvil el que genera movimiento en el universo, sino que cada cuerpo tiene un movimiento propio y se piensa el concepto de movimiento relativo, de la inercia. Esto incide, directamente, en el concepto del cuerpo humano que se piensa también desde sus propios sistemas y sus propios movimientos internos.

Con el pensamiento mecanicista, el fundamento religioso se diluye; las reflexiones sobre la naturaleza se liberan de la autoridad de la iglesia y se sitúan al

nivel del hombre (Le Breton, 1995: 64). La razón ocupa un lugar central en el conocimiento del mundo, y relega la fe y los sentidos a otros campos, desligándolos del estado de certeza del pensamiento científico. El pensamiento dualista entre el cuerpo y el alma, la mente, no corresponde únicamente a la filosofía cartesiana. En realidad es parte de un proceso que empezó a gestarse desde el siglo XV, con el nacimiento del individuo y el desarrollo del capitalismo. Sin embargo, la filosofía cartesiana toma la vocería en esta división del cuerpo y la mente, la razón y los sentidos, el hombre y la naturaleza.

El cuerpo aparece como una realidad aparte y accesoria del hombre. En cuanto al conocimiento, el cuerpo no es lo suficientemente confiable ni riguroso para percibir datos del entorno (Le Breton, 1995: 69). El dualismo cartesiano es, de cierta manera, la prolongación del dualismo vesaliano; en ambos la preocupación por el cuerpo lo sitúa por fuera del sujeto, le presta su rostro y su consistencia pero se reduce al carácter de accesorio, una máquina "reductible sólo a su extensión" (Ibíd.: 69). Dentro del pensamiento cartesiano esta la idea de un cuerpo plano, sin ningún tipo de simbolización, al igual que el cuerpo de los anatomistas, pero el cual es llevado más allá por la filosofía mecanicista, pues, lo lleva a una reducción extrema, mecánica, diferenciable sólo por sus engranajes, carente de sorpresas, de originalidad y riqueza. Esto ahonda aún más en el divorcio con el hombre (Le Breton, 1995: 77-78). Hay un predominio de la mirada sobre el cuerpo como algo "autómata" que sólo en sus movimientos se basta a sí mismo, pues, lo biológico, al igual que todo lo otro, está subordinado al modelo de la máquina y se agota allí (Le Breton, 1995: 75).

Con la mecanización del mundo, en el siglo XVII, los rasgos del cuerpo incorporan los rasgos de una entidad mecánica. En materia de anatomía, podemos pensar en un avatar de "partes", pues, la máquina designa, ante todo, un fragmento "la anatomía no trata del cuerpo entero y continuo, sino dividido en partes y miembros" (Mandressi, 2005: 317). Podría decirse que la mecanización del cuerpo, soporta varias metáforas que progresan, inexorablemente, en la literatura anatómica desde mitad del siglo XVI. Los principios de fragmentación soportan los de segmentación del cuerpo y aportan a los elementos constitutivos de la máquina: disección y composición de las partes, entendidos también como montaje y desmontaje de las piezas. Hacia principios del siglo XVIII, se concibe "la primera teoría verdaderamente sistémica, que comprendía tanto la anatomía, la fisiología y la patología" (Mandressi, 2005: 319).

Con la invención del microscopio se replantea una redefinición de las partes del cuerpo, concebidas como homogéneas por ser las más pequeñas; el aumento óptico permite ver lo que antes era invisible al ojo desnudo, y así lo que se había configurado como uniforme se vuelve heterogéneo, abriéndose, por lo tanto, nuevos horizontes a la fragmentación y *la máquina corporal* se vuelve más compleja, al igual

que las analogías de las que se sirve la descripción anatómica (Mandressi, 2005:317-318). En 1603, por ejemplo, Fabrici d'Aquapendente compara el sistema de válvulas como molinos, diques, depósitos; sin duda su modelo inspiró a su discípulo William Harvey en su teoría de la circulación de la sangre, donde el corazón es una bomba que aspira y expulsa el líquido. En 1700, Baglivi publica un tratado que sostiene que el cuerpo humano, no se compone más que de fibras, ubicadas en el cerebro y los nervios. Desde la noción de "fibra motriz" Sténon, construye su "mitología geométrica" dando como resultado el siglo de las luces un matiz meramente mecanicista de tendencia fabril.

En el siglo XVII, el cuerpo se libera del orden cósmico, definitivamente, proceso que había comenzado dos siglos antes. El desarrollo de las ciencias físicas y de la mecánica, permite el desarrollo de un modelo de fuerzas, palancas, choques, rupturas que dan un conocimiento diferente de las estructuras y funciones del cuerpo. A partir de este pensamiento mecanicista, nuevas prácticas sociales aparecen en escena, regidas por el capitalismo naciente y la burguesía que imponía una "voluntad de dominio del mundo" y en cuanto máquina, el cuerpo está hecho a la medida del hombre y es, por tanto, cognoscible. Así las cosas, el cuerpo, razonable y euclidiano, mensurable y cuantificable, manipulable y despreciable, entra en el trabajo segmentario y repetitivo de las fábricas, donde "el hombre se incorpora a la máquina sin poder distinguirse de ella" (Ibíd., p. 75).

Un aspecto muy importante de este período es que el cuerpo adquiere también un carácter despreciativo: *el cuerpo se asume como la parte menos humana del hombre*. Es entonces cuando surgen los manuales de etiquetas corporales que indican una distancia frente al cuerpo "al considerar despreciable todo lo que evidencia con demasiada crudeza la existencia corporal del hombre: el eructo, el pedo, el escupitajo" (Le Breton, 2005: 71 cursivas agregadas). Se persigue una "construcción del cuerpo" como representación de uno mismo y, a la vez, artefacto civilizado y es, gracias al porte y los movimientos del cuerpo, que se da una idea de las disposiciones del espíritu.

Tenemos entonces una conexión entre la ciencia fisonómica del siglo XVI y la urbanidad del siglo XVII-XVIII. Hay un interés, siempre presente, de interpretar el "espíritu" a través de las formas corporales. Con la fisonomía se pretendía interpretar la personalidad a partir de los rasgos físicos. Cuando decae este saber, empieza a surgir la urbanidad con más fuerza, lo que implica no ya la interpretación a partir del rostro sino a partir de todo el cuerpo y de las disposiciones corporales de los individuos.

Así, pues, entre los siglos XVII-XVIII, dos prácticas construyen la representación del cuerpo individual: por un lado, está la ciencia anatómica de la cual señalamos, anteriormente, sus inicios y que continúa durante este período. Por el otro, la urbanidad presente también desde el siglo XV, pero que en este período

va a producir más manuales de comportamiento, con los cuales se pretende hacer una nueva representación del cuerpo socializado (Arasse, 2005). La anatomía establece las estructuras objetivas del cuerpo; la urbanidad es la ciencia social del saber vivir. Se piensa, entonces, al individuo como poseedor de un cuerpo del cual depende, físicamente, pero que, a la vez, es socialmente responsable del mismo (Arasse, 2005).

Desprendido del interés por "civilizar" el cuerpo y apartar aquello demasiado humano en el hombre, las funciones corporales, como ya lo señalábamos, fueron retiradas a "lo privado", acciones como orinar, defecar, dormir, bañarse, acostarse, levantarse se escondieron (Grosso, 2005: 241). Y en este sentido, hay un desplazamiento estético, sensible y sociológico hacia la mirada: lo que antes estaba al alcance de la mano, se dejó al placer de los ojos (tocar con los ojos), en público y en privado. Este giro hacia la reducción a la mirada que condena los demás sentidos, -olfato, tacto, oído-, es una puesta a distancia, a distancia del cuerpo propio y de los otros, a distancia social. *"La evitación del cuerpo de los otros conllevó un trabajo de recogimiento, de remodelación y circunspección de los gestos [...] la proxemia se llenó de olores que comenzaron a reorientar el comportamiento entre los cuerpos* (Le Breton, 1995: 118 cursivas agregadas).

Ligado con lo anterior, los cuerpos de los muertos empezaron a oler mal y los cementerios fueron trasladados a las zonas periféricas de las ciudades, al igual que los mataderos y los mercados. Los gérmenes y hedores ahora abundaban en el aire. Asunto que obsesionó a las nuevas políticas de la higiene y las políticas de salud pública, que intentaban procurar una asepsia de los espacios sociales, asepsia que podemos presenciar aún hoy en los centros comerciales, bancos, oficinas y supermercados (Grosso, 2005: 244). También se dio un desarrollo de los museos, de las colecciones de rarezas y seres naturales; fue otra manera de apartar lo exótico de lo "bárbaro", lo embalsamado de lo "animal", lo antiguo respecto de lo "vulgar" medieval o premoderno y la delicadeza del coleccionista respecto de lo "femenino" (Grosso, 2005: 243).

Del pensamiento mecanicista se desprende toda una "tecnología política del cuerpo" (Le Breton, 1995: 79) que pasa por las metáforas de máquina, extensión mediadora, interioridad/exterioridad, delicadeza/rudeza. Estas últimas fueron el aporte de David Hume y Adam Smith con los iluministas holandeses, quienes concibieron la historia de la humanidad como un proceso gradual de refinamiento de la sensibilidad bajo el criterio "delicadeza/rudeza", bajo el cual impartieron diferencias entre los habitantes de la montaña vistos como "salvajes", frente a los habitantes de las zonas bajas vistos como "refinados" (Grosso, 2005: 238).

Como vamos a verlo más adelante, los reformadores humanistas de las penas, a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, empiezan a criticar, el suplicio público de los condenados. "Se trataba ahora no sólo de castigar, sino de

"normalizar" las conductas, de rehabilitar a los "individuos". Para ello la condena fue orientada hacia una transformación del criminal, y se retiró al cuerpo sufriente del espacio público para trabajar en la producción de un cuerpo disciplinado en lo secreto de la "conciencia" (Grosso, 2005: 243 cursivas agregadas). "La sociedad burguesa, la división del trabajo, la creciente interdependencia social, el mercado, la competencia, llevaron, de un modo cada vez menos visible y menos personal, al freno y regulación de las emociones y los instintos (Elías, 1973: 217), hasta el punto de crear la ilusión de que cada uno, actuaba espontáneamente por sí mismo: el autocontrol se naturalizó como "libertad". El barroquismo analítico exacerbado proliferó, devorando las diferencias estamentales y diversificando los caminos sociales de la diferenciación social y del autocontrol en términos de "individuos", produciendo una mutación morfológica" (Grosso, 2005: 244).

Para Foucault (1980: 65-67), el paso del suplicio público al castigo secreto no tiene que ver con reformas humanistas ni con una nueva sensibilidad ante el espectáculo de la sangre; más bien con una ambigüedad social que rodeaba al ajusticiamiento: la multitud asistente provenía de la compasión o la admiración del condenado hacia la indignación frente a la violencia del verdugo (Grosso, 2005: 249).

En los días de ejecución se suspendían todas las actividades cotidianas, para que el pueblo pudiera asistir al acontecimiento, se desataban tumultos callejeros, las tabernas se llenaban; había juego y alcohol por todos lados y un clima de fiesta generalizado. Como lo ha señalado Grosso, "La corporalidad plural y desbocada de la multitud en efervescencia es, para Foucault, el real motivo de las reformas "humanistas" de las penas; corporalidad multitudinaria que debía ser sometida a la más estrecha vigilancia ante la nueva distribución de la propiedad territorial y la acumulación de productos, mercancías, herramientas y máquinas con el desarrollo del capitalismo industrial" (Grosso, 200X: 249). Esta corrección entró en convergencia desde principios del siglo XIX con la tecnología del panóptico de Jeremy Bentham, una arquitectura eficaz que serviría de modelo para el diseño de cárceles, hospitales, fábricas y centros educativos (citando a Foucault, Vigilar y castigar, Grosso, 2005: 244).

La separación de la corporalidad consistió, a la vez, en una interiorización del control y en una internación en la economía pasional íntima de los otros. En el Medioevo, el trato mutuo distinguía, claramente, posiciones y circunstancias por estar las capas sociales, frente a frente, reconocidas y jerarquizadas. Pero en el Renacimiento, el "automodelado y el modelado de los otros [...] incentivó la observación del comportamiento. Ya la corrección mutua debía realizarse en privado [...]" (Grosso, 2005: 244).

Le Breton hace alusión al análisis foucaultiano sobre las disciplinas. Para Foucault la metáfora mecánica del cuerpo se prolonga en una racionalización de la fuerza de trabajo y los movimientos corporales que el sujeto debe proporcionar,

"coordina en las instituciones (fábricas, escuelas, cuarteles, hospitales, prisiones, etc.) la yuxtaposición de los cuerpos según un cálculo que debe lograr la docilidad de los sujetos y la eficacia esperada por la acción emprendida" (Le Breton, 1995: 79). El cuerpo es sometido a un ordenamiento analítico y político que busca su dominación y su docilidad. La siguiente cita del texto *Vigilar y Castigar* lo muestra, claramente,

"El gran libro del Hombre-máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anatómico-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y los filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo [...] *L'Homme-machine* de La Mettrie es, a la vez, una reducción materialista del alma y una teoría general de la educación, en el centro de las cuales domina la noción de "docilidad" que une al cuerpo analizable el cuerpo manipulable. Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado. Los famosos autómatas, por su parte, no eran, únicamente, una manera de ilustrar el organismo; eran también muñecos políticos, unos modelos reducidos de poder [...]" (Foucault, 1980: 140 cit., en Le Breton, 1995: 79).

La "sociedad disciplinaria" marcó el paso de una forma política del poder ("sobrepoder monárquico", "poder armado") a otra (el "panoptismo" diversificado, posteriormente, en hospitales, cuarteles militares, fabricas, escuelas con sus saberes respectivos) (Grosso, 2005: 248). Lo propio de las disciplinas de estos siglos fue la transformación de multitudes peligrosas y/o confusas en multiplicidades ordenadas (Foucault, 1980, 152-153 y Grosso, 2005: 249). La fuerza del cuerpo era "reducida como fuerza 'política' y maximizada como fuerza útil" (Grosso, 2005: 249). "Las tecnologías del reloj, las máquinas y los turnos sometieron a las mayorías a la rítmica del trabajo y a la "moral moderna" dominante. El control de [...] las ilegalidades populares fue de la mano con la conscripción militar obligatoria y con las técnicas de identificación civil (certificados laborales y documentos personales otorgados por el Estado) (Foucault, 1980: 278). Síntomas, todos ellos, del "gran temor ante una plebe a la que se creía a la vez criminal y sediciosa, ante el mito de la clase bárbara, inmoral y fuera de la ley" (Foucault, 1980: 280 y Grosso: 2005: 250). "Esa gran empresa de "normalización" social, había puesto en la mira los "ilegalismos sociales", ejerciendo un control exhaustivo sobre los cuerpos, sobre las aglomeraciones masivas, sus comportamientos, sus movimientos, su fuerza, su poder estratégico. La multitud se había convertido en una pluralidad desbordante y amenazante de cuerpos" (Ibíd., p. 249).

Así, entonces, tenemos que a partir de los siglos XVII y XVIII, se le agrega a una concepción racional del mundo una "racionalización minuciosa del cuerpo y de sus actitudes" (Le Breton, 1995: 79), un proyecto dirigido hacia la explicación, la disciplina y la corrección del cuerpo que garantizará una utilización instrumental

exitosa de éste en el mundo industrial. De este modo, en el siglo XVII, la cirugía multiplica los aparatos correctores. Instrumentos terapéuticos para que los individuos puedan estar parados, corrección de la postura, de las deformidades corporales (Le Breton, 1995: 80), así como los tratados de urbanidad que se mencionaron, anteriormente, y que constituyen otra manera de "rectificar el cuerpo".

En Francia, Inglaterra y Alemania los locos, los pobres y otros marginales sociales fueron encerrados en los hospitales. "La miseria ambulante, vista como desorden, fue sometida a una "policía", combinada con la nueva ética protestante del trabajo" (Weber, 1985, cit., en Grosso, 2005: 243). De igual forma, el encierro permitía un nuevo espectáculo, ya no el del "escándalo" del castigo público medieval, sino que "la "locura" apresada era ofrecida ahora como horror organizado, controlado; la separación la dignificaba en cuanto espectáculo: sinrazón puesta a distancia y a la vista. La "locura" era culpable por desordenadora, y, en cuanto tal, punible" [...] la locura encerrada, era mostrada, porque, en su animalidad culpable/inocente, glorificaba a la Razón domesticadora/ausente" (Foucault, 1972 cit., en Grosso, 2005: 243).

Adicional a este desarrollo, el saber médico tiene también unos aportes significativos frente a la concepción del cuerpo del siglo XIX. Desde el siglo XVIII, el saber médico (las representaciones médicas), convirtieron el cuerpo en un organismo que depende de los comportamientos del sujeto que lo posee y de su entorno.

La idea de un cuerpo anclado a un entorno se relaciona con un enfoque más detallado y, a la vez, más parcial sobre las partes que componen el cuerpo (células, tejidos, órganos). La tendencia a fragmentar el cuerpo ya está bien acentuada en el siglo XVIII. De igual manera, el entorno del enfermo empieza a convertirse en un terreno de observación. Es un proceso que ya estaba en Hipócrates pero vuelve a descubrirse a finales del siglo XVIII, en el tratado *De aires, lugares y aguas* (Faure, 2005: 24 cursivas agregadas).

3.1.5. *El cuerpo como campo de intervención del saber médico*

Tanto el enfoque medioambiental y global, por un lado, como el fisiológico y localista, por el otro, son los dos componentes de la medicina moderna. Tras el proceso de fragmentación del cuerpo, que busca con ello una mejor descripción y cura, está un interés por el entorno físico y humano, donde se encuentra inmersa la persona y las maneras cómo este entorno constituye una amenaza para él y viceversa. De esta forma, además de producir un conocimiento más detallado del organismo y perfeccionar los tratamientos, el saber médico tuvo efectos directos en las relaciones de los individuos y de la sociedad con el cuerpo: se instaura *una*

concepción naturalista del cuerpo que cambia las representaciones filosóficas del ser humano y la perspectiva localista repercute en las relaciones que los individuos tienen con su cuerpo y con la enfermedad. Estos cambios se evidencian más a medida que la medicina sufre una nueva revolución, "más numerosos, más presentes, más visitados, los médicos penetran en ambientes sociales hasta entonces al margen de su influencia" (Faure, 2005: 26).

Así, prácticas médicas tan comunes para nosotros como recoger información sobre los pacientes, examinarlos (clínica), establecer un vínculo entre sus síntomas y las lesiones orgánicas (anatomía clínica), estudiar los órganos, las células y los tejidos, apenas se instauran entre 1750 y 1850. "No cabe duda de que el recurso más frecuente y, socialmente más extendido, a la consulta médica modificó las percepciones del cuerpo. Podemos imaginar la suma de aprendizajes que se va trenzando a partir de estos millares de entrevistas entre los pacientes y los médicos: aprendizaje de las palabras para describir las diferentes formas de dolor [...] para localizar la sede del sufrimiento [...] En diferentes grados, el vocabulario médico del cuerpo y de la enfermedad penetra en el discurso profano" (Faure, 2005: 39).

En relación con lo que se hablaba anteriormente, del "control" sobre el cuerpo, de la intención de ponerlo en "orden" desde el pensamiento mecanicista con la medición exacerbada, pero también con la "normalización", impuesta desde la lógica del comportamiento adecuado versus lo anormal, ahora con el saber médico "el desarrollo de una atención más precisa al cuerpo es tanto más fácil cuanto coincide con el proceso más antiguo de control de los afectos y las pulsiones, que obliga a una vigilancia cada vez mayor de las manifestaciones corporales" (Ibíd., p. 40).

Luego de lograr la mirada sobre el cuerpo individual, la medicina se ve obligada a retomar el cuerpo colectivo, aunque ya desde otra óptica, muy diferente de la mirada medieval carnavalesca. Por las epidemias, el interés por controlar la población por parte de los Estado se vincula al proyecto médico de la salud pública y la higiene.

En esta época, además del divorcio con el cuerpo está el divorcio con la imaginación considerada como ilusión, inútil, improductiva, irracional y pecaminosa; fuente de errores y que va en contravía de la racionalidad. Al igual que los sentidos, la imaginación es engañosa y carente de certeza racional. Y el cuerpo, por lo tanto, *se configura como una fuente de sospechas* (Le Breton, 1995: 72 cursivas agregadas), y acceder a la verdad implica, aislar cualquier marca corporal o imaginativa.

Si bien en el siglo XVIII, se produce un conocimiento mayor de las funciones de los órganos corporales (es la época donde Lavoisier explicó el paso de los gases por los pulmones y el oxígeno como indispensable para la vida del cuerpo humano), también se continuaba con el debate del alma. El modelo mecanicista resultaba insuficiente para explicar otros asuntos de la existencia. Es así, como a finales del siglo XVIII, se piensa acerca del orden de los sueños, a qué obedecían, y empiezan a

pensarse como productos del cuerpo, el cuerpo aquí aparece con "una actividad imaginaria que es parte activa de la actividad psíquica" (Arasse, 2005: 455), ya no sólo es la razón y las pasiones explicadas desde la razón, sino desde otro orden, del orden de lo psíquico. Empieza a forjarse todo un campo de saber y conocimiento que alude a que la racionalidad del hombre tenía todo un lado oscuro que involucraba asuntos que se escapaban de la mirada racional del cuerpo máquina. Existe, entonces, una doble visión moderna sobre el cuerpo: por un lado está la de la anatomía, por el otro, el misterio, lo imaginario, las pasiones, los miedos, lo monstruoso, que no se sabía de dónde venía.

3.1.6. *El cuerpo en la constitución del sujeto moderno*

La dialéctica entre el fuero interno y los comportamientos externos es fundamental en la constitución del sujeto moderno. Se empieza a pensar, entonces, que la expresión y la conciencia de uno mismo se elaboran por medio de la construcción y la gestión del cuerpo en el seno de un espacio social, que es también, un producto cultural específico (Arasse, 2005:433).

El cuerpo se convierte en el soporte de manifestaciones y expresiones diversas, e incluso contradictorias; esto empieza a reflejarse en la pintura, Goya y Rubens, pintan rarezas del cuerpo, donde se ve un cambio en la mirada clásica que se tenía sobre él: aparece lo grotesco, lo visceral, lo horripilante; en síntesis, lo que la razón había querido ocultar del ser humano. Como consecuencia, la concepción de lo diabólico, desarrollada en la Edad Media, se empieza a resquebrajar, dando cabida a un pensamiento que asume lo diabólico y lo monstruoso, no como algo externo, ajeno a los hombres, sino como un producto del propio cuerpo.

A diferencia del siglo XVII, en el siglo XVIII⁴, triunfa el sensualismo, especialmente, a partir de la Revolución Francesa. Ahora el cuerpo es la sede de las sensaciones, del disfrute y del placer, "el hecho de experimentar con el cuerpo constituye la vida, el origen de la experiencia, la temporalidad vivida, lo que sitúa el cuerpo del lado de la subjetividad patética, de la carne, de la sensibilidad" (Corbin, 2005: 15), así, prácticas del deporte, de la gimnasia van cobrando mayor interés y se despliegan fuertemente en el siglo XIX.

A partir de 1750, los Estados se preocupan por la salud de sus súbditos que se constituyen en su potencia militar, se promueve la higiene, se crean hospitales para la formación de médicos y cirujanos y el movimiento científico y la organización institucional, permiten un mayor conocimiento del cuerpo que se explora y analiza cada vez más. En este proceso se desarrollan modelos donde, por analogía, la

⁴ Para muchos historiadores, y en los textos sobre la *Historia del Cuerpo*, empiezan a tomar el siglo XVIII a partir de 1750; la primera mitad de este siglo se considera como parte del siglo XVII.

sociedad se organiza y funciona como el cuerpo humano. Las ciudades se conciben a modo de organismo, con venas y arterias que permiten el flujo de vehículos y transeúntes.

Los debates entre lo moral y lo físico, encuentran salidas concretas y métodos de observación científicos, ya que después de las revoluciones, las desviaciones, la locura, la criminalidad, la delincuencia, son problemas que se pretenden resolver con la reinserción de los culpables en la sociedad; *el problema social se convierte en un problema político*.

En los últimos dos siglos ese conocimiento del hombre [mediante las ciencias humanas]⁵, desplegó sus encantos en espacios específicos, ligados al funcionamiento de instituciones, creadas por la sociedad moderna. Los ejércitos, las cárceles, los hospitales, las escuelas y las fábricas, fueron escenarios privilegiados sobre los cuales nuevas tecnologías disciplinarias imponían formas de existencia a los individuos, a la vez, que se constituían en dispositivos únicos para observar y conocer las potencialidades humanas. Eran verdaderos laboratorios donde además de ensayarse nuevas técnicas, se acumulaba información que sería utilizada en la construcción de teorías científicas sobre el hombre (García, 2000: 99/100).

El siglo XIX fue bastante innovador frente a los saberes sobre el cuerpo: imperio de la medicina anatómico-clínica y la frenología, la aparición de la anestesia, de la sexología, el desarrollo de la gimnasia y el deporte, la aparición de nuevas formas de producción impuestas por la Revolución Industrial y la construcción de una taxonomía social del cuerpo (Corbin, 2005: 17).

A mediados del siglo XIX, aparece la anestesia, lo cual permitió el desarrollo de las técnicas quirúrgicas "la medicina del siglo XIX abrió el campo de los posibles, en lugar de definir una sola orientación" (Faure, 2005: 55). Pasteur descubre las bacterias: pequeños organismos vivos que producen a la enfermedad en diferentes órganos del cuerpo y a raíz de esto desarrolla las vacunas. También se da en la medicina una interpretación fisiológica y psicológica de la enfermedad aunque sin entrar en contradicciones. En 1808, con Pinel a través de las autopsias, se intenta encontrar en el cerebro la causa de la enfermedad mental. Es Freud quien va a cuestionar la influencia de lo moral en lo físico e invierte así la propuesta tradicional.

A finales del siglo XIX, la distinción clásica entre cuerpo-alma, donde el primero es un "territorio estable del sujeto", se desplaza. "La conciencia de la gestión social del cuerpo se va imponiendo poco a poco" (Corbin, 2005: 16). Así, el cuerpo aparece como el resultado de una construcción, de un equilibrio entre el afuera y el adentro, entre el mundo y la carne. Empieza a constituirse una fábrica social del cuerpo compuesto por un conjunto de reglas, un trabajo de apariencias, unos rituales de interacción, las posturas, las actitudes inducidas, las maneras de mirar, de

⁵ El hombre en tanto objeto, esto es, el concepto moderno del hombre es una producción epistemológica de las ciencias humanas (García, 2000:99 apoyado en Foucault).

moverse, de estar. El sexo, la edad, la condición social o la pretensión a ella contienen signos como son las formas de maquillarse, de pintarse, de vestirse, de tatuarse (incluso de mutilarse) (Ibíd., p.16).

El cuerpo del siglo XIX es una acumulación de células, pero también un organismo regido por leyes físicas y químicas; es también un ente libre de las leyes de la naturaleza; es un cuerpo social, modelado por la familia, las condiciones físicas, sociales e influido por su psyche.

A principios del siglo XIX, el agua era un fluido que se utilizaba para combatir la enfermedad, su uso cotidiano para la higiene se empieza a descubrir a través de la literatura en la década de 1830 y es, exclusivamente, para algunos privilegiados. Antes la higiene era un cambio de ropa, frotarse zonas húmedas, pero no el baño cotidiano que era considerado como malsano, ya que la tibieza del agua atentaba contra la moral del individuo y por eso se recomendaba una vez por mes. Al transformarse la ciudad en el siglo XIX, la conversión de los fluidos, permitió el surgimiento del baño. Es así como París con la construcción de canales permite que el flujo del agua llegara a sus casas y se construye un espacio para el baño. El canal de entrada de agua implicaba el canal de salida o de evacuación, es por esto que en 1852 se desarrolla el sistema de acueductos y alcantarillados. El baño es un lugar privado, propio de la clase burguesa, para realizar la limpieza individual, lo que contribuye a la construcción del individuo.

La limpieza del cuerpo se convierte en la base de la higiene; alejar de nosotros cualquier mancha o microbio, creándose una representación nueva del cuerpo con la limpieza a finales del siglo XIX. En el siglo XIX, la preocupación por las epidemias dio lugar a una medicina social interesada en las grandes series en las que se hallaba fijado el individuo: las sociedades. Sintomatologías recurrentes que presentaban cierta regularidad y distribución y que era posible calcular estadísticamente. Así nació una política de las poblaciones, cuyo estatuto de verdad estaba garantizado por la medicina social: *la biopolítica*. El entrecruzamiento del saber disciplinario con la biopolítica perfiló las características distintivas de las sociedades contemporáneas. A través de la docilidad corporal descubierta por la disciplina, el individuo se halló expuesto, constantemente, a una mirada que vigila todos sus movimientos aunque sea paradójico, pues, realmente se trata de una autovigilancia ya que ha interiorizado las propias condiciones de control (García, 2000: 100).

3.2 Cuerpo y corporalidad

Es imposible para el ser humano sustraerse, siquiera como ejercicio racional, de su corporalidad, pues, este mismo ejercicio, en la forma que lo conocemos, es factible gracias a que disponemos del cuerpo.
F rancois Lyotard

La noción de corporalidad cobra particular importancia para comprender la situación del sujeto contemporáneo, de su subjetividad en relación con el cuerpo.
Zandra Pedraza

Antes de entrar al análisis biopolítico del cuerpo o, más precisamente, al análisis del *carácter político de la corporalidad* (García, 2000: 149), es importante detenernos en *el concepto* mismo de *corporalidad* para poder comprender las implicaciones políticas de los “usos” y de las relaciones de poder que se ejercen sobre o a través de los cuerpos; para ahondar en esas “significaciones” del cuerpo y en la incidencia de las prácticas corporales y de la autopercepción del cuerpo, tratando de entender cómo, por qué, y de qué maneras el juega un papel tan relevante (y tan diferente) en los procesos sociales y políticos de las sociedades contemporáneas.

La “corporalidad”⁶ es entendida como *la capacidad de aprehender la experiencia corporal, la condición corpórea de la vida, que incluye dimensiones emocionales y, en general, a la persona, así como los componentes psíquicos, sociales o simbólicos; en ella habitan las esferas personal, social y simbólica, a saber, el cuerpo vivo y vivido* (Merleau-Ponty cit., en Pedraza, 2004a: 9). En otras palabras, “*La corporalidad remite a la dimensión del cuerpo en la que se realiza la vida corporal, más allá de sus cualidades puramente orgánicas, por cuanto le permite al ser humano ser consciente de ella a través de la cenestesia*⁷ y, luego, establecer vínculos emocionales mediante el cuerpo (Ibíd., p. 10).

El término *corporalidad* se ha acuñado en la sociología con la intención de poner de manifiesto *el carácter estrictamente social del cuerpo*. En él, la aparente

⁶ La noción de corporalidad cobra particular importancia para comprender la situación del sujeto contemporáneo, de su subjetividad en relación con el cuerpo habida cuenta de la gran compenetración que la condición *estésica* del régimen postmoderno ha conseguido entre el yo y el cuerpo, pero también del hecho de que este proceso ocurre bajo efectos del biopoder (Pedraza, 2004a:8). Por *Estésicas* entendemos las *experiencias que ordenan, administran y dotan de sentido el conjunto de percepciones sensoriales que el cuerpo recibe a través de los sentidos.*

⁷ *Cenestesia*: conjunto de sensaciones independientes de los sentidos que produce el sentimiento general de la existencia. Sensación de vacuidad, pérdida de conciencia de la propia identidad. <http://www.akademisyen.com/egitim/spanishdic3.asp> (último acceso enero de 2009)

naturalidad que le confiere su esencia material, es decir, animal, proviene en realidad de *las prácticas que éste realiza y la investidura que ello le otorga (in-corpora)* (Pedraza, 2004a: 10 cursivas agregadas). Ella designa, exclusivamente, la percepción individual del cuerpo, posible por un atributo del mismo cuerpo, el sentido de *la cenestesia*. Esta última, como todos los sentidos, se distingue de los órganos, porque sólo pueden usarse en vida: la vista, el oído, el tacto, el gusto y el olfato sólo son posibles para el ser humano vivo; *con su uso, el sujeto se hace a una primera subjetividad, aquella que le confirma su propia existencia*, asimilada a la experiencia del cuerpo, esto es, a la consciencia corporal de la existencia del propio cuerpo y, por tanto, del individuo. *En esta constatación confluyen el esquema corporal que reconoce la neurología y la experiencia del cuerpo que provee la cenestesia* (Ibíd., p.10-11 cursivas agregadas). La corporalidad es un concepto al que recurre entonces la sociología para subrayar el contenido social del cuerpo, para hacer comprender una dimensión del cuerpo más compleja donde bullen las percepciones, la sensibilidad, las emociones y la sensibilidad en tanto producto social y condición de posibilidad del sujeto (Ibíd., P. 12). Lo que, en últimas, busca destacar *el concepto de corporalidad es que se tiene un cuerpo, se reconoce que se lo tiene y entonces se es un cuerpo; en consecuencia, esta consciencia establece una relación específica con el cuerpo que invita a adoptar una posición respecto a él que haga imposible excluirlo* (Pedraza, 2004a: 11 cursivas agregadas). En otras palabras, el cuerpo no es concebible como hecho objetivo, –allí únicamente habría lugar para vegetar– sino, ante todo, *un campo de elaboración discursiva que no cabe interpretar más que a la luz de los temores, los conocimientos, los intereses y la imaginación de cada época* (Pedraza, 1999: 15 cursivas agregadas). La corporalidad viene, pues, a constituir una de las variables definitivas de la subjetividad contemporánea. *Hay en la conformación del yo contemporáneo un vínculo primordial con el cuerpo, del cual resulta la noción de subjetividad*. Es, en el ejercicio consciente de la experiencia de sí mismo, como se reconoce la corporalidad (Pedraza, 2004a: 1 cursivas agregadas). No es osado decir entonces, [para terminar esta aproximación conceptual], que sabemos que nuestro vocablo cuerpo, lo mismo que comprende fenómenos térmicos, eléctricos, magnéticos, químicos, bioquímicos o genéticos, *incluye los sensoriales, afectivos y cognoscitivos, ninguno de los cuales es concebible tal como lo comprendemos por fuera de lo que denominamos cuerpo*. Así las cosas, cabe insistir *en la redundancia implícita en el término corporalidad, concepto del que, sin embargo, vale destacar el esfuerzo que encierra por robustecer el estatus vivencial del cuerpo y el hecho de que por ella disponemos de la noción actual de subjetividad* (Pedraza, 2004a: 13 cursivas agregadas).

Estas tesis han sido desarrolladas por Zandra Pedraza en varios de sus excelentes trabajos sobre el cuerpo, particularmente, en una de sus últimas

publicaciones sobre *las intervenciones estéticas del yo* (Pedraza, 2004a)⁸. Sin ser la única manifestación del interés por el cuerpo y la corporalidad de las sociedades actuales, *las intervenciones estéticas* de hoy si marcan un "modelo" contemporáneo de la subjetividad y la corporalidad, esto es, que ella está siendo "producida" artificialmente, al menos en las sociedades occidentales. Hay, en sus palabras,

"Una dimensión de modelado de la subjetividad contenida en las intervenciones estéticas [...] y es en este fluctuante terreno de la corporalidad, donde se asienta la condición de posibilidad de la subjetividad contemporánea susceptible de ser estéticamente intervenida" (Pedraza, 2004a: 1)⁹.

Las citamos en extenso porque estas *definiciones y aproximaciones conceptuales* (incluida la imposibilidad de sustraerse a ella, como señalaba Lyotard), son muy importantes para comprender de qué estamos hablando cuando hablamos de *corporalidad* en las sociedades contemporáneas, como para, -y de manera mucho más importante-, tratar de esclarecer el tipo de *corporalidades* que producen fenómenos tan distintos pero, a la vez, tan simultáneos como las "intervenciones estéticas"¹⁰, "*cuyo campo de acción es la corporalidad*" (Pedraza, 2004a: 13) y que, siguiendo a esta autora, podríamos llamar, algo así como "*simulaciones del yo*" y las "corporalidades" producidas (en tanto que fenómeno *estésico* (vg. ligado a los sentidos), en un fenómeno como *el ejercicio de la violencia* sobre los cuerpos¹¹. Corporalidades ambas que sólo son factibles, porque disponemos de un cuerpo (Lyotard cit. por Pedraza, *Ibíd.*, p. 11).

¿Cómo entender, -se pregunta Pedraza-, estos fenómenos que, en términos económicos, representan uno de los más importantes rubros para las poderosas economías médicas, farmacéuticas y cosmetológicas? ¿Es posible y tiene sentido ofrecer, más allá de una explicación acerca de su valor para la subjetividad individual, un esbozo de lo que este fenómeno de masas ofrece como recurso para la comprensión de las sociedades y las subjetividades contemporáneas? ¿Cómo darle

⁸ En dicho trabajo, la autora pretende situar, algunos alcances que las formas de tienen en la conformación de la identidad individual contemporánea y su relación con los vaivenes de la subjetividad y la corporalidad (Pedraza, 2004a).

⁹ Por considerar que es una aproximación bastante acertada de la importancia de la *corporalidad* en el mundo actual y de las formas de *subjetividad* que se están produciendo, vamos a seguirla en sus argumentaciones más importantes al respecto. Con todo, *queremos explorar otras formas de "corporalidad" igualmente contemporáneas que no han sido objeto de reflexiones en el país: las que se producen a través de unos cuerpos vulnerados, maltratados, mutilados, violados como efecto de la violencia sobre los cuerpos en las guerras contemporáneas.*

¹⁰ Tema de uno de los últimos trabajos de Zandra Pedraza, productoras, sin duda, de "corporalidades y "subjetividades" contemporáneas.

¹¹ Tema que estamos explorando en este trabajo y tan extendida y actual en las guerras contemporáneas.

una perspectiva crítica y revestir este asunto de forma que lo haga apto y digno del debate académico?

Si bien el concepto de corporalidad es supremamente importante en esta reflexión, las preguntas nuestras son otras, en tanto ellas están ligadas a *la violencia ejercida sobre los cuerpos*. Si podemos decir, -aceptando los presupuestos de Pedraza sobre esta producción de subjetividades y corporalidades-, que en las sociedades actuales, y para algunos sectores de la población, se enaltece el cuerpo, la sensibilidad, sus *condiciones estéticas*, hasta el punto de producir nuevas subjetividades y corporalidades ¿por qué y cómo para otros sectores, el cuerpo sólo se "padece" y es fuente de enormes sufrimientos?. ¿Por qué a través de sus cuerpos no se producen nuevas sensibilidades, nuevas subjetividades y nuevas corporalidades? o ¿cuáles pueden ser esas corporalidades construidas desde el dolor, el sufrimiento, el "castigo"?. ¿Cuáles son las "relaciones de poder" que imponen estos "usos" y otros, -muy distintos-, "saberes"?¹². ¿Quiénes han sido y son, todavía hoy, esos "otros imperfectos" que, forzosamente, y mediante el uso de *técnicas y/o tecnologías corporales de sometimiento y control* (incluidos los saberes que las legitiman) "padecen" el cuerpo y cuáles son las relaciones que establecen o son obligados a establecer con sus cuerpos?.

Iniciemos entonces buscando -sobre la base de estos trabajos que venimos reseñando-, algunas respuestas a la producción de *corporalidades* contemporáneas en el primero de estos fenómenos: las intervenciones estéticas¹³. Digamos, inicialmente, que el sujeto hoy [particularmente aquel "sujeto" de zonas urbanas y ciertas condiciones sociales], tiene una noción de *corporalidad* asociada a patrones sociales y culturales que la modelan. La atracción por el bienestar que ella provee o, al menos, ofrece, va mucho más allá de *la consecución del equilibrio orgánico*¹⁴ y se instala, más bien, sobre lo que parece incluso más importante: *la capacidad de vivir armoniosamente con la propia imagen* y de ofrecer al otro una impresión que se ajuste a cánones de belleza y perfección física cada vez más exigentes (Pedraza, 2004a: 3 cursivas agregadas). De ahí que ellas no se agoten en la dimensión física del cuerpo. Por el contrario, ellas están investidas de ciertas condiciones simbólicas y del uso cultural de las formas de modelado del cuerpo, cuyo alcance trasciende su mera conformación somática y que *cabe más bien entender como intenciones de transformación personal y de modelado del yo* (Ibíd., p.2). El otro aspecto que

¹² Nos referimos a saberes sobre el cuerpo que sostienen prácticas como la tortura y que ayudan a conocer dónde y cómo se produce más sufrimiento (Houseman, Michel, 1999: 77 - 112).

¹³ El segundo, las "corporalidades" producidas a través de la violencia ejercida sobre los cuerpos, será "objeto de reflexión" a profundidad en los dos siguientes capítulos de este trabajo.

¹⁴ Pocas son las intervenciones estéticas que se hacen por "fuerza mayor" en el sentido de querer restablecer la salud física del organismo. Generalmente accidentes que comprometen la dimensión física del cuerpo hasta casos de "anormalidad o "monstruosidad" (Pedraza, 2004: 5).

interviene en la producción sistemática, y cada vez más amplia, de estas prácticas hoy es el de *paliar las señales del envejecimiento*, por cuanto ellos se asimilan a la pérdida del poder de seducción y de fortaleza y el acercamiento de la muerte (Ibíd., p. 4) [...] salvar el obstáculo que interpone la vida misma con las huellas que deja en el cuerpo (Ibíd., p. 6)¹⁵. Como decíamos ahora, toda una estrategia de *simulación del yo*.

Las formas de intervención y acondicionamiento corporal, disponibles bajo el régimen posmoderno, deben entenderse en la confluencia del desarrollo de los conocimientos expertos y sus tecnologías asociadas; de las ideologías que propician subjetividades, fuertemente, vinculadas con principios estéticos y del doble juego en el que los efectos del disciplinamiento individual y del control poblacional, constituyen condiciones de posibilidad, acción y reacción para los individuos y las sociedades contemporáneas (Pedraza, 2004a: 2).

La medicina, ligada históricamente a la “intervención” sobre el cuerpo, incursiona en el “modelado” de la subjetividad y en la transformación del yo, reactivando su “expansionismo” y disputando con cosmetólogos y esteticistas, las intervenciones estéticas. Ante la demanda de este tipo de intervenciones, ella ha debido ampliar su noción de salud y pensar en el cuerpo desde perspectivas hasta ahora excluidas de su racionalidad, antes más concentrada en los problemas orgánicos que en los de la personalidad. Con ello da un paso importante para insertarse en el complejo engranaje de las consideraciones que reconocen en el cuerpo *facetas inmateriales* capaces de afectar la salud individual, sin limitarla a la de índole física¹⁶ (Pedraza, 2004a: 9 cursivas agregadas).

La imagen corporal, a diferencia del cuerpo que ausculta e interviene la medicina clínica, no se constituye por el conocimiento experto acumulado en la anatomía, la fisiología, la genética y la patología; aquélla cobra vida en la interacción de miradas y reacciones, –la auto-percepción, el reflejo especular, la mirada ajena, la propia reacción a ellas, la percepción de los otros–, en el ir y venir incesantes que perfilan activamente la propia imagen del cuerpo. Se trata, sin duda, de un fenómeno estético (Pedraza, 2004a: 12). Por esta razón, en la mayoría de las consultas médicas hoy, los especialistas deben responder a necesidades subjetivas sobre el aspecto personal. *El principal argumento de médicos y pacientes apela a motivos como mejorar la autoestima, sentirse bien, tener una buena apariencia personal, sentirse joven, hermoso, recibir halagos, captar la mirada y la atención ajenas* (Pedraza, 2004a: 17 cursivas agregadas).

¹⁵ La mayor parte de los procedimientos apunta a eliminar las trazas del tiempo, el trabajo, el cansancio, el sol, la maternidad, el dolor, la tristeza pero también las de la alegría, de la risa o la expresividad (Pedraza, 2004a:6).

¹⁶ Estos cambios se expresan, sin duda, en el hecho de que muchos sistemas de salud hayan modificado la condición de paciente por la de cliente o usuario (Pedraza, 2004: 4).

Llama la atención la incapacidad manifiesta de los sujetos para reconocerse en la relación de la experiencia con el propio cuerpo (las huellas del tiempo) y la búsqueda entonces de simulacros de cuerpos "perfectos", intocados por la vida. Así el propósito de una intervención o tratamiento estético es "proteger el yo". Esto se entiende en relación con la necesidad individual de reconocerse en el propio cuerpo. *El paciente satisfecho será aquel que encuentre en su nueva imagen el correlato exacto de su yo, aquél en quien coincidan subjetividad y corporalidad* (Pedraza, 2004a: 5). Como también lo señala Díaz, *hoy en día los avances en materia científica se han instalado no sólo en el exterior sino en la interioridad misma del cuerpo humano* (Díaz, 2006: en línea sin paginación).

La tarea de la subjetividad contemporánea impone al sujeto la necesidad de definirse con respecto a sí mismo, al hecho de que *saberse es sentirse* (de ahí *la condición hiperestésica*¹⁷ de este régimen social) y en ello quedan comprometidos consciencia, sentido y sensación. Hoy, el saber sobre sí mismo que constituye la consciencia no es racional, sino sensorial. En esta noción –estar consciente, ser consciente de algo, perder la consciencia–, es imposible disociar la mente del cuerpo, pues, la consciencia, así entendida, opera como los sentidos, en un cuerpo vivo que se experimenta como tal y remite, necesariamente, al orden sensorial y en esa tarea lo afectan fuerzas sociales y políticas, saberes y prácticas, que intervienen su tarea autorreferencial. La esencia del sujeto contemporáneo es, por tanto, flotante y fluctuante. La consciencia no puede fijarse a una entidad cuya esencia es la transformación, de manera que en el intento de serle fiel a tal naturaleza, no tiene otra posibilidad que pendular entre el cuerpo y el yo e intentar constituir una unidad a través de intervenciones estéticas (ibíd., p.7). Las *tecnologías de la vida* que, en este caso, provee la medicina estética, son uno de los principales instrumentos disponibles para intentar equilibrar al sujeto. El incontenible avance de estas tecnologías impide, sin embargo, el sosiego, por lo cual, aún bajo los imperativos *estéticos*, prima el fundamento biopolítico legado por el régimen moderno. El modelado del yo, en el que el cuerpo intervenido adquiere un papel central, proviene de un efecto de simulación inevitable, en tanto la medicina estética ofrece servicios en los que una imagen real es imposible y se simula un proceso como el de envejecer con naturalidad y armonía, en el cual lo que se entiende por natural y bello proviene de los cánones de la estética clásica y de la constitución *tardomoderna* de lo joven (Pedraza, 2004a:8).

En conclusión, las *intervenciones estéticas* son uno más de los *fenómenos biopolíticos propios del mundo moderno* (Pedraza, 2004a: 17). Ellas son el resultado

¹⁷ Las *experiencias estéticas* ordenan, administran y dotan de sentido el conjunto de percepciones sensoriales que el cuerpo recibe a través de los sentidos. Esta experiencia sensorial es, posteriormente, valorada estéticamente en función del sistema de distinciones que avala el orden social (Pedraza, 2003:23).

de la confluencia de ideologías que propician subjetividades fuertemente vinculadas con principios estésicos y del doble juego en el que los efectos del disciplinamiento individual y de control poblacional, constituyen condiciones de posibilidad, acción y reacción para los individuos y las sociedades contemporáneas (Pedraza, 2004a: 2). Ellas, sin duda, constituyen otra de las esferas importantes de conocimiento y discusión sobre el cuerpo en las sociedades contemporáneas. No sólo rescatan su importancia en la constitución del sujeto, sino que muestran *como la noción de la vida y del cuerpo mismo han sido (y siguen siendo) transformadas en estas sociedades*. Lo que quizá, todavía quedaría por preguntarse en este terreno -y que dejamos como preguntas abiertas a nuevas indagaciones-, es ¿por qué estas intervenciones estéticas, se han convertido para algunos sectores, particularmente urbanos, en un fenómeno de "masas" en las sociedades actuales? y ¿por qué un fenómeno como la subjetividad en la época contemporánea se está produciendo a partir de "intervenciones estéticas" (léase: "simulaciones") sobre el cuerpo?, ¿Qué busca hoy el "sujeto" en la construcción de las relaciones que establece con su cuerpo? ¿Qué es lo que ha ganado y, sobre todo, qué es lo que ha perdido el hombre con estas concepciones "postmodernas" del cuerpo?.

Ahora bien, siguiendo autores más contemporáneos y sus aproximaciones a la biopolítica podemos decir que, como lo señala Castro, *lo que ha cambiado es la noción misma de la vida*. Dice: "el cambio en la noción de la vida consiste en que lo que se gobierna en las sociedades de control no es ya la vida biológica sino la vida en sus connotaciones afectivas, volitivas y libidinales" lo que algunos autores llaman la vida espiritual (autoestima, aspecto personal, etc.) (Castro, 2009). Es por esto que, según Castro, autores como Lazzarato prefieren hablar de *noopolítica* en vez de biopolítica. '*Noopolítica*' es el nombre adoptado por Lazzarato para dar cuenta del conjunto de las nuevas técnicas de control. La novedad de la noopolítica no sólo remite a un cambio de objeto y de tecnología, sino que supone toda una transformación del capitalismo, en relación con la producción de sus propias condiciones de existencia: sus repercusiones afectan a todos los órdenes de la vida organizada: la mutación es radical. En efecto, las disciplinas neutralizaban la capacidad de innovación, la creación de nuevos posibles, a partir de la instauración de un hábito reproductivo orientado hacia un patrón fijo y apuntalado por una rígida moral del trabajo, el esfuerzo y el sacrificio. En las sociedades de control, en cambio, la innovación es promovida por el propio capitalismo: la creación no es considerada como una anomalía, sino como aquello que hay que motivar, capturar y regular cotidianamente, en vistas a potenciar las fuerzas operativas. No hay un patrón fijo, no hay un moldeado rígido: más bien se trata de una direccionalización de la creación de posibles en función de unos problemas ya definidos de antemano. De este modo, a diferencia de la disciplina, el control no se ejerce inculcando las soluciones, sino predeterminando los problemas, atrayendo el deseo de definirlos y

solucionarlos creativamente en las coordenadas ya prefijadas. Es ese trabajo intelectual lo que buscan regular los mecanismos de control. A partir de la modulación de los deseos y las creencias, el *noopoder* pretende capturar la inteligencia, la memoria y la atención, de modo tal de transformarlas en fuerzas a ser económicamente explotadas, tanto en el sentido de la producción como en el consumo. No extraña entonces que la principal institución de la noopolítica sea la opinión pública, que su principal ciencia sea el marketing y que ambas jueguen un papel fundamental en la constitución de nuevas subjetividades y nuevos agrupamientos sociales. (López Corral, 2008: 2-3).

Para definir el modo en el que la noopolítica agencia las relaciones sociales, Lazzarato se apoya en la sociología de Gabriel Tarde, cuyos aportes se orientan hacia fines del siglo XIX, en los comienzos de los mecanismos de control. Los grupos sociales característicos de las sociedades de control son de índole diferente a los propios de las sociedades disciplinarias: no son la masa poblacional, pero tampoco a las clases, sino más bien los “públicos”. El público no remite a un supuesto fundamento ontológico, a un determinante dado por la posición social o por la tradición, sino a una mera adscripción: su identidad se juega en función de adscribir a un producto, a un servicio, o simplemente, a una opinión. La influencia entre las subjetividades se ejerce a distancia en un espacio abierto y su relación de pertenencia es múltiple: si los individuos sólo pueden pertenecer a una sola masa o a una sola clase, en cambio, pueden pertenecer a diversos públicos: de una identidad fija, homogénea, a identidades simultáneamente múltiples y heterogéneas (López Corral, 2008: 3).

3.3. La dimensión bio-política del cuerpo o el carácter político de la corporalidad

Como acabamos de verlo, una preocupación importante dentro del pensamiento social contemporáneo es el resurgimiento del cuerpo y del interés por el cuerpo en las sociedades actuales. En efecto, en las últimas décadas se ha intensificado el poder explicativo del cuerpo y de los asuntos asociados a él para producir avances que de forma contundente *reconozcan el carácter corpóreo de la vida humana y su peso político y social* (Pedraza, 2003: 3 cursivas agregadas). Si bien en el origen de esta indagación estuvieron la filosofía, la medicina y los saberes biomédicos y, posteriormente, la Historia, fue la antropología misma la que lo volvió un “objeto” de estudio que iba más allá de su condición biológica: el cuerpo era un fenómeno antropológico por antonomasia (Pedraza, 2003: 5).

A la pionera reflexión antropológica¹⁸, se han venido sumando, en el pensamiento social contemporáneo, nuevos intereses disciplinares para abordar la problemática del cuerpo, ampliando así los campos de reflexión¹⁹. Según Pedraza, es la orientación epistemológica de la 'segunda modernidad' (reflexiva, tardo, etc., etc.), la que cuestiona muchas de las nociones que hicieron posible el mundo moderno, entre ellas el cuerpo y, concretamente, su naturalización y el "orden del cuerpo" producido en la primera modernidad (la división entre cuerpo y espíritu, alma y cuerpo, naturaleza y cultura y su orden institucional). La propuesta de esta autora se dirige a mostrar la forma en que *el uso del cuerpo adquiere un sentido particular para los regímenes biopolíticos de la modernidad y el mundo contemporáneo* (Pedraza, 2003: 4-10 cursivas agregadas).

Pedraza, -siguiendo a Foucault, quien le concede una gran centralidad al cuerpo en las sociedades modernas-, va a desarrollar en su reflexión, los conceptos de *anatomopolítica y biopoder*²⁰. Mientras la primera se refiere a las formas de disciplinar el cuerpo individual (cfr. Cap.1), la segunda remite, directamente, a la manera como, con la fundación de los estados modernos, sus miembros se conciben como 'población' y se emplean formas de administración de la vida de esa 'población'. Dicho proceso habría tenido lugar en los siglos XVII y XVIII y, para el siglo XX, se unen en una gran tecnología del poder (Pedraza, 2003: 24).

La noción de biopolítica²¹ ha permitido poner en discusión cuestiones nuevas sobre el cuerpo y la vida que antes habían merecido poca atención. a) la estrecha

¹⁸ Esta es la dimensión más explorada del cuerpo por la Antropología y que ya hemos abordado en otra parte (ver Blair, Elsa 2005. *Muertes violentas: la teatralización del exceso*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, INER) así que, en este trabajo, salvo referencias marginales no nos detenemos en ella y, más bien, buscamos ahondar en su dimensión política o, más precisamente, **biopolítica**.

¹⁹ La noción de biopoder de Foucault, ampliada por pensadores más contemporáneos (Héller, Agamben,) como la teoría de la práctica de Bourdieu, la teoría de la estructuración social de Giddens, la psicogénesis de Elías, las teorías de la modernidad reflexiva de Beck, las teorías feministas y de género, entre otras, *convergen en el esfuerzo por comprender y analizar el carácter del cuerpo* (Pedraza, 2003: 3 cursivas agregadas).

²⁰ Este énfasis en la administración y gestión de la vida es lo que marca el inicio de la era del "**biopoder**", fundamental en el desarrollo del capitalismo, en el que se multiplican las técnicas y las instituciones para sujetar los cuerpos (ejército, escuela...) y controlar las poblaciones (demografía, sexualidad...). Esto es consecuencia del doble movimiento que, a partir del siglo XVII, permitió, por un lado, considerar el cuerpo como una máquina e implementar tecnologías específicas para su cuidado y 'domesticación' -la denominada por Foucault anatomo-política-; mientras que a partir del siglo XVIII, por otro lado, comienzan los esfuerzos ingentes por generar estrategias de control y regulación de fenómenos más generales como la demografía -la biopolítica de la población- (Foucault, 1998).

²¹ Cabe anotar que el campo de discusión desde el punto de vista ético se enmarca dentro de los confines de otra rama del saber emparentada con la biopolítica, y de mayor desarrollo en nuestro medio, nos referimos a la bioética.

relación que se ve en los avances en el conocimiento sobre los fundamentos de la vida, (ingeniería genética, clonación, trasplantes de órganos, uso de células madre, etc.) y *las modalidades de intervenirla* y b) la discusión acerca de *las posibilidades y la conveniencia ética del uso de tales conocimientos*, que promueven hoy la discusión sobre la relación entre poder y vida y entre saber y poder (Pedraza, 2004b: 7).

A la dimensión política del cuerpo debe, pues, concedérsele un lugar importante en los análisis contemporáneos del orden social y político. Este reconocimiento, *invierte al cuerpo, a la naturaleza y a la vida de una densa capacidad argumentativa* (Pedraza, 2004b: 8). Bajo estos presupuestos la antropología misma entra en el paradigma del modelo biopolítico para explicar el resurgimiento de fenómenos asociados al cuerpo en las sociedades contemporáneas. Este ha dejado de ser un terreno, exclusivamente médico y/o antropológico, y entra a la discusión en términos políticos o, más concretamente, biopolíticos. Como lo vimos en el capítulo anterior, la biopolítica y la administración de la vida por el poder, asumió características ligadas a los procesos de construcción de los estados nacionales. Hoy, ese control de la vida, asume características diferentes que se dejan ver en los estudios más recientes sobre el tema. En efecto, en América latina el interés en los estudios sobre el cuerpo va en aumento. Ello puede atribuirse, según Pedraza, al menos a dos asuntos propios de la condición postcolonial, global y postmoderna de la región. El primero, la cotidiana evidencia de importancia que ha cobrado el cuerpo en la vida diaria y en los procesos de subjetivación (y estetización) de las últimas décadas. De ahí el interés de estas sociedades por la salud, la alimentación, el deporte, el cuidado del cuerpo, la apariencia, etc., En ellos, y aunque no sea muy evidente siempre, está presente el *carácter político del cuerpo*. Así, el tema ha entrado a formar parte de las reivindicaciones de diversos movimientos sociales, como los que tienen que ver con el género, la sexualidad, la raza, la etnia. De él importa su carácter político, las disposiciones que encarna y las maneras como éste se emplea en la lucha simbólica de las sociedades (Pedraza, 2004b: 8). El segundo asunto tiene que ver con la "transversalidad" (intereses Inter y transdisciplinarios) del tema en las ciencias sociales, dado que han cambiado, sustancialmente, los paradigmas de los siglos XIX y XX. Hoy, hay una dilución de sus fronteras clásicas y han surgido orientaciones epistemológicas, políticas y metodológicas diferentes, que han trastocado la forma de pensar de las ciencias sociales y humanas (Ibíd., p. 8-9). El tema ha empezado a ser abordado en múltiples asuntos sociales en relación con el *ejercicio del poder* que le está ligado, y que se convierte en el denominador común de los estudios feministas, de género, de la preocupación renovada por el racismo o de temas como la identidad y la subjetividad. De esta manera, *ha ganado fuerza el concepto de biopoder* para comprender las maneras como el cuerpo constituye un elemento fundamental de la vida individual, social, cultural y política de nuestras sociedades (Pedraza, 2004b: 9).

En los siglos XIX y XX, las formas de gobierno de la vida, propias de la modernidad, estaban atadas a la constitución y el fortalecimiento del Estado-nación; hoy, en las sociedades postmodernas, se diferencian las formas del biopoder. Si bien ellas se fundan en los avances logrados por la anatomopolítica y la biopolítica, *lo que ha cambiado entretanto es la noción misma de la vida*. La vida que se controla por los poderes, no se agota en las definiciones de las modernas ciencias exactas y naturales. La biología, particularmente, pugna por una amplísima definición de la vida que engloba, prácticamente, todos los procesos, incluidos los mentales y afectivos. Hoy, las formas de disciplinamiento y control *no responden a necesidades nacionales, ni es Estado es su agente* como en el siglo XIX; lo son más bien, como acabamos de verlo con las "intervenciones estéticas", los "saberes expertos", especialidades de circulación global (genética, cirugía, clonación), que no se someten a lecturas locales ni se ajustan a necesidades nacionales. No hay una apropiación nacional de estas modalidades del biopoder como se dieron antes en todos los estados-nación, que adoptaron dispositivos como la higiene, la psiquiatría, la reclusión de anormales o la escuela y que, aún hoy, ocupan a los funcionarios de los aparatos nacionales de salud y bienestar, quienes también adecuan políticas sociales globales como las de género, infancia o raza a las condiciones y necesidades nacionales y locales. Las tecnologías contemporáneas con las que opera la biopolítica "se bajan" directamente de la red global (Pedraza, 2004a: 16). La acción de *la biopolítica postmoderna* no se ejerce a través de un aparato como el social, ni a través de la escuela, el establecimiento psiquiátrico, el médico o el fabril, como solemos comprender el funcionamiento del biopoder moderno. Hoy esta relación se da vía el experto, llámese médico, genetista, patólogo, cirujano, estilista, con un conocimiento especializado que no tiene en general anclajes nacionales. Se establece una disponibilidad permanente a exponer el cuerpo a intervenciones estéticas, intercambio de órganos, fertilizaciones, engendramientos, alquiler de vientres, *criogénesis*²², clonaciones, producción de órganos.

En el régimen biopolítico moderno se naturalizaron la medición constante del cuerpo y su rendimiento en aras de diversas formas de productividad y acumulación de capital; nos familiarizamos con los análisis de laboratorio, etc.. Hoy el biopoder posmoderno, la ético-política de la vida, nos enfrenta a ser interpretados, directamente, de nuestro código, a la clonación quirúrgica de la apariencia, a disponer de y ser dispuestos como bancos de información genética, de órganos, de

²² *La Criogénesis* es la tecnología que permite congelar a muy bajas temperaturas células vivas, las cuales, posteriormente, se descongelan y utilizan. La Criogénesis se ha utilizado desde hace décadas para el mantenimiento en congelación de todo tipo de células humanas, animales y vegetales. Se ha comprobado que las células madre se pueden congelar por medio de la criogénesis sin que pierdan sus características vitales. Más información en: <http://www.alcor.org/> (último acceso enero de 2009)

sangre, de médula y, en poco tiempo de memoria, de conocimientos. Hoy nos estamos acostumbrando a las formas postmodernas del biopoder, como antes nos acostumbramos a la higiene y las vacunas; la diferencia hoy es que se trata de un cuerpo que, a diferencia del anterior, no es ajeno a la corporalidad y a la subjetividad y en consecuencia lo compromete más como sujetos (Pedraza, 2004a: 15-17). Como ya lo señalamos, el cuerpo y la corporalidad no son sólo un aspecto central en la vida contemporánea, sino que están marcando los procesos de construcción de subjetividad actual al menos para una parte muy importante de la población.

En la misma perspectiva analítica, pero interrogando más bien el asunto del violencia que a nosotros nos interesa particularmente considerar, el trabajo de García (2000) apunta, desde la lectura de procesos "civilizatorios" en la Argentina, a reconstruir la historia que habla del devenir de una política que se desarrollo desde el siglo XVII y atraviesa la modernidad: *la Historia política del cuerpo moderno, desde la invención del nuevo continente*. La Historia del "cuerpo como campo de batalla donde se disputaron y aún se disputan guerras menores" (García, 2000: 12 cursivas agregadas). El autor pretende delinear los contornos de ciertas *prácticas de sometimiento corporal* que si bien no llegaron con la conquista, cambiaron, radicalmente, desde entonces en el continente²³. Es, con base en ellas, que abordamos el contexto más contemporáneo que le sirve al autor para pensar y analizar el lugar tan central del cuerpo y *el carácter político de la corporalidad* (Ibíd.,p. 149) en la dictadura militar argentina de 1976. No sólo es un período más contemporáneo sino también un análisis inscrito en regímenes de violencia, de *prácticas de sometimiento corporal y sufrimiento sobre los cuerpos*, como el que estamos explorando en este trabajo sobre la violencia en las guerras contemporáneas y, particularmente, en Colombia que abordaremos en el capítulo 5.

²³ Por no poder desarrollar en extenso esta "historia" remitimos al lector a los capítulos 1 y 2 del libro de Raúl García (2000). *Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*. Buenos Aires, Argentina: editorial Biblos.

**LA PRODUCCIÓN DE DOLOR
Y LA MECÁNICA DEL SUFRIMIENTO:
El “arte” de hacer sufrir en Occidente y las
violencias extremas en las guerras
contemporáneas**

Capítulo 4
LA PRODUCCIÓN DE DOLOR
Y LA MECÁNICA DEL SUFRIMIENTO:
El “arte” de hacer sufrir en Occidente y las *violencias extremas* en las guerras contemporáneas

¿Cómo el modelo coercitivo, corporal, solitario, secreto, del poder de castigar, ha sustituido al modelo representativo, escénico, significativo, público, colectivo? ¿Por qué el ejercicio físico del castigo (y que no es el suplicio), ha sustituido, junto con la prisión que es su soporte institucional, el juego social de los signos de castigo y de la fiesta parlanchina que los hacía circular?
Michel Foucault

A modo de introducción

Lo que pretendemos hacer en este capítulo es explorar la relación cuerpo/violencia, desde la perspectiva de la biopolítica que hemos desarrollado hasta aquí y mostrar la importancia que ella reviste en términos del poder, esto es, su dimensión política o, lo que más precisamente podríamos llamar, *el carácter político de la corporalidad* (García, 2000: 149) y su fecundidad para explicar las *violencias extremas* producidas en las guerras contemporáneas. Para hacerlo dividiremos el capítulo en 2 grandes apartados.

En primer lugar haremos una reflexión sobre el lugar del cuerpo en este ejercicio de las formas de la violencia como manifestación clara de la relación cuerpo/poder y la manera como ésta se desarrolló, históricamente, en occidente. Haremos un seguimiento histórico, desde la Edad Media, que nos permita mostrar las formas específicas de sufrimiento, ejercidas sobre los cuerpos en las diferentes formas de castigar. Como ya lo hemos mostrado en el capítulo tres, los “usos” del cuerpo cambian de acuerdo con las necesidades políticas de la época que, adicionalmente, instrumentalizan los saberes producidos sobre el cuerpo, pero también lo hace la relación cuerpo/violencia. Casi se podría decir que cada época tiene sus propias formas de producir dolor y sufrimiento y sus formas de castigar. Es esta última relación la que queremos explorar aquí.

Como bien lo ha mostrado Foucault (1999) y otros autores (Goudsblom, 1998; Spierenburg, 1998; Grosso, 2005; Münkler, 2005), la violencia en la Edad Media era particularmente violenta, una violencia “cuerpo a cuerpo” y, sobre todo, una violencia “teatralizada” y “espectacularizada” hasta el exceso; es la época de los

suplicios, los castigos corporales y las ejecuciones públicas donde su escenificación y teatralización, jugaban un papel fundamental.

En segundo lugar, mostraremos como estas formas de castigo y de violencia sobre los cuerpos fueron cambiando con la instauración de la modernidad. Durante los siglos XVII y XVIII y de una forma gradual, esa violencia pública y expuesta, empieza a confinarse, literalmente, en una serie de instituciones que no dejan de practicarla pero que literalmente la “esconden” produciendo lo que Foucault ha llamado una “cierta discreción en el arte de hacer sufrir” (Foucault, 1999: 15). En efecto, esta violencia sobre los cuerpos es luego regulada e institucionalizada, en los sistemas penales de los diferentes países europeos, gestores de la modernidad en occidente, a través de la implementación de otras formas de dominación, que buscaban “acallar el cuerpo”, detrás del argumento de procesos civilizadores (Grosso, 2005). Estos cambios en las legislaciones penales no tienen nada que ver con una “humanización” de las penas, sino, más bien, con los efectos *del paso del castigar al vigilar* que hiciera más rentable la “economía del poder” y exigía, por tanto, una “moderación de las penas”.

Curiosamente, y como fruto de procesos históricos de largo aliento, después de ese desaparecimiento “civilizador” de la escena pública, esta violencia resurge. Es este resurgimiento el contexto donde se instala nuestra pregunta de investigación: la violencia ejercida sobre los cuerpos después de su confinamiento a lugares cerrados y/o privados y de desaparecer de la escena pública, en un proceso asumido como “civilizatorio”, vuelve a instalarse en ella y produce lo que hemos llamado una “sobre-exposición de los cuerpos”. De ahí que exploremos estas violencias más contemporáneas y las líneas de continuidad o ruptura que se producen en esta relación. Para ello retomaremos la discusión sobre *la producción de dolor y la mecánica del sufrimiento* en las violencias propias de las guerras contemporáneas. O, en otras palabras, mostraremos el carácter de *violencias extremas* que ellas tienen e introduciremos el debate presente en las explicaciones contemporáneas más extendidas sobre el carácter “pre-moderno” (Münkler, 2005), “descivilizado” (Spierenburg, 1998) o, por el contrario, de “Hijas de la modernidad” (Lowy, 2003, Bauman, 2006) que ellas tendrían.

Lo que en el marco de esta reflexión resulta novedoso y supremamente útil es lo que ella permite para explorar *la relación cuerpo/violencia* en el marco de las sociedades medievales y contemporáneas y, sobre todo, su inscripción en una dimensión política que podría ayudar a explicar esas *Tecnologías del terror* y lo que podríamos llamar las “lógicas” del castigo o, en términos más amplios, “la política punitiva del cuerpo” (Foucault, 1999: 98-99) que desarrollaremos en éste y el capítulo siguiente y que son la mejor expresión de la relación cuerpo/política (poder) y violencia.

4.1. La relación cuerpo/violencia en occidente: una mirada histórica

Tratar de unir el resurgimiento y la importancia del cuerpo en las sociedades contemporáneas (Pedraza, 2004), con el papel tan relevante que él viene jugando en las formas del *ejercicio de la violencia* producida en las guerras actuales, no resulta del todo incomprensible. La relación entre cuerpo y violencia caracterizó épocas como la edad media y ha sido objeto de reflexiones por parte de algunos analistas. En el marco de los procesos de construcción de la modernidad en Europa, Foucault desarrolla ampliamente estos procesos a través de un seguimiento histórico del suplicio y de las “técnicas corporales” del castigo. Como lo ha mostrado, magistralmente, en su obra “vigilar y castigar”, los suplicios eran la característica más extendida de la penalidad en las sociedades europeas de los siglos XVI y XVII. Los trabajos de Norbert Elias, por su parte y de algunos de sus seguidores (Goudsblom, 1998; Spierenburg, 1998), ponen en evidencia la existencia de la relación cuerpo/violencia, enmarcada en los procesos de formación de los Estados durante la temprana modernidad europea (Elías, 1997). Unos y otros, constatan la presencia de la violencia sobre los cuerpos acompañada incluso por una enorme teatralidad y/o espectacularidad: castigos corporales, ejecuciones públicas, suplicios, etc.

4.1.1. Vigilar y castigar: La “economía del castigo”

Desde una perspectiva que le debe más a la “teoría de la civilización” de Norbert Elías, atada como todos conocemos a los procesos de formación del Estado en los países europeos, algunos de sus discípulos tratan de leer la relación cuerpo/violencia, a partir de indagar en ella por aspectos como el honor y su relación con el castigo y los cuerpos. Su pretensión es mostrar la validez de la teoría de Elías sobre la violencia en la edad media y su utilidad para pensar la violencia de hoy. Estos trabajos -aunque como dijimos desde otra perspectiva distinta a la de Foucault y en algunos casos en discusión con ella¹-, también documentan la existencia de una violencia “cuerpo a cuerpo” que es muy ilustrativa de lo que se sucedía entonces. Uno de estos autores es Peter Spierenburg (1998) quien quiere desarrollar la tesis sobre la *privatización del castigo* a partir de dos procesos históricos. El primero, “La desaparición gradual de las penas corporales y el viraje hacia la ejecución en recintos cerrados de la pena de muerte” y el segundo, “La creciente prominencia de las reclusiones penales, especialmente el encarcelamiento,

¹ Este autor, por ejemplo, señala su diferencia al asumir, como lo hace Foucault, que la retórica de la ilustración no fue más que una cortina de humo para el establecimiento de las instituciones disciplinarias (Spierenburg, 1998: 119).

a partir del siglo XVII" (ibíd., p. 117). El autor, antes que preguntarse el por qué de la desaparición de los castigos corporales y por el traslado de la pena capital a recintos cerrados, -lo que le daría la razón a la lectura histórica de Foucault-, propone preguntarse más bien "en qué forma los cambios en el castigo reflejan desarrollos más amplios a largo plazo en la sociedad" (ibíd., p. 118) y cómo estos desarrollos se encuentran imbricados.

Desde finales de la Edad Media, hasta la mitad del siglo XX, los homicidios presentaron una disminución, a partir de la cual los académicos han presentado la teoría de la civilización de Elías como la explicación más prometedora. Pese a esa disminución, hacia los años sesenta y setenta del siglo XX comenzaron a aumentar en la mayoría de países occidentales. Es por esto que el autor se pregunta si esto responde a una "tendencia des-civilizadora" (ibíd., p. 123). Para argumentarlo se apoya en datos de la violencia en Ámsterdam² señalando que en los últimos treinta años la violencia criminal ha aumentado en todo el mundo, y las ciudades son tres veces más violentas que el campo. Buscando respuestas, el autor propone analizar el carácter de la violencia homicida, siguiendo los cambios en el carácter y en el contexto del homicida, como puntos clave en la investigación.

Los conceptos de honor y simbolismo del ritual han sido objeto de atención de los historiadores que han trabajado el tema del contexto social y cultural de la violencia. Según el autor "en muchas sociedades, incluyendo las de principios de la Europa moderna, el comportamiento violento estaba con frecuencia íntimamente relacionado con un código de honor masculino, que obligaba a los hombres a mostrar fortaleza y crueldad y a exigir respeto" (ibíd., p. 124). Hace referencia a un artículo reciente donde se habla del alto índice de muertes violentas en Curazao por arma blanca, y resalta una cita de dicho artículo: "[...] acuchillar es un delito en el cual el aspecto expresivo (valentía, honor, prestigio) es de importancia primordial [...] Entre más sufren los adolescentes de privación de estatus, mayor será la necesidad que sienten de proteger su honor y el de sus madres. Además, estos adolescentes tendrán mayores probabilidades de buscar situaciones en donde el honor esté en juego" (Ibíd., p. 124). Esta cita le sirve para introducir el tema de la violencia y el uso de cuchillos en la Ámsterdam de hace 300 años. El autor sostiene que esta violencia actual parece un *déjà-vu* de la sociedad holandesa de aquel entonces. En la Holanda del siglo XVII y XVIII, las peleas con arma blanca fueron muy comunes, al menos hasta 1720, cuando empezaron a desaparecer de la vida de las calles. Estos *duelos populares* se caracterizaban por ser una pelea entre iguales, un hombre contra otro, y los dos armados. El honor atravesaba estas riñas, donde se reconocía a un buen peleador como un hombre *honorable*. "Los combates de un

² En Ámsterdam con más de 700.000 habitantes, el número absoluto de homicidios ha aumentado de 10 a 20 por año en los setenta, a más de 40 por año a finales de los ochenta y los noventa (Spierenburg, 1998: 121).

hombre contra otro no eran sólo choques indiscriminados; rituales y códigos culturales dictaban en parte el curso de los duelos populares. El respeto a las reglas era compatible con el comportamiento impulsivo y con la liberación de las pasiones. Las contiendas que precedían un combate ciertamente eran reales y la ira debía ser sentida hondamente. La combinación de ritual y sinceridad, una intriga para nuestras mentes modernas occidentales, emerge claramente de las fuentes históricas” (ibíd., P. 127-128). Si bien existían rituales para la “estilización de la violencia”, en los cuales los implicados eran hombres, y que, en su mayoría, terminaban en homicidios, existían otros rituales de humillación que se realizaban, por lo general, en los cuerpos de las mujeres: una cuchillada en la cara, por ejemplo, era mostrar la superioridad sobre el otro, o una cuchillada en la nalga era símbolo de degradación. Las peleas con cuchillos se presentaban en las clases bajas. La gente respetable se rehusaba al uso de cuchillos, y en su lugar usaban palos para defenderse (Ibíd., p.128). Si bien continuaron apareciendo casos de acuchillamiento hacia 1720, estos correspondían a peleas desiguales. Fue a partir de esta fecha que empezó un proceso de “marginalización de la cultura del cuchillo”, proceso que inició a finales del siglo XVI, “cuando el Concilio Reformado inició su campaña disciplinaria” (Ibíd., p. 132). Esta cronología el autor la aplica a Holanda, y dice que es hacia 1800 que la violencia se torna “civilizada” hasta cierto punto. Hasta 1860 había seguridad en las calles; la evidencia acerca de la marginalización de la “cultura del cuchillo”, respalda la idea de los cambios cualitativos a largo plazo en el carácter de la violencia. “Los desarrollos de Ámsterdam significaron, entre otras cosas, que los elementos del ritual en la violencia perdieron importancia durante el siglo XVIII. Especialmente, una forma específica de pelea con mucho ritual desapareció” (Ibíd., p. 133).

Spiereburg sostiene la existencia de dos ejes para el análisis de la violencia. Uno tiene como opuestos la violencia impulsiva contra la planeada (o racional); el otro tiene la violencia ritual o expresiva contra la instrumental (Ibíd., p. 133) pero para señalar que ningún ataque es absolutamente ritual, ni absolutamente instrumental. Ellos implican más bien un *continuum* y esto le permite integrar un enfoque basado directamente en Elías (en el cual son centrales los grados de impulsividad y autocontrol). Propone entonces que el análisis profundo de la violencia puede conjugarse en un solo modelo. Si bien es importante la cuantificación de homicidios y la ubicación de estos en los ejes racional-impulsivo y ritual-instrumental, es necesaria una contextualización sobre el mayor número de casos posibles. La hipótesis planteada es que “las tendencias a largo plazo se desplazaron de una dominación de violencia impulsiva, a una mayor participación de la violencia planeada y en dirección a una marginalización de aspectos rituales y a una mayor prominencia de los aspectos instrumentales” (Ibíd., p. 134).

Además de la marginalización paulatina de los aspectos rituales de la violencia, hay otro proceso de largo alcance, nombrado por el autor como la "espiritualización del honor". "El honor puede estar orientado hacia adentro o hacia fuera. Cuando está fuertemente asociado con el cuerpo, está vinculado en particular a la apariencia externa del cuerpo. El exterior se considera que refleja las cualidades internas, de manera que la apariencia tiene primacía. Contrariamente, en su forma espiritualizada, el honor está vinculado principalmente a las virtudes internas [...] (Ibíd., p.136). Las concepciones de honor que prevalecen en una sociedad en particular nunca están situadas, completamente, en un extremo u otro, sino siempre entre estos extremos. En Europa Occidental durante los últimos trescientos años, aproximadamente, las concepciones de honor parece que se han desplazado en dirección hacia la espiritualización. *Esto implica que su asociación con el cuerpo era más fuerte antes de que se realizara este proceso de cambio*" (ibíd., p. 136 cursivas agregadas).

En la época preindustrial, el honor de los hombres, dependía de una reputación de violencia y valentía. De esta manera, un hombre honorable debía ser respetado, mantenía sus rivales a distancia, y protegía a los clientes de su negocio; estaba preparado para pelear cuando lo insultaban. "El cambio gradual en dirección a la espiritualización no solamente significó la reproducción o remoción del elemento de fuerza del concepto prevaleciente del honor. El cambio también tuvo un lado positivo, en el sentido de que algo más tomó el lugar de la fuerza", el asunto económico; en efecto, éste se convirtió en un valor complementario del honor, lo cual implicó el surgimiento de un nuevo ideal masculino.

Si bien el honor toma formas distintas según el género, a comienzos de la edad moderna, el honor femenino y masculino empezó a converger. El honor, tanto para hombres como para mujeres, pasaba por la consideración de normas morales. El honor de las mujeres siempre había estado basado, principalmente, en aspectos de moralidad. Primero dependía de una reputación de castidad pero en los siglos XVI y XVII también era importante una historia limpia con relación a la brujería. Para los hombres el dominio del sexo, originalmente, significó actividad: la protección de sus mujeres de los acosadores y tratar de seducir a las mujeres de otros, tanto en las elites como en sectores populares como lo testimonian las costumbres populares hasta el siglo XVI (ibíd., p. 138). El honor femenino también parece haber llevado, alguna vez, connotaciones físicas de manera más explícita. Puntos de vista de castidad y falta de castidad, fueron difundidos con imaginería corporal. En la Italia del siglo XVI, por ejemplo, existía una estrecha analogía entre el cuerpo femenino y la casa. Forzar la puerta de un extraño era, simbólicamente, lo mismo que perforar un himen (Ibíd., p.138). La disminución en las marcas externas de castigos o rechazos, como el corte de la nariz a las mujeres ramera y, de igual manera, la

aparición de una autorregulación sexual masculina, muestran el cambio hacia una espiritualización del honor (Ibíd., p. 136).

Siguiendo su enfoque de largo alcance, el autor introduce la pregunta por la relación entre el proceso de formación del Estado y de cambios económicos con la marginalización de la cultura del cuchillo, pero también con la influencia religiosa expresando así el hecho de que los cambios en el significado cultural de la violencia están vinculados a cambios más amplios en la sociedad. Hubo, por parte de las iglesias protestantes, una campaña moralizadora fuerte que impulsó el comienzo de dicha marginalización, pues, toda violencia privada era considerada pecaminosa. A partir de 1720, los concilios perdieron relevancia en el control de las peleas callejeras y la represión del Estado fue la causa de su disminución. Hay un viraje hacia la acusación de oficio de los homicidios, el combate *honorable* era ilegal, la única excusa válida para acuchillar a alguien era la defensa propia; de lo contrario se argumentaba que, ante cualquier señal de pelea, estaba la obligación inequívoca de retirarse (ibíd., p. 138).

Para el autor el tema del honor puede servir para revitalizar el enfoque de Elias de la historia de la violencia. En este sentido, señala algunas conclusiones preliminares: "cuando el control del Estado es débil, las nociones de una masculinidad *ruda* y de una fuerte defensa del honor propio tienden a seguir siendo dominantes; *la fortaleza del Estado, especialmente un monopolio estable de violencia, facilita el desarrollo de una nueva masculinidad y de nociones espiritualizadas del honor*. En las sociedades occidentales, durante los últimos cuatro o cinco siglos, ha habido esfuerzos recurrentes para transformar los conceptos de honor de la gente que con frecuencia han tenido una inspiración religiosa. Sin embargo, dichos movimientos solamente tienen oportunidad de tener éxito duradero si una situación de pacificación estable prevalece. Mientras nuestras ciudades modernas tengan islas sin pacificar dentro de ellas, el *viejo* honor permanecerá entre nosotros (Ibíd., p. 149). "La confrontación cuerpo a cuerpo de la lucha con cuchillo, que dominó los primeros homicidios modernos, ha perdido su prominencia en el mundo contemporáneo. Posiblemente, los peleadores con armas blancas de hoy tienen una forma de violencia más controlada que sus *colegas* muertos hace tanto tiempo" (Ibíd., p. 148).

Edgard Muir, por su parte, en un excelente trabajo sobre los rituales del cuerpo, nos ilustra sobre la existencia de esta violencia practicada sobre los cuerpos en la temprana edad moderna europea (Muir, 1997). Para esta época los rituales referentes al cuerpo humano se dividieron en rituales relacionados con la parte inferior y pasional del cuerpo y los de la parte superior y racional como división radical del cuerpo, que se convirtió en valores sociales contrapuestos con implicaciones muy importantes en el conocimiento moderno que se tendría posteriormente de él (Muir, 1997).

El autor deja ver como los ritos de violencia presentes en la Europa de principios de la modernidad, tienen mucha relación con los rituales carnavalescos de la época donde se confundían la fiesta y la violencia. Tanto el carnaval como los rituales de *vendettas* y de justicia, compartían un repertorio de *imágenes corporales*, que muchas veces no permitía diferenciar entre un ritual burlesco y uno violento. Para ejemplificar esta indiferenciación, las imágenes corporales y la manipulación de los cuerpos de las víctimas, que le estaban ligadas a ambas expresiones, el autor se vale de un hecho histórico, el "Carnaval Cruel", (*una vendetta italiana muy famosa en el siglo XV, en la cual dos familias, históricamente enfrentadas, desatan una revuelta enorme en la ciudad, que derivó en masacre, saqueos y en una revuelta popular*), para mostrar cómo gran parte de la violencia jugaba con los temas habituales del carnaval, como el de la inversión social y el sacrificio de animales. Algunas víctimas fueron desmembradas en imitación a la matanza de cerdos que acontecía durante la época de Carnaval (ibíd., P. 129-130). El líder de la familia opositora fue obligado a arrodillarse, acto que iba en contravía con su rango; después de la masacre, la familia atacante se disfrazó con la ropa de sus víctimas. "El desmembramiento tenía también un significado más amplio, como acto de rebelión. De acuerdo con la lógica del Carnaval, el desmembramiento de los cuerpos de los aristócratas muertos era una forma de desmembrar el cuerpo político" (ibíd., p. 130). Según el autor, los asesinatos por venganza compartían con el Carnaval y las costumbres de caza, un lenguaje ritual que establecía las formas de matar a la víctima; durante este "carnaval cruel" las víctimas fueron ahorcadas y matadas como cerdos y ganado. "La vendetta ritual invertía las mitades inferior y superior del cuerpo de una forma claramente dramática" (ibíd., p.: 131).

Ahora bien, no es sólo el carnaval el que presenta semejanzas con la violencia; también los castigos judiciales. Existía una enorme similitud entre los castigos judiciales y las venganzas personales. Los castigos judiciales impartían un marco ritual oficial para resolver un combate privado (por ej. Fraudes bancarios fueron resueltos por medio de duelos legales). "En contraste con el mundo moderno, donde las decisiones de la justicia son públicas y el castigo del criminal, es privado, en la justicia de comienzos de la edad moderna, la determinación de la culpabilidad se solía hacer en secreto mientras el castigo era totalmente público". Había diferenciación de los castigos por sexos, la mutilación implicaba purificación, y hubo múltiples formas de ejecución (ibíd., p. 133).

Los gobiernos cambiaron las venganzas privadas por las ejecuciones públicas en un intento por mostrar el castigo como un ritual litúrgico: aterradoras ceremonias con un elaborado ritual que justificaba la ejecución (ibíd., p. 134). A partir de otro hecho histórico, el asesinato de una familia en el marco de la cacería de brujas en el siglo XVII, el autor resalta la similitud entre la justicia pública y los rituales de las vendettas de familia. Dice:

“La ejecución de los Pappenheimer reunió, en un único episodio aterrador muchos de los supuestos básicos de la justicia pública. *Los cuerpos de los convictos tenían que ser degradados y descuartizados totalmente, sin duda, para provocar dolores atroces y para advertir a los demás contra actos similares, pero también para eliminar un cuerpo individual y corrupto con el fin de conservar la salud del cuerpo político*” (ibíd., p. 137 cursivas agregadas).

Las ejecuciones públicas tenían un ambiente carnavalesco, gente en las calles, vendedores, risas, gritos, donde la gente participaba del ritual identificándose con uno u otro bando. “Los rituales de las *vendettas* familiares y los *del castigo legal* compartían un vocabulario común de gestos e imágenes derivadas de las formas de degradación del cuerpo humano, por medio de los malos tratos y el descuartizamiento. No siempre es posible diferenciar entre las nociones de justicia privada y pública y ambas proporcionaron un amplio muestrario de técnicas empleadas en otras formas de violencia” (ibíd., p. 137).

Dos asesinatos de oficiales del gobierno, en los que fueron descuartizados las víctimas, y convertidas en presa, le sirven al autor para concluir que los desmembramientos, el acto de cortar y hacer pedazos a un oficial, “las gentes troceaban el ordenamiento cívico, rompiendo simbólica y ritualmente, a los lazos que ataban a la autoridad al individuo” (ibíd., p. 140).

El autor concluye que, “el gran repertorio de rituales utilizados en las festividades carnavalescas, en las *cencerradas*³ y en los ritos de violencia presentaban al cuerpo humano como una imagen de la sociedad misma, que había de ser alimentada, reproducida, descuartizada y devorada (ibíd., p. 140).

Otra lectura es la que hace Foucault. En *Vigilar y Castigar* presenta al cuerpo como un objeto privilegiado por su utilización política dentro de la sociedad moderna. Según Foucault, dicha intervención puede ser descrita de acuerdo con los diferentes modos en que el cuerpo ha estado investido por relaciones de poder que se desprenden de la normatividad de los diversos sistemas penales. En este contexto, se pueden identificar tres “tecnologías de poder” que resultan claves en el proceso histórico de apropiación de los cuerpos entre los siglos XV y XIX: el suplicio, el castigo y la disciplina.

Como anota Castro Orellana, tales tecnologías, a lo largo de la historia, “*se sustituyen y solapan, sin una causalidad determinada y sin encarnar, tampoco, un vector histórico de progreso*” (Castro Orellana, 2006: 115). En otras palabras, no existe un proceso de humanización en el tratamiento político de los cuerpos; sino que tiene lugar una serie de desplazamientos tácticos que obedecen a estrategias

³ El término *cencerradas* proviene del vasco “zinzerrri” (cencerro: campana tosca hecha de hierro). Las *cencerradas* designan entonces un ruido desagradable que se hace con cencerros (Moliner, 1998: 579).

más o menos productivas o eficientes al poder soberano. Lo que significa, que las transformaciones en las formas de la pena no se deben a una renovación de la percepción moral. Todo lo contrario, los desplazamientos se explican por un problema de “física del poder”, es decir, por la relación entre el poder y los cuerpos (Foucault, 1999: 192).

La primera de estas tecnologías es *el suplicio*, cuya característica central consiste en escenificar un combate desigual y disimétrico entre el súbdito y el soberano, que acontece en la tortura infinita a la que un poder absoluto somete a un simple cuerpo humano. En esta escena, el poder captura al cuerpo en un sistema de dolor prolongado y progresivo que hace suya una ecuación entre la gravedad de la falta y el sufrimiento físico que habrá de recibir el condenado (Castro Orellana 2006:116). Lo anterior, se ve acompañado, en el plano del proceso penal, por una operación, si se quiere, de monopolización del saber que es llevada a cabo por el aparato administrativo de justicia, gracias al representante del soberano en la figura activa el verdugo, y en la pasiva del escribano, el sacerdote, el médico, entre otros. En efecto, el acusado no tiene acceso a la identidad de los denunciantes ni al conocimiento de sus declaraciones, puesto que en materia penal la verdad es para el soberano y sus jueces, un derecho absoluto y un poder exclusivo (Foucault, 1999: 41).

Este carácter opaco del proceso se contrapone, claramente, con la transparencia del castigo que se expresa en la espectacularidad del suplicio. En él, todo apunta a la manifestación ilimitada del ritual de derramamiento de la sangre del condenado: “*su cuerpo exhibido, expuesto, supliciado, debe ser como el soporte público de un procedimiento que había permanecido hasta entonces en la sombra; en él, sobre él, el acto de justicia debe llegar a ser legible para todos*” (ibíd., p.48 cursivas agregadas). Este ritual teatralizado de la crueldad, convoca a las multitudes para que asistan a la representación de un drama sanguinario y a todas luces cautivante. Como lo describe Foucault, las masas responden al llamado y convierten al suplicio en un evento popular; lo que se explica por la connotación de decisiva y final que este adquiere. La turba espera ansiosa el singular cruce entre la soberanía terrestre y el poder trascendente que se escenifica en la suerte del cuerpo inmolado en el patíbulo (Castro Orellana 2006: 116). Así, el atractivo espectacular del suplicio se debe a que en el patíbulo se escenifica el juicio final de Dios, quien es el único con derecho de abandonar o redimir al culpable en la prolongación o la interrupción de su dolor (Foucault, 1999: 51).

Ese cuerpo que, en su tragedia, habla de la soberanía divina, también dice mucho sobre la soberanía humana. En este segundo caso, Foucault identifica el suplicio como un mecanismo de restauración del poder soberano sobre la tierra. Por lo tanto, es preciso agregar que en la “tecnología política del suplicio” se reúnen el momento de la verdad judicial y la violencia del castigo bajo un punto común: el

cuerpo. Éste es apropiado por relaciones de poder que lo hacen pronunciar una verdad sobre la soberanía en los signos exteriores de su padecimiento y como parte de un mecanismo *cuya sabiduría consiste en la intensidad del dolor*. Existe, pues, todo un saber físico-penal que permite, a la luz de la falta cometida, diseccionar el cuerpo y retener la vida en el dolor de acuerdo a una “justa” correlación con el delito. El cuerpo, únicamente, vale porque en su superficie y gracias a un sistema sabio en la crueldad, el rey puede inscribir su potestad. De esta manera, el cuerpo supliciado es una pieza estratégica en la fiesta de celebración de la soberanía a la cual es convocada la multitud, y será precisamente en esta región, donde se abrirá una brecha que conducirá al desplazamiento de esta tecnología política (Castro Orellana 2006: 116-117 cursivas agregadas).

Se trata del papel ambiguo del pueblo como protagonista principal en el drama del patíbulo. Por un lado, es el espectador que aspira a captar todo con la mirada y a participar, activamente, como testigo de la venganza del soberano, hasta el punto que el criminal deberá ser protegido en ciertos casos de la multitud embravecida. Pero, por otra parte, abierta la zona límite en que el poder soberano coloca la vida en el altar de la muerte, se da el espacio para que ocurra lo excepcional (ibíd., p. 117). Nos referimos a que el pueblo agudiza el oído para escuchar a aquel que ya no tiene nada que perder; cuya voz, en el desgarrar de la tortura, hace ingresar dentro de la ceremonia de la soberanía a la figura del excluido. De tal suerte, emergen según Foucault, “las emociones del patíbulo” (Foucault, 1999: 65), que se traducen en la conmiseración y/o la protesta airada del pueblo frente a un castigo injusto o ante un verdugo inmisericorde⁴.

Pero en esta escena de terror, el papel del pueblo es ambiguo. Se le llama como espectador; se le convoca para que asista a las exposiciones, a las retractaciones públicas; las picotas, las horcas y los patíbulos se elevan en las plazas públicas y al borde de los caminos; se depositan en ocasiones durante varios días los cadáveres de los supliciados bien en evidencia cerca de los lugares de sus crímenes. *Es preciso no sólo que la gente sepa, sino que vea por sus propios ojos. Porque es preciso que se atemorice; pero también porque el pueblo debe ser el testigo, como el fiador del castigo, y porque debe hasta cierto punto tomar parte en él. Ser testigo es un derecho que el pueblo reivindica; un suplicio oculto es un suplicio de privilegiado y, con frecuencia, se sospecha que no se realiza con toda su severidad. Se protesta cuando en el último momento la víctima es hurtada a las miradas* (ibíd., p. 63 cursivas agregadas).

⁴ Una reciente ilustración de este proceso, que podemos señalar, lo encontramos en uno de los testimonios recogidos por el equipo de investigación en Sonsón, según el cual ante la presencia de un “delincuente menor” que azotaba la comunidad y muy reconocido en el pueblo, la gente busca justicia en la guerrilla, pero, una vez “castigado”, los pobladores sienten lástima por el estado tan maltrecho en que entregan el cadáver (*Testimonio CG. S. 14*).

Siguiendo a Castro Orellana, todo este ritual determina una verdadera inversión de la tecnología política del suplicio, construyéndose una nueva lógica de la confrontación: el soberano ilegítimo versus el héroe castigado. A partir de aquí, el riesgo parece muy claro e importante: la tecnología del suplicio, cuyo efecto deseado es el fortalecimiento del poder soberano, produce la consecuencia colateral de afianzar los lazos de solidaridad entre el pueblo y los acusados (Castro Orellana, 1999:117). Dado lo anterior, se justifica un desplazamiento estratégico en la política de apropiación del cuerpo, puesto que el suplicio se presenta como un despilfarro en la administración del castigo y como una “economía del poder” errada que es preciso rectificar. Por ende, se intentará romper, –como lo veremos más adelante–, con esta lógica del suplicio público para avanzar hacia una moderación de las penas. Pero antes es preciso mostrar otras manifestaciones de los castigos y los aparatos de tortura que se utilizaron.

4.1.2. Los aparatos de tortura o la “mecánica” del sufrimiento

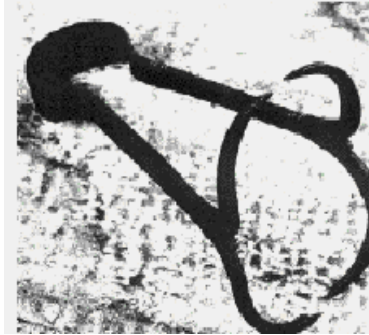
Todas estas técnicas o dispositivos de poder para aplicar violencia sobre los cuerpos o “hacer sufrir”, se acompañaron de la construcción de una serie de “aparatos”, contruidos, justamente, sobre el conocimiento aportado por los saberes sobre el cuerpo⁵, que lo convertían, en lo que parafraseando a Ferrándiz, podríamos llamar “una zona de peligro” (Ferrándiz, 2004: 204); saberes sobre el cuerpo que fueron utilizados políticamente; aparatos por cuya función y, para efectos de este trabajo, llamamos *la “mecánica” del sufrimiento*. Por monstruoso que parezca hoy, ellos acompañaron todos estos procesos de “penalización” y de castigo ejercido sobre los cuerpos.

Esta “mecánica” del sufrimiento puede ser ilustrada a través de las imágenes siguientes, que evidencian la existencia de toda una “parafernalia” ligada al diseño y la construcción de aparatos de tortura, con los cuales se infligían las penas. Las imágenes hacen “excesivas” e inútiles las palabras:

⁵ Como es, medianamente claro, este conocimiento sobre el cuerpo proporcionaba la información sobre dónde dolía más para intentar hacerlo más vulnerable.

El desgarrador de senos

Frías o ardiendo, las senos" desgarraban senos de millares de blasfemia, adulterio y provocado, magia blanca y en épocas distintas, se rojo vivo en un seno de sus hijos se retorcián en madres. Además de la senos servía también judicial.



cuatro puntas del "desgarrador de hasta convertir en masas informes los mujeres condenadas por herejía, muchos otros "actos libidinosos"; aborto erótica y otros delitos. En varios lugares aplicaba un "mordisco" con las puntas al las madres solteras, a menudo mientras el suelo salpicado por la sangre de sus *función punitiva*, el desgarramiento de como procedimiento inquisitorial y

Fuente:<http://www.portalhistoria.com/archivos/articulos/torturasinquisicionparte2.html>

La horquilla del hereje

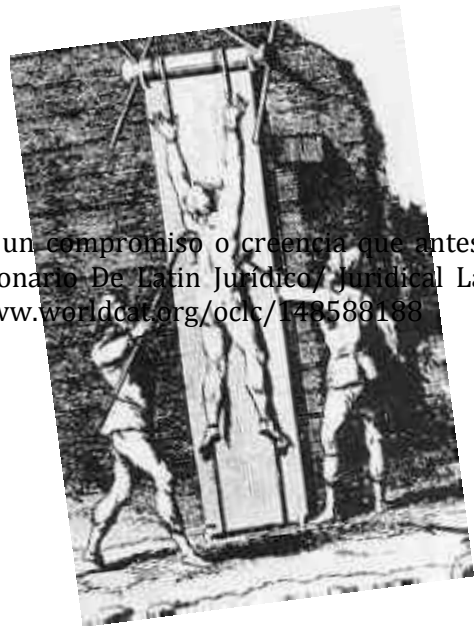


Como se puede apreciar en la fotografía, la "horquilla del hereje" estaba compuesta por cuatro puntas afiladísimas que se clavaban profundamente en la carne, bajo la barbilla y sobre el esternón. La horquilla impedía cualquier movimiento de la cabeza, pero permitía que la víctima murmurase, con la voz casi apagada (lo que se conocía como "abiuro"⁶, palabra que se halla grabada en un lado de la horquilla). Si se negaba a confesar, el hereje, considerado como "impenitente", era vestido con el traje característico y conducido a la hoguera, con la condición de la Extremaunción, en el caso de la Inquisición española. Si el inquisidor era romano, el hereje era ahorcado o quemado

Fuente:<http://www.portalhistoria.com/archivos/articulos/torturasinquisicionparte2.html>

Garras de gato o "cosquilleador" español

⁶ La palabra *Abiuro* significa renegar bajo juramento de un compromiso o creencia que antes se había asumido o profesado. BARBERIA, E. (2006). Diccionario De Latin Juridico/ Juridical Latin Dictionary Valletta Ediciones. Versión digital en: <http://www.worldcat.org/oclc/149588188>



Su tamaño rondaba el de los cuatro dedos de una persona montada encima de un mango y se usaba para reducir a tiras la carne de la víctima y extraerla de los huesos en cualquier parte del cuerpo: cara, abdomen, espalda, extremidades, senos...

Fuente:<http://www.portalhistoria.com/archivos/articulos/torturasinquisicionparte2.html>

La pera oral, rectal y vaginal

Estos instrumentos se usaban, y aún se usan, en formatos orales y rectales. Se embutían en la boca, y allí se desplegaban por medio máxima apertura. El interior de irremediabilmente. Las puntas de cada segmento servían para garganta, del recto o de la normalmente, se aplicaba a también a seglares reos de *pera vaginal, en cambio, culpables de tener relaciones familiares, y la rectal a los*



aún se usan, en formatos orales y recto o vagina de la víctima, de un tornillo hasta su la cavidad quedaba dañado que sobresalen del extremo desgarrar mejor el fondo de la cerviz del útero. La pera oral, los predicadores heréticos, pero tendencias anti ortodoxas. *La estaba destinada a las mujeres con Satanás o con uno de sus homosexuales pasivos*

Fuente:<http://www.portalhistoria.com/archivos/articulos/torturasinquisicionparte2.html>

Strappardo

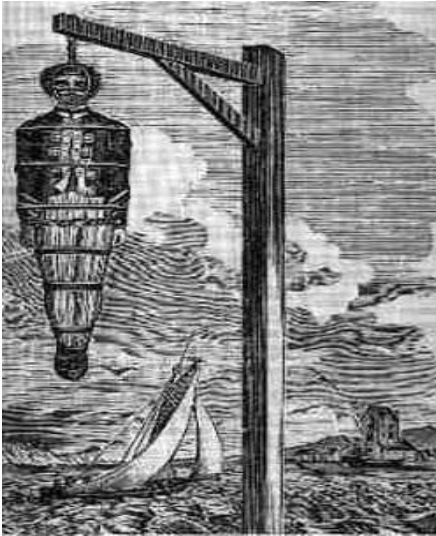
La técnica de este método acusado a su espalda para (llamado Strappardo) por cual, con un ingenioso al condenado unos más dolor, solían atar a las víctimas grandes bastaba para conseguir extremos, llegaban a poleas, con lo que el hacia el suelo impulsado carga adicional atada a sus pies o testículos. A pocos centímetros del suelo frenaban súbitamente la caída. Este sistema de soltar al condenado parándole con brusquedad en su caída se llamaba "Squassation" y con mucha frecuencia lo que provocaba era la dislocación de los brazos de las víctimas.



era atar las manos del luego pasarle un largo palo el nudo de las muñecas, el mecanismo de poleas, izaba metros. Para infringir aún los pies o a los testículos de pesos. Generalmente esto sus fines aunque, en casos soltar bruscamente las condenado, literalmente, caía por su propio peso más la

Fuente: <http://www.portalhistoria.com/archivos/articulos/torturasinquisicionparte2.html>

The Hanging Cage



La víctima representada es una las afortunadas porque la mayoría de los inquilinos estaban totalmente desnudos y enjaulados para exponerlos a las condiciones atmosféricas, frías o calientes, extremas. (...) colocaban a la mayoría de los presos enjaulados, por lo general, después de que otros medios de tortura física extrema fueran administrados sobre ellos.

Fuente: <http://www.portalhistoria.com/archivos/articulos/torturasinquisicionparte2.html>

La cigüeña

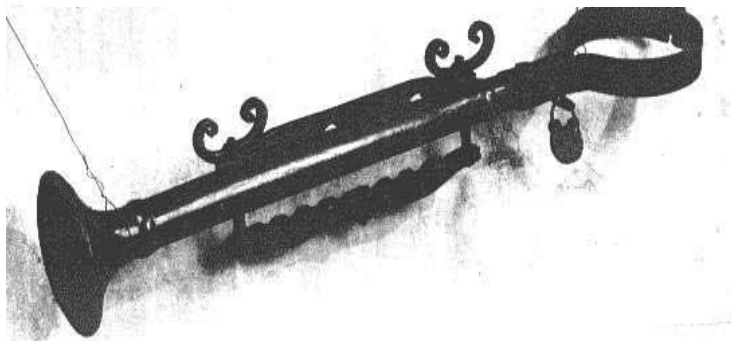
Éste es otro de los instrumentos de tortura que a primera vista no da fe de los sufrimientos que es capaz de crear, porque su misión no es únicamente la de inmovilizar a la víctima. A los pocos minutos de su utilización sobre la persona, ésta sufre grandes calambres, primero de los músculos abdominales y rectales, luego de los pectorales, cervicales y de las extremidades. Con el paso de las horas, estos calambres conducen a un continuo e insufrible dolor en abdomen y recto. En la situación, la víctima solía ser golpeada, pateada, quemada y mutilada a placer.

Fuente: <http://www.portalhistoria.com/archivos/articulos/torturasinquisicionparte2.html>



La flauta del alborotador

Fuente: <http://www.portalhistoria.com/archivos/articulos/torturasinquisicionparte2.html>



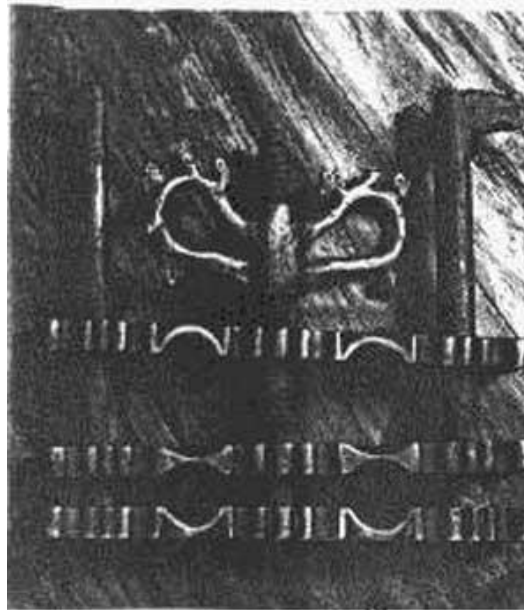
Los instrumentos de tortura hechos con forma de trompeta, trombón,

flauta, dulce u oboe están fabricados en madera, bronce o hierro. Probablemente, son de origen holandés, y se asocian sobre todo a los siglos XVII y XVIII, aunque se conocen algunos ejemplos anteriores y posteriores. El collar de hierro se cerraba por detrás del cuello de la víctima, y sus dedos colocados como los de un músico bajo los cortes de la mordaza eran apretados a voluntad del verdugo pudiendo llegar al aplastamiento de carne, huesos y articulaciones. Ésta tortura era, sobre todo, una forma de la picota de exposición a la vergüenza pública, con todas las consecuencias habituales, dolorosa y a veces fatales, que marcaban la suerte de los así expuestos. Se imponía para castigar delitos menores: conflictividad, blasfemia en primer grado, palabrería soez, alteración del orden público, etc. En Italia, según referencias de archivos romanos, napolitanos, parmesanos y boloñeses, a menudo se aplicaba a los que montaban juerga y provocaban alboroto delante de la iglesia durante las misas. En la República Veneciana, se aplicaban flautas pesadas de hierro a quienes abusaban de la denuncia anónima contra otros, "empujados por la malicia, enojo o envidia".

El aplasta pulgares

Fuente: <http://www.portalhistoria.com/archivos/articulos/torturasinquisicionparte2.html>

Simple y muy eficaz, el aplastamiento de los nudillos, falanges y uñas es una de las torturas más antiguas. Los resultados, en infringido con relación al esfuerzo tiempo consumido, son altamente. Éste era uno de los muchos utilizados en lo que se conoce preguntas dolorosas", que extracción de confesiones por descritas e ilustradas con hasta los mínimos detalles: el el número de eslabones de las de clavos y tornillos, los grados de permanentes permitidos para de acusaciones, etc. En el año Alemania, dejaron a una mujer puestos de diez de la mañana a la mientras que el torturador y sus fueron a almorzar.

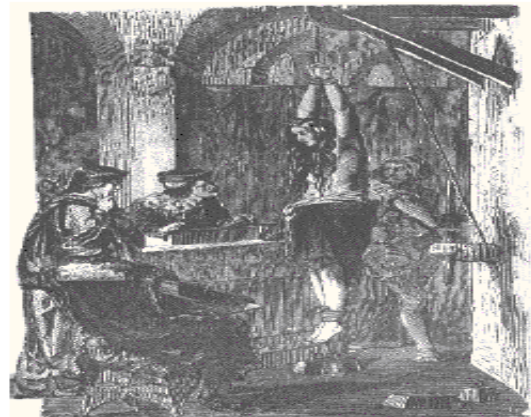


términos de dolor realizado y al "satisfactorios". instrumentos como "las consistían en la medio de torturas precisión científica, grosor de cuerdas, cadenas, la longitud mutilación diferentes grados 1629 en Prossneck, con éstos tornillos una de la tarde colaboradores

Fuente: <http://www.portalhistoria.com/archivos/articulos/torturasinquisicionparte2.html>

El péndulo

Una tortura fundamental, que a veces constituía únicamente una preparación de la víctima para posteriores tormentos, era la dislocación de los hombros mediante la rotación violenta de los brazos hacia atrás y arriba. El suplicio del péndulo es (como tantas otras



torturas) barato y eficiente. No necesita equipos complicados. Las muñecas de la víctima se ataban por detrás de la espalda, y en esa ligadura se añade una cuerda y se iza. Inmediatamente, los húmeros se desarticulan junto con la escápula y la clavícula. Tal dislocación producía horribles deformaciones, a menudo permanentes. La agonía se podía estimular mediante pesas agregadas progresivamente a los pies, hasta que al fin el esqueleto se desmembraba. Al final, la víctima, paralizada, moría.

Fuente: <http://www.portalhistoria.com/archivos/articulos/torturasinquisicionparte2.html>

La picota en tonel

Era una especie de vergüenza pública que se aplicaba sobre todo a los borrachos.

Había dos clases de fondo cerrado, en las orinas y estiércol o abiertas para que las ciudad con ellas a dolor debido a su gran escarnio público para vagos y maleantes.

madera o piedra, o colgaban al cuello de los mercaderes deshonestos se les ataban cadenas cazados furtivamente, desprendimiento de los en verano). Los collares que su aplicación provocaba heridas e extremos, incluso

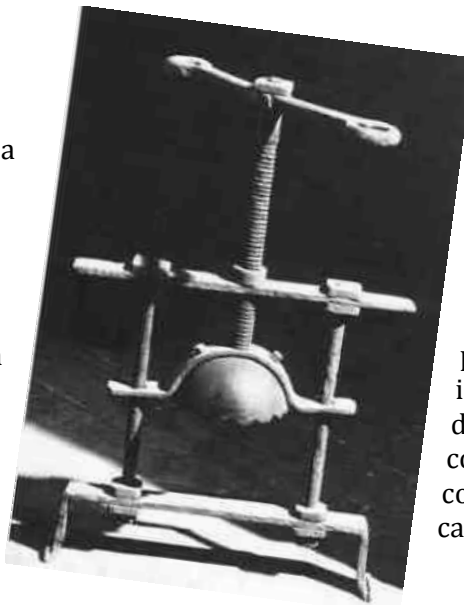


"picotas en tonel": las que tenían el que la víctima se colocaba dentro, con simplemente con agua podrida, y las víctimas caminaran por las calles de la cuestas, lo que les producía un gran peso. Entre los instrumentos de también hay que destacar los collares Consistían en pesadas "botellas" de gruesas "monedas" de hierro que se borrachos las primeras y de las segundas. A los cazadores furtivos con los cadáveres de los animales hasta la putrefacción y mismos (castigo especialmente eficaz rondaban los ocho o nueve kilos, por lo durante noches y días enteros, infecciones y, en ciertos casos gangrena.

Fuente: <http://www.portalhistoria.com/archivos/articulos/torturasinquisicionparte2.html>

El aplastacabezas

La barbilla de la víctima se casquete era empujado hacia de este proceso son los alvéolos dentarios, cerebro se escurre por la fragmentos del cráneo. Hoy capital, pero goza de gran de interrogatorios en buena el casquete y la barra material blando que no Existen unos instrumentos "rompe cráneos", que diferenciaban del "aplasta



colocaba en la barra inferior, y el abajo por el tornillo. Los efectos evidentes. Primero, se destrozan después las mandíbulas, y luego el cavidad de los ojos y entre los en día ya no se utiliza como pena estima para su uso como método parte del mundo. En la actualidad, inferior están recubiertos de un deja marcas sobre la víctima. con una finalidad parecida llamadas como su nombre indica se cabezas" en que en vez de aplastar el

cráneo lo rompían. Esto aseguraba que el diablo saldría de la cabeza del acusado.

Fuente: <http://www.portalthistoria.com/archivos/articulos/torturasinquisicionparte2.html>

4.1.3. De los suplicios a la “discreción en el arte de hacer sufrir”

Estos procesos ligados al sufrimiento extremo (los suplicios) como lo ha mostrado Foucault y, de manera más reciente, otros autores, van a romperse, gradualmente, a través de la creación de los sistemas penales y las políticas de “acallar el cuerpo” (Grosso, 2005), que surgían detrás del argumento de procesos civilizadores. En efecto, estos suplicios van a modificarse, sustancialmente, hasta desaparecer de la escena pública y ser reemplazados por una legislación penal que expresaba “cierta discreción en el arte de hacer sufrir”, esto es, del establecimiento de “un juego de dolores más sutiles, más silenciosos y despojados de su fasto visible” (Foucault, 1999: 15). Esta “desaparición” de los suplicios no es, como bien lo ha señalado Foucault, el resultado de un proceso de “humanización” de la pena, sino más bien el establecimiento de toda una “economía política del castigo” que se va a imponer en los sistemas penales y las legislaciones que sustentaban (todavía lo hacen) la justificación moral o política del derecho de castigar (ibíd., p.15.) Muchos de los debates y de las reformas legislativas que se desarrollaban entonces argumentaban una humanización que es cuestionada por Foucault al mostrar las formas más sutiles del castigo.

Para Foucault a finales del siglo XVIII se producirán toda una serie de reformas sociales que conducirán a la necesidad de reestructuración del saber penal y de las prácticas del castigo (Garay Uriarte, 2001: 133). El arte de castigar está relacionado con otros factores de orden económico, social, religioso, demográfico, que hacen que la vida en el antiguo régimen no tuviera el valor que tendrá cuando la revolución industrial se desarrolle (ibíd., p. 133). Foucault examina como en el momento en el que se produce *el paso del castigar al vigilar*, del castigo a la vigilancia, se genera un cambio en la economía del poder donde la rentabilidad y eficacia emanan más del vigilar que del castigar (Ibíd., p. 132).

Como ya lo señalamos, se intentará romper con esta lógica del suplicio público para avanzar hacia una moderación de las penas. Esta última representa una especie de refinamiento en las manifestaciones físicas del castigo, más que un verdadero recorte de sus efectos sobre el individuo. Desde luego que abandonar la tecnología del suplicio no va a significar castigar menos, sino intentar establecer una nueva tecnología que sea capaz de castigar de manera más efectiva. Por lo tanto, se trata de una corrección táctica en la modalidad de intervención de las relaciones de poder sobre el cuerpo: “El principio de la moderación de las penas, incluso cuando se trata de castigar al enemigo del cuerpo social, comienza por articularse como un discurso del corazón. Más aún, surge como un grito del cuerpo que se rebela ante la vista o ante la imaginación de un exceso de crueldades. La formulación del principio de que

la penalidad debe ser siempre "humana" la hacen los reformadores en primera persona. Como si se expresara de manera inmediata la sensibilidad de aquel que habla; como si el cuerpo del filósofo o del teorizante viniera, entre el encarnizamiento del verdugo y el supliciado, a afirmar su propia ley y a imponerla finalmente a toda la economía de las penas" (Foucault, 1999: 95).

Esta nueva fundamentación del castigo entra a desplazar la tecnología política desde el combate entre soberano y súbdito, hacia el fuero interno del delincuente, como territorio en que se gesta la amenaza para la sociedad. Se inaugura de esta manera, la tecnología del "castigo ortopédico". El crimen ya no será la agresión contra el orden del soberano, sino que se trata de un daño que introduce en la sociedad el principio de una generalización del desorden y la puesta en peligro de su estabilidad. Es decir, hablamos de que el nuevo criterio para que opere la justicia es la idea de "humanidad" que comparten todos los individuos que integran el contrato social (Castro Orellana 2006: 116). De ahí que al poder soberano ya no le interese, únicamente, el crimen como hecho en sí y desee intervenir con criterio estadístico y preventivo sobre su posible repetición, en aras de generar mecanismos de contención hacia el futuro.

Esta semiotécnica⁷ de los castigos, este "poder ideológico" es el que, en parte al menos, va a quedar en suspenso y habrá de ser sustituido por una nueva anatomía en la que el cuerpo, de nuevo, pero en forma inédita, será el personaje principal. Y esta nueva anatomía política permitirá volver a cruzar las dos lógicas de objetivación divergentes que vemos formarse en el siglo XVIII: la que rechaza al delincuente "al otro lado", al lado de una naturaleza contra natura; y la que trata de controlar la delincuencia, por una economía calculada de los castigos. Una ojeada al nuevo arte de castigar demuestra la sustitución de la semiotécnica punitiva, por una nueva política del cuerpo. (Foucault, 1999: 107).

Para efectuar esta operación, ya no basta establecer un delito específico y castigar en proporción al perjuicio; ahora, se precisa conocer al delincuente como individuo e intervenir dicha región de su vida interior donde, se supone, se gesta la amenaza. Ahora bien, en esta segunda tecnología política del cuerpo, se invierte la lógica del suplicio: el proceso judicial emerge con renovada espectacularidad y el castigo se convierte en algo silencioso, oculto y sutil. En cierta forma, podemos anotar que el castigo reemplaza el ritual de sangre y dolor, propio del suplicio, por el discurso moralizante e higiénico que tiene pudor de entrar en contacto con el cuerpo. El castigo ya no será más el arte de las "sensaciones insoportables" en que el poder se muestra actuando, directamente, sobre el cuerpo desnudo, sino que se

⁷ La semiotécnica del castigo tiene relación con la tendencia derivada de este nuevo arte de castigar que se vale (a diferencia de la tecnología del suplicio) de una nueva concepción del "alma" entendida esta última como la causante del delito, pues, el delincuente se presenta como un sujeto "desviado" al que es preciso reeducar en su interior antes que debilitarlo por intermedio del suplicio.

despliega toda una estrategia dirigida más allá del cuerpo bajo una "economía de los derechos suspendidos" (ibíd., p. 17).

Dentro de este esquema, de un poder más oculto en su funcionamiento, los médicos, los psicólogos y los pedagogos, pasarán a ocupar el lugar de los verdugos; en una tecnología política en la que el castigo encuentra una nueva legitimación. Bajo la figura de los derechos suspendidos, se usará al cuerpo como intermediario de una táctica coercitiva que en tanto se orienta más allá de la piel, no prescindirá del cuerpo sino que logra aprehenderlo con mayor fuerza. Un buen ejemplo de esta tecnología abstracta del castigo es la guillotina, ese aparato que aspira a dar una muerte "civilizada" dirigiéndose menos al cuerpo (ya que el dolor se reduce a la fugacidad de un instante) y más al sujeto jurídico (en la anulación radical de su derecho a existir) (Castro Orellana, 2006: 116). Efectivamente, el castigo cae menos sobre el cuerpo y más sobre el alma (Foucault, 1999: 24), entendiendo esta última noción como una estructura que no hace culpable y digna de castigo. De ahí que interese castigar comportamientos perversos y desviados, antes que agresiones y violaciones; en una lógica del castigo que apunta a "enderezar" aquello atroz y torcido que atormenta al alma humana.

Lo determinante en todo esto, según Foucault, es el hecho de que la justicia que releva a la lógica del suplicio ya no juzga delitos; debe pronunciarse sobre mucho más que el delito. Por esa razón, el sistema punitivo tendrá que servirse de una serie de poderes colaterales que le permitan expandir el control de los individuos por todo el cuerpo social y lo hace a través de instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas. De esta manera, se inicia la época de una *ortopedia social* (ibíd., p. 226), de la mano de una *tecnología política del castigo* que atraviesa el cuerpo teniendo como meta la corrección del alma.

En tal sentido, puede decirse que desde la tecnología del suplicio a la nueva tecnología del castigo se produce un desplazamiento en el eje político de individualización (Castro Orellana 2006:118). Esto se manifiesta en que el primer sistema se fundamenta en la máxima individualización de la figura que ejerce el poder gracias al soberano y en el castigo teatralizado de un cuerpo anónimo, mientras que el segundo sistema se sustenta en la individualización creciente de aquellos sobre los cuales se aplica un poder sin rostro y un castigo silencioso (los individuos peligrosos – las nudas vidas).

A lo largo del siglo XVIII y XIX se produce un ahondamiento en esta segunda dinámica de individualización y control de los sujetos. Es, en este contexto, donde aparecerá un nuevo tratamiento político del cuerpo: la disciplina. Tecnología que descubre nuevos mecanismos para instrumentalizar al cuerpo en una modalidad más cotidiana y común. Se trata de una tercera tecnología política que ya no se interesa por el dolor del sujeto físico ni por el sujeto de derechos que al romper el pacto social, se convierte en una amenaza que es preciso controlar. La tecnología de

la disciplina aspira a un sujeto obediente, sometido por el uso de su cuerpo a un estado de docilidad que minimiza, desde la lógica de la prevención, toda su potencial peligrosidad (ibíd., p.: 118). Por tanto, se constata como la disciplina se presenta en Foucault como una *anatomía política o anatomopolítica* que constituye el resultado de un proceso complejo, que se lleva a cabo con el respaldo de una red de instituciones que se sirven de esta tecnología para sus fines. Estas instancias son: la prisión, la escuela, el taller o el cuartel militar, etc.

Aquí las estrategias consisten en la determinación del empleo del tiempo, la regulación de los ciclos o el establecimiento de ritmos individuales y colectivos. Bajo este criterio, se efectúa una intensificación exhaustiva del acto por la vía del uso de cada instante, en una especie de descomposición infinita del tiempo en pequeñas tareas que pretenden extinguir cualquier brecha de ociosidad (ibíd., p. 118). De este modo, la tecnología disciplinaria, convierte el cuerpo en una máquina cuyos procesos son medibles, predecibles, controlables y adiestrables. En resumen, el poder disciplinario se apropia del cuerpo no por el interés básico de retirar y sacar fuerzas del mismo, sino en un afán por “enderezar conductas” (Foucault, 1999: 175) multiplicando las fuerzas del cuerpo, en un mecanismo que pretende fabricar la individualidad del sujeto. En este dispositivo se aprecia un poder cuya función primordial no se encuentra en la represión; un poder cuya característica central reside en ser un mecanismo productivo lo que denota las relaciones entre modelo disciplinario, capitalismo y gubernamentalidad que aborda Foucault en textos como *El nacimiento de la biopolítica y Tecnologías del yo*.

Como anotábamos antes, esta tecnología disciplinaria es inseparable de los procesos demográficos y eugenésicos característicos del siglo XVIII, asociados a un sistema de producción industrial para que el hombre se convierta en fuerza de trabajo a disposición del aparato productivo; para ello es preciso todo un sistema de coacciones en el nivel de instituciones como la escuela, el asilo o la prisión (Foucault, 1994: 165). En síntesis, se trataría de una batalla por la subjetivación que acompaña el largo proceso de las tecnologías punitivas en su empeño por apropiarse políticamente del cuerpo. La batalla de unas relaciones de poder que se desplazan, estratégicamente, en el diseño de un tipo de subjetividad, cuyo producto más reciente es el individuo dócil y el cuerpo disciplinado (Castro Orellana, 2006: 119).

Podríamos sintetizar las líneas maestras de esta nueva “economía del castigo” recordando que, su finalidad estribaba en encontrar nuevas técnicas para adecuar los antiguos castigos y adaptar sus efectos sobre los sujetos *hacia una regulación de los castigos que, a su vez, disminuirá su costo económico y político aumentando por demás su eficacia*. El criminal aparecerá, entonces, como un enemigo de la sociedad ya que su delito ataca a la sociedad entera. El castigo penal es, pues, función generalizada. Sin embargo, nos referimos a un tipo de castigo más moderado, más “humano” ya que la justicia anterior trataba de manera inhumana a aquel que se

encontraba por fuera de la ley. Esta nueva economía del castigo (ya no del suplicio) implica que el castigo más que intenso sea repartido, homogéneamente, y de manera continua; ha de ser más regular, más eficaz y constante, disminuyendo su costo económico y político para la sociedad. Se trata, en síntesis, de una serie de reglas que exigen tanto la suavidad como la “humanidad”, guiadas por una economía calculada del poder de castigar. Según Foucault, es expreso el pedido de la no aplicación de este poder sobre el cuerpo antes de que se haya aplicado sobre el espíritu de quien recibe el castigo. Al respecto Foucault describirá las seis reglas (técnica de los signos punitivos), con las cuales los estudiosos de la época, posterior al Antiguo Régimen, fundaron esta nueva economía del castigo con la premisa expresa de impedir la reaparición del delito, (Foucault, 1999: 98-103, cursivas agregadas). Son ellas:

1. *Regla de la cantidad mínima*: El castigo debe ser superior al beneficio del crimen; se comete un crimen porque procura ventajas. Si se vinculara a la idea del crimen la idea de una desventaja mayor, cesaría de ser deseable: “Para que el castigo produzca el efecto que se debe esperar de él basta que el daño que causa exceda el beneficio que el culpable ha obtenido del crimen” (ibíd., p. 98).

2. *Regla de la idealidad suficiente*: El castigo se debe basar en la desventaja que se le presenta al criminal a la hora de cometer un crimen, no en el dolor físico del cuerpo. El castigo no tiene que emplear el cuerpo sino su representación, el recuerdo de del dolor físico puede impedir la recaída, es decir, “lo que debe llevarse al máximo es la representación de la pena, no su realidad corporal” (ibíd., p. 99), con lo cual se escinde el cuerpo como sujeto de la pena pero no parece que se sustraiga del todo al espectáculo del sufrimiento.

3. *Regla de los efectos laterales*: La pena debe actuar con mayor intensidad sobre los que no han cometido la falta. Si se pudiera tener la certeza de que el culpable es incapaz de reincidir, bastaría con hacer creer a los demás que ha sido castigado. “Entre las penas y la manera de aplicarlas en proporción a los delitos, hay que elegir los medios que hagan en el ánimo del pueblo la impresión más eficaz y duradera y así como la menos cruel sobre el cuerpo culpable” (ibíd., p. 100). El suplicio no permite una verdadera pena en la cual se refine el dolor y este se multiplique durante el resto de existencia del condenado.

4. *Regla de la certidumbre absoluta*: Es preciso que la acción criminal vaya asociada a la idea de un castigo en particular. Esto determina que las leyes sean claras y se publiquen, teniendo todo el mundo acceso a ellas. Estas deben ser inexorables y los ejecutores inflexibles; ya que el castigo siempre implica inconvenientes precisos e inexorables venidos de su ejecución.

5. *Regla de la verdad común*: en virtud de la cual la verdad del delito no puede admitirse hasta que sea enteramente probada y, por tanto, hasta la demostración final del delito, debe considerarse inocente al inculpado. De lo anterior se desprende que el discurso científico deberá aportar argumentos para confirmar por intermedio

de su saber la legitimidad o no de la pena (ibíd., p. 102). De ahí que se produzca un proceso de objetivación de la pena y del delincuente por medio de la emergencia de figuras como el enemigo social, malvado, loco, anormal, enfermo, pervertido, entre otras.

6. *Regla de la especificación óptima:* Calificación de todas las infracciones clasificadas y reunidas en un código suficiente y preciso para que cada tipo de infracción esté, claramente, presente en él. Se trata de un código exhaustivo y explícito que defina los delitos y fije las penas. Pero también es necesaria la individualización de las penas conforme a los caracteres singulares de cada delincuente y elementos que permitan calificar el propio acto. Variables como "circunstancias" o "intencionalidad", permiten calificar el propio acto, así como el modo de vida, la forma de pensar, etc. Se trata de que cada infracción particular y cada individuo punible, puedan caer sin arbitrariedad bajo el peso de la ley general. Los delitos se particularizan en la más exacta gradación. El concepto de reincidencia aparece a fines del s. XVIII, se les puede duplicar la pena, poner la máxima o la inmediata superior. Poco a poco, la diferencia entre criminal primerizo y reincidente se hace más importante. Aparecen, también, figuras como el criminal pasional, irreflexivo o involuntario (ibíd., P. 103-104). El "arte" de castigar deberá, pues, apoyarse en una técnica de la representación. Encontrar el castigo correcto a cada delito, es encontrar la desventaja que impida al criminal el deseo de delinquir. Por lo tanto se hace necesario que se cumplan ciertas condiciones: Ser lo menos arbitrario posible, para que la relación entre delito y castigo sea directa. Las penas deben ser naturales por institución: a quienes abusen de la libertad pública se les privará de la suya, la muerte castigará el asesinato, etc. Reformadores como Le Peletier, decían hacia 1791, al presentar la nueva legislación criminal, "son necesarias unas relaciones exactas entre la naturaleza del delito y la naturaleza del castigo"; el que ha sido feroz en su crimen padecerá dolores físicos; el que haya sido holgazán se verá forzado a un trabajo penoso; el que ha sido abyecto sufrirá una pena de infamia [...] no se opone ya lo atroz a lo atroz en una justa de poder⁸; no es ya la simetría de la venganza, es la transparencia del signo a lo que significa; se quiere establecer, en el teatro de los castigos, una relación inmediatamente inteligible a los sentidos y que pueda dar lugar a un cálculo simple" (ibíd., P. 109-110). Este juego de signos se basa en disminuir el deseo que hace atractivo el delito por temor al castigo. Así a los

⁸ El Estado empieza a abandonar la lógica retaleatoria en aras de una nueva mirada, una "economía del castigo" y de las penas, donde la proporción entre delito y pena, nos permita apreciar el rostro "humano" del poder que ahora inscribe la norma, no sin dolor y en privado, en el cuerpo, en vez de agotarlo y sacrificarlo ante la ciega justicia de la muchedumbre.

vagos, nos dice Foucault, no hay que encerrarlos, sino obligarlos a trabajar. Al ladrón hay que enseñarle la maldad del delito que comete al perder él mismo como castigo, la libre disposición de sus bienes con el fin de que respete a los demás.

La utilidad de estas nuevas medidas estriba en que el condenado tendrá que comprender que su falta perjudica a toda la sociedad y por eso es condenado. Lo ideal es que el condenado fuera un esclavo al servicio de todos (ibíd., p. 113); de ahí que los reformadores hayan propuesto siempre los trabajos públicos como una de las mejores penas posibles. A su vez, el castigo público cambia, pues, antes que un acto de venganza sanguinaria debe ser entendible para que el público pueda sacar una lección de él. Debe tener un ritual cuyo sentido ha de ser claro para todos. Cada elemento de su ritual debe hablar, decir el crimen, recordar la ley, demostrar la necesidad de castigo. Hay que hacer propaganda del castigo, no para aterrorizar sino como lección para el pueblo. La pena aplicada en secreto es pena perdida. Hay que llevar incluso a los niños para que aprendan y puedan recibir lecciones de civismo (ibíd., p. 115). Esto invertirá el tradicional discurso del delito que reconoce al criminal un cierto aire glorioso, contado en relatos populares. Con una buena ceremonia de castigo (donde en lo posible se haga uso de nuevas formas de castigo cada vez), el crimen aparecerá como una desdicha y el malhechor como un enemigo al que hay que reeducar. Sin embargo, la pena máxima será contra el parricida, al cual se encierra sin ojos en una jaula colgada y alimentado a pan y agua hasta el fin de sus días (ibíd., P. 109-110). Finalmente, se establecerá el aislamiento como medio para que el condenado recapacite apartándolo de las malas influencias. En adelante la prisión se convertirá en un aparato institucionalizado para reformar a los individuos conociéndolos, detalladamente, con el fin de evitar nuevos delitos antes que borrar los hechos cometidos. De ahí que, para finalizar resulte atractiva, la siguiente crítica de Foucault en una entrevista de 1975: "La prisión fue el gran instrumento de reclutamiento. A partir del momento en que alguien entraba en la prisión, se ponía en marcha un mecanismo que lo convertía en infame y cuando salía no podía hacer nada más que recaer en la delincuencia; entraba, necesariamente, en un sistema que lo convertía en un rufián, en un policía, o en un confidente de la policía. La prisión, profesionalizaba. En lugar de existir, como sucedía en el siglo XVIII, bandas nómadas que recorrían el campo y que, con frecuencia, eran de un gran salvajismo, se pasó a este entorno delincuente bien cerrado, bien custodiado por la policía, un medio esencialmente urbano, y que era de una utilidad política y económica nada despreciables" (Foucault, 1994: 301).

Grosso, por su parte, y en un interesante trabajo sobre los "órdenes del cuerpo" en la modernidad, deja ver esa discreción que se impone a la pena. No obstante, como hemos venido mostrándolo, ésta no desaparece, sino que se "encierra". El ocultamiento del cuerpo fue el rasgo característico de la época. Este autor introduce su reflexión mostrando como el proceso de construcción de la

modernidad en Europa no fue sólo, ni principalmente a nivel de las ideas, sino que involucró diversas tecnologías y representaciones del cuerpo. En efecto, la historia de los últimos siglos en Europa y América se ha construido a partir del tratamiento de la corporalidad (Grosso, 2005: 232-233). Las políticas del cuerpo en los países europeos tuvieron rasgos peculiares que fueron tocados por moldes, figuras y técnicas muy antiguos, reinstrumentalizados y remodelados en la construcción de las sociedades "modernas" y coloniales y más tarde en la refundación en que consistieron los "modernos" estados nacionales (Ibíd., 234).

Las políticas europeas del cuerpo en la construcción de la sociabilidad "moderna", trataron de controlar los contactos, las aglomeraciones, y desvíos sociales; de marcar los contornos y las formas corporales diferenciándolos de los confusos tumultos masivos, sus roces, fragores y sensibilidades. De ahí la práctica de las "buenas maneras" y los tratados de civilidad que, como ha mostrado Elías, se implementaron a partir del siglo XVI. Por debajo del ascenso libertario de las ideas, guió conceptual a través del cual Europa y occidente se auto comprenden y se dan una nueva historia a partir de la "profecía autocumplida" de la modernidad, hay estrategias de control, prejuicios y temores enterrados en la noche de los cuerpos (Ibíd., P.235- 236) La insistencia en la instrucción pública considero el lenguaje como medio de la racionalidad científica y como "canal de civilización" del oscuro y resistente mundo social de los cuerpos, evidenciando así el conflicto entre lenguaje y cuerpo y lo que el autor llama la "noble enemistad" con el cuerpo en Europa ((Ibíd., P. 236-237). Las representaciones científicas de la corporalidad son, como lo es el cuerpo en todas las sociedades, un lugar social y político significativo (Scheper-Hugues y Lock, cit., en Grosso, 2005: 238). "Interioridad/exterioridad" y "delicadeza/rudeza" fueron metáforas preformativas de las nuevas tecnologías de la dominación de los cuerpos, nacidas en los gestos primarios de la diferenciación social y el reordenamiento callado de las materialidades, donde se establecieron relaciones de poder que poblaron de imágenes y esquemas los procedimientos en las mentes que luego fueron lingüísticamente sancionadas y racionalizadas (Ibíd., p. 239). La racionalidad europea se construyó siempre respecto de lo "femenino", lo "animal", lo "vulgar" y lo "bárbaro", constitutivos de la corporalidad, como categorías despreciables y punibles⁹. Desde el siglo XVI se dio la monopolización militar policial que excluye a los nobles de su anterior vida guerrera y a su libre recurso a la violencia armada. Los medios de lucha en las disputas por los espacios de poder se refinaron, sublimaron y "pacificaron". Pero la reducción del espectáculo de la violencia conllevó también una alteración de la sensibilidad. En el siglo XVI los caballeros franceses comenzaron a considerar como satisfacción suficiente para el

⁹ La separación de la corporalidad interdicta se expresó de múltiples formas; una de las más abiertas o evidentes, fue el rechazo y el arropamiento de los "desnudos" del Renacimiento por la contrarreforma (Grosso, 2005: 239).

honor ofendido, ya no el duelo a muerte, sino la primera herida, la “primera sangre” (Huizinga cit. en Grosso, 2005: 240). Este disciplinamiento de todo el cuerpo social, profundizó las asimetrías en la medida en que aumentó las fuerzas corporales de utilidad [la “economía del poder”], mientras fue disminuyendo las fuerzas corporales de resistencia (Foucault, cit., en Grosso, 2005: 241). Retomando a Le Breton, el autor constata como a partir del siglo XVI en Europa el cuerpo había sido progresivamente ocultado, alejado del espacio público y sometido a rigores que exaltaban el poder domesticador del espíritu¹⁰. A medida que se iba ocultando el cuerpo, se exaltaba el rostro. El rostro enmarcado, dignificaba al cuerpo. La “rostrificación” del cuerpo, la condensación y el desplazamiento hacia el rostro; el rostro como metáfora del cuerpo, se convirtió en una poderosa tecnología de individuación. Es la época en la cual, como bien lo ha mostrado Elías, las funciones corporales fueron retiradas a “lo privado”: defecar, orinar, bañarse, dormir. En un desplazamiento a la vez estético, sensible y sociológico, se sustrajo al ensanchado mundo de la mirada, todo aquello que antes estaba al alcance de la mirada. Tal como lo ha mostrado Foucault, el suplicio del cuerpo del condenado, esa carnicería pública de gritos en la que el “sobrepoder” monárquico se manifestaba en todo su esplendor teatral y que resonaba, fantasmagóricamente, en la memoria visual y auditiva de los asistentes, fue criticado, a finales del siglo XVIII, por los reformadores humanistas de las penas (Foucault, cit., en Grosso, 2005: 243). Para ello la condena fue orientada hacia una transformación del criminal y se retiró “el cuerpo sufriente del espacio público”, para trabajar en la producción de un cuerpo disciplinado en lo secreto de la conciencia. A partir del renacimiento, el auto modelado y el modelado de los otros, incentivó la observación del comportamiento. Ya la corrección mutua debía realizarse en privado en un proceso que, sin duda, se inscribía en la interiorización cristiana medieval a través de la confesión y del examen de conciencia: la sumisión del corazón propia de la contrición y el paso de la penitencia pública a la penitencia secreta (Delumeau, 1992 cit., en Grosso, 2005: 244). Bases de lo que Foucault ha llamado, y que nutre toda su concepción del poder, el “poder pastoral”. Se hicieron presentes así los bienes compensatorios de la “civilización”: la fe católica, la cristiandad y la civilidad europea. Toda una manera de poner en “orden” los cuerpos.

¹⁰ Se extendió el uso del tenedor en las maneras de mesa, se dominaron las pasiones “bárbaras” de la guerra y la agresión y se pudo distancia frente a las manos “engrasadas y sucias del vulgo”. También se impuso el pañuelo, ocultando el fluido “desagradable” y evitando el contacto directo. La ropa de cama cubrió la nocturna desnudez medieval (Elías, cit., en Grosso, 2005: 241).

4.2. El “Cuerpo Sufriente” en la escena pública: resurgimiento de la “espectacularización” y teatralización” de los cuerpos en las violencias contemporáneas

A juzgar por las características de las violencias desatadas en las guerras contemporáneas, esta *espectacularización y teatralización* de los cuerpos¹¹ violentados, -existente en las sociedades medievales europeas y que había sido ocultada o contenida en otros espacios menos públicos, en el proceso de construcción de la modernidad-, ahora resurge o, en todo caso, *es re-instalada en la escena pública*. ¿Por qué? ¿Qué podría explicar este resurgimiento de la violencia sobre los cuerpos en las sociedades contemporáneas y su teatralización?¹².

Pese a los debates en torno al carácter “nuevo” o “viejo” de las guerras actuales hay dos aspectos que le son propios y en los cuales se acuerdan todos o la mayoría de los investigadores: *la centralidad de la población civil y el carácter de violencias extremas*¹³ que ellas comportan (Waldmann, 1999; Kaldor, 2001; Münkler, 2005; Bauman, 2003; Pécaut, 2003; Appadurai, 2004, Nahoum-Grappe, 2002). Miremos entonces estas dos características tratando de explorar ese resurgimiento de los cuerpos sufrientes en el espacio de “lo público”.

La existencia de esos dos aspectos, como propios de las violencias de las guerras contemporáneas, son explicados por los analistas de dos formas diferentes que bien vale la pena retomar. Desde cierta perspectiva, y según lo desarrollado por algunos autores, estas violencias contemporáneas parecerían responder, en su similitud, a violencias “pre-modernas” existentes, -como acabamos de verlo-, antes de la consolidación de los estados modernos. Para otros, por el contrario, se trata de violencias propias de la modernidad. Frente a este tipo de reflexiones y debates nos preguntamos ¿Cuál es, la vía más plausible de explicación?, ¿dónde instalar entonces la pregunta por las *formas extremas* de la violencia contemporánea, sobre todo, de la

¹¹ Este resurgimiento del cuerpo es visible también en otros ámbitos sociales de las sociedades contemporáneas: por ejemplo el cuidado del cuerpo o las intervenciones estéticas que más que eso terminan *siendo un modelado de la subjetividad contemporánea* (Pedraza, 2004) pero para el caso que nos ocupa, lo exploraremos en el marco de la violencia producida en las guerras.

¹² Sin duda sería posible también “ilustrar” esta violencia sobre los cuerpos en las guerras contemporáneas, pero por un problema, que aún no hemos resuelto, como es el de “*los límites éticos y estéticos de la representación de la violencia*”, no hemos querido hacerlo. Por momentos, es tan cruel que al ilustrarla correríamos el riesgo de caer en una representación del orden de la “*pornografía de la violencia*”. Esperamos que esta sea una próxima investigación.

¹³ El término de *Violence Extreme* para definir las violencias propias de las guerras contemporáneas, ha sido acuñado por la etnóloga francesa Veronique Nahoum-Grappe, en el marco de la guerra en exyugoslavia y a quien seguimos y designa: “*Todo eso que para esa época no podía ser comprendido solamente en términos de violencia política de guerra, a saber, todas las prácticas de crueldad “exagerada” ejercidas sobre civiles y no sobre el ejército enemigo, que parecían sobrepasar el simple propósito de querer apropiarse de un territorio y de un poder*” (Cfr. Nahoum-Grappe, 2002: 601)

violencia producida en las guerras, como violencias “pre-modernas” (Münkler, 2005), “des-civilizadas” (Spierenburg, 1998, o como violencias “hijas de la modernidad?” (Lowy, 2003, Bauman, 2003).

4.2.1 La centralidad de la población [civil] en las guerras contemporáneas

En la primera guerra mundial 90% de los muertos eran soldados y solo 10% civiles. En la última década del siglo XX, esta proporción se ha invertido. Esto se debe a cambios en el carácter de la guerra. Sólo 15 o 20% de las guerras posteriores a 1945 eran guerras entre estados, mientras que el resto cabían dentro de la clasificación de guerras civiles. En ellas no participan soldados regulares sino señores de la guerra locales, paramilitares, mercenarios, niños soldados. *No hay campos de batalla sino que ciudades, barrios y sitios de vivienda se convierten en campos de masacres.* (Münkler, 2004: 178 Cursivas agregadas).

Con respecto a la centralidad de la población civil, algunos autores señalan como la de hoy no es una guerra entre iguales, como lo eran las guerras interestatales de la edad moderna, esto es, que no se trata de un enfrentamiento que se decide entre ejércitos en un campo de batalla, sino de un uso de la violencia que se prolonga, indefinidamente, contra la población civil, hasta el punto de que poco a poco *se puede llegar a una desmilitarización y privatización de la guerra.* Los objetivos militares han sido sustituidos por objetivos civiles (ibíd., P. 179-180 cursivas agregadas). En efecto, más que ejércitos, en el sentido clásico, *la población civil no combatiente está en el centro mismo de la guerra.* Pareceríamos estar asistiendo a un escenario de despliegue exacerbado del poder con el fin de fomentar el terror y el miedo sobre la población civil. Kaldor (2001) señala, por ejemplo, como en las ‘nuevas guerras’ las víctimas civiles se multiplican como parte de una estrategia deliberada e intencional, puesta en marcha por las partes en conflicto; Pécaut (2003), por su parte, dice que los combates propiamente dichos, los que oponen a unidades militares o paramilitares, sólo constituyen una pequeña parte de las estrategias de guerra, ya que el despliegue del terror contra los civiles juega un papel mucho más considerable. Es también el llamado que hacia Kalyvas (2001), al señalar que la violencia contra la población civil en las guerras contemporáneas no había recibido la atención debida. En medio de estos cambios fundamentales, o justo como efecto de ellos, las maneras como las guerras se desarrollan hoy, muestran, desde la ex-Yugoslavia, pasando por diferentes países africanos, hasta Afganistán, los Balcanes y Colombia, entre otros, *esta centralidad de la población civil que parece haberse convertido en el nuevo ‘objetivo militar’ y las formas del ejercicio de la violencia ejercida sobre ella, muestran signos de una enorme crueldad que la mayoría de las veces se ejerce sobre los cuerpos.* Con respecto a la centralidad de población civil es claro que ellas se han convertido en lo que algún autor llamo “*el centro de gravedad de las confrontaciones*” (Lair, 2003: 100 cursivas agregadas).

Lo que en nuestra opinión amplía la discusión más allá de constatar que las poblaciones [civiles] son el centro de la confrontación es, justamente, la interrogación de ese lugar tan importante que está jugando, desde la concepción de poder en Foucault, es decir, desde la perspectiva biopolítica, que permite unir lo biológico con lo político o más precisamente, que designa la inclusión de lo biológico en los cálculos del poder y que hace una apuesta en términos de individuos y poblaciones como objetivo del poder (y de la soberanía), más que de los territorios como en la teoría política clásica¹⁴. Esta perspectiva nos permitirá mostrar cómo esta estrategia de poder sobre la población (para la regulación y el control de la población), se expresa en las formas del ejercicio de la violencia sobre los cuerpos, en una serie de “dispositivos” y “tecnologías corporales”, utilizadas por distintos poderes con la finalidad de dominar a los individuos y a las poblaciones. Tecnologías corporales que constituyen, claramente, “micropolíticas” del cuerpo (García, 2000: 12).

Aunque esta es una reflexión que no vamos a desarrollar aquí¹⁵, vale la pena señalar que, a esta centralidad de la población civil, se le suma una característica que hace muy importante repensar: la de la “estatalidad de la guerra”, esto es, del proceso de ‘privatización’ de la violencia que se está desarrollando en las guerras actuales. En efecto, la violencia de hoy está hablando de una violencia organizada pero des-estatalizada (Romero, 2006; Tilly, 2004), ejercida, no entre ejércitos profesionales de los estados, sino entre “ejércitos irregulares” de distinto corte, contra poblaciones civiles¹⁶. De ahí que, como señala Münkler, probablemente, el escenario más amenazador en el siglo XXI sea el de una *desnacionalización de la guerra* que acabe en una privatización a gran escala de la capacidad de guerrear (Münkler, 2005 cursivas agregadas). Si lo señalamos es por la importancia que este

¹⁴ En este punto cabe aclarar que como equipo investigador esta fue nuestra primera aproximación al tema de la biopolítica y a la analítica del poder en Foucault. De ahí que los desarrollos alcanzados en el informe de investigación se hayan ubicado dentro de la etapa del modelo estratégico del poder en Foucault puesto que nuestras lecturas fueron cronológicas. En esta última versión logramos avanzar, en parte, hacía el debate en torno al modelo gubernamentalizado del poder (Al respecto, remitimos a los capítulos 1 y 5). Con todo, como lo deja ver Esposito (2006), en la obra de Foucault se percibe una tensión no resuelta, que va más allá de lo léxico, entre los términos “biopoder” y “biopolítica”, y que sólo nuevas, y sugerentes intervenciones quizá un tanto al margen del filósofo francés nos permitan ofrecer nuevas luces en el futuro, máxime cuando tratamos de llevar el asunto al campo de la conflictividad contemporánea.

¹⁵ La que tiene que ver con la dimensión socioespacial de la guerra que exigiría nuevos esfuerzos interpretativos de los que podemos hacer ahora. Sólo queremos señalar el carácter “espacial” de los cuerpos y como en ellos se produce también una “espacialización del poder”.

¹⁶ Digamos por lo pronto que no se trata de una soberanía estatal que regula la violencia sobre los territorios ‘nacionales’, sino de una ‘soberanía’ transferida a otros poderes que no pasan por el Estado y, solo parcialmente, pasan por los territorios (Blair y Berrío, 2008: 96).

aspecto reviste, en términos de la espacialización del poder; para romper con esas concepciones tradicionales que lo asumen ligado a la estatalidad y a la forma-estado como *forma exclusiva de especialización del poder* y mostrar, más bien, como *la violencia sobre los cuerpos*, practicada por actores estatales y no estatales, privados y “mercenarios” de todos los pelambres, *es también una forma de especialización del poder*, en este caso sobre los cuerpos. Como lo señala Aguiluz, los cuerpos son último reducto donde se perciben y padecen en diversos grados la explotación, la humillación y la miseria de acuerdo al tramado social donde se sitúe. *En tanto que espacio-lugar, el cuerpo indica* (Aguiluz, 2004: 2 cursivas agregadas).

4.2.2. Las Violencias extremas en las sociedades contemporáneas

Con respecto al segundo aspecto, el carácter extremo de las violencias, - y recordemos aquí la definición de Nahoum-Grappe como *“aquella violencia que sobrepasa el propósito de apoderarse de un territorio y un poder; que es ejercida sobre civiles y no sobre fuerzas enemigas y que contiene una cantidad “exagerada” de prácticas de crueldad”* (Nahoum-Grappe, 2003: 601)-, es, pues, un rasgo típicamente contemporáneo de las guerras actuales. Algunos casos de situaciones recientes en otras latitudes nos permitirán ilustrar esta característica de las violencias propias de las guerras contemporáneas. Y desde una perspectiva biopolítica nos permitirán mostrar como ella constituiría la máxima expresión de esa “tecnología corporal” y un dispositivo de control de la población. La violencia extrema sería algo así como la máxima expresión de esa “micropolítica” del cuerpo (García, 2000: 12) en las guerras contemporáneas.

Como lo reporta Bauman “En nuestro mundo contemporáneo el genocidio es una realidad diaria”. En Timor oriental, Indonesia para 1975 Un tercio de la población había sido asesinada. Pueblos enteros fueron masacrados por tropas dedicadas a violar, torturar y mutilar indiscriminadamente (Bauman, 1996: 112). Los ciudadanos de Timor oriental fueron asesinados, dice Bauman, porque en el mundo que los dirigentes de Indonesia deseaban construir no había lugar para ellos, porque ese mundo solo podía existir si ellos eran exterminados: se podría decir que la destrucción de aquel pueblo fue un acto de creación (ibíd., p. 113. Cursivas agregadas).

Entre 1960 y 1979, según el estudio de Helen Fein sobre el genocidio contemporáneo, en el que Bauman se apoya para desarrollar su reflexión, hubo al menos una docena de genocidios o de masacres genocidas: los kurdos de Irak, los pobladores del sur de sudan, los tutsis de Ruanda, los hutus de Burundi, los bengalíes de Pakistán (Fein cit. en Bauman, 1996: 113). Y agrega, son nuestros gobiernos los que por nuestro bien, -para que nuestras fabricas sigan abiertas y conservemos nuestros trabajos-, proporcionan las armas y las balas y los gases

venenosos que permiten que los asesinos hagan su trabajo (Bauman, 1996: 113), recordando, de paso, que el genocidio nazi no ocurrió en ningún lugar remoto y de nombre impronunciable sino en el centro de una Europa que llevaba cuatro siglos de "proceso civilizatorio" (ibíd., p. 114). En la conciencia contemporánea el Holocausto se ha convertido en un poderoso símbolo no sólo de salvajismo y de inhumanidad, sino de un salvajismo y una inhumanidad cometidos en nombre de la humanidad y la civilización.

Analizando la guerra reciente en la ex Yugoslavia, la etnóloga francesa Nahoum- Grappe, (1996), introduce una diferenciación importante entre violencia y crueldad tratando de entender lo que sucedió en exyugoslavia entre 1991 y 1995. Algunas de sus consideraciones se dirigen a establecer la diferencia entre la violencia política propia de la guerra y el crimen que sería lo característico de estas formas extremas de crueldad. La violencia, dice, puede ser *justa*, incluso desde el punto de vista de la víctima, la crueldad en cambio, no lo es jamás, pues, ella es percibida como excesiva y gratuita (1996: 293-294 subrayado en el original). Mientras la violencia escoge su objeto en función de una racionalidad mínima y en general se dirige al adulto armado y dispuesto a batirse, la crueldad escoge no sólo al enemigo adulto, sino a toda su familia, sus animales, sus casas. El quiere no sólo su muerte sino su envilecimiento, su dolor, la destrucción a sus propios ojos. Al igual que otros autores, Nahoum- Grappe, cuestiona fuertemente la "psicologización" de los actos de crueldad como fruto de patologías individuales que lo único que hace es cerrar el debate a partir de estereotipos y banalizaciones sobre la maldad en el hombre. Deja ver como en Bosnia tanto como en Ruanda, (como lo veremos más adelante) las interpretaciones se han tejido a través de una supuesta "naturaleza étnica" que haría de estos países ajenos a toda presencia del Estado/nación y de la modernidad, a una jungla no europea desprovista de toda dimensión histórica donde las etnias se hacen frente, lanza en mano, dispuestas a desgarrarse¹⁷. Ese supuesto es falso en ambos casos pero alimenta las miradas exteriores de naturalizar el conflicto gracias a los llamadas "odios étnicos ancestrales" y legitiman desde el discurso "no-político" lo que se sucede (1996: 315). Finalmente, y en una anotación importante a nuestra reflexión, introduce el papel de la "desfiguración del otro" como sucio, envilecido, bestial que generalmente se opera sobre el cuerpo (solo la crueldad puede efectuar ese trabajo sobre el cuerpo del otro). Desfiguración del otro que se estigmatiza en una total "naturalización" de su inferioridad, legitimada por el poder. Ellos "*ne sont rien*" ("No son nada") y, en consecuencia, matarlos, violarlos, no es gran cosa. La inferioridad política de la víctima es una condición de la crueldad (Nahoum- Grappe, 1996: 323).

¹⁷ Como lo señala también Münkler la guerra en Bosnia demostró que el desmembramiento de los cuerpos en las guerras contemporáneas no es un fenómeno restringido o exclusivo de las regiones miserables del llamado tercer mundo (Münkler, 2005: 104).

En otro artículo, publicado unos años después, en 2002, la misma autora deja ver, con mucha claridad, *la violence extreme* ejercida sobre los cuerpos en el caso de esta guerra reciente. En él señala como todavía para 1992, era difícil comprender cómo y por qué se sucedían y multiplicaban torturas, violaciones, deportaciones, campos de concentración en un país europeo y cómo reinaba la desconfianza sobre esas informaciones hasta que, progresivamente, fueron confirmadas. Diez años después de estos sucesos, ella intenta una definición más apropiada del término *violencia extrema* y lo define como: *una categoría de crímenes no solamente particularmente graves sino también diferentes en cuanto a su sentido sobre otras prácticas de violencia. En ellas la crueldad parece hacer parte del programa que se conocerá desde entonces como purificación (o “limpieza”¹⁸) étnica* (Nahoum-Grappe, 2002: 601 cursivas agregadas). Si bien la violencia, continúa la autora, esta siempre ligada a la destrucción y es productora de sufrimiento, la crueldad agrega una intención de hacer sufrir todavía más y ese “más” agrega un coeficiente de envilecimiento al dolor. Es por esto que su propósito expreso en el artículo es establecer la distancia que existiría entre la violencia y la crueldad en términos de una mirada etnológica que privilegia la descripción del sentido de las acciones reales inscritas en una escena física ordinaria (ibíd., p.601). Su tesis es que es preciso diferenciar entre la violencia política propia de la guerra y el crimen que según ella sería lo que se estaba sucediendo en estas violencias extremas que hacen uso privilegiado de la crueldad. De manera general la violencia política pierde en precisión a medida que gana en extensión y crueldad; sobre todo en los casos en que los cuerpos martirizados lo son en razón de la “contaminación” que sufren por sus lazos de parentesco o proximidad con los verdaderos enemigos políticos (ibíd., P. 605-606). En estos casos, la crueldad en el campo político está ligada a la construcción cultural del cuerpo del enemigo que es entonces más o menos colectivo. *El corazón de esos relatos de crueldad que, según la autora, hacen imposible la banalización, es el cuerpo humano. Ese espacio sagrado que es “tocado” por el crimen de crueldad. El no es solamente destructible y mortal sino también el objeto privilegiado del crimen de profanación* (ibíd., p. 605 cursivas agregadas). En esta reflexión sobre el crimen de profanación la autora enfatiza el lugar del cuerpo; este éste el que se profana. Por eso señala la violación como el crimen de “limpieza” por excelencia. La profanación es la violación de lo sagrado y lo sagrado es el cuerpo, el que le da identidad a la víctima. Esta implicación del cuerpo humano físico es la marca distintiva de lo que la autora llama crimen de “limpieza” o, en otras palabras, el uso político de la crueldad. Mientras la violencia tiende a un propósito exterior a ella misma, la crueldad tiende al sufrimiento extremo de la víctima y para lograrlo usa el crimen de profanación de su cuerpo “sagrado” (ibíd., p. 2002: 608).

¹⁸ Palabra tomada literalmente del término yugoslavo *ciscenje* que significa “limpieza” (Nahoum-Grappe, 2003:601).

Sofsky, por su parte, reseña el hecho ocurrido en Kosovo el 15 de enero de 1999, cuando un grupo de hombres altos, encapuchados, entraron en el pueblo de Recak en Kosovo y peinaron casa por casa. Llevaban uniformes azules o negros, pasamontañas de lana y guantes de cuero y venían equipados con armas automáticas y aparatos de radio. A la mayoría de mujeres y niños los encerraron en los sótanos; sólo los hombres fueron conducidos a una colina cercana. Ya en el camino hacia el calvario mataron a tiros a los primeros. Cuando se hubieron marchado los policías serbios, los supervivientes encontraron a sus familias mutilados de un modo escalofriante. A algunos cadáveres les faltaba la cabeza, en una zanja yacían ocho muertos, con los brazos en cruz, algunos con disparos en el cuello. En la colina había otros veintitrés muertos, sangre por todas partes... Cuarenta y cinco muertos se llevo la masacre de Recak, ejecutada por orden superior del ministerio del interior por un comando especial y con la colaboración de civiles serbios residentes en la localidad (Sofsky, 2004: 49).

La analista francesa, Claudine Vidal, en su análisis del genocidio ruandés deja ver lo que se sucedió en Ruanda, en 1994 y el genocidio cometido contra la etnia tutsi como una acción organizada y premeditada donde primó la intención de infligir sufrimientos extremos a las víctimas. De ahí que se pregunte ¿qué lógicas de odio y qué condiciones históricas han hecho posible el desarrollo de tal crueldad? ¿Por que aparece el sufrimiento como un fin en sí mismo?. Y que retome a primo Levi y a su "sufrimiento inútil" para pensar, 50 años después, lo que se sucedió con la guerra reciente en el país africano (Vidal, 1996: 328). Su análisis parte de consideraciones que se desarrollan lejos de África y la manera como esta guerra ha sido percibida en Europa. Poniendo en evidencia la "invención de la diferencia" o la construcción y legitimación de ese "otro imperfecto" al que habría que "civilizar" desarrolla su argumentación, mostrando los prejuicios existentes sobre África donde, según los europeos, la violencia es primitiva, salvaje y esta presta a surgir en cualquier momento (ibíd., p. 329). Y como para reforzarlo dice, textualmente, en el contexto de la guerra en los Balcanes que se sucedía casi al mismo tiempo que: [mientras] en Europa se desarrolla un drama, -noble eufemismo-, en Ruanda se producen "horrores" y que esos horrores serian característicos de África (ibíd., p. 330), mientras señala las manipulaciones políticas que han hecho de la pertenencia étnica un criterio decisivo desde el punto de vista de los masacradores o victimarios. El genocidio en Ruanda no es el fruto de un arcaísmo que siempre reaparece sino las consecuencias de desafíos políticos y de decisiones puramente modernas (ibíd., p. 331) que por, lo demás, se toman en otra parte, no en el África. Su análisis se detiene en mostrar los efectos de la política colonial desarrollada durante cuatro décadas en el continente africano por los alemanes, los belgas e incluso los misioneros, en la constitución de ciertas "identidades étnicas" que se reforzaban al interior del país por una minoría occidentalizada. Lo que explicaría, por otra parte, la resistencia de

algunos miembros hutus que pagaron con su vida el hecho de haber escondido y protegido a algunos tutsi (ibíd., p. 353). Un aspecto importante de ese conflicto, señalado por la autora, es la proximidad espacial y física de las víctimas y los victimarios, dado que allí no ha sido nunca la "etnia" razón para las divisiones y las fronteras en el sentido espacial y sociológico del término y, más bien, han vivido juntos y mezclados (ibíd., p. 356). Sobre la base de testimonios recogidos en campo, y muy importante a nuestro sujeto, deja ver las mutilaciones sobre los cuerpos, las violaciones y la crueldad extrema ejercida sobre ellos¹⁹ y el hecho de que el machete se convirtiera en el símbolo mismo del genocidio, el hasta el punto de que el término "cortar" significaba "matar" (ibíd., p. 358). La crueldad se ejercía asimismo a través de la obligación de matar a los más próximos, obligando a padres a matar a sus hijos o a maridos a hacerlo con sus esposas lo que, efectivamente, dejó en los sobrevivientes heridas simbólicas irremediables (ibíd., p. 359). Lo que Nahoum-Grappe ha llamado en otro lado "crueldad de proximidad" (1996: 298). Una mezcla de venganza y autodefensa que crea las condiciones de una crueldad gratuita que se agrega como "castigo" al acto de matar (1996: 363) en actos de inhumanidad pura, alentados por concepciones occidentales y por políticos detrás del criterio de raza, para justificar su exterminio y defender el poder.

Münkler, desde otro lugar, señala algunas características de las guerras contemporáneas en lo que hace a la utilización del cuerpo. De manera extensa se dirige a pensar las violaciones a las mujeres como una práctica sistemática de estos conflictos recientes o de estas "nuevas guerras (Münkler, 2005: 106 y ss.), al tiempo que señala el desprecio por el derecho internacional y la ley de la guerra, entre los combatientes y la crueldad y la brutalidad que las caracteriza como estrategias de terror (Münkler, 2004: 177-185).

Eric Lair, por su parte, analizando casos como Angola, Sierra Leona, Ruanda, Colombia y la exyugoslavia, se detiene en la utilización de los cuerpos como estrategia de terror que ha tomado en ellas "grandes proporciones". Muestra como ellos se han constituido en una estrategia de posesión y de demostración de fuerza para intimidar. La exposición de los cuerpos desmembrados, mutilados, deformados son exhibidos en los lugares públicos, y cumplen una función de información de la violencia: una señal enviada al entorno y con grandes impactos en el tejido social (Lair, 2003: 100) Las prácticas de tortura, por ejemplo, le quitan y niegan su identidad a la víctima con la brutalidad y el terror procedentes de la degradación psicológica y física del cuerpo. En el caso de Ruanda el cuerpo fue tratado y despreciado como si fuese un objeto o una figura de la animalidad; se buscaba alterar su integridad y deshumanizarlo (ibíd., p. 101). Las violaciones de las mujeres tuvieron un componente adicional y actuaron en un doble registro simbólico: la

¹⁹ Por razones que ya hemos señalado no queremos reproducir aquí las descripciones de una "violencia" caracterizada por formas macabras de dar muerte.

alteración y la purificación del otro. Significaron una vía para afectar la descendencia de los tutsis y “purificar” al bando enemigo, al introducir genes hutus en los cuerpos de las mujeres²⁰. Paradójicamente a esta presencia excesiva de los cuerpos, se da su total ausencia con las “desapariciones” (ibíd., p. 102). Lo que desde su ausencia esta significando, nuevamente, la importancia del cuerpo en las violencias propias de las guerras contemporáneas.

Es importante señalar que al registrar todos estos casos de violencias extremas sobre los cuerpos, en algunas de las guerras contemporáneas, no queremos decir que todas estas violencias y estas guerras o los contextos donde ellas se producen sean iguales, o que a otro nivel, resistieran una comparación entre unas y otras²¹, pero lo que sí parece ser un factor común a todas ellas es *el ejercicio de la violencia extrema sobre los cuerpos*²², la existencia en ellas de esa misma dinámica del “castigo” contra un “otro” que siempre encuentra un discurso legitimador. Ambas características, la centralidad de la población civil y la violencia extrema, se encuentran un poco por todas partes donde ha habido guerras o conflictos (de intensidad variable) en los años recientes. Sería fácil estar de acuerdo en que un poco por todas partes y al final lo que queda en los escenarios donde se despliega la guerra, son “*cuerpos esclavos, torturados, humillados, dominados, dolientes*” (Berezin, 1999: 30 cursivas agregadas).

Es, en esta similitud y la existencia de estas formas extremas del ejercicio de la violencia, donde nos apoyamos para interrogar esa presencia tan contemporánea de la relación cuerpo/violencia y su “teatralización” y “puesta en escena” como estrategia de terror colectivo. La presencia de esta violencia o de estos tipos de violencia es característica, pues, de la conflictividad contemporánea y no es exclusiva de Colombia. Mientras la primera parecería decir que son las poblaciones (y no los territorios) el centro de la soberanía²³, la segunda muestra, con una enorme claridad, el lugar del cuerpo en la violencia propia de las guerras contemporáneas. Sin duda la

²⁰ Igual fenómeno se presentó en exyugoslavia con la violación de mujeres del otro bando, posteriormente secuestradas para obligarlas a “dar a luz al enemigo” (Nahum-Grappe, 1996).

²¹ Este es el argumento de Pécaut en el debate sobre las “nuevas” guerras. Según él lo que se ha asumido como tal, siguiendo la propuesta de Mary Kaldor, son guerras lo suficientemente distintas como para resistir una comparación entre ellas (Pécaut, 2004: 23-48).

²² Es esta presencia por otra parte, el origen de esta propuesta de investigación. La existencia de esas “violencias extremas” un poco por todas partes donde hay o ha habido conflictos armados en las sociedades contemporáneas.

²³ Lo que parece darle la razón a Foucault. Aunque es un aspecto que no desarrollaremos ampliamente aquí, vale la pena señalar que nuevos estudios internacionales sobre la violencia debaten, justamente, sobre la pérdida del referente territorial como uno de los aspectos centrales de la soberanía en términos westfalianos. Ver al respecto Bertrand Badie et Marie Claude Scout et Al. 2004 “L’international sans territoire”. En : *Cultures & Conflits Sociologie politique de l’international*. No. 21-22.

extrema crueldad pasa, indefectiblemente, por los cuerpos y obedece a una “tecnología corporal” utilizada por diversos poderes.

4.2.3. ¿Violencias “premodernas” o “hijas de la modernidad”?

Muchas de las explicaciones recientes sobre las guerras contemporáneas se asientan en el debate entre “nuevas” y “viejas” guerras. No es la perspectiva que vamos a desarrollar aquí por dos razones. En primer lugar porque es una discusión que ya hemos planteado en otra parte²⁴; en segundo lugar, y esto es quizá más importante, porque después de mucho trabajo en esta dirección, hemos llegado a la conclusión de que ese es un debate planteado en el marco de concepciones del poder y de la política que le deben todo a la teoría política clásica. En efecto, es bajo esta concepción, -demasiado estatal e institucional del poder-, que estos estudios emprenden el análisis de las guerras. De hecho una de las características más importante de diferenciación entre unas y otras que se les atribuye es que en ellas “El Estado no cumple ningún papel” (Münkler, 2005, Waldmann, 1999). Como, a diferencia de estos estudios, pretendemos desarrollar una lectura biopolítica del fenómeno que riñe con la teoría política clásica y su concepción del poder, no avanzaremos en este debate aquí; más bien proponemos una lectura desde otro lugar de interrogación.

Uno de los autores que desarrolla la tesis de la similitud de las violencias contemporáneas con formas arcaicas de violencia es Herfried Münkler. Según este autor, la guerra de los treinta años (1618-1648), que dio origen al tratado de Westfalia, con el cual se “oficializa” el surgimiento de los Estados modernos, se parecería enormemente a las violencias actuales (Münkler, 2005). En este sentido se trataría de una especie de “involución” a formas premodernas de esta relación. En efecto, en ellas la violencia se dirigió solo en parte contra el poder armado del enemigo y por lo demás se dirigió contra la población civil, a veces de manera preponderante y en ella no hubo la menor consideración para las mujeres (Münkler, 2005: 56). El autor señala entre otras similitudes la coexistencia de distintos conflictos como para prolongarse durante tantos años y factores económicos como los que en ese momento se asociaban al descubrimiento del “nuevo mundo”; factores que también suelen encontrarse en las guerras de hoy: acceso de los grupos beligerantes a la economía mundial sin control de los estados o las “guerras diversas” con distintos participantes y un sinnúmero de muertos como en

²⁴ Este debate lo hemos desarrollado en otra parte. Blair, Elsa (2006) ¿Nuevas Guerras? ¿Nuevos espacios para la Guerra? o ¿Nuevas Espacialidades? En: Piazzini y Diego Herrera, *Desterritorialidades y No Lugares. Procesos de transformación del espacio*. INER Medellín y Blair Elsa y Ayder Berrio (2008) Del “hacer morir o dejar vivir” al “hacer vivir y dejar morir”. Cambios en el ejercicio de la soberanía en el espacio de la guerra: del territorio a la población”, En: Piazzini y Montoya (2008). *Geopolíticas. Espacios de poder y poder de los espacios*. Medellín INER. La Carreta.

Afganistán o Angola. Esta última ya dura treinta años y en ella ha sido víctima el 10% de su población (ibíd., P. 62-63).

Otros autores, frente a este resurgimiento de la violencia, y siguiendo evidentemente a Elias, hablan incluso de una tendencia “des-civilizadora” (P. Spierenburg, 1998: 123). Sin duda, las guerras en las sociedades contemporáneas presentan una espectacularidad de la violencia sobre los cuerpos, que permite establecer esas similitudes o al menos interrogarse e intentar esclarecer su reaparecimiento. Con todo no es la tesis más extendida. Como vamos a verlo a continuación el debate se sitúa, más ampliamente, del lado de quienes las asumen como violencias *típicamente modernas*.

No obstante esta similitud con violencias extremas de corte “pre-moderno”, otros autores plantean, por el contrario, que estas violencias contemporáneas con todo y la teatralización de la violencia sobre los cuerpos, son “hijas de la modernidad”. De hecho, y sin que sea para nada irrelevante, estos autores las nombran como “las barbaries de la civilización” o, en términos de Lowy, de “barbarie civilizada”. Este último señala el lado siniestro de los procesos de civilización pero muestra como es el siglo XX el que ha producido las peores manifestaciones de barbarie porque es una barbarie “expresamente moderna”, desde el punto de vista de su ethos, de su ideología, de sus medios, de su estructura (Lowy, 2003: 40). No en vano su artículo se titula: “Las formas modernas de la barbarie” y en él sostiene que es preciso cambiar la vieja acepción de barbarie como “ausencia de civilización” y reflexionar sobre el concepto, aparentemente contradictorio, de “barbarie civilizada” (Ibíd., p.40). En su análisis el autor quiere resaltar el potencial de violencia del Estado (que, según él, parece haber olvidado Elias²⁵) y lo que él llama el lado siniestro de los “procesos de la civilización”. Y con respecto a la segunda acepción del concepto de barbarie, -asumida como actos crueles, inhumanos, producción intencional de sufrimiento, y la muerte de no combatientes-, señala como ningún siglo, a lo largo de la historia, ha conocido peores manifestaciones de barbarie tan masivas y sistemáticas como el siglo XX que se inaugura con la primera guerra mundial (Lowy, 2003:40-41). Según este autor, se podría definir como propiamente moderna a la barbarie que presenta las características siguientes: a) utilización de modernas técnicas (industrialización de la muerte), exterminio en masa gracias a las tecnologías científicas de punta; b) despersonalización de la masacre (poblaciones enteras, hombres y mujeres, niños y ancianos-, son

²⁵ Lowy retoma la tesis de Elías ampliamente conocida sobre el *Proceso de la Civilización* uno de cuyos aspectos centrales, es el de la monopolización de la violencia que constituiría el Estado moderno, según la cual la violencia ya no se ejerce de manera espontánea, irracional y emocional por parte de los individuos sino que es monopolizada y centralizada por el Estado [...] gracias al proceso de civilización las emociones se dominan, la vida social se pacifica y la coerción física se concentra en manos del poder político (Elías *La dynamique de l'occident*, citada en Lowy, 2003: 40).

eliminados con el mínimo contacto personal posible entre los ejecutantes y las víctimas; c) gestión burocrática, administrativa eficaz, planificada, "racional" (en términos instrumentales) de actos bárbaros; d) ideologías legitimadoras de tipo moderno: "biológicas", saneadoras, "científicas" (y no religiosas o tradicionalistas)²⁶ (ibíd., p. 42).

Para Lowy la motivación decisiva del genocidio fue la *biología racial* y señala como sus formas de realización, -las cámaras de gas-, eran perfectamente modernas (ibíd., p. 43 cursivas agregadas). Auschwitz no representa una "regresión" al pasado, a una era bárbara elemental, sino más bien uno de los rasgos posibles de la civilización industrial occidental. Constituye, a la vez, una ruptura con la herencia humanista y universalista de las luces y un ejemplo terrorífico del potencial negativo y destructivo de nuestra civilización (ibíd., p. 43). Comparativamente otros eventos violentos constituyen como Auschwitz "maquinas de muerte formidablemente modernas, tecnológicas y racionales" (ibíd., p. 44). Insiste en que no hay regresión al pasado, Hiroshima o los Gulags soviéticos o la guerra de Vietnam, son fenómenos completamente nuevos que sólo fueron posibles en el siglo XX. No son, pues, "regresiones": *son crímenes irremediamente y exclusivamente modernos* (ibíd., p. 45 cursivas agregadas). Sólo hay un caso donde se puede hablar de regresión: en la tortura. Los métodos pueden ser diferentes a los utilizados en Europa en la era moderna hasta el siglo XVIII como exigencia de los procesos de la civilización, pero la tortura se volvió una práctica rutinaria en el siglo XX. Había desaparecido y resurgió en el siglo XX. En conclusión, es preciso "abandonar la ideología del progreso lineal" para pensar en estas formas modernas de "barbarie civilizada" (ibíd., p. 46).

Bauman, por su parte, -para quien con lo sucedido en el siglo XX, la teoría de Elías sobre el proceso civilizatorio, es insostenible (Goudsblom. 1998: 45)-, señala que si bien el genocidio no es un invento moderno y los ha habido en tiempos muy remotos, el holocausto nazi si es típicamente moderno y lo es en cuanto *genocidio dotado de una finalidad expresa y admitida, en cuanto crimen cuidadosamente planificado, en cuanto asesinato en masa cometido con la ayuda de la más avanzada tecnología* (Bauman, 1996: 115 cursivas agregadas). Dice:

Detrás de toda destrucción de un pueblo por otro está la idea de *unwertes leben* (**vidas sin valor = nudas vidas**), la creencia de que hay que preservar unas vidas y no otras y

²⁶ No deja de ser interesante la alusión que hace el autor a la novela de Kafka *La colonia penitenciaria* donde se ejecuta a un soldado y la protagonista de toda la narración es *la máquina*, ese dispositivo siniestro (el aparato) que parece cada vez más como un fin en sí mismo. Señala como esta es una de las pocas obras de la literatura donde se presenta la lógica cruel de la barbarie moderna en tanto mecanismo impersonal (Lowy, 2003: 41).

de que cuando se acaba con aquellas que no merece la pena conservar, se revalorizan las que sí son valiosas, aumentando sus posibilidades de supervivencia [...]. Extinguir las *unwertes leben* es una actividad de tipo higiénico y sanitario; un esfuerzo revitalizador, una operación que prolonga y protege la vida de los que merecen vivir [...]. El único servicio que pueden prestar quienes no merecen vivir es desaparecer del mundo de los vivos [...]. En todo genocidio las víctimas son asesinadas no por lo que han hecho sino por lo que son [...] para ser más precisos por aquello que siendo lo que son, pueden todavía llegar a ser; o por lo que siendo lo que son pueden no llegar a ser [...] el genocidio se inicia con una clasificación y concluye como una matanza basada en el establecimiento de categorías. A diferencia de lo que ocurre en una guerra, las víctimas del genocidio no tienen una personalidad propia ni son sujetos de actos que puedan ser juzgados [...] su único y suficiente crimen es haber sido clasificados dentro de una categoría definida como criminal o como enferma sin remedio. En último extremo son culpables de ser acusados (Bauman, 1996: 116-117).

El genocidio es una forma unilateral de asesinato de masas en la que un estado u otro tipo de autoridad, pretende destruir a un grupo, según la definición que de tal grupo y de las personas que lo componen, ofrecen los perpetradores de la matanza” *Antes de obtener su poder sobre las víctimas, los perpetradores del genocidio han debido apoderarse de la definición de aquellas* (ibíd., p. 116 cursivas agregadas). Mientras Appadurai, por su parte, en el marco de una reflexión sobre las minorías y la violencia global, se pregunta:

¿O nos encontramos en medio de una gigantesca operación correctora maltusiana de alcance mundial que se sirve de los idiomas de la etnificación y la institucionalización de las minorías, pero está en realidad funcionalmente orientada a preparar el mundo de los vencedores de la globalización, liberándolo del incomodo ruido de los perdedores? ¿Podría incluso tratarse de una inmensa modalidad de lo que podríamos llamar econocidio²⁷, una tendencia generalizada en todo el mundo a organizar la desaparición de los vencidos del gran drama de la globalización?” (Appadurai, 2003: 74).

Aunque el autor señala que se trata de un “escenario horripilante” pero carente de toda evidencia plausible, dado que los tiranos y criminales han aprendido el lenguaje de la democracia, la dignidad y los derechos humanos (ibíd., p. 74), nosotros creemos que no resulta tan improbable el escenario en las sociedades contemporáneas. Aún cuando ninguno de estos dos autores (Bauman y Appadurai) asume la caracterización de las sociedades contemporáneas como biopolíticas, ni hace de ésta última una vía de explicación de las violencias en las sociedades contemporáneas, sus apreciaciones nos resultan bastante ‘próximas’ a la perspectiva analítica de la biopolítica. Es, en todo caso, lo que también parece decir Castro

²⁷ El término *econocidio* es acuñado por Seymour Drescher y se refiere a “arruinar una economía determinada al arrebatarle un mercado” (cit., en Appadurai, 2003: 74).

Orellana al asociar el ‘Estado jardinero’²⁸ de Bauman con el Estado biopolítico de Foucault, cuando afirma que la modernidad articula una cultura de jardín en la que el orden es concebido como un diseño artificial desde el cual se clasifica, separa y, finalmente, elimina todo lo que es inútil, inoportuno, nocivo o dañino. Al mismo tiempo, se privilegia lo que corresponde a dicho orden administrativo, valorándolo y cultivándolo como materia prima (Castro Orellana, 2004).

Más cerca de nuestras propias realidades, los genocidios y las *violencias extremas* sobre los cuerpos también están presentes. Como lo deja ver Rabinovich en el caso de Guatemala, 200.000 muertos y 50.000 desaparecidos no son sólo cifras, constituyen más bien el resultado del *terror genocida disfrazado de guerra* (Rabinovich, 2003: 81 resaltados agregados). Durante las masacres era una práctica corriente dejar un solo testigo vivo para que pudiese con su relato diseminar el terror en las poblaciones indígenas, sin olvidar que el indio en Guatemala (como por otra parte en muchos países latinoamericanos) ha sido considerado siempre como sub-hombre. Con ellas se lograba que la gente por miedo no testimoniara convirtiéndose así en una potente memoria del miedo que se graba sobre todo en los cuerpos y por esta razón es extremadamente poderosa (ibíd., p. 82). A la par se daba el ocultamiento de los cuerpos que aspiraban a una desaparición sin rastro alguno (por ejemplo lanzando los cadáveres a los volcanes). Pero como ella misma lo deja ver, la exhumación ha servido no sólo para saber acerca de las víctimas sino también de los victimarios. Fueron asesinados muchas mujeres, niños y ancianos que invalidaban el argumento de la guerra contra la guerrilla, las armas utilizadas desmienten los “accidentes naturales” como causantes de las muertes, la posición de los cuerpos que mostraba su indefensión en el momento de la ejecución y contradice la hipótesis de una guerra para ocultar un genocidio (ibíd., p. 85).

Pilar Calveiro, por su parte, analizando el sexto golpe militar argentino del siglo XX, el de 1976, muestra la maquinaria de exterminio del “enemigo” político. La instalación de 340 campos de concentración por todo el territorio nacional concebidos antes que para la lisa y llana supresión física de las víctimas, para someterlas a un riguroso y planificado despojo de los atributos propios de cualquier ser humano. Porque ingresar en ellos significó *dejar de ser*, para lo cual se intentó desestructurar la identidad de los cautivos, se alteraron sus referentes tiempo

²⁸ Para Bauman, un Estado premoderno se diferencia de un Estado moderno por la «política de jardinero» que este último efectúa. Mientras el primero opera como un «guardabosque» confiando en que la sociedad se reproduzca por sus propios medios como si se tratase de una naturaleza inmodificable que se dona ciclo tras ciclo regida por sus propias leyes, el segundo diseña detalladamente el césped, distingue «sabiamente» las buenas plantas de las malas hierbas y tiene la decisión para exterminar con venenos adecuados las malezas que alteran el orden y la armonía de su jardín (Castro Orellana, 2004: 75, apoyado en *Modernidad y holocausto* de Bauman).

espaciales y se atormentaron sus cuerpos y espíritus más allá de lo imaginado (Conadep, 1991 cit., en Calveiro, 2003: 88 subrayado en el original). El cuerpo, continúa la autora, siempre ineludible hacia su aparición desnudo, inerme, atado, perfectamente visible –pero con su propia visibilidad arrebatada por unos ojos siempre vendados-, en la ceremonia iniciática dentro de los campos: la tortura. Una vez consumada su “desaparición”, como sujeto dentro de los laberintos concentracionarios, la persona pasaba a ser considerada *un material de desecho* y como tal quedaba a la espera inmovilizada, ciega, sorda y muda en una especie de “depósitos” de cuerpos virtualmente inertes y aterrorizados, *aunque potencialmente resistentes*. Estaba entonces lista para la fase final: la supresión de la vida biológica y la “desaparición” del cuerpo mismo, del cadáver (Calveiro, 2003: 88 cursivas agregadas). Por eso, en algunos casos, se fusiló a las personas y escondieron sus restos en lagos, ríos o en la tierra misma en enterramientos clandestinos para impedir la identificación. En otros se utilizó la maquinaria “desaparecedora”, -que todos conocemos- de los famosos “vuelos de la muerte”. Adormecidos, semiinconscientes se tiraban al océano atlántico: personas vivas y atadas y amordazadas se lanzaban al mar como si fueran material de desecho (Calveiro, 2003: 88). Todo esto ha sido recogido por personas y organizaciones que intentan recuperar la memoria de lo acontecido en esos años pero con ello a veces se ha operado una especie de disección que separa, aísla lo ocurrido, como si fuera una especie de tumor que se pudiera extirpar de la historia y las circunstancias que lo acompañaron. Es impresionante que esto ocurra dentro de los mismos ejercicios de la memoria porque fue la lógica militar la que primero pensó y actuó en términos de prácticas quirúrgicas, extirpaciones y asilamiento radical de supuestos “tumores”, el “cuerpo enfermo” de una nación, cuyo proceso era incapaz de comprender (ibíd., p. 88).

Como lo dejan ver todos estos casos de violencias recientes en muchas latitudes, la violencia sobre los cuerpos goza de una gran centralidad. Estas violencias propias de las guerras contemporáneas estarían ejemplificando, con mucha claridad, el lugar del poder, su verdadera naturaleza y el carácter político de la corporalidad (García, 2000: 149). Por eso creemos que, -como vamos a mostrarlo a continuación-, lo que soporta estas características de las guerras contemporáneas y su violencia extrema sobre los cuerpos, es una cierta “economía del poder” que en el caso concreto de la guerra se expresa en lo que Foucault llamó una “economía [política] del castigo” (Foucault, 1999: 15) sobre los cuerpos, esto es, una política punitiva del cuerpo (ibíd., p. 98-99).

**LA “POLITICA PUNITIVA DEL CUERPO”:
“economía del castigo” o mecánica del
sufrimiento en Colombia**

Capítulo 5

**LA “POLITICA PUNITIVA DEL CUERPO”:
“economía del castigo” o mecánica del sufrimiento en Colombia**

A modo de introducción

Una vez ilustradas algunas de las formas específicas que ha asumido, históricamente, la relación cuerpo/violencia en occidente; identificada la centralidad de la población civil en diferentes situaciones de conflictos y guerras contemporáneas y caracterizadas estas violencias como *violencias extremas*, vamos a detenernos en el análisis del caso colombiano actual.

El capítulo está dividido en cinco apartados. El primero, es una reflexión sobre el carácter del derecho y sus posibilidades para producir “orden”, tal y como ha sido concebido y formulado en occidente; pero, de una manera muy especial, para identificar como ha sido (y es todavía) su funcionamiento en un país como Colombia donde, en razón del conflicto armado y su permanencia en el tiempo, se articulan estrechamente derecho/política/violencia y se producen, por su parte, -más allá o más acá de la ley-, “ordenes de hecho” o co-existen “soberanías en vilo” (Uribe, 1998: 11-37), es decir, en disputa con el Estado. En otras palabras, un país donde la legislación, que debería tener un carácter vinculante, se mueve más bien al vaivén y en el terreno movedizo de las dinámicas de la guerra. Esta reflexión es la que nos sirve para contextualizar el marco donde se desarrolla la guerra en Colombia y también para mostrar cómo el uso de las categorías foucaultianas, como “economía del poder”, “economía del castigo” o “política punitiva del cuerpo”, -con todo y ser producidas en el contexto de las legislaciones penales de los países europeos en el paso de la edad clásica a la edad moderna durante los siglos XVII y XVIII-, no tienen nada de aleatorias.

Esta reflexión sobre el funcionamiento del derecho en este contexto de guerra que caracteriza la situación colombiana, nos es muy útil para hacer comprensible al lector, la “extrapolación” que hacemos de las categorías foucaultianas, al análisis de la relación vida/ muerte/ poder, expresada a través de la relación cuerpo/violencia en el contexto de la violencia actual. La legislación colombiana, su “derecho” y la falta de control jurídico y político sobre los gobiernos en esta materia, han contribuido, enormemente, al clima de violencia en el país y han permitido a los diferentes gobiernos apelar a formas “extremas” de ejercicio del poder. Pese a lo osado que parezca creemos, -y esta es nuestra hipótesis más importante a desarrollar-, que las formas de ejercicio de la *violencia extrema* sobre los cuerpos en

el caso colombiano, lo que hemos llamado con García, apoyado en Foucault, las “tecnologías corporales” (García, 2000: 12) son, en efecto, fruto de esa “economía del poder” que, en el espacio de la guerra, se expresa en una “economía del castigo” sobre ese “otro imperfecto” (Rojas, 2001: 22), previamente categorizado por el poder, y con el cual se estaría desarrollando lo que Foucault llamo una “política punitiva del cuerpo”(Foucault, 1999: 98-99). ¿Por qué sobre los cuerpos? porque, como vamos a mostrarlo en este capítulo, el cuerpo goza de una enorme potencia y una posibilidad inusitada de resistencia que es, finalmente, la que lo hace objetivo del poder y por esa vía, pone en evidencia *el carácter político de la corporalidad* (García, 2000: 149). Por esto y, en consecuencia, este “juego” entre cuerpo, poder y resistencia, guía toda nuestra interpretación.

Con el título *las micropolíticas del cuerpo: una mirada biopolítica* desarrollamos, en el segundo apartado, una amplia reflexión sobre lo que, creemos, puede explicar esa lógica perversa que mueve al poder, al despliegue de toda una *mecánica del sufrimiento*. Las agresiones sobre el cuerpo son físicas (violencia directa), simbólicas (el cuerpo como construcción cultural y la violencia dirigida contra la subjetividad y la corporalidad de los sujetos) y, finalmente, políticas: la producción de terror como forma extrema de ejercicio del poder y estrategia de control sobre las vidas y los cuerpos de los individuos y las poblaciones. Su propósito último es también y, quizás sobre todo, *minar la inusitada capacidad de resistencia que, a través de los cuerpos, despliegan estas mismas poblaciones*. El miedo y, más aún, el terror inhiben cualquier capacidad de resistencia en los sujetos considerados tanto individualmente como en su condición colectiva (las poblaciones). Al acabarla, el equilibrio del poder vuelve a imponerse sobre el poder de los vencedores. De ahí que las víctimas no sean “cualquier persona”, sino aquellos y aquellas que, desde distintos lugares y por distintas vías, han sabido desafiar – desde o a través de prácticas corporales-, los andamiajes y el “equilibrio” del poder en los términos en que éste se ha construido en Colombia.

En el tercer apartado con el título *la política punitiva del cuerpo*, vamos a entrar, directamente, en el análisis de las formas de violencia sobre los cuerpos en la guerra en Colombia, esto es, sobre las diversas “tecnologías corporales” utilizadas para “castigar” los cuerpos y que parecen ser el fondo sobre el que se asienta el ejercicio del poder: masacres, desapariciones, mutilaciones corporales, violencias sexuales, torturas y desplazamientos. Mostraremos su existencia e interrogaremos las formas de relación *entre cuerpo/violencia* en cada una de ellas. Si bien es cierto que como toda “tipología” no existen modelos “puros” y varias de estas violencias pueden presentarse simultáneamente, es cierto también que cada una de ellas posee cierta especificidad que la caracteriza. Pero intentaremos, sobre todo, desentrañar las “lógicas” y el sentido que subyacen a cada una de estas formas de violencia, a esas diversas “tecnologías corporales”, para reconstruir en términos de Foucault esa

“economía del castigo” o de manera más general, esa “política punitiva del cuerpo” (Foucault, 1999: 98-99). Ahora bien, aunque no hay total acuerdo entre los estudiosos de su obra, si parece haber cierto consenso en torno a una nueva o más acabada concepción del poder (y de la biopolítica) en Foucault en su obra más tardía donde no desarrolla solamente la concepción estratégica del modelo de “vigilar y castigar”, es decir, el modelo bélico del poder¹, sino una concepción más “gubernamentalizada”, esto es, centrada en la producción de las condiciones de vida, lo que se expresaría, en el problema que nos ocupa, en un *uso más racionalizado de la violencia* que se desplazaría de lo destructor a lo regulador (Blengino, 2007). Esta es, pues, una primera dimensión física del cuerpo y de la violencia que le está ligada. Ahora bien, además de la violencia física y directa sobre los cuerpos, estas “tecnologías corporales” se valen también del uso de ciertas *estéticas o de una “puesta en escena ritual”* que acompaña el acto violento, lo que hemos llamado “las estéticas de la pena” y con ellas o a través de estas prácticas, los actores armados no solamente atentan contra la corporalidad y la subjetividad (esto es, sobre el cuerpo en su dimensión más cultural o significada), sino que también hacen un uso político del terror, como estrategia de control y dominio sobre los sujetos y las poblaciones. En el cuarto apartado desarrollaremos entonces una reflexión que retome las otras dos dimensiones, simbólica y política, del cuerpo² que contribuyen a reforzar esa “política punitiva del cuerpo” (Foucault, 1999: 98-99). La primera, apoyada en las significaciones culturales del cuerpo o en su dimensión más expresiva, mostrando las estéticas que acompañan el acto violento y, finalmente, la “producción del terror” como estrategia política por excelencia de la que se vale el poder, para sostener esta “política punitiva del cuerpo” dado que ella está constituida no sólo por la producción de violencia física sobre los cuerpos, sino por el “uso simbólico y estratégico” del terror, mostrando así la doble condición del cuerpo, esto es, su dimensión física, como materialidad y su dimensión simbólica como construcción cultural y significada y mostrar con ellas “el carácter político de la corporalidad” (García, 2000: 149).

Finalmente, y para cerrar el capítulo y el informe, en el quinto y último apartado, titulado *los Gritos del cuerpo o su capacidad de resistencia*, desarrollamos una reflexión sobre la capacidad de resistencia de los cuerpos, para mostrar cómo es

¹ Vale la pena aclarar, como ya se hizo en el capítulo 1, que no es que el *modelo bélico de las relaciones de poder* (propuesto en un primer momento por Foucault) sea insuficiente frente al modelo del gobierno, sino que corre el peligro de hacernos creer que la acción del poder se reduce únicamente al enfrentamiento corporal. La idea del modelo gubernamentalizado del poder introduce la cuestión política de la regulación de la población y con ello descubre un horizonte menos espacial (institución-panoptismo) y externalista en el cual se deslizan las relaciones de poder.

² A riesgo de fragmentar lo que creemos que está muy unido, lo utilizamos sólo como una estrategia de claridad expositiva. Con todo, cada una de ellas comporta cierta especificidad.

esa potencia y la capacidad de resistencia que le está ligada, *la que lo hace el objetivo del poder en el contexto de la guerra*, esto es, el intento por minar la capacidad de resistencia de los cuerpos (individuales y colectivos). Pero también para mostrar como si bien el cuerpo ha sido esa “superficie de inscripción” de la violencia (Foucault, 2006; García, 2000: 11) es, en el cuerpo mismo, donde reside su capacidad de resistir al poder, sobre todo, al poder impuesto por la brutalidad de la violencia. Y, en efecto, lo hace, resurge, mostrando toda su capacidad de resistencia.

5.1. Derecho como orden y “órdenes de hecho” de la guerra en Colombia

Las nociones empleadas por Foucault sobre “economía del poder”, “economía del castigo” y política punitiva del cuerpo”, que utilizamos como categorías analíticas, útiles a nuestros propósitos, responden, originalmente, a un contexto específico de formación de los Estados y los procesos de modernización que acompañaron procesos históricos en los países europeos. Foucault, en efecto, formula estas categorías a partir de las prácticas penales, y más concretamente, de la legislación que dio sustento a los códigos penales de diferentes países europeos en el paso de la edad clásica a la edad moderna, esto es, teniendo como sustento ciertos “órdenes” político-institucionales de los países europeos. Con todo y este marco, su uso aquí no es precisamente arbitrario. La “extrapolación” que hacemos de las categorías para explicar la existencia de esa “economía del castigo” o esa “política punitiva del cuerpo” en múltiples y diversas situaciones de la conflictividad contemporánea y, concretamente, de la relación vida/muerte/poder (expresada en la relación cuerpo/violencia) en el caso colombiano, es explicable, en razón de la existencia de dos características muy importantes en el contexto social y político del País. La primera, la estrecha relación entre *derecho, política y violencia* (Pérez, 2005: 67-100) y la segunda, la existencia adicional de “*soberanías en vilo*” (Uribe, 1998:11-37) o de ciertos “*órdenes de hecho*” que sostienen todo el “andamiaje” o las tramas del poder y de la violencia contemporánea en el país, aunque por su misma naturaleza no sean, exclusivamente, del tipo de los órdenes institucionales-formales.

La característica del derecho ha sido, históricamente, (al menos en occidente) la de producir “orden” y la de legitimar, por la vía jurídica o de la ley, cierta “disposición de las cosas” que define los criterios de legalidad e ilegalidad en una sociedad. Esto quiere decir que una vez establecida, jurídicamente, una legislación, “las personas pueden tener alguna certeza acerca de quién, cómo y por qué hace uso de la fuerza o, en otras palabras, alguna certeza sobre las circunstancias en las cuales se pueden establecer restricciones, ejercer violencia o aplicar dolor sobre las personas sometidas a la autoridad y a las reglas de un Estado” (Pérez, 2005: 67).

En el caso colombiano, a la manera de muchas sociedades el derecho también ha sido, sobre todo, fundador de “orden”. Pero a diferencia de múltiples sociedades,

parecería, que el derecho ha sido y sigue siendo construido al vaivén y en el terreno movedizo de las dinámicas de la guerra. De ahí que en su tradición jurídica en Colombia se haya hecho “un uso excesivo, simbólico y estratégico del derecho” (Pérez, 2005: 71) y se haya abusado de “la excepcionalidad a la norma” (García Villegas, 2008). Esto es así porque cuando el derecho, la norma o la ley no garantizan el ejercicio de la violencia como estrategia de dominación por parte del poder, se apela o a medidas excepcionales (como norma) o a los “órdenes de hecho”³. Esto hace que, en el país, la ley o el derecho no cumplan *su función vinculante* y de “eficacia de la ley” y sea más bien un terreno donde se disputan intereses políticos, más que jurídicos. La existencia de esta situación en Colombia, como ha mostrado, magistralmente, María Teresa Uribe, hace impracticables ciertos principios de la soberanía a la manera que presupone el derecho (para los países europeos donde se concibió) y, más bien, se instala sobre la debilidad de la soberanía y la existencia de actores amados, productores de “soberanías múltiples o en vilo” que le disputan al Estado, el ejercicio de la dominación-sujeción (Uribe, 1998: 13).

De alguna manera, son las relaciones de poder y de dominación, existentes por fuera de los canales institucionales pero, igualmente, “institucionalizadas” en la práctica de los actores armados y políticos, las que definen, en el caso colombiano, las múltiples situaciones de la guerra, incluso por parte de las Fuerzas Armadas regulares que si bien gozan del estatuto de legalidad, en tanto son constituidas, legítimamente, en el marco de la institucionalidad, apelan a formas no legítimas de ejercicio del poder. Por esta razón, creemos que el acceso al poder de diferentes grupos armados no se revela en términos institucionales⁴, pero, sin duda, han accedido a él y lo ejercen de múltiples maneras, en las relaciones, claramente asimétricas⁵, que establecen con la población civil en el ámbito de la guerra; relaciones que dan cuenta del ejercicio de la dominación por la vía de las armas, la destrucción, el terror y la muerte sobre poblaciones civiles, las más de las veces

³ Con la categoría *órdenes de hecho* nos referimos en concreto a la producción de “órdenes” que funcionan en la práctica, más que los órdenes institucionales-formales y que definen, en mayor o menor medida, las situaciones de la guerra, sobre todo, en las zonas rurales donde los grupos armados, cotidianamente, su “propia ley” (esto es, su propio orden de hecho) en la vida de las poblaciones.

⁴ Probablemente sea cierto que en Colombia no se ha dado una “toma del poder” por parte de los actores armados insurgentes, cuando éste se asume en términos estatales o institucionales, pero el poder -cuando se asume desde la concepción del poder en Foucault- ha sido *literalmente* tomado, de múltiples maneras y en muchas situaciones de la guerra. Esto se evidencia en las estrategias de control e intervención social que ejercen los diferentes actores armados sobre la población civil, en las distintas zonas de conflicto en el territorio colombiano.

⁵ Vale la pena anotar que, para Bauman, esta asimetría de la relación, esta unilateralidad tanto en la autoría como en “actoría”, es el rasgo constitutivo fundamental de todo genocidio e, inversamente, es imposible concebir el genocidio y, mucho menos llevarlo a cabo, si se impide que la estructura de la relación sea monológica (Bauman, 1996: 117).

indefensas. Quizá sea preciso aclarar que cuando Foucault pensó las técnicas asociadas a la gubernamentalidad y sus aparatos específicos de gobierno, administración y seguridad, estaba pensando en el estado francés del siglo XVIII, pero, para el caso colombiano, al no darse un control y presencia estatal homogéneos a lo largo y ancho del territorio nacional, dichos actores acaban por asumir por su cuenta los *procedimientos gubernamentalizados* que describe Foucault, tales como control poblacional, demográfico, sanitario, censos, mecanismos de seguridad, y demás, en ocasiones imbricados también con los incipientes mecanismos político-estatales que suelen permear. De ello son ilustrativas situaciones como la cantidad de amenazas a los alcaldes de ciertas regiones de Colombia, por parte de los grupos guerrilleros o de grupos de extrema derecha que acaban por ubicar en el cargo, a quienes son de su predilección. Caso similar al de los "pactos" de refundación del Estado en los cuales los actores de extrema derecha terminaron por cooptar a funcionarios públicos e influyentes miembros del poder legislativo que, en última instancia, cohonestaban con las prácticas de control poblacional, violentas o no, de estos grupos en los territorios de la geografía nacional donde continúan teniendo influencia.

Por esto, a juicio nuestro, estas situaciones de "hecho" y su "eficacia" en el país, solamente revelan la fecundidad explicativa de la concepción del poder en Foucault que, como hemos mostrado, difiere, sustancialmente, de la teoría del poder de la ciencia política clásica y muestra, por el contrario, que el poder no se agota en el orden institucional (ni mucho menos en el Estado), *sino que atraviesa el conjunto de la sociedad en una estructura reticular que a partir de diversas relaciones sociales, claramente asimétricas, ejerce la dominación; de un poder en red, infinitesimal, que permea todo el conjunto de la social* (cfr. Foucault, 1992a).

Sobre estas condiciones o contextos de la guerra en Colombia y las maneras de funcionamiento del derecho (y de las vías de hecho), el uso de las categorías foucaultianas no es, de ninguna manera, un "capricho" analítico. Es, justamente, la "realidad" de la guerra en Colombia, la que nos permite explorar estas situaciones a partir de dichas categorías. Vamos entonces a detenernos en estos dos aspectos como el marco contextual donde se sitúa la guerra en Colombia para desarrollar, más adelante, nuestra reflexión sobre la relación cuerpo/violencia como forma extrema del ejercicio del poder.

5.1.1. El derecho como "orden" y la relación entre Derecho, política y violencia

*Guerra y política, orden y violencia, violencia y democracia
y en el límite vida y muerte
son algunas de las múltiples oposiciones y complementariedades
a partir de las cuales se hace descifrable la historia colombiana*
Gonzalo Sánchez

[Colombia] *es un país donde se confunde o más bien se funden,
incesantemente, la guerra, la política y el derecho*
William. F. Pérez

Bajo este último presupuesto, que nos sirve de epígrafe, vamos a desarrollar este apartado para evidenciar esta estrecha relación *entre Derecho, política y violencia*, que caracteriza la situación colombiana. Para hacerlo nos basaremos en las reflexiones de dos abogados-investigadores que han desarrollado mucho la reflexión jurídica en el país⁶.

Esta reflexión permite mostrar que si bien, históricamente, la función del derecho es la de producir orden, la de transformar la fuerza en violencia legítima (Bobbio cit., en Pérez, 2005: 68), el marco del conflicto político armado en el país ha confundido este presupuesto, haciendo necesario un análisis que vaya "más allá" de la norma jurídica en sí misma y permita explorar el sentido de la ley, de la institucionalización del conflicto armado que ella traduce, en un país donde se confunde o más bien se *funden*, incesantemente, la guerra, la política y el derecho.

Si el Estado de Derecho es una forma de organizar el poder (Pérez, 2005: 67) y el sentido de esa organización es entonces que "las personas puedan tener alguna certeza acerca de quién, cómo y por qué hace uso de la fuerza o, en otras palabras, alguna certeza sobre las circunstancias en las cuales se pueden establecer restricciones, ejercer violencia o aplicar dolor sobre las personas sometidas a la autoridad y a las reglas de un Estado" (Pérez, 2005: 67), la consecuencia más grave de esta situación es que, en Colombia, no logra configurarse como orden claramente legible, certero, predecible. Más bien se "mantiene su institucionalidad al costo del conflicto armado y [...] se mantiene un conflicto armado al costo de la institucionalidad (Ibíd., Pp. 72-73).

Desde una perspectiva moderna, se asume que existe una gran diferencia entre derecho y violencia. Incluso que son términos antitéticos (Pérez, 2005: 67). En

⁶ Uno de ellos es el abogado, profesor e investigador del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia, William Fredy Pérez. Ver principalmente su trabajo "*Orden jurídico, negociación, paz y reinserción. La constante imbricación entre guerra, política y derecho en Colombia*" (2005). El otro autor es Mauricio García Villegas, abogado, investigador del centro *De Justicia* de la Universidad de los Andes en Bogotá.

efecto, se ha creído que el derecho se instaure para crear la paz y anular la violencia, que la aparición del derecho expulsaría de las sociedades la violencia e inauguraría el ejercicio legítimo y reglado de la fuerza” [O, en sentido contrario] que “el recurso social permanente a la violencia denotaría una sociedad sin derecho” (Pérez, 2005: 68). Lo que pretendemos mostrar, siguiendo estas reflexiones, es que el derecho instaure violencia (solamente que la niega, la esconde o la “legítima”) pero está produciendo violencia. ¿Qué pasa cuando es el derecho el que instaure en vez de la paz, diversas formas de violencia?. En Colombia el estado de derecho ha adolecido precisamente del presupuesto de paz relativa que, en cualquier grupo social, hace a la ley portadora de expectativas medianamente fiables y durables. Con todo y los avatares de una legislación que se “cuece” en el marco de un conflicto político, en Colombia “es innegable la existencia de la ley, de la recurrencia del discurso jurídico y de una reconocible institucionalidad” (Pérez, 2005: 72).

Lo que complica un poco el panorama es la existencia (o permanencia) del derecho en contextos conflictivos o de guerra abierta. En estos casos, se hace *un uso desmedido simbólico y estratégico del derecho*, que hace imposible la precisión de la ley y hace más difícil aún saber cuál es el derecho vigente (Pérez, 2005: 71). Como ya lo señalaba Bobbio, mientras un procedimiento judicial debe establecerse con la finalidad de hacer vencer a quien tenga la razón, la guerra es, de hecho, un procedimiento que permite tener razón a quien vence (Bobbio cit., en Pérez, 2005: 67).

El autor, citando a Bobbio, define el concepto de fuerza como “[...]la violencia, también física, que es usada por quienes están autorizados a emplearla gracias a un sistema normativo que distingue, con base en reglas eficaces, el uso lícito y el uso ilícito de los medios que infligen sufrimiento y también, en casos externos, la muerte: la muerte cuando es producida por un asesinato es un hecho violento; cuando es generada por el verdugo es un acto de fuerza” (Bobbio cit., en Pérez, 2005:67). Sin embargo, a pesar del énfasis de las condiciones de legitimidad, autorización o regulación que convierte en “fuerza” a “la violencia”, esta última se encuentra ligada al derecho, mucho más en los momentos previos a la aparición de la norma jurídica. Pero, para el derecho esa violencia es percibida como inexistente o, en el mejor de los casos, transformada en fuerza legítima, a partir de buenos argumentos, sobre todo cuando el derecho positivo exige o se ampara bajo un documento justificativo, capaz de legitimar la acción⁷.

⁷ “Un orden jurídico no permite el asesinato, pero autoriza dar de baja a un enemigo, o aplicar pena capital; el derecho jamás autoriza lesionar a una persona, pero permite que dos boxeadores se golpeen brutalmente; una norma jurídica, no autoriza la tortura, pero aún promueve o admite la celda de castigo” Otro ejemplo que le sirve al autor para ilustrar esto, lo toma del lanzamiento de invasores de un predio, o de un inquilinato moroso. Sin duda, en ese caso, el juez aplica dolor, fuerza y causa daño; pero la violencia allí aplicada no es “percibida” como tal, pues el derecho lo ha justificado (Pérez, 2005: 68).

Así las cosas, en efecto los jueces reparten violencia, administran violencia, pues, el derecho que invocan e instrumentalizan, está atravesado por ella, en otras palabras o mejor en palabras de Yves Michaud, “*en la fobia que manifiesta por ella, el derecho disimula que de ella viene y que ella es su último recurso para mantenerse*” (Michaud, 1989, cit., en Pérez, 2005: 68). Nuestro autor de referencia, Pérez, anota, que el derecho no sólo mantiene ese tipo de “relaciones hipócritas” con la violencia, sino también con la guerra; entendida ésta como esa situación de conflicto entre grupos con los cuales se “tramita” recurriendo a una fuerza, que no puede ser reducida apenas a violencia eventual, accidental o discontinua; ésta es ejercida, colectivamente, y supone organizaciones y aparatos para ejercerla. Así las cosas, la guerra puede ser vista como antítesis del derecho. Pues, el derecho sería paz - solución reglada o pacífica de conflictos entre grupos-, la guerra, negación del derecho. Los términos serían excluyentes.

El derecho puede ser asimilado a la justicia, con lo cual “un mejor derecho” o “el verdadero derecho” –dice Pérez– suele ser esgrimido antes o durante la guerra, frente al derecho que se combate. Segundo, es perfectamente posible una situación en la cual la guerra y el derecho, se encuentran vigentes en el mismo escenario. Por tanto, el derecho no significa sino que *significará* paz, cuando la guerra se invoca, justifica, desata o mantiene como forma de hacer respetar el orden jurídico⁸. Entonces, la violencia y la guerra escoltan al derecho, lo atraviesan, lo sostienen, le otorgan sentido, y se valen de él cada vez para mostrarse imposible o inevitables, terribles o virtuosas. La legislación de guerra esta, en Colombia, a la sombra de la legislación de negociación y de paz (Pérez, 2005).

Para entender este “poder” del derecho, quizá valga la pena introducir aquí la diferencia establecida por Canetti *entre fuerza y poder* cuando señala que la fuerza se asocia a la idea de algo que está próximo y presente; es más coercitiva e inmediata que el poder. Cuando la fuerza dura más tiempo se convierte en poder. Pero, en el instante crítico, que llega de pronto, en el instante de la decisión y de lo irrevocable es otra vez fuerza pura. El poder es más general y más vasto que la fuerza, *contiene* mucho más y no es tan dinámico. Es más complicado e implica una cierta medida de paciencia. La diferencia entre fuerza y poder, -continúa Canetti-, se puede ejemplificar, de manera evidente, por la relación entre gato y ratón. El ratón una vez atrapado, está bajo el régimen de fuerza del gato: éste lo agarró, lo mantiene apresado, su intención es matarlo. Pero apenas comienza a *jugar* con él, agrega algo

⁸ “Gráficamente: tanto en guerras internacionales como en conflictos armados, se bombardean ciudades o zonas rurales con el fin de defender los derechos humanos; se bloquean vías de suministros alimentarios, para asegurar la vigencia de los derechos; se neutralizan las garantías de los ciudadanos, para defender sus libertades; se declaran estados de no-derecho para defender el derecho”⁸ Aun mas, en situaciones como esas, el derecho suele (sin vergüenza) reclamar su imperio con el establecimiento de algunas restricciones a los guerreros que, acatadas reclaman legalidad a la guerra (*el ius belli*) (Pérez, 2005:69).

nuevo. Lo suelta y le permite correr un trecho. No bien el ratón se vuelve y corre, escapa de su régimen de fuerza pero está en el poder del gato, hacerle regresar. Si le deja irse, definitivamente, lo ha despedido de su esfera de poder. Dentro del radio en el que puede alcanzarlo, con certeza permanece en su poder. El espacio que el gato controla, los vislumbres de esperanza que concede al ratón, vigilándolo meticulosamente, sin perder su interés por él y por su destrucción, todo ello reunido -espacio, esperanza, vigilancia e interés destructivo- podría designarse como el cuerpo propiamente dicho del poder o sencillamente como el poder mismo (Canetti, 1999: 277 cursivas en el original).

5.1.1.1. El “uso desmedido, simbólico y estratégico del derecho”

Al menos dos aspectos en particular muestran, en el caso colombiano, el “uso desmedido, simbólico y estratégico del derecho” (Pérez, 2005: 71: a) la excesiva legislación que se produce en el marco y al vaivén del conflicto político y por razones más políticas que jurídicas y b) el abuso de la excepcionalidad a la norma en Colombia.

Como lo deja ver el artículo de Pérez, la legislación en el marco del conflicto político ha sido excesiva no sólo en el números de decretos y leyes expedidas para tal fin (Entre 1958 y 1997 se expidieron 645 decretos legislativos; entre 1958 y 1987, 310 decretos, entre este mismo año y 1997, 335) sino en la creación sistemática de comisiones (alrededor de 30 entre 1991 y 2005. Pérez, 2005: 76). Un sinnúmero de acuerdos, resoluciones, directivas, convenios y toda suerte de documentos con relevancia jurídica, casi un “código” de la negociación con organizaciones armadas (Ibíd., p. 77). A ellos se suman las leyes que prorrogan la vigencia de las otras; esa manera de producir “orden normativo” hace difícil la precisión de la norma vigente, incluso para juristas y profesores de derecho (Ibíd., Pp.76-77). Esta excesiva legislación es la que refuerza su tesis de que el conflicto armado en Colombia ha logrado un serio nivel de institucionalización (Pérez, 2005: 76 y ss.).

Los procesos de negociación del Estado con las organizaciones que han poseído la fuerza suficiente para constituirse como actores políticos, han recurrido a lo que el autor nombra, muy simpáticamente, como los discursos “re”: rehabilitación, reinserción, reincorporación, retribución, restitución, reparación, restauración, etc. (Pérez, 2005: 86). Por tanto, con las iniciativas de “reconciliación” se han producido múltiples normativas para entender “el sitio” o “la conmoción interior”; se han expedido drásticos estatutos, como lo expone la Presidencia de la Republica-Ministerio de defensa nacional; (“para la defensa de la democracia”, “para la defensa de la justicia”, “antisequestro”...) “de ordinario” medidas, evidentemente, dirigidas a enfrentar militar y judicialmente el conflicto armado, se han diseñado ambiciosos

programas de defensa y seguridad democrática y aún se ha intentado la incorporación constitucional de un estatuto antiterrorista (Pérez, 2005: 94). Dicha simultaneidad no permite diferenciar fácilmente la legislación que se dirige a hacer la guerra o la que se dirige a hacer la paz (ibíd., p. 95). Citamos en extenso este trabajo porque contiene no sólo el conocimiento jurídico necesario para su explicar su “uso” en Colombia, sino también y de manera más importante, porque el autor logra establecer la articulación entre el derecho o lo que podríamos llamar de manera más general, la “ley” con el problema de la guerra o el conflicto político armado; articulación que pocos abogados han sido capaces de producir.

5.1.1.2. El abuso de la “excepcionalidad a la norma” en Colombia

La declaración de “conmoción interior”⁹ hecha por el presidente Uribe el 9 de octubre de 2008, para “neutralizar” un paro laboral de los trabajadores de la rama judicial en el País (Asonal judicial), no es más que la última de una serie de medidas jurídicas que legitiman, por la vía institucional, esto es, por la vía del derecho, la legislación de guerra que ha marcado la jurisprudencia colombiana.

Como lo han mostrado los abogados, Gustavo Gallón (1983) y Mauricio García Villegas (El Espectador, 12 de octubre, 2008: p. 2-5), Colombia ha vivido buena parte de su historia bajo los rigores de la violencia y ello ha incidido, profundamente, en su estructura institucional y en su cultura jurídica (Gallón, 1983; García V., 2008). Ha habido, históricamente en el país, una utilización frecuente de los estados de excepción que consolida la participación de las fuerzas armadas en la dinámica institucional, toda vez que se le ha dado prioridad al orden público, a la par que desequilibra el balance constitucional entre las ramas del poder público (García V., 2008). El *estado de excepción se convirtió, por lo menos hasta 1991, en un instrumento ordinario de la política gubernamental*¹⁰, es decir, ese *recurso excepcional se ha convertido en la legislación ordinaria de la política gubernamental*. Cuatro aspectos muy importantes pueden ser señalados. El primero es que, en los 21 años transcurridos entre 1970 y 1991, Colombia vivió 206 meses bajo estado de excepción, es decir, 17 años (el 82% del tiempo transcurrido)¹¹. Pero si ampliamos el

⁹ Expedido en el gobierno Uribe, por segunda vez, en los años de su mandato. La primera fue en el año 2002, mediante el decreto 1837 de 2002. Esta última lo ha sido mediante el decreto 3929 del 9 de octubre de 2008. El estado de “conmoción interior” es el nuevo nombre del “estado de sitio”.

¹⁰ Quizá valga la pena resaltar el exabrupto que supone que una medida “excepcional” se convierta en legislación “ordinaria”. Su sustento es justamente la “excepcionalidad” a la norma, no la norma. (Cfr. Blair, Elsa (2010). *La excepcionalidad: drenaje del “excedente” de seres humanos superfluos*, Bogotá: IPAZUD, Universidad Distrital).

¹¹ Esta referencia tomada directamente del periódico el Espectador del 12 de octubre de 2008 ha sido publicada, anteriormente, en el texto: Mauricio García y Ricardo Uprimny. “¿Controlando la excepcionalidad permanente en Colombia? Una defensa prudente del control judicial de los estados

período, entre 1949 y 1991, Colombia vivió más de treinta años bajo estado de sitio. En segundo lugar, buena parte de las normas de excepción han sido legalizadas por el congreso, *lo cual ha convertido al ejecutivo en un legislador de hecho*. En tercer lugar, hubo períodos en los cuales se impusieron profundas restricciones a las libertades públicas, a través por ejemplo de la justicia militar para juzgar a los civiles. A finales de 1970, el 30% de los delitos del código penal eran competencia de cortes marciales y, por último, la declaratoria y el manejo de la excepción desvirtuaban el sentido y alcance de las normas constitucionales sobre la materia, debido a la ausencia total de un control político y jurídico (García V, 2008: 2). La incidencia social y jurídica de este recurso, desde 1949, no ha sido la misma a través del tiempo y en ella se pueden distinguir tres períodos¹². Para la reflexión necesaria aquí, bástenos mencionar lo que se sucede en los últimos años, cuando “cambia de método la lucha contra la subversión” y de la estrategia *seudolegal* a través del estado de sitio se paso, poco a poco, a una lucha abiertamente ilegal a través de ejércitos paramilitares, solapadamente, apoyados por sectores del estado y de la sociedad¹³. Como consecuencia de ese cambio, Colombia asiste a un proceso de fragmentación y deterioro institucional que “se desplaza de la *“anormalidad inconstitucional a hacia la proliferación incontrolada de grupos armados que proclaman su intención de substituir al Estado en su función de administrar justicia”*. (Ibíd., p.4). La “seguridad democrática” de Uribe se ha conseguido, pues, “a costa del deterioro de la dimensión democrática y legal de las instituciones” (Ibíd., p.2).

El estado de excepción, de 1958 hasta el presente, ha sido declarado por lo menos 34 veces. En el año 2002, mediante el decreto 1837 de 2002, el gobierno de Álvaro Uribe instauró el “estado de conmoción interior”, por primera vez y, como ya lo mencionamos, lo hizo, por segunda vez, el 9 de octubre de 2008. Aún cuando la corte lo declaró inexecutable en febrero de 2009, ésta fue la propuesta gestada por el gobierno de Uribe en el contexto de un panorama laboral bastante complejo. También con el uso excesivo de los decretos por fuera de la norma constitucional, “se puede concluir que la práctica de la excepción constitucional en la frontera

de excepción”. *Documentos de discusión de DJS* 1. Bogotá, Centros de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, noviembre de 2005. El texto de Gustavo Gallón que referenciamos es: Gallón, Gustavo (1983) “La República de las armas. Relaciones entre fuerzas armadas y Estado en Colombia, 1960-1980”. En: *Controversia* No. 109-110. Bogotá: CINEP.

¹² Remitimos al lector interesado a consultar el artículo completo. García Villegas, Mauricio. “Un país de estados de excepción” En: *El Espectador*, 12 de octubre: Pp. 2-5.

¹³ Aunque tampoco podemos ampliarnos mucho aquí, es preciso señalar que esa “economía del poder” o sus entramados, no competen solamente al Estado y a sus instituciones, sino también a amplios sectores de la sociedad que le apuestan a esa “taxonomía social” de los “buenos” contra los “malos” que ha sostenido y continua haciéndolo, el gobierno del presidente Uribe. Esas vidas perfectas y calificadas política (y económicamente) que se debaten contra los desafíos al poder por parte de los “otros imperfectos”, las “nudas vidas” que deben ser eliminadas como peligros biológicos para que los “buenos” puedan “vivir en paz”.

seudoconstitucional, se ha convertido en una práctica bélica en el territorio de la guerra” (Ibíd., p. 4).

5.1.2. Las “soberanías en vilo” o los órdenes de hecho en Colombia

No es solamente que el derecho produzca “orden” y que para hacerlo se apoye en un uso excesivo y cambiante de la legislación en el marco del conflicto político armado, es decir, que sea, pues, un “orden jurídico” ligado a la violencia; tampoco se trata, solamente, de que la jurisprudencia colombiana se “construya” al vaivén de la confrontación y con más sentido político que jurídico; es también que cuando la ley o el derecho, no garantizan la existencia de ese “orden” para el ejercicio del poder, se producen entonces en la práctica las “excepcionalidades jurídicas a la norma” (los “estados de sitio” o la “conmoción interior”). Como bien lo señala García Villegas, en Colombia la excepción ha propiciado el desvanecimiento de la frontera de lo legal y lo ilegal y, por esta vía, ha facilitado el salto hacia el *no-derecho*, no sólo de funcionarios del Estado sino también de particulares (García V, 2008: 4). Pero esta situación no es reciente en el país y, por el contrario, ha caracterizado históricamente al Estado- Nación en Colombia. Como lo ha sostenido María teresa Uribe, “en Colombia la guerra y la violencia han sido ejes estructurantes y vertebradores del Estado Nacional o de lo que tenemos por tal” (Uribe, 1998: 24).

Como para reforzar esa estrecha relación entre derecho/política y violencia que se ha dado en el país, vamos a desarrollar este apartado, mostrando la existencia de esos “órdenes de hecho” que definen, la más de las veces, las situaciones de la guerra o el ejercicio de la dominación. La guerra produce orden político y está presente en el acto fundador del Estado Nacional y éste, una vez institucionalizado por la vía del consenso y fijado en formas jurídico constitucionales, tendría como propósito central mantener ese orden y evitar la violencia, la hostilidad y las agresiones entre diversos actores de la Nación (Uribe, 1998: 24). En el caso colombiano, la debilidad endémica de la soberanía, constantemente puesta en vilo, se expresa en el “Estado de guerra” permanente en el que desde hace varias décadas ha vivido el país (Ibíd., p. 18). Como ha sido señalado por varios analistas, el Estado colombiano jamás ha sido portador de la soberanía, el Leviatán domado. Esta debilidad endémica de la soberanía estatal, fortalecida por la prolongación del conflicto en el tiempo, permite que se transite a la competencia de soberanías donde aquella que representa la autoridad legal coexiste, se superpone o se confronta con otras “soberanías alternativas” que controlan territorialidades difusas pero que no logran una transferencia del poder del Estado, ni concitar el apoyo decidido de un sector importante de los ciudadanos de la nación (Uribe, 1998: 18). Esto explica la permanencia del conflicto político armado en el país.

En efecto, el conflicto armado, visto en la larga duración y como un eje de pervivencia histórica, ha permitido la conformación no de uno sino de varios órdenes políticos alternativos, órdenes de hecho [o de facto] con pretensiones soberanas que le han disputado el control político al aparato público (Ibíd.,p.24). Estos órdenes, tanto el legal como los alternativos, están vertebrados en torno a un eje central: el de la guerra y éste, ha dejado su huella en muchos ámbitos sociales incluido el de las instituciones jurídicas y constitucionales que nos rigen (Ibíd.,p. 25). Ambas situaciones, tanto la relación entre derecho, política y violencia (Pérez, 2005), como las "soberanías en vilo" (Uribe, 1998) o los "órdenes de facto" han estado presentes en Colombia de tiempo atrás y constituyen el "contexto de producción" de la guerra en el país.

Lo que creemos que no se ha explorado, suficientemente, es que estas complejas relaciones *entre fuerza, violencia, derecho, política y guerra*, que no son más que formas concretas de dominación y expresiones distintas, pero articuladas del poder, se expresan sobre los cuerpos, es decir, que los "efectos" de dichas relaciones están ligados directamente a la producción de dolor y sufrimiento sobre, por medio o a través de los cuerpos, evidenciando así la estrecha relación entre vida/muerte/poder o el "carácter político de la corporalidad" (García, 2000: 149), que hemos venido explorando aquí. Como ya lo hemos mencionado, ambas reflexiones, la guerra, por un lado, y el cuerpo por el otro, han sido dos campos de reflexión separados en el pensamiento social; así los politólogos y/o sociólogos que analizan la guerra, no llegan hasta el ámbito de los cuerpos y los antropólogos e historiadores, por su parte, quienes han sabido "leer" el cuerpo desde sus dimensiones expresivas y culturales o desde sus transformaciones históricas, siguen (en la mayoría de los casos) sin "encontrarle" su dimensión política. Así ni unos ni otros establecen la relación que creemos fecunda y necesaria: la que existe entre lo biológico y lo político o, en nuestros términos, la relación estrecha entre vida/muerte/poder, que le da fecundidad explicativa a la concepción de poder en Foucault, esto es, a la perspectiva biopolítica de análisis del poder. Es lo que pretendemos hacer a continuación al hacer desde una mirada biopolítica, un análisis de las "micropolíticas del cuerpo" (García, 2000: 12).

5.2. “Micropolíticas del cuerpo”: una mirada biopolítica

Se trata entonces de la historia política del cuerpo moderno [...] el cuerpo como campo de batalla donde se disputaron -y aún se disputan- guerras menores.
Raúl García

¿Por qué y bajo qué condiciones la crueldad se convierte en un modo dominante de comunicación en un espacio social dado?
Veronique Nahoum-Grappe

[Prendemos] (...) delinear los contornos de una inhumanidad que ha alimentado las tecnologías del terror en Colombia. Un terror que ha marcado con tinta indeleble el cuerpo y la conciencia de miles de ciudadanos.
María Victoria Uribe

Sin duda todas las formas de “utilización” de los cuerpos y los dispositivos o “tecnologías corporales”, utilizadas por el poder para el control, regulación o disciplinamiento de los sujetos y las poblaciones, son formas de “violencia” que podríamos llamar “micropolíticas corporales” (García, 2000: 12) pero, en este apartado, nos vamos a referir, concretamente, a la violencia ligada a situaciones o contextos de guerra¹⁴. También estos contextos producen, sin duda, sus propias “micropolíticas corporales”, puestas en juego en la relación que se establece entre el cuerpo y la violencia.

El marco de las explicaciones que, tradicionalmente, nos han sido dadas sobre las guerras y, más concretamente, sobre las violencias producidas en las guerras, esto es, en el ámbito macropolítico del poder, es difícil establecer esta relación; en ellas los cuerpos parecerían inexistentes o, en todo caso, supeditados a “lógicas” y presencias bélicas de otra naturaleza: las que se establecen entre actores armados en relación con el Estado, por ejemplo; o las de control y dominio de los territorios, o las de las disputas territoriales entre actores, etc., etc. Pero también sobre los cuerpos y es lo que queremos mostrar, existen otros ámbitos “micropolíticos” o unas “tecnologías corporales” específicas que, adicionalmente, resultan muy fecundas

¹⁴ Si bien como lo señalamos antes compartimos con Rojas la idea de que la violencia no se agota en su dimensión física o al menos no exclusivamente, esta es la dimensión que estamos desarrollando aquí para intentar desentrañar la relación cuerpo/violencia. Con todo, sabemos que ella es expresión de otras violencias ocultas y legitimadas a través del discurso y otros mecanismos de poder vg. la creación en el discurso de esos “otros imperfectos” sobre los cuales se ejercen el poder y la violencia. De la misma manera siguiendo a Deleuze es posible plantear que hay formas más sutiles, menos mortíferas, pero igualmente severas de ejercer el poder (Deleuze, 1995 cit., en López Corral, 2008); pero insistimos, en este trabajo, abordamos las que se producen en el ámbito de la guerra.

para explicar el “cómo” del poder. Más que las explicaciones “macro” de la guerra vamos, entonces, a explorar las “micropolíticas de cuerpo”, -lo que no es más que un análisis microfísico del poder-, en el contexto de las violencias propias de las guerras contemporáneas.

Por “micropolíticas corporales” entendemos *las estrategias de poder que se ponen en funcionamiento más allá -o más acá- de las políticas estatales. Son pequeños espacios reticulados que se tejen en los intersticios de las grandes estrategias políticas -espacio macro político-, en conjunción o disyunción con ellas* (García, 2000: 12 Subrayados agregados). Estas micropolíticas corporales tendrían en su accionar violento dos formas: a) una parcial (hacer torturas, infligir dolor físico y psíquico, *fragilizar la potencialidad defensiva del otro*, provocando todo tipo de sufrimiento), o total (provocar la muerte) (Berezin, 1998: 30, cursivas agregadas). Con el despliegue de estas micropolíticas corporales parece “construirse”, literalmente, una cierta “economía del poder” que regula las relaciones de dominación en la sociedad. Esta “economía del poder” se despliega, para unos grupos o en ámbitos sociales en mecanismos o dispositivos de “ajuste”, a través del disciplinamiento y el control de los cuerpos para su sometimiento. Es lo que Foucault concibe *como la forma disciplinaria del poder*, una forma de vigilancia que ejerce la fuerza normalizando y creando las condiciones para imponer la docilidad de los sujetos. *De tal forma que el poder no está centrado sino que es difuso, no es propiedad exclusiva de nadie, sino anónimo, no se ejerce sino que se trasmite y se vive* (Mendieta, 2007: 141). Esta forma o concepción del poder se puede visualizar, muy claramente, en ámbitos como el de las relaciones de género, entre saberes expertos y otros saberes no expertos; entre adultos y niños; etc., etc., pero para otros grupos o, más bien, en otros ámbitos como el de la violencia y la guerra, el despliegue de esa “economía del poder” se da, literalmente, a través de toda una “economía del castigo” (Foucault, 2002: 15) puesta en escena en las diversas formas del ejercicio de la violencia (física y simbólica; material y psíquica), buscando el sometimiento o la muerte de ciertos sectores de la población, de esos “otros imperfectos” (Rojas, 2001: 22), dado que esta última (la muerte) se convierte, igualmente, en un medio [estadístico?] de control de la población. Podríamos decir, retomando a García, que estas son las “guerras menores” (García, 2000: 12)¹⁵. En nuestros términos, guerras “microfísicas” que si invertimos el problema del poder, como lo hace Foucault, son las “guerras reales”, las que padecen los seres de “carne y hueso” sin agotarse en las causas macrosociales que las explicarían. Creemos que, a la hora de pensar el poder en Foucault, es preciso, como lo sugiere Castro, tener en cuenta dos precauciones de

¹⁵ Con todo, y si nuestra hipótesis es correcta, no se trataría de “guerras menores” sino de un despliegue de la “potencia” del cuerpo que se hace visible con un desplazamiento sensible del tema del poder, donde la relación cuerpo/violencia, presente en una relación social, producida en un contexto de relaciones de poder, ganaría mucha fuerza.

método. La primera es no considerar el poder como un fenómeno macizo y homogéneo, que opera en una sola dirección, sino como algo que circula en muchas direcciones y *funciona en cadena*. O, en una palabra, que el poder es multidireccional y funciona siempre en red. La segunda precaución es que existen varios niveles en el ejercicio del poder. Foucault prefiere concentrarse en los niveles más bajos, *allí donde la microfísica del poder trashuma por nuestro cuerpo (...)* (Castro, 2007: 162 cursivas agregadas).

Buscando explicaciones del fenómeno de la violencia extrema sobre los cuerpos, propia de las guerras contemporáneas, desde esta otra perspectiva de análisis del poder, queremos mostrar su *dimensión política* o, mejor, claramente *biopolítica* al hacer visible que todas estas formas de violencia sobre los cuerpos responden a una cierta "lógica" que se apoya en la puesta en ejecución de una "economía del poder" o de ejercicio del poder (por supuesto, en términos foucaultianos) que se expresaría, en el caso concreto de la violencia sobre los cuerpos, en una "economía del castigo" que, a través del uso de determinadas estrategias y técnicas de control de la población, unas "tecnologías corporales", que apuntan a minar la capacidad de resistencia de los individuos y las poblaciones. A minar lo que una autora llamó, la "*potencialidad defensiva del otro*" (Berezin, 1999: 30), garantizando así la asimetría que sostiene las relaciones de dominación. Esta "economía del castigo" de carácter político o, más claramente, "biopolítico", parece sostener todas esas formas de ejercicio de la violencia sobre los cuerpos y estaría hablando de lo que Foucault ha llamado Una "*Política punitiva del cuerpo*" (Foucault, 1999:98-99) pero, ¿Cómo se configura dicha "política punitiva del cuerpo" en el marco de la violencia propia de la guerra en Colombia? ¿Cuáles son los dispositivos o tecnologías corporales puestas en ejecución? ¿De qué manera(s) buscan minar la capacidad de resistencia de los sujetos individuales y de la población?.

5.3. La “Política Punitiva del Cuerpo” y las “Tecnologías Corporales” en el caso colombiano

Cuando se habla de violencia, en efecto –y la noción me fastidia en este aspecto-, siempre se tiene en mente algo así como una especie de connotación relacionada con un poder físico, un poder irregular, pasional: un poder desatado, por decirlo de alguna manera. Sin embargo, la noción me parece peligrosa porque, por un lado, al esbozar así un poder físico, irregular, etc., deja suponer que el buen poder o el poder a secas, no atravesado por la violencia, no es un poder físico. Por mi parte, empero, creo al contrario que lo esencial en todo poder es que su punto de aplicación siempre es, en última instancia, el cuerpo. Todo poder es físico, y entre el cuerpo y el poder político hay una conexión directa.

Michel Foucault

La dominación sobre el cuerpo es una dominación sobre el hombre, sobre su condición y sus valores más preciados
Le Breton

Esta última violencia en el país¹⁶ ha mostrado, con una crudeza enorme, las formas sistemáticas de violencia sobre los cuerpos en el marco del conflicto político armado aunque, sin duda, con mayor presencia y más sevicia en las zonas rurales que en las ciudades. La presencia recurrente de desplazamientos, desapariciones, mutilaciones corporales, torturas, secuestros, violencias sexuales en el contexto de la guerra, masacres, como ejercicio de dominación, no amerita ninguna constatación para quienes hemos vivido las últimas décadas en el país. Colombia parece, pues, no escaparse de este destino de la conflictividad contemporánea. Ellas son más bien un fenómeno recurrente que aunque ha sido abordado por muchos autores y trabajos, amerita ser interrogada de nuevo; sobre todo, -pensamos nosotros-, en perspectivas novedosas que hagan más fecunda la exploración. Es lo que ofrece la concepción del poder en Foucault (su “analítica del poder”) que nos distancia de esa concepción estatal e institucional y nos permite un análisis “microfísico” del poder que no se agote en las macro políticas de la guerra (como lo ha hecho el análisis desde la teoría política clásica), sino que llegue hasta las “micropolíticas” (en este caso corporales) que dicen todo sobre las maneras de funcionamiento y sobre el “cómo” del ejercicio del poder. Existe, sin duda, una “organización política del cuerpo”, superficie de inscripción de técnicas que desean su sometimiento, su disciplinamiento (García, 2000: 180).

Vamos a detenernos en este apartado en las formas de ejercicio de la violencia sobre los cuerpos o las “tecnologías corporales” (García, 2000: 12) desplegadas en el caso colombiano, para desarrollar nuestra hipótesis más importante: la de la

¹⁶ Hablamos de la producida desde los años ochenta del siglo XX y que no ha cesado hasta la actualidad; la violencia “nueva” a la que aluden algunos autores, para diferenciarla de la llamada VIOLENCIA (con mayúsculas) de los años cincuenta del siglo XX.

existencia de una “economía del poder”¹⁷ que, en el ámbito de las violencias propias de la guerra, se expresa en una “economía del castigo” que tiene asiento en lo que Foucault llama una “política punitiva del cuerpo” (Foucault, 1999:98-99). Y como ella hace uso de toda una “tecnología corporal” de sometimiento y de control de las vidas y los cuerpos de la población en el ámbito de la guerra, creando así toda una serie de “Micropolíticas del cuerpo” (García, 2000: 12).

Ante la imposibilidad de hacer los “ajustes” necesarios al funcionamiento del poder, esto es, el disciplinamiento o la normalización como tecnologías políticas¹⁸ en los términos que se hace en otros ámbitos (saber/poder; relaciones de género, adultos y niños; conocimiento experto/conocimiento popular), *en el ámbito de la violencia propia de la guerra, este ajuste o esta “economía del poder” es llevado al extremo: se expresa como castigo*. En efecto, la “economía del castigo” es la estrategia por excelencia de ese “ajuste” a la fuerza, capaz de disponer a los individuos y las poblaciones al funcionamiento del sistema. Si no se someten por la vía de los dispositivos regularles de disciplinamiento y control, lo harán por las vías irregulares: serán castigados¹⁹. De ahí la violencia extrema: torturas, violencia sexual, terror, mutilaciones, muerte, etc. Es el paroxismo de la asimetría de la relación: actores armados contra poblaciones inermes; el resultado: la crueldad, la sevicia, la muerte, la destrucción y la expresión paroxística del poder a través de estas “prácticas de sometimiento corporal”(García, 2000: 12). Ahora bien siguiendo la concepción de biopolítica, desarrollada por Foucault en los años 1978-1979 que, como ya mostramos (cfr. Cap.1), *modifica un poco su concepción anterior, y deja ver la existencia de esas otras formas menos mortíferas, más sutiles pero no menos severas de “castigar”*²⁰, es posible plantear que estas modalidades de violencia que no

¹⁷ Con la categoría “economía del poder” queremos designar esa política de “ajuste estructural” de la que se vale el poder para “normalizar, controlar, disciplinar, regular o desaparecer” y que, en el ámbito de la guerra, se traduce en toda una “economía del castigo” sobre los cuerpos de las poblaciones que no se ajustan a sus requerimientos de un orden social y político, legitimado por quienes detentan el poder.

¹⁸ Una *tecnología política* implica el despliegue de determinadas técnicas de intervención con el propósito de modificar la vida, tanto de individuos como de poblaciones, es decir, es una forma aplicada de conocimientos, saberes y prácticas de intervención, dirigidas a cambiar la conducta de los individuos con el fin de tener un control regulado de los mismos al interior de la sociedad. Tiene el objetivo de corregir la “anomalía” de los individuos y ajustar sus campos de acción a lo socialmente deseable y adecuado (Berrío, 2008: 53).

¹⁹ Sobre la base de esta definición o aproximación conceptual, queremos operacionalizarla para el análisis porque pensamos que ella nos permite establecer esa “lógica” que parece sostener las diversas modalidades de violencia sobre los cuerpos o las “tecnologías corporales” (García, 2000: 12).

²⁰ La alusión al castigo aquí responde a la violencia que se ejerce, racional e intencionadamente, para ajustar la “economía del poder”. En la lógica foucaultiana ejercer poder es actuar sobre la conducta de otro, en cuanto sujeto actuante (Cfr. Foucault, 2006 El sujeto y el poder).

responden a la muerte y la destrucción total del cuerpo físico (como correspondería a una concepción estratégica del poder (Foucault antes 1976); responden, entonces, a esta segunda *forma disciplinaria o gubernamental* donde más que el poder soberano -el “*hacer morir*”- se apoya en el poder, menos mortífero pero no menos violento, de “*hacer sufrir*”, más sutilmente. En otras palabras, en el ámbito de la guerra, - particularmente en el caso colombiano que estamos analizando-, siempre hay violencia sobre los cuerpos, pero mientras unas de estas violencias apuntan a la destrucción (total) de los cuerpos de los sujetos, como en la masacre y la desaparición forzada; otras violencias apuntan más a “regular” que a destruir los cuerpos. O, en todo caso, su “destrucción” como en la mutilación corporal, las violencias sexuales o la tortura es “parcial”, *esto es, no menos violenta pero que no conduce a la destrucción total que sería la muerte*. Todo esto significa que esas formas de violencia extrema, que vamos a analizar, no son la expresión de actos bárbaros, irracionales o asentados en “patologías individuales”, sino actos intencionados y sistemáticos de un uso “racionalizado” de la violencia.

Siguiendo a Blengino (2007:4), lo que cambia no es la violencia misma en su sentido amplio, es decir, que no hay un paso de un poder violento a otro que no lo es, sino que aquello que se modifica resulta ser el modo de racionalización de la violencia tornándola tanto más sutil cuanto más continua sea ésta. Esto debe comprenderse a partir de una mutación interna al concepto de violencia en su sentido amplio: del ejercicio de una violencia en su sentido estricto, que consistía en una acción directa y destructiva, y por eso discontinua, sobre el cuerpo, al ejercicio de una acción directa sobre el mismo aunque más minuciosa, capilar e infinitamente más continua Blengino (2007:4). En esta lógica, el análisis del poder ya no podrá señalar dispositivos más o menos violentos sino que, si se pretende estudiarlos a partir de su relación con la violencia, se deberán señalar los diversos modos en que éstos racionalizan la violencia. Por tanto, si como anunciábamos en el capítulo 1, el poder disciplinario prescribe ciertos actos y prohíbe los demás, aplicando su poder también sobre los contornos del cuerpo, lo hace ya no bajo la forma negativa de la destrucción (suplicio o castigo total), sino en la forma positiva de la producción. (Foucault, 2006: 68-69). Por lo tanto, en la medida en que se hace referencia a la violencia como poder físico, o como contacto del poder con el cuerpo, *debe afirmarse la existencia, por un lado, de una racionalización de la violencia que destruye el cuerpo que toca y, por el otro, de una racionalización de la violencia que no destruye sino que moldea al cuerpo que toca (Blengino, 2007:5 cursivas agregadas)*. Vamos a ilustrar a continuación todas y cada una de las “tecnologías corporales” (García, 2000: 12) utilizadas en Colombia en el marco del conflicto político armado más reciente y con las cuales se ha desarrollado toda esa “política punitiva del cuerpo” (Foucault, 1999:98-99) mostrando, inicialmente, las violencias que apuntan a la

destrucción y eliminación de los cuerpos, para concluir con las que apuntan a la regulación de los cuerpos.

5.3.1. Las “Tecnologías Corporales” del Terror

La pretensión en este apartado es la de identificar y documentar la existencia de esas “*tecnologías corporales*”, utilizadas por distintos poderes, en el marco del conflicto político armado, con la finalidad de dominar a los individuos y a las poblaciones por medio del terror, que se ha revelado como un rasgo típico de la violencia producida en las guerras contemporáneas. Esta presencia predominante de los cuerpos en las guerras contemporáneas, es también una “realidad” en el caso colombiano. Una mirada, incluso panorámica, de las violencias recientes en el país, no deja dudas de la centralidad del cuerpo en ellas. Lo que ha producido la violencia un poco por toda la geografía nacional, son cuerpos mutilados, fragmentados, cuerpos violados o desaparecidos, lo que evidencia la utilización sistemática del cuerpo como “arma de guerra” o, más concretamente, el carácter del cuerpo como “blanco” del poder (García, 2000: 11 cursivas agregadas).

Ahora bien, la relación entre cuerpo y violencia no es igual entre unas y otras modalidades de la violencia que se ejerce sobre los cuerpos o, en otras palabras, estas “*tecnologías corporales*” no son las mismas en toda situación de violencia. Sin duda, las formas del ejercicio del poder se diferencian en cada una de ellas. No obstante, de alguna manera, ella está presente en todas aunque de maneras diferentes. Es importante señalar, igualmente, antes de mostrar la clasificación que hemos hecho que, como todo proceso social, no existen formas “puras” y las más de las veces algunas de estas violencias co-existen o se producen simultáneamente. Una mujer, por ejemplo, puede ser violada y desaparecida o torturada; igualmente, una persona puede ser víctima de mutilación y luego asesinada o desaparecida. Con todo y estas “mezclas”, el fenómeno en sí mismo adquiere cierta especificidad en su relación con el cuerpo y es lo que queremos explorar.

5.3.1.1. Masacres



Fuente: Revista Cambio 16 de mayo de 2001

La masacre puede ser definida como *una violencia colectiva contra gentes sin defensa, que no pueden ni huir ni oponer resistencia o como una acción excesiva donde la violencia disfruta de una libertad absoluta* (Sofsky, 1998: 158 cursivas agregadas). Suárez, por su parte, la define como, *el homicidio intencional de cuatro o más personas en estado de indefensión y en iguales circunstancias de modo, tiempo y lugar* (Suárez, 2008: 61 cursivas agregadas). Mientras para Uribe, la masacre *es el asesinato colectivo de personas desarmadas e indefensas a manos de*

grupos armados (Uribe, 2004: 13 cursivas agregadas).

Ellas han sido una de las formas más extendidas de violencia sobre los cuerpos en el caso colombiano en estos últimos años²¹. Como lo señala, de forma muy reciente, Gonzalo Sánchez, en el primer informe de la Comisión de Memoria Histórica de la CNRR, “*Colombia ha vivido no sólo una guerra de combates, sino también una guerra de masacres*”, Mientras reporta datos tan escalofriantes como el de 2.505 masacres con 14.660 víctimas, como dato provisional identificado por la comisión (Sánchez et Al, 2008 cursivas agregadas). Ella es, sin duda, una de las formas en las que se expresan la degradación de la guerra y el desprecio de los guerreros por la población civil (Sánchez, 2008 et Al., 13-14). Ella es, asimismo, Una de las formas más exploradas en el análisis de la violencia (Uribe, 2000, 2006, 2008; Vásquez, 1999; Blair, 2004, 2005; Suárez, 2008; Sánchez et Al., 2008). Y para nuestros propósitos una de las más importantes porque en ella la relación cuerpo/violencia, aunque no es la única, es la más evidente o al menos más visible que otras.

Sin duda ha sido María Victoria Uribe (cfr. 1990, 2005, 2006), quien más ha desarrollado el tema en el país, al menos desde una perspectiva antropológica y simbólica que nos interesa mucho. Ella ha sido la base de nuestros primeros esfuerzos interpretativos en esa dirección (Blair, 2004, 2005). Igualmente, autores como Vásquez (1999) o Suárez (2008) han abordado el fenómeno de la masacre, reivindicando en él, una dimensión política más que antropológica, de la masacre. Con todo, estos últimos autores tratan de analizarlas en *una dimensión política* que

²¹ La Comisión de Memoria Histórica, CMH de la CNRR, reporta como un dato transitorio pero bien documentado, la existencia de 2.505 masacres entre 1982 y 2008 (Sánchez et Al., 2008: 13).

tiene asiento en una concepción del poder propia de la teoría política clásica. Creemos que esta perspectiva si bien es explicativa de algunos aspectos en relación, fundamentalmente, con los actores, los espacios y tiempos del fenómeno y las lógicas (bélicas) de la confrontación, ella responde a un modelo de análisis que se apoya en una concepción muy “clásica” del poder y a las “macropolíticas” de la guerra. Decir, por ejemplo, que “*el desencadenamiento de la sevicia en las masacres depende de factores como el espacio/tiempo de la guerra, de la simetría militar y de las carencias de explotación de lo político*” (Suárez, 2008:59) sigue siendo una apreciación instalada sobre dimensiones del poder, en la perspectiva clásica de la teoría política²². Esta perspectiva riñe, pues, con la perspectiva foucaultiana que estamos tratando de explorar aquí; fundamentalmente, porque es esta última la que permite explorar esa relación, nada aleatoria, entre lo biológico y lo político y mostrar como en ella, el lugar de los cuerpos, las formas del ejercicio de la violencia sobre los cuerpos, vg., estas “tecnologías corporales” de ejercicio del poder, se revelan importantísimas. Lo que la concepción del poder en Foucault, permite ver para explorar, con más profundidad el análisis, son sus “micropolíticas” y esas “lógicas”, estrategias, tecnologías y dispositivos de poder que subyacen a cada una de esas formas de violencia (incluida la que se implementa en la masacre) y los juegos de la “economía del poder” y la “economía del castigo” que le son propias y, con ella, interpretar el fenómeno en una dimensión política o, claramente biopolítica, que obliga a un cambio en los términos del problema. Su “analítica del poder” exige desentrañar esas formas específicas de expresión de estas “tecnologías corporales” implementadas en la masacre. Lo que nos proponemos es, pues, que sin abandonar su dimensión simbólica, ahondar en ella hasta una dimensión política o biopolítica que se apoya en otra concepción del poder.



www.lablaa.org

Las primeras y más acabadas explicaciones que nos han sido dadas, en el caso colombiano frente al fenómeno de las masacres, desde la perspectiva del cuerpo, concebido tanto en su materialidad como en su dimensión simbólica, son las que ha propuesto María Victoria Uribe cuando dice que, las masacres y las mutilaciones que las acompañan *son todo un cambio de la morfología humana que objetiva el cuerpo con el fin de arrasar al sujeto* (Uribe, 1998: 216 cursivas agregadas).

Retomando algunas de las características y las categorías teóricas, señaladas en el análisis de algunos autores, aquella de la *permanencia de una naturaleza siempre idéntica en la masacre*, –aunque varíen sus actores, los lugares de ejecución y sus motivos– (Sofsky, 1998 cursivas agregadas), obliga a interrogar mucho la

Retomando algunas de las características y las categorías teóricas, señaladas en el análisis de algunos autores, aquella de la *permanencia de una naturaleza siempre idéntica en la masacre*, –aunque varíen sus actores, los lugares de ejecución y sus motivos– (Sofsky, 1998 cursivas agregadas), obliga a interrogar mucho la

²² Que, justo por su concepción del poder, carece de las categorías conceptuales propicias para un análisis en esta dimensión.

pertinencia o, más bien, la suficiencia o no de las razones explicativas que se han dado de un fenómeno como la masacre, en el caso de la violencia colombiana. Esta insuficiencia explicativa, sumada a la presencia de la masacre, en múltiples y distantes situaciones de violencia en el mundo contemporáneo, son las que nos permiten buscar explicaciones de otro orden –biopolítico– que nos hagan más comprensible el asunto. Es decir, esa relación entre lo biológico y lo político, que plantea Foucault y donde gana peso la dimensión política del cuerpo o las “micropolíticas corporales”, como espacios microfísicos de la “economía del poder”. Al respecto pensamos que si nos quedamos buscando en la violencia y la guerra, solamente, sus “orígenes”, sus causas *macrosociales* o mejor macropolíticas; explicaciones del orden de la guerra “con mayúsculas”: poderes estatales, actores armados, intereses contrapuestos, modelos de sociedad, “órdenes” políticos enfrentados, etc.), perdemos de vista otros ámbitos *micropolíticos* de ejercicio del poder como los que operan sobre los cuerpos. Quizá con esta perspectiva biopolítica, asumida en su sentido más simple como “*el ingreso de la vida en los cálculos del poder*”, podamos responder la pregunta que se hacía, hace ya algún tiempo, la etnóloga francesa, Veronique Nahoum-Grappe, después de su estadía en la exyugoslavia en medio de la guerra, cuando señalaba que quizá *debíamos preguntarnos no sobre el por qué de la guerra, sino por el por qué y el cómo de las atrocidades* (Nahoum-Grappe, 1996) y en ese por qué y en ese cómo, mostrar que “la vida” es esencial para el poder y su ejercicio, mucho más de lo que ha querido aceptar la teoría política clásica. Es lo que sostienen algunos otros autores al asumir como biopolíticos, los “asesinatos en masa” de las violencias contemporáneas (Grelet y Potte-Bonneville, 1999). También Monsalve al señalar que las masacres operarían como una suerte de proceso de “desinfección” lo cual nos lleva a la perspectiva de ver al “otro” como un *peligro biológico* (Monsalve, 2008, cursivas agregadas).

Según el informe reciente de Trujillo, la masacre se alimenta de *una retórica de la purificación y la asepsia social que le sirve de legitimación frente a algunos sectores del entorno social* (Sánchez, 2008: 17 cursivas agregadas). Ella tiene una triple función: *es preventiva* (garantizar el control de poblaciones, rutas y territorios); *es punitiva* (castigar ejemplarmente a quien desafíe la hegemonía o el equilibrio y *es simbólica* (mostrar que se pueden romper todas las barreras éticas y normativas, incluidas las religiosas (Sánchez, 2008: 18). Si bien el informe alude a la masacre de Trujillo en concreto, todos sabemos que sus modalidades no son exclusivas de ella y que, en igual sentido, ha habido otras y múltiples en muchas regiones del país. Nos interesa, sin embargo, destacar *esta función punitiva* de la que habla Sánchez porque, en efecto, ella se corresponde claramente con esa “economía de castigo” o esa “racionalización” del poder y de la violencia en su forma más destructora y es muy ilustrativa de cuál es su sentido y contra quienes se dirige la

acción de castigar, ejemplarmente, a quien desafíe la hegemonía o el equilibrio (Sánchez et Al., 2008: 18 cursivas agregadas).

Para que no queden dudas entre esa lógica del poder y el ataque a la capacidad de resistencia de los sujetos y las poblaciones, digamos que, tal y como lo demostró la masacre de Trujillo, -cuyas características se han repetido en otras zonas y masacres en el país-, ella fue también una de las formas más agresivas para luchar por la desarticulación de las organizaciones campesinas y otras formas de acción colectiva. Sus propósitos el bloqueo de la estrategia insurgente y la neutralización de la potencial acción colectiva de los campesinos, convirtiéndose en un verdadero contrapoder (Ibíd., p. 14). Esta es, pues, claramente una forma destructora de ejercicio del poder o, en otras palabras, *una racionalización de la violencia que destruye el cuerpo que toca* (Blengino, 2007).

5.3.1.2. Desapariciones

Los familiares de los desaparecidos se han movilizado exigiendo la aparición de sus seres queridos y el juzgamiento de los culpables.



*Somos tejedoras y tejedores de una lucha
que la parió el amor por nuestros seres queridos
y pedimos verdad y justicia
ASFADDES*

Fuente: Boletín PNUD

Dado que el propósito de las desapariciones es, justamente, el de “no dejar rastro”, el número de desaparecidos en Colombia, como fruto de esta violencia más reciente, es un dato muy difícil de obtener; quizá sólo las familias, en su ámbito más privado -y la tierra que recibe sus cuerpos o los ríos donde han sido “tirados” sistemáticamente muchos cadáveres-, puedan decir de cuantos desaparecidos estamos hablando. Sin duda, también el silencio como efecto del terror ha “*impedido dimensionar la realidad de la tragedia de la desaparición forzada en Colombia*” (Gómez, 2008). Con todo, sabemos que ha sido una práctica sistemática utilizada por todos los actores del conflicto y por las fuerzas regulares del estado.

Esta última modalidad, que alude a los detenidos-desaparecidos y que, como práctica de violencia estatal, es la más similar a lo acontecido en algunos países del cono sur, ha logrado aglutinar a las víctimas en una asociación, -la Asociación de familiares de detenidos/desaparecidos ASFADDES-, que ha dado una larga lucha por el reconocimiento del delito en la legislación colombiana y que, como efecto de esa lucha y de las acciones de resistencia que lleva aparejadas, ha pagado enormes costos.

Según esta organización, el primer caso registrado como desaparición forzada en Colombia y reconocido como modalidad represiva para eliminar opositores políticos al régimen, se remonta al 9 de septiembre de 1977, con la detención y desaparición de Omaira Montoya Henao, bacterióloga de 30 años, con tres meses de embarazo y militante de izquierda. En estas dos décadas, el atroz crimen de la desaparición forzada se caracterizó por ser selectivo y por ser el último paso después de seguimientos, operativos de inteligencia y ejecución por parte de organismos de seguridad del Estado sobre las víctimas (Gómez, 2008).



Fuente: Cristóbal Toral. Territorios quebrados

La desaparición forzada en Colombia, comienza a aplicarse a finales de la década de los años setenta, y se incrementa en la década de los años ochenta, como modalidad represiva y sistemática para eliminar opositores políticos y como mecanismo de represión, cuando se institucionaliza la violación de derechos humanos en nuestro país. Los familiares de las víctimas, con el dolor, la angustia y la incertidumbre de no saber lo que estaba sucediendo con sus seres queridos y llenos de interrogantes sobre quién se los había llevado y por qué; pero, sobre todo, la necesidad de saber dónde estaban, acudieron a las autoridades gubernamentales con la esperanza de obtener respuestas y con la confianza del regreso inmediato a casa de sus seres queridos, pero solo encontraron “una total negación de la ocurrencia de esta práctica represiva en Colombia” (Gómez, 2008). Ante la situación de insensibilidad, de no respuesta y de negación por parte de organismos estatales, los familiares de los detenidos-desaparecidos deciden aunar esfuerzos para la búsqueda y se organizan como *Asociación de Familiares de Detenidos-Desaparecidos, ASFADDES*. El 4 febrero de 1983, por primera vez, salieron a la calle armados con las fotos y los nombres de sus seres queridos, escritos en pancartas, exigiendo su aparición con vida y el juicio y castigo a los culpables (Gómez, 2008). Más tarde, la asociación buscó apoyo en Asociaciones de familiares de otros países latinoamericanos congregados en la *Federación Latinoamericana de Asociaciones de*

Familiares de Detenidos- Desaparecidos, FEDEFAM, que tenía interlocución con la ONU y la Comisión de Derechos Humanos de la OEA. Gracias a la gestión de Asfaddes, y de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, el gobierno colombiano invitó, en 1988, al grupo de trabajo sobre desapariciones forzadas e involuntarias de la ONU a visitar Colombia, el cual constató la situación de la desaparición forzada. A finales de la década de los ochenta y principios de los años noventa, la desaparición forzada pasó a ser no sólo selectiva, *sino que se convirtió en una práctica masiva de terror* (Gómez, 2008 cursivas agregadas) que se extendió a todos los sectores sociales, líderes populares urbanos y rurales y a la población de zonas de grandes riquezas naturales, fuertes procesos sociales y agudo conflicto armado. Estas acciones eran ejecutadas por grupos paramilitares que actuaban en complicidad con el Estado (Gómez, 2008). Ante la falta de voluntad política del Estado colombiano para buscar, investigar y castigar a los responsables y ante la ausencia de herramientas judiciales que reconocieran la desaparición forzada como delito, Asfaddes asumió el reto de lograr su tipificación. Mediante ayunos, marchas, plantones e interlocución con los congresistas en los diferentes períodos gubernamentales, se trabajó en esa dirección. Ante la indiferencia de la clase política y la alarmante impunidad, finalmente, el 10 de julio de 2000 se aprobó la ley 589 “*por medio de la cual se tipifica el genocidio, la desaparición forzada, el desplazamiento forzado y la tortura*” (Gómez, 2008 subrayados agregados).

La situación de estos desaparecidos aún no ha cambiado mucho con relación a las dos décadas anteriores y, según reporte de la misma organización, “el nuevo milenio trajo consigo la maquinaria de muerte y el desborde de la crisis humanitaria”. A pesar de las herramientas jurídicas para buscar a los desaparecidos y sancionar a los responsables, no existe la voluntad política para aplicarlas, superar la impunidad y garantizar la no repetición²³ (Gómez, 2008. subrayados agregados). Sin duda, ha sido ardua la “*lucha, resistencia y persistencia de los familiares de los detenidos-desaparecidos por lograr verdad, justicia y memoria durante más de 25 años*”, pero como ellos mismos lo señalan, por estas acciones la organización “ha sido objeto de hostigamiento y amenazas” (Gómez, 2008)²⁴.

²³ El documento reporta la desaparición forzada de Guillermo Rivera Fúquene, líder del sindicato de la Contraloría, militante del Partido Comunista y miembro del Polo Democrático, que ocurrió el 22 de abril de 2008 en el sector del Tunal al sur de Bogotá. Aunque la solicitud de activar el mecanismo de búsqueda urgente se presentó a escasas horas de los hechos, no fue posible encontrarlo con vida. Por el contrario, sus familiares vivieron el calvario de la ineptitud de los funcionarios que conocieron del caso y el dolor de encontrarlo como NN en la ciudad de Ibagué (Gómez, 2008).

²⁴ En su afán por acallarlos, no sólo han hecho víctimas a personas que los han acompañado en esta lucha, como los abogados Alirio de Jesús Pedraza y Eduardo Umaña Mendoza, sino a los mismos familiares que buscan a sus desaparecidos, como Ángel José Quintero y Claudia Patricia Monsalve, miembros de Asfaddes detenidos-desaparecidos el 6 de octubre de 2000 en Medellín (Gómez, 2008).

Quizá el acto de desaparecimiento de los jóvenes en Soacha que aparecieron como “muertos en combate”, después de un año de su desaparición, en el departamento de Santander en septiembre de 2008²⁵ no sea sino el último episodio de una práctica que estaría respondiendo, según el delegado de la ONU a “ejecuciones extrajudiciales”, practicadas por miembros de las FFAA colombianas (Noticias caracol, octubre 6 de 2008). A esa acusación se sumó el procurador general de la Nación y aunque de forma un poco más tímida, también el fiscal (noticias caracol octubre de 2008). El 29 de octubre de 2008, en un acto sin precedentes en el país y que fue nombrado por la prensa colombiana como una “purga histórica”, fueron destituidos por el presidente de la República, 27 militares entre ellos tres generales y otros de menor rango, comprometidos con el asesinato de estos jóvenes y con su pretendida muerte en combate que no se produjo (EL Tiempo, Bogotá, 30 de octubre de 2008. P. 1)

Ahora bien, a la par con estas prácticas ejecutadas por militares en el marco del conflicto armado, hay otra modalidad de desaparición de personas, que ha sido sistemáticamente utilizada por los grupos paramilitares. Sin duda, como lo señala Eduardo Realpe, funcionario de la defensoría del pueblo y presidente de la comisión de búsqueda de personas desaparecidas: “En Colombia, no todos los casos pueden endilgarse a agentes del Estado. Aquí surge como un crimen de Estado encaminado a acallar las voces contrarias al establecimiento, como las de sindicalistas, estudiantes e incluso religiosos, pero desde mediados de los ochenta es indiscriminado. A los agentes estatales se suman particulares, quienes también perpetran este crimen” (Boletín Hechos del Callejón, PNUD, 2008).

El encuentro de innumerables fosas comunes en el territorio nacional, como efecto de las “confesiones” de algunos de los jefes de estos grupos desmovilizados, ha puesto en evidencia la existencia de esta modalidad de terror. Buena parte de los restos encontrados en las fosas comunes dan cuenta de la magnitud del hecho y evidencian la mutilación operada sobre los cuerpos antes de enterrarlos. En la reciente “confesión” del paramilitar apodado HH, admite que provocaron el desaparecimiento de los grupos en muchos casos tirándolos a los ríos. Dice: “*mis dos bloques asesinaron a 3000 personas o más. Muchos se tiraron al Cauca. Cantidades*” (El Espectador agosto 5 de 2008. p.5.). La desaparición de personas que han sido “tiradas” a los ríos, hace de este un hecho incalculable. Como lo han recogido innumerables testimonios, no sólo la tierra, sino también los ríos se han convertido en “cementeros”. De los testimonios recogidos en el periódico El Tiempo puede leerse:

²⁵ Esta parte del texto fue escrita en 2008; esto explica que aludiéramos a las primeras manifestaciones de un fenómeno como los “falsos positivos” que se han repetido y mostrado toda su magnitud, en los últimos dos años.

A Beltrán, un pequeño pueblo de pescadores del río Cauca, llegan los cuerpos de las personas asesinadas en el Norte del Valle. Si la justicia en Colombia pudiera llamar a declarar a los ríos Sinú, San Jorge, Cauca, Magdalena, Catatumbo, Atrato y San Juan serían cientos los crímenes de las autodefensas que se esclarecerían. Por años, estos grupos armados utilizaron sus aguas para desaparecer a sus víctimas. Era toda una estrategia militar. Ramón Isaza, el comandante del Magdalena Medio antioqueño, confesó a comienzos de año que todos sus muertos fueron a parar al Magdalena. Y el jefe paramilitar Salvatore Mancuso dijo que el cadáver del líder indígena Kimy Pernía, secuestrado en el 2001 en Tierralta (Córdoba), fue desenterrado de una fosa y arrojado al Sinú. Por siete ríos corrió la sangre derramada (EL TIEMPO. Abril 23 de 2007).

Según reporta boletín del PNUD, se “estima que más de 7 mil colombianos han sido víctimas de la desaparición forzada en el país desde 1970, y que al menos, un 40 por ciento de los casos, no han sido judicializados o denunciados ante ninguna entidad” (PNUD, p. 1 versión digital). Entre avances y obstáculos, la desaparición forzada sigue siendo uno de los delitos más graves que se cometen en el país. Pero ¿qué ha hecho el Estado?. Colombia comenzó a hacerle frente a este crimen de lesa humanidad a partir del año 2000, cuando se creó la primera legislación en este sentido (ley 589 de 2000). Para 2005, fue creado un organismo “cuya tarea es coordinar, hacer veeduría y trazar políticas para que estos casos sean documentados, para que las personas sean buscadas con urgencia con el fin de evitar su desaparición y para lograr la identificación y entrega de cuerpos de los colombianos que se estima han sido víctimas de este delito”. Desde ese año, 2005 la Comisión, de la que hacen parte los principales organismos del Estado relacionados con el tema y los representantes de la sociedad civil, Asfaddes y la Comisión Colombiana de Juristas, ha establecido el Plan Nacional de Búsqueda, el Registro Único Nacional de Desaparecidos y el Mecanismo de Búsqueda Urgente. De esta manera, Colombia se pone a tono con los estándares internacionales. Ahora lo que falta es ser operativos, eficientes, que haya suficiente voluntad política y capacidad institucional para materializar estos instrumentos ya creados. No obstante, según el Grupo de Trabajo sobre Desapariciones Forzadas de Naciones Unidas Colombia es el único país latinoamericano donde aún hay desapariciones (Ibíd.,). Pero, como lo afirma Eduardo Realpe Chamorro, “*aún no estamos preparados para hacer frente a una conducta tan crítica y compleja como la desaparición forzada*” (PNUD, p. 1 cursivas agregadas) y dice que se trabaja en la unificación de las diversas fuentes donde estos casos se reportan²⁶. Según este mismo funcionario, el Instituto de

²⁶ En efecto, como lo dejo en evidencia el seminario “*El tratamiento institucional de los NN en Colombia: propuestas interdisciplinarias desde la antropología para el problema de cuerpos sin identificar*”, realizado en marzo de 2008 en Medellín, al que asistieron diversos funcionarios y académicos que trabajan el tema, éste es uno de los problemas más graves: la ausencia total de coincidencia de las estadísticas registradas por las diversas instituciones. Al él se le suma el

Medicina Legal comienza la aplicación del registro único nacional de personas desaparecidas en 2005 y ya se han pasado allí la mayoría de bases de datos de entidades como la Sijín, la Dijín, la Fiscalía, la Procuraduría, Medicina Legal y la Defensoría del Pueblo. Como resultado de la coordinación entre las entidades, se han procesado 35.500 necrodactilias, que permitieron la identificación de 21.214 cuerpos. Ahora es necesario depurar esa información e incorporar la que tienen la Iglesia, las ONG's y las propias víctimas. Además de esto, se presume que, al menos un 40 por ciento de los casos, no han sido judicializados o denunciados ante ninguna entidad. Por esto, no podemos tener en este momento una aproximación cierta de los casos de desaparición, pero se prevé que el número de desapariciones en Colombia, será bastante significativo en relación con otros países. Los datos de la Cruz Roja Internacional, los de la Fiscalía y los de la Asociación de Familiares de Detenidos-Desaparecidos, Asfaddes, coinciden y dan cuenta de un número superior a los 7 mil. Éstos pueden ser una base cierta (Boletín PNUD). También se creó un mecanismo de “búsqueda urgente” con el propósito expreso de que, frente a la desaparición de una persona, “el Estado ponga en marcha toda su capacidad de acción antes de que la desaparición se consume trágicamente en la ejecución de las víctimas o la desaparición indefinida de sus cuerpos (...) pero este mecanismo no ha dado el resultado que se esperaba”²⁷ (Ibíd.,) Aunque sin duda se ha avanzado al menos en la legislación (antes del 2000, la desaparición forzada ni siquiera estaba tipificada como delito y se registraba como secuestro simple), es obvio la falta de resultados y la capacidad operativa que haga posible que estos mecanismos ayuden a aclarar las desapariciones. Sobre la identificación de los cuerpos (propósito último de la comisión) y al ser interrogado sobre este asunto, el funcionario responde que: “Se ha avanzado en los casos de desaparición cometidos por los desmovilizados de la Ley de Justicia y Paz, pero realmente muy poco en los otros, y por eso la mayoría de los familiares siguen a la expectativa. Ahora debemos consolidar los procesos de justicia y paz con los otros. En el mejor de los casos esto alcanzará a ser una buena muestra por parte de los organismos competentes del Estado, pero no suficiente respuesta a las expectativas de las víctimas” (Ibíd.). Quizá por eso, una de las

subregistro ya que no todos los casos son denunciados o conocidos por las instituciones (Blair, Elsa. *Notas del evento*, SIU, Medellín, Marzo 3 y 4 de 2008).

²⁷ ¿En cuáles casos se ha aplicado este mecanismo? Eso es lo más preocupante que ese mecanismo ha sido aplicado en casos emblemáticos como el de Guillermo Rivera Fúquene –sindicalista– y Jaime Gómez Velásquez –asesor de Piedad Córdoba–, con un desarrollo traumático. Paradójicamente los familiares de estas víctimas actuaron de manera diligente y acuciosa, siguiendo paso a paso las pautas del mecanismo y llevando toda la información posible a las autoridades. Sin embargo, al final evidenciamos que hay debilidades en términos de información, tecnología y de aplicación inmediata de persecución del delito, lo que ha arrojado resultados negativos. A raíz de estos dos eventos, la Comisión ha conformado un grupo de trabajo que actualmente hace un seguimiento puntual para identificar cuáles fueron las falencias y hacer recomendaciones. PNUD. Ibíd.

mayores demandas de las víctimas a los paramilitares desmovilizados y que se han acogido a la Ley 975, conocida como la Ley de Justicia y Paz, se asienta en el deseo o la necesidad de conocer el destino de sus seres queridos “desaparecidos”. Pues, sin duda, “ellos son una presencia que desde su ausencia acecha permanentemente (...) porque “desaparecido” no significa muerto sino volatilizado, siempre amenazando desde su posibilidad de reaparición (García, 2000: 186).

Esta “modalidad” de violencia, esta “tecnología corporal” (como forma macabra de desaparecer a personas y grupos de población), ha sido la más utilizada contra grupos sociales considerados “peligrosos” o, desde la perspectiva del poder, “imperfectos” (Rojas, 2001). También en ella, el poder se ejerce de una *forma destructora* (total) en tanto lo más próximo a la desaparición forzada de personas es la muerte. De hecho, la aparición de fosas comunes en todo el territorio nacional, en los últimos años, ha hecho evidente que las personas desaparecidas, cuando aparecen, lo hacen como “restos óseos”, no-identificados, esto es, como NN’s que inundan hoy las oficinas de la fiscalía sin que, en la mayoría de los casos, ellos hayan podido ser identificados.

5.3.1.3. Mutilaciones corporales

Otra forma extrema de violencia sobre los cuerpos (y quizás una de las formas más extrema)²⁸, es la que se presenta con la práctica de *la mutilación de los cuerpos*. Además de las masacres existen fenómenos de violencia corporal como la mutilación operada, algunas veces, en el contexto de las mismas masacres, ampliamente utilizada por todos los grupos armados, aunque con un enorme predominio de los grupos paramilitares o de autodefensa o, como una finalidad en sí misma (un asesinato acompañado de mutilaciones, por ejemplo), que, generalmente, se han explicado como una manera de “esconder” no sólo los cuerpos, sino también el hecho. *El poder opera sobre el espacio del cuerpo; las huellas del abuso desde el poder hacia el cuerpo tienden a borrarse; sin cuerpo no hay delito. De ahí la consigna por desmembrar* (Monsalve, 2008).

Es fácil estar de acuerdo en que el “ocultamiento” de los hechos y de los responsables puede explicar, parcialmente, la mutilación de los cuerpos, pero quizá esta no sea la única explicación. Como lo ha mostrado el psicoanálisis, podemos decir que lo más próximo a la significación de esta práctica mutiladora de los cuerpos es el horror. En efecto, *la unidad corporal* es la que permite la constitución del sujeto: una imagen corporal que llega a través del otro. Por oposición, su fragmentación es el horror, lo siniestro, lo innombrable, lo irrepresentable (Berezin,

²⁸ No queremos con esto hacer “valoraciones” completamente inútiles e injustas de los tipos de violencia; simplemente mostrar que los grados de sevicia o de crueldad pueden ser mayores en unas modalidades de violencia más que en otras.

1999: 30)²⁹. También otra literatura de corte más sociológico y antropológico, muestra como *el cuerpo es el centro constitutivo del sujeto* (Sofsky, 1998). Es por esto que su fragmentación es la condición de posibilidad del horror y la razón última de la producción de terror como estrategia de sometimiento. Como lo ha señalado María Victoria Uribe, las masacres y las mutilaciones que las acompañan son todo un cambio de la morfología humana que objetiva el cuerpo con el fin de arrasar al sujeto (Uribe, 1998: 216); lo no-humano, la expresión palpable de la “nuda vida” (Agamben, 2003).

Otras formas de la mutilación, tienen que ver con las producidas sobre los cuerpos que son degollados o vaciados sus vientres para que no floten cuando sean lanzados al río (Uribe, 1998:8). Estas prácticas parecerían tener como propósito, el de *deshumanizar y animalizar a la víctima como condición previa a su ejecución: es preciso degradarla, animalizarla para después matarla*; “matar hombres es como matar gallinas”, decía un paramilitar que participó en la masacre de Mapiripán (Uribe, 1998: 8 cursivas agregadas). Probablemente, el afán de invisibilizar o de desidentificar a las víctimas explique, parcialmente, la ejecución de las mutilaciones sobre los cuerpos, tanto los que son desmembrados como los que “desocupan para que no floten en el río” (Uribe, 1998: 8). Su desaparecimiento o su imposibilidad de reconocimiento son, de hecho, una garantía de impunidad. Frente a la atrocidad extrema involucrada en el asunto no hay duda, –y todos los autores lo señalan–, que uno de los aspectos a considerar frente a esta práctica es el problema de *la deshumanización de los sujetos*. En esta explicación han coincidido varios autores pero, de manera especial, María Victoria Uribe, la antropóloga que más ha trabajado el tema en el país. Al respecto y en una dirección similar, otros analistas han señalado el carácter de “cacería” que tuvo el genocidio en Ruanda (Monsalve, 2008) lo que evidencia su cercanía con la animalidad.

Con todo, nosotros queremos avanzar, aún más, en esta deshumanización de los sujetos, como condición de estas “prácticas de sometimiento corporal” por medio del terror y es lo que nos permite la propuesta de Giorgio Agamben, quien viene sosteniendo desde la perspectiva foucaultiana, la categoría de “nudas vidas”, asumidas como vidas biológicas no cualificadas, que estarían en la base de esa “taxonomía social” que han producido las sociedades contemporáneas. Si esas “nudas vidas” son vidas no cualificadas (mera especie), ¿qué problema es degradarlas o deshumanizarlas? Si esas “nudas vidas” son vidas no cualificadas, mera especie, ¿qué problema es degradarlas o deshumanizarlas? En el pensamiento político de Agamben se presenta, entonces, un doble movimiento, a su juicio, funda la política occidental: de un lado, con el advenimiento material de la “nuda vida”,

²⁹ Aunque no podemos desplegar aquí una explicación de corte psicoanalítico, es interesante constatar, de todos modos, *la significación de la unidad corporal como constitutiva del sujeto*. ¿Qué pasa cuando un cuerpo es fragmentado y se borra con ello el sujeto mismo?

aquel individuo eliminable, puro desecho sin significación, y, por el otro, con la construcción, en tanto fenómeno del lenguaje, de la exclusión. Por eso afirmará que el protagonista de su libro es la “nuda vida”, es decir, la vida a quien cualquiera puede dar muerte sin cometer homicidio (Agamben, 2005). En alguna medida, éstas “nudas vidas” de las que habla Agamben, serían equiparables con los “residuos” o las “vidas desperdiciadas” de Bauman (2005).

Vale la pena señalar aquí que si bien, anteriormente³⁰, habíamos encontrado plausible el análisis de Sofsky *que cuestionaba esa des-humanización de la víctima y más bien la situaba del lado del victimario*, hoy creemos que, efectivamente, esta deshumanización, la producción de indignidad y de vida solamente biológica, le da sustento a esta práctica. Efectivamente, es la deshumanización de la víctima la que prevalece pero en términos de “nuda vida” (Agamben, 2005), vidas biológicas (en su condición de especie, *zoé* y no *bíos*). Sin duda, la deshumanización de la víctima antecede o es condición para el ejercicio de la crueldad por parte del victimario. Descomponer el cuerpo, despedazarlo, desfigurarlo y desaparecerlo son, desde esta perspectiva, operaciones tendientes a quitarle a la víctima el rostro de humanidad del que es portadora” (Sánchez et al., 2008: 19).

Las minas antipersona

Fuente: Revista La Posada No. 5 Julio Agosto, 2008



Aunque más como estrategia o “arma” propiamente bélica, -utilizada en su momento por distintos ejércitos (incluso FFAA regulares de los Estados en las guerras convencionales, hasta organizaciones armadas de distinto corte y “mercenarios”), para sitiar posiciones enemigas o proteger objetivos militares-, las minas “antipersona”³¹, conocidas popularmente como “quiebra patas”, *se han convertido en otra forma recurrente de mutilación de los cuerpos.....de los civiles*. Sin duda, también los grupos armados han sido ellos mismos víctimas de esta mutilación como acción de una mina en los “campos de batalla” pero esos son los

³⁰ En una investigación anterior nos habíamos apoyado en la argumentación de Sofsky, quien señala como un error el creer que la deshumanización es la condición para las prácticas de crueldad (...) creer que las atrocidades humanas exigen la deshumanización del otro. La deshumanización estaría más bien del lado del victimario que se metamorfosea en la acción al perder toda inhibición humana para la atrocidad, por su desinhibición ilimitada (Sofsky, Wolfgang, 1998: 162 cit., en Blair, Elsa, 2005, *Muertes violentas: la teatralización del exceso*. INER, Universidad de Antioquia).

³¹ No deja de ser significativo la denominación de “antipersona” en su propósito de destruir a los “sujetos”, a las personas mismas.

"costos" de la guerra para quien la hace, no para los civiles inermes, desarmados, y que no participan en la guerra.

Desde 1990 a la fecha, las minas antipersona, los artefactos explosivos improvisados y las municiones sin explotar, han afectado a más de 7.000 colombianos, lo que significa que se presentan tres víctimas diarias de esas armas, de los cuales una muere y otras dos resultan con daños físicos o psicológicos. Según un informe del Programa Presidencial para la Acción Integral contra las Minas Antipersona, en 2005 y 2006, Colombia ocupó "el despreciable primer lugar", a nivel mundial, en el registro de nuevas víctimas por esos explosivos artesanales. De las más de 7.000 personas afectadas por las minas, 1.630 han muerto y más de 5.400 resultaron heridas, principalmente en los departamentos de Antioquia, Meta, Bolívar, Caquetá y Norte de Santander. En los últimos 18 años, un total de 162 menores de edad han muerto y 529 han quedado con algún tipo de discapacidad como consecuencia de la acción de minas. Durante ese mismo periodo se registraron 12.605 eventos relacionados con minas y municiones sin explotar (Cruz Roja presenta su estrategia contra las minas antipersona. *El Espectador*. 29 Oct., 2008).

Fuente: www.emisoraejercito.mil.co

Con el plan de acción contra las minas, implementado por el Comité Internacional la Cruz Roja (CICR), se busca trabajar en favor de las personas que han sido afectadas, en todo el territorio colombiano a través de la promoción de normas internacionales relativas a esa temática y actividades de sensibilización y educación sobre el riesgo de las mismas, dijo Carlos Alberto Giraldo³². También tiene



como líneas de acción la protección, cuidado y asistencia de las personas que han sido víctimas de esos artefactos. En la actualidad esa estrategia se implementa en 14 de los 32 departamentos de Colombia, seis de los cuales cuentan con la ayuda financiera de la Cruz Roja Española, a través de la AECID, para hacer apoyo psicosocial a las víctimas y en la educación para el riesgo y con el apoyo del Comité Internacional de la Cruz Roja, CICR (*El Espectador*. 29 Oct., 2008).

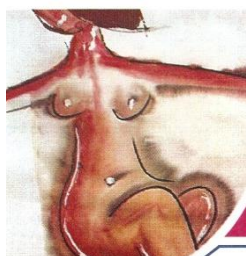
³² El director general de Doctrina y Protección del organismo humanitario.

Como fruto de la excesiva legislación de la que hemos hablado, anteriormente, Colombia ha suscrito tratados internacionales para evitar su uso; pero como mucha de la legislación en este país, queda en “letra muerta” y, sobre todo, no ha evitado que siga siendo una de las formas más recurrentes de mutilación de los cuerpos. Colombia adhirió al tratado de Ottawa, diciembre de 1997 y es 554 del 15 de enero de 2000. Entre agosto y septiembre de ese mismo año, por medio de la sentencia C9991 de la Corte Constitucional, se ratifica el tratado; para oficialmente el estado 103 firmantes). En el marco de dicho tratado Colombia se compromete inmediatamente a: No Emplear, No Producir y No Comercializar; destruir las minas almacenadas (4 años - 01 de marzo de 2005); Desminar el país (10 años - 01 de Marzo de 2011 , Prorrogables hasta el 01 de Marzo de 2021); asistir integralmente a las víctimas (Inmediatamente); reportar, periódicamente, a los Estados Parte sobre el cumplimiento de los compromisos adquiridos en la Convención (Anualmente); prevenir efectivamente los accidentes por MAP (Fuente: Prevención de accidentes por MAP/MUSE. Gobernación de Antioquia. 2008).



Esta “tecnología corporal” de mutilación de los cuerpos puede ser entendida, en el marco de interpretación que venimos construyendo, como una especie de “puente” entre la forma destructora y la forma reguladora de la violencia (Blengino, 2007). Ella es la expresión de una violencia física pero también de una violencia simbólica sobre o contra la “humanidad”, la subjetividad y la corporalidad de los sujetos y, sin duda, esta “práctica” macabra como estrategia de control y de dominio sobre individuos y poblaciones, ayuda a ilustrar ese *carácter político de la corporalidad* (García, 2000: 149 cursivas agregadas).

5.3.1.4. Violaciones o violencia sexual en el contexto de la guerra



Que la guerra asume, en general, crueldades específicas sobre los cuerpos y las identidades femeninas y los disensos sexuales, no cabe duda[...]

Es preciso desentrañar cuál es la relación entre la guerra y las mujeres, para poder identificar los mecanismos y engranajes que operan en la victimización, vejación y subordinación de las mujeres.

María Emma Wills

Como lo han venido reportando diversas organizaciones de víctimas, particularmente organizaciones de mujeres, la práctica de las violaciones en medio del conflicto ha crecido, sensiblemente, en los últimos años, no sólo en Colombia sino también en múltiples situaciones de conflicto en otras latitudes (Nahoum-Grappe, 1996). Sin embargo, y es lo que estamos explorando aquí, también en Colombia. Aunque sin duda las violencias sexuales se ejercen no sólo contra las mujeres y no sólo en un contexto de guerra, es cierto también que un porcentaje muy alto de las mismas si son mujeres y es cierto también que ellas se han producido con contenidos específicos en el marco del conflicto político armado. Violar, degradar, y humillar a las mujeres con la violación física de sus cuerpos y la violación simbólica de su intimidad, su corporalidad y su subjetividad, se ha vuelto una práctica recurrente por parte de los actores armados. Con todo, este es de todas las “tecnologías corporales” implementadas en el marco del conflicto armado, un crimen silenciado.

Muchos factores confluyen para que no sea el crimen más “publicitado” o que sea, en todo caso, el menos visible. Por producirse muchas veces como un acto previo al asesinato, el dato que, generalmente, se reporta es la muerte y no se sabe que las víctimas fueron violadas previamente. En efecto, como lo señalaba, recientemente, un miembro de la CNRR, Patricia Buriticá, “la violencia sexual contra las mujeres por cuenta de los actores del conflicto es un crimen silenciado” (El Espectador, 3 de agosto de 2008. p. 56).

A la par con los testimonios que han recabado diversas organizaciones de víctimas y organizaciones de mujeres, se ha venido desarrollando toda una reflexión teórica sobre el asunto. A través de ambas fuentes es posible identificar no sólo la existencia de estas aberraciones sexuales contra los cuerpos de las mujeres, sino algunas de las lógicas que le subyacen. Como lo señalaba recientemente Wills, (2008), es preciso desentrañar cuál es la relación entre la guerra y las mujeres, para poder identificar los mecanismos y engranajes que operan en la victimización, vejación y subordinación de las mujeres (Wills, 2008). Como lo muestra esta literatura, varias son las “razones” que se aducen para hacer de las mujeres un “botín” de guerra y de sus cuerpos un “territorio” en disputa para ser tomado, asediado, sitiado, destruido (Sánchez, 2008; Wills, 2008).

Sin duda, esta violencia contra las mujeres en el ámbito de la guerra tiene su origen o sus antecedentes en un modelo cultural y político patriarcal que las ha marginado y “objetivado” de múltiples maneras; ella es, sin duda, la expresión de que históricamente, el control político y de las decisiones públicas ha sido tomado por los hombres en un modelo que ha despreciado y excluido a las mujeres. Dentro de estas “representaciones sociales y políticas del “otro” [en este caso de la “otra”], “las mujeres han hecho parte de esos seres “dependientes o desviados” [nosotros diríamos “imperfectas”] quienes eran, por la naturaleza que se les imputaba,

excluidas de los lugares de decisión y representación política y así convertidas en *objeto* de las decisiones de los racionales (Wills, 2008). Estos últimos, según el modelo de la política moderna, los “individuos”³³, eran exclusivamente los hombres.

Él, racional porque propietario, porque hombre, porque letrado, porque pagador de impuestos; él, y sólo él, tendría el privilegio de ejercer la política, de hacer parte del debate público, de escribir y opinar en artículos de prensa; de tomar decisiones a ‘nombre de’ otros, y esta condición de privilegio le provenía porque estaba imbuido de una representación política adquirida en las urnas. Él, elector o candidato, si así lo deseaba, concentraba privilegios políticos por *estar asociado con el buen uso de la razón*. Varón, burgués, letrado, adulto, casado, sólo él tendría las cualidades para convertirse en hombre de Estado, y tomar decisiones de Estado, vinculantes no sólo para él sino para grupos enteros. Los distintos, mujeres, niños, ancianos, no propietarios, dementes, homosexuales, o eran considerados ‘dependientes’ o desviados que merecían la cárcel o el hospital psiquiátrico (Wills, 2008 cursivas agregadas).

Son estas representaciones sociales, culturales y políticas del otro [y de la otra], las que se transfieren al terreno de la guerra porque, en efecto, ella no se produce en abstracto sino en el marco de un *sistema cultural de representaciones* que legitima las formas de acción concreta de la guerra. De alguna manera ellas se corresponden con lo que Rojas llama “las violencias de la representación” (Rojas, 2001) pero que, en este caso concreto, y quizá también en otros, precede a las formas físicas de la violencia sobre los cuerpos³⁴. En efecto ellas son objeto de violación por “razones” como las siguientes: ser consideradas “objetos”, ser las mujeres de, encarnar al “enemigo”, subvertir los roles tradicionales o jugar un papel social político o quienes atentan, como otros grupos sociales contra el “orden” imperante³⁵.

En su interesante ejercicio analítico, Wills (2008) intenta relacionar las modalidades de los crímenes cometidos contra las mujeres³⁶, con la identidad de las víctimas. Sobre la base de preguntas como ¿A qué mujeres atacan los actores

³³ Ese individuo, propuesto como universal, en realidad se encontraba profundamente asociado con un sexo, una clase, una raza, una condición matrimonial, una edad (Wills, 2008).

³⁴ Por no poder ampliar esta discusión aquí que se revela fecunda pero viene siendo trabajada, muy juiciosamente, por varias académicas y diversas organizaciones sociales, remitimos al lector a la enorme bibliografía sobre el asunto.

³⁵ Retomamos aquí la clasificación propuesta por Wills, 2008 por considerar que es un interesante y muy avanzado ejercicio analítico que, efectivamente, cubre esa gama de “tecnologías corporales” (o modalidades de violencia sobre los cuerpos de las mujeres) y las interroga desde su lugar, sus lógicas y sus engranajes en el marco de la guerra colombiana que es lo que nos interesa aquí (Wills, 2008 inédito).

³⁶ Es reconocido que las cifras en la guerra arrojan más hombres asesinados y desaparecidos que mujeres, aunque la desproporción entre víctimas masculinas y víctimas femeninas, ha ido disminuyendo (Wills, 2008)

armados?, ¿quiénes son las mujeres que caen asesinadas? ¿Qué distintivos las identifican y por qué se convierten en objetivo militar? ¿Qué nos dicen esta ‘selectividad’ de los actores armados? La autora propone una clasificación en función de evidencias empíricas recogidas en trabajos anteriores³⁷, señalando, adicionalmente, lo que ya hemos señalado para otro tipo de violencias, esto es, que no existen “formas puras” y en ellas “pueden confluir varias dinámicas, de tal suerte que varios tipos pueden superponerse y no son excluyentes” (Wills, 2008). Sin embargo, distinguir los tipos sirve porque permite identificar algunos de los mecanismos y lógicas que los actores armados ponen en juego para que ocurra el crimen. Veamos su clasificación:

Identidades ‘botín’. En este tipo, las mujeres son tratadas como parte de las recompensas que reciben los guerreros por el combate. El botín puede estar constituido por bienes materiales, tierras, dineros, joyas y mujeres, que entonces, desde la mirada del armado, ocupan el mismo nivel de los demás objetos codiciados; *Identidades ‘transitivas’*: son aquellas mujeres que tampoco adquieren individualidad propia frente a la mirada de los guerreros, pero caen por estar relacionadas con hombres, ellos sí objeto de la persecución. Madres de, hermanas de, novias de, sólo adquieren presencia en los campos de batalla por sus vínculos de parentesco o de sangre con los varones perseguidos. Estas identidades podrían acontecer con mayor frecuencia en sociedades donde las redes familiares son centrales en el sostenimiento del orden imperante, como en aquellas donde los clientelismos son de tipo más tradicional; *Identidades emblemáticas*: Son aquellas que *encarnan* la comunidad enemiga y que por tanto son perseguidas y aniquiladas. Sus cuerpos, que simbolizan la identidad enemiga, son desacralizados, humillados, torturados, vejados. En este caso, su vejación representa la derrota moral de la comunidad entera. Por el papel que las mujeres han históricamente jugado en la construcción de las comunidades imaginadas nacionales como reproductoras de la familia nacional, así ellas no sean líderes, cualquiera de ellas, miembro de la comunidad enemiga puede ocupar el lugar del emblema, y en estos casos su muerte viene acompañada de una violación, muchas veces pública; *Identidades transgresoras*: son aquellas que en sociedades tradicionales que asocian lo femenino al hogar, transgreden los cuatro muros de su casa y asumen papeles de liderazgos en el terreno público-político. Aún cuando pueden convertirse en emblema de sus comunidades, como en el tipo anterior, las mujeres que son revestidas de un carácter emblemático no siempre son líderes. En el caso de las trasgresoras, la mujer se convierte en objetivo militar por el papel político y social que juega frente a su comunidad. Finalmente, *Identidades ‘impuras’*: los actores armados se la atribuyen a mujeres u hombres que, según ellos, difaman y ensucian el ‘buen’ orden con su presencia. Los disensos sexuales –LGTB—, prostitutas, vendedores de expendio de droga, se convierten para fuerzas *que se consideran guardianas del orden, en objeto de ‘limpieza social’* (Wills, 2008) cursivas agregadas).

³⁷ Proponemos la siguiente clasificación de tipos que han sido construidos a partir de una primera revisión de la información arrojada en el caso de una masacre y de reflexiones producto de textos históricos (Wills, 2008).

Lo que la autora no hace pero nosotros podemos hacer, desde la perspectiva analítica que venimos desarrollando aquí³⁸, y que nos parece esencial y muy potente analíticamente, es mostrar como todas y cada una de estas “identidades” de las mujeres víctimas y las modalidades de crímenes que las acompañan, en nuestros términos, esas “tecnologías corporales” de terror, aplicadas sobre los cuerpos de las mujeres, muestran, con mediana claridad, esos “ajustes” de la “economía del poder” a través de diversas modalidades de castigo: de las trasgresoras, a quienes “encarnan” [que nosotros diríamos mejor *in-corporan*, se hacen cuerpo], las identidades enemigas, pasando por las que desafían las redes del poder desde su papel en las comunidades, esto es, desde posibilidades de resistencia, hasta las que desafían el “equilibrio” del poder. Todas estas identidades, sin excepción, son expresión de concepciones políticas del orden social que definen los “equilibrios” del poder y frente a los cuales estas identidades desde sus posibilidades –corporales- lo amenazan; de ahí a que se vuelvan el “botín” de guerra, no hay más que un paso que han dado todos los actores armados.

Con todo, y como expresión muy clara de esa taxonomía social del “otro imperfecto” (Rojas, 2001: 22) que, adicionalmente, tiene en su condición de género, su “debilidad” o más precisamente su “imperfección”, están las ‘identidades impuras’ (Wills, 2008) que, según la autora, “se asociarían más a actores que se autodefinen a sí mismos como guardianes del ‘buen orden’ y la moral, policías con la misión de imponer en el espacio civil las ‘buenas costumbres’. Por supuesto, “estos crímenes se inscribirían dentro de lógicas de dominio social” (Wills, 2008 cursivas agregadas). En nuestros términos, en relaciones de fuerza y de poder que expresan los desafíos que, a través de los cuerpos, las mujeres hacen a la “lógica” de sometimiento y control de los individuos y las poblaciones.

Menos desarrollado en su trabajo pero, en todo caso ilustrativo de lo que queremos mostrar, nos resultan algunas caracterizaciones de lo que podría ser la relación entre ciertos tipos de crímenes, ciertas identidades femeninas y ciertos actores de la guerra. En sus palabras, “ciertas asociaciones entre tipos de violación, tipos de actores y tipos de guerra”³⁹. Nos parecen entonces plausibles ciertas

³⁸ Y que no puede ser respondida sino desde concepciones de poder que permitan mostrar esa “estructura en red”, esa forma reticular del poder. Para entender el poder en Foucault, es importante “no considerar el poder como un fenómeno macizo y homogéneo, que opera en una sola dirección, sino como algo que circula en muchas direcciones y *funciona en cadena* (Castro, 2007:162 cursivas agregadas). Así, pues, lo fundamental de la idea foucaultiana del poder es entenderlo como relaciones, es decir, unos mecanismos, unas estrategias, unas luchas que le enfrentan, esto es, una multiplicidad de relaciones omnipresentes, multiformes e infinitas.

³⁹ En efecto ella no deja de plantear el carácter de hipótesis (y la necesidad de nuevos desarrollos) de esta relación ¿Cuándo cierto tipo de identidades se convierte, con mayor frecuencia, en objeto de persecución? ¿Podemos asociar cierto tipo de ocurrencias a cierto tipo de guerras y actores? A manera de hipótesis se puede plantear que sí (Wills, 2008).

caracterizaciones. Por ejemplo, que las *identidades botín* pueden ocurrir, con mayor frecuencia, cuando la confrontación se desenvuelve entre actores armados predominantemente privados, redes lideradas por señores de la guerra impulsados por la codicia y el afán de acumulación⁴⁰. O, la de que los narcotraficantes agencian visiones de feminidad que ubican a cierto tipo de mujeres –cuerpos esbeltos, razas asociadas con las élites tradicionales, jóvenes—, como objeto de prestigio y placer. Su accionar está movido por la inclinación a dominar y controlarlo todo en territorios bajo su dominio. Las redes armadas bajo su mando replican estas visiones y son adiestradas para sembrar el terror, si es necesario, dándole un giro aún más deshumanizante al trato que otorgan a las mujeres en los campos de batalla. La mujer como botín estaría asociada, también, al accionar de estas estructuras armadas. Los crímenes contra las identidades emblemáticas que encarnan una identidad política a ser borrada, humillada, doblegada, acontecerían, de manera más frecuente, en dinámicas contrainsurgentes o revolucionarias, de carácter político. En los grupos guerrilleros, la desigualdad se instala en el ámbito sexual y en las políticas de control natal. Hay una jerarquía en quién elige pareja y cómo, entre hombres y mujeres, y entre los propios hombres: los comandantes tienen prevalencia sobre los guerrilleros rasos⁴¹, y los métodos de planificación son compulsivos para las mujeres así ellas sean muy jóvenes y no sean recomendables desde el punto de vista de su salud. La maternidad es mal vista –sabemos de abortos forzados—, pues, implica la pérdida para las armas de una guerrillera. En distintos relatos, aparece el acoso sexual y en uno, el comandante abusa de su posición de mando, asesina al compañero de la guerrillera, e intenta violarla⁴². Sin embargo, aún no se conocen casos de prostitución forzada en las FARC (Wills, 2008).

En las AUC, por su parte, operaría una división de tareas de tipo tradicional: los hombres, en la política y la guerra, las mujeres, en la cocina; y donde el cuerpo femenino es *objetivizado* a través de prácticas y rituales que despojan a las mujeres de subjetividad y de cualquier dimensión política. Son reducidas a la esclavitud en condición de objetos, despojadas de derechos y dignidad. En varios casos, víctimas sobrevivientes han relatado otras relaciones más escabrosas y crueles, que se vinculan a las bonificaciones de las que hablan varios excombatientes entrevistados. En la Costa, en Montes de María, existen recuentos sobre ‘reinados de belleza’

⁴⁰ Compartimos menos su explicación que, desde nuestra perspectiva, se desenvuelve en el marco de una concepción muy tradicional del poder (la típica de la teoría política clásica), según la cual “estas redes que se suponía desaparecían a medida que se consolidaba el Estado-nación capaz de monopolizar y concentrar la fuerza en sus propias instituciones, han vuelto a tomar relevancia en conflictos donde el Estado es débil (o, peor aún, fallido), incapaz de controlar el territorio y, menos aún, de garantizar derechos a la población” (Wills, 2008).

⁴¹ Medina, Camila citada por Wills, 2008.

⁴² Alfredo Molano: *Trochas y fusiles*, Bogotá: El Áncora Editores, 1994. El relato de ‘Mariana’ describe un suceso como el mencionado en este párrafo (cit., en Wills, 2008)

organizados, forzosamente, donde desfilan niñas jóvenes ante los hombres armados. Las escogidas son luego violadas y deben permanecer unos días al ‘servicio’ del bloque (Wills, 2008).

Los crímenes perpetrados contra *identidades civiles* ocurrirían, más frecuentemente, en contextos tradicionales donde la división de tareas entre hombres y mujeres es aún muy fuerte, el espacio público está copado por los hombres, y las relaciones políticas asumen los rasgos familísticos de un clientelismo tradicional. En este tipo de crímenes pesaría más el contexto, que el perfil de la víctima o del actor armado. Ahora bien, con todo y ameritar mayores desarrollos, de ahí que la autora los plantee sólo a modo de hipótesis, vale la pena resaltar el ejercicio académico de tratar de “tipificar esas crueldades y mostrar las lógicas que las subyacen (...) y los engranajes que los hicieron posibles” (Wills, 2008). (Wills, 2008).

Con todo, lo que nos interesa resaltar de este trabajo, para nuestros propósitos teóricos y analíticos, es la constatación y existencia de esas formas en el conflicto reciente en Colombia pero también, y fundamentalmente, las “lógicas” del ejercicio poder y de la “economía del castigo” que las sostiene; esa “política punitiva del cuerpo” (Foucault, 1999: 98-99), que tiene en las violencias sexuales contra las mujeres en medio del conflicto, un caso paradigmático. No obstante, en el marco interpretativo que venimos desarrollando aquí es posible ir aún más lejos y sostener, como lo hemos venido haciendo, las maneras como esas lógicas y esos engranajes que las hacen posibles, a través de esa “política punitiva del cuerpo”, son expresión de una “economía del castigo” contra las mujeres que, como hemos visto, desafían –y resisten– a diversos poderes en el marco del conflicto político. Es, de otro lado, la expresión de una forma “*reguladora*” de ejercicio del poder que no las destruye, físicamente, hasta matarlas, sino que las somete y las “hace sufrir”, pretendiendo legitimar la posesión sobre sus cuerpos y reconfigurando con ello estructuras específicas de poder⁴³. Ya se trate de las mujeres de su propio grupo (cfr. ejemplos FARC y AUC) o de mujeres que hacen parte de la población civil, como de aquellas que hacen parte de las “filas” enemigas, sujetas también a estas formas de sometimiento corporal pero, adicionalmente, convertidas en “símbolo” de su dominio sobre el otro grupo.

5.3.1.5. Torturas

Una de las formas más reconocidas (y quizás históricamente más remota), de la violencia ejercida sobre los cuerpos, ha sido la tortura. Explorada por regímenes políticos de distinto corte y desde tiempos inmemoriales no es posible aquí

⁴³ Por ejemplo, el dominio que ejerce un comandante de frente a las mujeres de sus “subalternos” (guerrilleros de base) produciendo acosos sexuales y abusos de poder.

reconstruir su “historia”⁴⁴. Pero si queremos, al menos, señalar algunos de esos rasgos que le son comunes a esta práctica y lo que ella deja explorar en términos de esa “economía del castigo” como “tecnología corporal” de sometimiento y control.

En Colombia si bien ha existido en todo este último periodo de la violencia fue, sin duda, durante 1978-1982, bajo el gobierno de Turbay que esta práctica se institucionalizó sistemáticamente. No es que no hubiera existido antes o que no haya habido tortura después, sino más bien que ese es el momento de su institucionalización donde el torturador, “ese personaje perverso pasa a ser un engranaje indispensable del proceso de reorganización del poder político”⁴⁵ (García, 2000: 141).

Como es apenas obvio la tortura connota una particular violencia sobre los cuerpos. Ella permite, efectivamente, la extracción de información y hace posible la constitución de un saber sobre las fuerzas del enemigo. A la vez, *produce un saber del cuerpo sobre el que actúa*; determina sus zonas débiles, sensibles, placenteras, dolorosas, etc. Es, en la producción y elaboración de ese saber corporal, de ese despliegue de la relación entre el cuerpo, el saber y el poder, donde emerge ese personaje siniestro: el torturador como el ejecutor de esa “política corporal” (García, 2000: 138 cursivas agregadas).

La “lógica” que sostiene esta práctica muestra, en forma muy clara, esa “economía del castigo” en tanto la muerte física no es el propósito de la acción; más bien es una “tecnología corporal” que potencia la mecánica del sufrimiento: el “*hacer sufrir*”. Y con el sufrimiento, el despliegue del terror que ella puede producir en el sujeto torturado⁴⁶.

Es por esto que quizá la tortura refleja, de manera más clara, esos procesos de “ajuste”, esa “economía política del castigo” que pretende dominar y someter por la fuerza, pero no matar. Incluso si la destrucción psíquica de las personas sometidas a ella, está siempre presente. El otro aspecto importante es que sus efectos no se agotan en el torturado mismo, sino que repercuten socialmente, por una especie de “resonancia” que es otra condición del terror. Muchas de las torturas son planificadas a través de “terceras” personas: intimidando a sus familias, amigos,

⁴⁴ Ver al respecto Houseman, M. (1999) “Quelques configurations relationnelles de la douleur”. En: *De la violence*. Paris: Odile Jacob Pp.77-112. O, más recientemente, Raúl García, 2000. *Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*. Buenos Aires. Editorial Biblos.

⁴⁵ Las referencias del autor son, fundamentalmente, de la Argentina desde la época de la conquista hasta las violencias más contemporáneas (García, 2000).

⁴⁶ Como lo ha mostrado García, hablando del caso argentino, en la época de una de las primeras dictaduras militares, fruto del golpe militar en los años 30, las torturas realizadas entonces, en ningún caso, buscaban la muerte de las víctimas. Trataban más bien de aniquilar la voluntad, averiguar el nombre de los opositores más decididos, imponer el terror a todos (Rodríguez Molas, cit., en García, 2000: 137).

conocidos, (personas a las que se les presupone un lazo con la víctima); es, pues, “orientada hacia el exterior”, a sembrar el miedo entre las personas exteriores; hacia aquellos que podemos calificar como los *destinatarios del dolor de la víctima*, sobre todo en el interrogatorio. Ese es uno de sus aspectos más “terroríficos” de esta práctica (Houseman, 1999: 92).

La tortura tiene características similares donde se practica y si bien, muchas de ellas vienen con amenazas e insultos, la mayoría de las violencias que la acompañan son “corporales”: privación de comida, de vestido, exposición al frío o al calor excesivo, exigencia de posiciones corporales incómodas (e insoportables) (Houseman, 1999: 89). Como lo ha señalado Le Breton, “la libre disposición de provocar dolor es un medio arquetípico del poder sobre una sociedad o sobre un hombre. Incluso más, retomando a Vidal Naquet, dice que la tortura es la forma más directa, más inmediata de la dominación del hombre sobre el hombre, la cual es la “esencia misma de lo político” (Vidal Naquet cit., en Le Breton, 1999: 121). Es, pues, una “técnica” de destrucción de la persona por la dislocación minuciosa del sentimiento de identidad a través de la mezcla de violencias físicas y psíquicas, es el extremo de la práctica de la crueldad (Le Breton, 1999: 121). Indiferente a la “culpabilidad” de la víctima, continúa Le Breton, ella apunta con frecuencia a su pertenencia social, cultural o política o como elemento simbólico de la licencia del poder sobre sus oponentes (Ibíd., p. 122). La tortura confronta a algo peor que la muerte. Instalando en el cuerpo la brecha permanente del horror, ella provoca la implosión del sentimiento de identidad, la fractura de la personalidad; aspectos que llevan al torturador o al verdugo al “éxito” de sus maniobras: denuncias, renuncia, traición, locura o escogencia deliberada de la muerte” (Ibíd., p.122) y, si el torturado sobrevive, sus sufrimientos se prolongan largo tiempo porque lo más importante es el “sufrimiento mental agudo” que ella comporta y que le hará muy difícil volver a su vida corriente, en tanto permanece en él o en ella, el sentimiento de haber sido destruido y no poder reencontrarse consigo mismo. Lento y, a veces imposible, es el retorno de seguridad ontológica necesaria a la existencia y a la confianza hacia los otros (Le Breton, 1999: 123).

Como vemos, la lógica de la tortura es más del orden de la “regulación” de los cuerpos que de su destrucción. Es más un ejercicio de sometimiento corporal con enormes daños físicos y emocionales sobre la persona torturada, pero que no está destinada a matar, sino, como ya lo hemos señalado, a “hacer sufrir”. Es, una forma específica de *contacto del poder con el cuerpo*. O, en otras palabras, es la expresión de una *racionalización de la violencia que no destruye sino que moldea al cuerpo que toca* (Blengino, 2007).

5.3.1.6. Desplazamiento

El fenómeno del desplazamiento forzado ha crecido en Colombia, de una manera sostenida desde 1985, en función de la expansión y el control territorial de las actividades de los grupos armados ilegales, e incluso los expertos coinciden en que su crecimiento ha estado asociado a otras formas de ataques a la población civil tales como las masacres, los asesinatos de líderes y las desapariciones forzadas (Forero, 2000: 9). A más, por supuesto, del desplazamiento que se presenta a causa del sembrado de minas antipersona.

Según el Sistema de Información sobre Desplazamiento Forzado y Derechos Humanos - SISDHES, durante el primer semestre de 2008, por causas relacionadas con el conflicto armado interno, 270.675 personas se vieron obligadas a abandonar sus lugares de origen, lo que representa un incremento del 41% con relación al mismo período de 2007 (191.313 personas). Desde 1985 a la fecha no se había reportado un incremento de tal magnitud en el número de personas desplazadas en el país. La tasa nacional es de 632 desplazados por cada 100 mil habitantes, aun cuando 14 de los 32 departamentos analizados presentan impactos por encima de la tasa nacional. La población desplazada llegó a 785 municipios de los 1.114 que componen el territorio nacional. En este período, cada día, en promedio, fueron desplazadas 1.503 personas (CODHES, junio de 2008, p.1).

Los últimos datos reportados en el país, en el período comprendido entre 2002 y 2008, son para el gobierno de 1 '759.179 personas (Ministerio de defensa cit., en CODHES, 2008), mientras el CODHES habla de aproximadamente 114.000 personas más para el mismo período. Con todo, -y como por efecto de aquella relación estrecha entre saber y poder, la estadística se convierte, a su vez, en un "recurso" del poder-, no debe sorprendernos que los datos oficiales nunca coincidan con los de las organizaciones de víctimas que registran, paso a paso, la situación. Uno de sus boletines se titula, justamente, "las cifras no cuadran" (CODHES, diciembre 2008).

Según Forero (2000:4), el desplazamiento forzado en Colombia se ha venido convirtiendo en un fenómeno extremadamente complejo, dentro del cual coexisten múltiples causalidades y múltiples modalidades de afectación de la población civil. En un principio, aunque con más frecuencia al inicio del conflicto, este fenómeno se presenta como consecuencia del enfrentamiento entre diferentes actores armados o entre alguno de éstos y la fuerza pública, causando la huida de la población civil por carecer de las garantías mínimas de protección de su vida e integridad física. Con el paso del tiempo, el desplazamiento se fue convirtiendo en la forma propia de la estrategia de control político-militar de los actores armados que, en muchas ocasiones tenía (o tiene aún), un carácter temporal.

En los últimos años, el desplazamiento como estrategia de guerra, ha tendido a convertirse en permanente, debido a que los actores armados del conflicto político interno que vive Colombia, buscan consolidar su control territorial para establecer o controlar procesos de producción de cultivos ilícitos y garantizar el tráfico de armas y el ingreso ilegal de divisas. En muchos de estos casos se produce una “sustitución de la base social”, de manera que la población desplazada es reemplazada por personas afectas al respectivo actor armado y a ellas les son transferidos activos tales como tierra e inmuebles (Forero, 2003: 4).

Forero señala que, desde hace unos años, han surgido nuevas modalidades de violencia en las que la población residente ya no es exactamente desplazada, sino que es obligada, -por el respectivo actor armado-, a vincularse a su estructura y a participar de los diferentes procesos productivos ilegales, de manera forzada y sin posibilidades de salir de la zona para proteger su vida, integridad y libertad (Ibíd., p.4).

Otra modalidad en la que se ha expandido este fenómeno, tiene que ver con las comunidades emplazadas, “sitiadas” o “encajonadas” por la acción de un actor armado, directamente, o por la utilización de estrategias como el sembrado de minas antipersona, que coloca a la población en situación de emergencia humanitaria y que, en ocasiones, se prolongan por largo tiempo sin que sea posible romper el bloqueo de alimentos, medicamentos, combustibles y otros productos (Ibíd., p. 4)⁴⁷, haciendo necesario desarrollar alternativas efectivas de protección y de atención humanitaria de emergencia, por parte del Estado y de la Sociedad, en donde la modalidad de pactos y misiones humanitarias tiene un papel muy importante.

Así mismo, existen otras dos modalidades de expulsión y desplazamiento, como son el desplazamiento intra-urbano, es decir, de familias y personas entre zonas de la ciudad, e interurbano, consistente en la expulsión de familias desde una ciudad hacia otra, generadas por amenazas de actores armados que ahora luchan por el control de barrios y zonas de las mismas (los ejemplos más conocidos son los de Barrancabermeja y Medellín, y más recientemente Bucaramanga y Cúcuta). Es muy frecuente, incluso, que las familias afectadas sean víctimas en este caso de un segundo desplazamiento forzado (Ibíd.,p.4). Igualmente, a las modalidades descritas se suma la de los desplazamientos temporales entre veredas de un mismo municipio, casos en los cuales la población adopta esta táctica, como una manera de salvaguardar su vida y su seguridad, pero resistiéndose a un desplazamiento radical

²⁵ Según el CODHES “El hambre cómo método de guerra o consecuencia de la guerra está imponiendo una forma de desplazamiento forzado en las que se combina el miedo y la pobreza. La salida de indígenas Emberá del departamento de Risaralda hacia la capital del país prendió las alarmas por la situación de comunidades en zonas de alta confrontación armada en las que se imponen bloqueos, se limitan las posibilidades de producción, almacenamiento y comercialización de alimentos y se restringe la caza y la pesca” (CODHES, Junio 2008, p.6).

por parte de los actores armados que ejercen la amenaza (Ibíd., p. 5). Finalmente, la más dramática de estas modalidades la constituye el desalojo planeado de localidades enteras, por parte de los actores armados, quienes obligan a las comunidades a trasladarse, masivamente, bajo su vigilancia y a permanecer en un sitio distinto al de origen. Por ejemplo, Mapiripán (Ibíd., p. 5).

Forero hace mención de otras dos modalidades de desplazamiento. La primera y que merece reconocerse como parte del tema de los desplazamientos, es la vinculada con de la fuerza de trabajo, *en los cultivos ilícitos (trabajadores denominados "raspachines") generados por la erradicación de los mismos, la mayoría de las veces mediante aspersión aérea. En muchas regiones, tales como el Catatumbo o Putumayo, resulta prácticamente imposible deslindar el desplazamiento producto del conflicto, del desplazamiento generado por la fumigación* (Ibíd., p.5 cursivas agregadas). La segunda, tiene que ver con los desplazamientos asociados a los procesos de apropiación y concentración de la propiedad de la tierra. Éstos pueden ser promovidos por personas o actores con un interés económico (entre los cuales se han identificado, al menos, a grandes narcotraficantes), que operan a través de la acción de grupos privados, o por los mismos actores armados que obligan a los campesinos a abandonar tierras y cultivos (Ibíd., p. 5).

Siguiendo fuente de DNP-UDRU y RSS,

[...] la gran mayoría de los desplazamientos se origina por amenazas generalizadas y por el temor a las consecuencias de los enfrentamientos armados sobre la población civil. Adicionalmente, debe señalarse la tendencia a crecer de manera muy importante (creció el 100%) la cantidad de desplazamientos derivados, específicamente, de los enfrentamientos armados. Por el contrario, son minoritarios los casos en los cuales el desplazamiento obedece a amenazas específicas (Ibíd., p. 6 cursivas agregada).

Su dinámica varía con los vaivenes de la confrontación en diferentes tiempos y lugares, pero, lo que sí es claro, es que la mayor parte de los desplazamientos han sido causados por dos o más actores, lo cual es consistente con el crecimiento de los enfrentamientos armados como causalidad del fenómeno (Ibíd., Pp. 6-7).

En relación con la caracterizaron de la población desplazada y recurriendo a la información suministrada por la Red de Solidaridad Social de la Presidencia de la República (RSS), *"aproximadamente el 50% de la población desplazada corresponde a mujeres, y el 42% a menores de 18 años; el 90% es de origen rural o semirural y, una tercera parte, tiene o tenía tierras en su lugar de origen; el 50% se ubica en los cinturones de miseria de las grandes ciudades; en 2002, el 9.2% correspondía a comunidades afrocolombianas, y el 3,4% a comunidades indígenas"* (Ibíd., p.7 cursivas agregadas).

El desplazamiento forzado ha afectado a amplios sectores de la población colombiana, aunque de manera preponderante, a pobladores del ámbito rural; sin duda, sus efectos son diferenciados sobre los distintos grupos poblacionales y además implican impactos más severos sobre algunos grupos especialmente vulnerables. Según lo muestran las estadísticas y los estudios específicos, el desplazamiento afecta de manera crítica a los niños y niñas, a las comunidades indígenas y afrocolombianas y a las mujeres (Ibíd.,p.7). Sobre estas últimas, la RSS señala que el desplazamiento tiene efectos específicos sobre las mujeres, pues, en su mayoría, éstas se convierten en jefas de hogar debido a la viudez, a la ruptura de sus relaciones de pareja o a la pérdida de su compañero o de sus hijos. Aparte de que el destierro ocasiona un fuerte trauma psicológico, el desplazamiento hace recaer, casi exclusivamente, en ellas la responsabilidad del sostenimiento afectivo y económico de la familia (Ibíd., p. 7).

De acuerdo con estudios realizados desde una perspectiva de género, por ACNUR, los efectos del desplazamiento forzado presentan rupturas y pérdidas más fuertes para las mujeres que para los hombres. Sin embargo, en el contexto urbano, el desempleo suele afectar, más duramente, a los hombres que a las mujeres. Mujeres y hombres buscan de manera diferenciada apoyo en su entorno: los hombres en la asistencia por parte de entidades gubernamentales, mientras que las mujeres desarrollan un sentido más práctico para garantizar la supervivencia de la familia. Frente a un retorno que no garantiza la seguridad personal, ni el acceso al empleo o a la propiedad, las mujeres desplazadas suelen preferir la integración urbana (ACNUR, OCHA, Naciones Unidas, 2001. Cit., en Forero, 2003).

En lo que concierne a nuestra propia investigación u “objeto de estudio”, el fenómeno del desplazamiento supone una violencia sobre los cuerpos desde el momento en que las personas son, literalmente, desalojadas de sus lugares de origen o de vivienda. Si bien es cierto que éste puede producirse *sin violencia directa* sobre ellos, también es cierto que la primera víctima es el “cuerpo” que debe “desplazarse” forzosamente, con todos los efectos físicos, emocionales, “corporales” y demás que, como ya conocemos, produce este fenómeno. Con todo, es la forma de violencia sobre los cuerpos que, en términos de la fuerza o afección ejercida sobre ellos, se agota en su “movilidad”, pero ya sabemos las implicaciones subjetivas, sociales y políticas del cuerpo como para minimizar un desplazamiento forzado en términos de lo que él le hace al cuerpo en su dimensión física y simbólica, a más de sus implicaciones políticas.

En el caso de las comunidades desplazadas, como lo señala Piedrahíta, el cuerpo como territorio se convierte en la afirmación de la vida individual; punto de partida para ser y existir; es lo que permanece del pasado reciente, es, quizá, la única certeza de la sobrevivencia. En él-volumen sígnico- se hacen visibles las marcas y señales de la tragedia: los recuerdos, los afectos, los sueños, las creencias, los

temores adquieren una nueva significación [...] el individuo desplazado se hace visible a través del único espacio que aún le es propio y en el que puede recobrar de algún modo, su unidad, su centro: el cuerpo por el cual puede volver a ser. De este modo se trasciende el sentido orgánico de aquel para elevarlo a una instancia significativa superior: el cuerpo es el monólogo de una tragedia (Piedrahíta, 2007: 41).

Más allá de estos datos o características del fenómeno, si interrogamos la relación cuerpo/violencia en esta modalidad y la forma del poder que le subyace, podemos decir que, como lo mencionamos antes, no se trata de negar el carácter violento de esta forma de poder. En efecto, *no hay un paso de un poder violento a otro que no lo es* (Blengino, 2007) sino la forma de racionalización de la violencia que ésta expresa y que, en el caso del desplazamiento forzado, responde más a la forma "reguladora" más que destructora del poder. Este fenómeno genera una reconfiguración de las relaciones de poder de los sujetos y de los territorios, tanto de aquellos que son obligados a abandonar sus tierras, como de aquellos que se la apropian y ejercen su dominio y control sobre los mismos.



Municipio de San Carlos, Antioquia. Desplazamiento por asesinatos de campesinos por parte de las FARC. 2002



Serranía de Abitoh, San José de Apartadó. Desplazamiento por amenazas y asesinato de campesinos por grupos de paramilitares. 1997

Fotos: Jesús Abad Colorado. Tomado de: *De la topografía del dolor a la geografía de la esperanza. A la Memoria de las víctimas* (2006). Comité de apoyo al proyecto de víctimas del conflicto armado". Alcaldía de Medellín.

5.4. Las “estéticas” de la pena y el uso político del terror

*Pour Foucault le corps est, clairement,
le théâtre d'une multiplicité de relations de pouvoir
qui ne peuvent se réduire à
la seule catégorie physique de la violence*
Daniel Defert

*Las mímicas, los gestos, las posturas, la distancia con el otro, la
manera de tocarlo y evitarlo al hablarle,
las miradas, son las materias de un lenguaje
escrito en el espacio y el tiempo
y remiten a un orden de significaciones*
David Le Breton

*El sentido de los gestos [corporales] no está dado sino que se comprende, vale
decir, se reconquista por un acto del espectador [...] la
comunicación o la comprensión de los gestos se alcanzan,
por la reciprocidad de mis intenciones y los gestos del otro,
de mis gestos y las intenciones legibles en la conducta del otro*
Maurice Merleau-Ponty

Además de esta dimensión física⁴⁸ del cuerpo que, como acabamos de verlo, se convierte en una violencia física, hay otras dimensiones del cuerpo que son, igualmente, “objeto” de violencias menos físicas pero no menos importantes en tanto ellas “tocan-hieren-lastiman-matan” más que al cuerpo mismo, a la “corporalidad”⁴⁹ (y con ella a la subjetividad), entendida como *la capacidad de aprehender la experiencia corporal, la condición corpórea de la vida, que incluye dimensiones emocionales y, en general, a la persona, así como los componentes psíquicos, sociales o simbólicos; en ella habitan las esferas personal, social y simbólica, a saber, el cuerpo vivo y vivido* (Merleau-Ponty cit., en Pedraza, 2003:9). Como ya lo señalábamos en el capítulo 3, “La corporalidad remite a la dimensión del cuerpo en la que se realiza la

⁴⁸ A riesgo de caer en una “fragmentación del cuerpo” que, efectivamente, no compartimos, lo que queremos al “separar” su dimensión física de las otras dimensiones es mostrar la “especificidad” de cada una de estas dimensiones que lo constituyen. Se trata pues de un recurso o una estrategia exclusivamente metodológica. Como vamos a verlo a continuación, el cuerpo no es una realidad objetiva en sí misma, sino que contiene dimensiones más complejas como *la corporalidad* que lo hace impensable en una sola dimensión. Como dijimos, esta fragmentación es sólo una “fractura” metodológica y de claridad expositiva.

⁴⁹ Habida cuenta de la gran compenetración que *la condición estética* del régimen postmoderno ha conseguido entre el yo y el cuerpo, pero también del hecho de que este proceso ocurre bajo efectos del biopoder, la noción de corporalidad cobra particular importancia para comprender la situación del sujeto contemporáneo, de su subjetividad en relación con el cuerpo (Pedraza, 2004a: 16).

vida corporal, más allá de sus cualidades puramente orgánicas, por cuanto le permite al ser humano ser consciente de ella a través de *la cenestesia*⁵⁰ y, luego, establecer vínculos emocionales mediante el cuerpo (Pedraza, 2004a). El término corporalidad se ha acuñado en la sociología con la intención de poner de manifiesto el carácter estrictamente social del cuerpo. En él, la aparente naturalidad que le confiere su esencia material, es decir, animal, proviene en realidad de las prácticas que éste realiza y la investidura que ello le otorga (*in-corpo-ra*). La corporalidad designa, exclusivamente, la percepción individual del cuerpo, posible por un atributo del mismo cuerpo, el sentido de la cenestesia. La cenestesia, como todos los sentidos, se distingue de los órganos, porque sólo pueden usarse en vida. La vista, el oído, el tacto, el gusto y el olfato sólo son posibles para el ser humano vivo; con su uso, se hace a una primera subjetividad, aquella que le confirma su propia existencia, asimilada aquí, especialmente por intermedio de la cenestesia, a la experiencia del cuerpo, esto es, a la consciencia corporal de la existencia del propio cuerpo y, por tanto, del individuo. En esta constatación confluyen el esquema corporal que reconoce la neurología y la experiencia del cuerpo que provee la cenestesia. Tal vez, más que cualquier otra cosa, el término corporalidad pone de presente el cuello de botella que surge si se piensan el ser humano y su existencia exentos de su condición corporal y la medida en que dicho carácter prefigura toda antropología. “Es imposible para el ser humano sustraerse, siquiera como ejercicio racional, de su corporalidad, pues, este mismo ejercicio, en la forma que lo conocemos, es factible gracias a que disponemos del cuerpo” (Lyotard 1989, cit., en Pedraza, 2004a). Lo que busca destacar el *concepto de corporalidad* es que se tiene un cuerpo, se reconoce que se lo tiene y entonces se es un cuerpo; en consecuencia, esta consciencia establece una relación específica con el cuerpo que invita a adoptar una posición respecto a él que haga imposible excluirlo (Pedraza, 2004a). En otras palabras, “el cuerpo no es concebible como hecho objetivo –allí únicamente habría lugar para vegetar– sino, ante todo, un campo de elaboración discursiva que no cabe interpretar más que a la luz de los temores, los conocimientos, los intereses y la imaginación de cada época” (Pedraza, 1999: 15). La corporalidad es un concepto al que recurre entonces la sociología para subrayar el contenido social del cuerpo, para hacer comprender una dimensión del cuerpo más compleja donde bullen las percepciones, la sensibilidad, las emociones y la sensibilidad en tanto producto social y condición de posibilidad del sujeto (Pedraza, 2004a). Para concluir entonces que “No es osado decir que sabemos que nuestro vocablo cuerpo, lo mismo que comprende fenómenos térmicos, eléctricos, magnéticos, químicos, bioquímicos o genéticos, incluye los sensoriales, afectivos y cognoscitivos, ninguno de los cuales es concebible

⁵⁰ *Cenestesia*: conjunto de sensaciones independientes de los sentidos que produce el sentimiento general de la existencia. Sensación de vacuidad, pérdida de conciencia de la propia identidad <http://www.akademisyen.com/egitim/spanishdic3.asp> (ultimo acceso enero 2009).

tal como lo comprendemos por fuera de lo que denominamos cuerpo. Así las cosas, cabe insistir en la redundancia implícita en el término corporalidad, concepto del que sin embargo, vale destacar el esfuerzo que encierra por robustecer el estatus vivencial del cuerpo y el hecho de que por ella disponemos de la noción actual de subjetividad” (Pedraza, 2004a).

5.4.1. Las “estéticas” de la pena o una tecnología [macabra] de la “economía del castigo”

Vamos a iniciar este apartado con una pequeña reflexión sobre *estética y política* que deja ver que “lo estético” no es, necesariamente, lo bello. Esto permitirá explicar que hablemos de la “estética” de las “tecnologías corporales” utilizadas en la violencia sobre los cuerpos y de las estéticas del castigo. Etimológicamente la palabra *gestus* se construye a partir de la raíz *gerer* que significa hacer y llevar. El gesto no es una mera gesticulación sin sentido sino que cumple una función significante y participa en la eficacia simbólica que preside toda acción, la de mover el mundo con signos. El gesto es una figura de la acción, *no un simple acompañamiento decorativo del habla* (Le Breton, 1999: 38). Es esta dimensión expresiva del cuerpo la que queremos recrear aquí para mostrar que, como elemento significante, el cuerpo no existe solo su dimensión física y que, en esa medida, las agresiones sobre el cuerpo, en su materialidad, son portadoras además de otras violencias más simbólicas pero no menos importantes.

No es, solamente, que la violencia produzca estas formas de terror en la violencia física ejecutada sobre los cuerpos. Es que, adicionalmente, ella se vale de múltiples estrategias que acompañan el acto violento y que tienen que ver con la utilización de ciertos elementos con los cuales se configura toda una “*puesta en escena ritual*” que, generalmente, acompaña la ejecución de estas formas macabras de violencia sobre los cuerpos. En efecto, en casi todos los casos, las prácticas de violencia vienen acompañadas de una cierta ritualidad que, para efectos de este trabajo, hemos nombrado como las “estéticas de la pena”. En otras palabras, la violencia misma tiene sus estéticas⁵¹, y esto es así porque ellas apuntan a lastimar o destruir otras dimensiones del sujeto. Creemos que, en efecto y como señalaba Foucault, en el texto que nos sirve de epígrafe, “*el cuerpo es claramente el teatro de una multiplicidad de relaciones de poder que no pueden reducirse solamente a la categoría física de la violencia* (Foucault cit., en Daniel Defert, 1996: 95 cursivas agregadas).

⁵¹ Muchos de los títulos y subtítulos, utilizados en los capítulos 4 y 5, son “juegos de palabras” tomados de Foucault. Los utilizamos porque consideramos que no sólo son sugerentes, estéticamente, sino muy apropiados a la interpretación que hemos construido.

Esta “puesta en escena” tiene que ver, en primer lugar, con los tipos de “castigos” que se practican y las “armas” de las que se valen para hacerlo, lo que obviamente podríamos llamar, los “aparatos de tortura” modernos: motosierras, hierros candentes, el martilleo de dedos, el levantamiento de las uñas, aplicación de sal en las heridas abiertas, etc., etc. y una práctica que, al menos, no se ha conocido en otras latitudes, la creación en el país de las tristemente célebres “escuelas de descuartizamiento” (de la masacre de Trujillo, Valle). Son, pues, “instrumentos de tortura y de terror que se repetirán una y mil veces por la geografía nacional (...). Tecnologías del terror, convertidas en una herramienta de guerra, se tornarían distintivas de la violencia paramilitar en Colombia” (Sánchez et AL, 2008: 18).

Lo que creemos es que con estas “puestas en escena”, que acompañan el acto violento, se potencia el carácter o la *dimensión expresiva del cuerpo, la que atañe a la corporalidad de los sujetos impregnada de significaciones sociales y culturales, para incrementar el terror y con él, garantizar el sometimiento*. La potencialidad expresiva del cuerpo radica en que, sin duda, “Las mímicas, los gestos, las posturas, la distancia con el otro, la manera de tocarlo o evitarlo al hablarle, las miradas son las materias de un lenguaje escrito en el espacio y el tiempo y remiten a un orden de significaciones” (Le Breton, 1999:39) Creemos que, aunque son “heridas” menos visibles, ellas no tienen nada de intrascendentes y están dejando muchos mensajes a ser interpretados. *La masacre, en efecto, introduce una serie de sentidos que hay que descifrar* (Sánchez et Al., 2008: 18 cursivas agregadas).

Para producir el terror los actores armados se valen de diferentes estrategias, en las cuales hacen uso de ciertas “estéticas”, que acompañan los rituales de muerte, esto es, una cierta “puesta en escena” que acompaña el acto violento. Contra la lógica de representación de los cuerpos como bellos, esbeltos, de formas perfectas, lo que aparece en ellas son cuerpos masacrados, maltratados, marcados (García, 2000: 180). Algunas de ellas constituyen lo que podríamos llamar una “tecnología [macabra] de la economía del poder” o, concretamente, de la economía [política] del castigo, ejercida sobre los cuerpos.

Algunas de esas estrategias o dispositivos de poder, puestos en juego en esta producción de terror, son alusivas a las significaciones del cuerpo, esto es, a esa condición “expresiva” que lo hace un elemento susceptible de convertirse en “mensajero” del terror. Esta estrategia ha sido la más utilizada en el análisis de la dimensión simbólica de la masacre, como lo ha mostrado María Victoria Uribe. Sin duda, el cuerpo es también “representación” y, en esa medida, él cumple las condiciones para ser “objeto” de mensajes de horror⁵². La producción de una masacre, por ejemplo, (incluida o no la sevicia, Suárez, 2008) viene acompañada de una serie de componentes “adicionales” a la acción de matar, que es preciso tener

⁵² Cfr. Blair, Elsa (2004). *Muertes violentas la teatralización del exceso*, Medellín: universidad de Antioquia, INER., donde hemos desarrollado esta reflexión.

en cuenta. Como ha sido puesto en evidencia por la literatura, los escenarios donde se producen son generalmente un lugar significativo en la vida de la comunidad. La manera como se desarrolla o esta acción, esto es, su “puesta en escena” hace gala de la presencia de toda una “parafernalia” que acompaña el acto violento. Por ejemplo, El uso de Capuchas o la utilización del “señalador”⁵³, ese personaje oscuro que sirve de puente entre el adentro (la comunidad) y el afuera (Los desconocidos que llegan) (Uribe, 1999: 279). Así mismo, las capuchas serían un instrumento de protección que serviría para cubrir la identidad del víctima, es decir, tendrían un uso meramente instrumental pero si ellos se interrogan desde las significaciones de la máscara y el simbolismo que su uso supone, las respuestas probablemente ya no serían tan de carácter instrumental.

Sin duda, hay en el cuerpo una serie de componentes antropológicos y simbólicos que no son irrelevantes a la hora de analizar la relación entre el cuerpo y la violencia. No obstante, ellos son a todas luces insuficientes cuando queremos pensar su dimensión política desde la perspectiva del poder en Foucault. En efecto, si hay -contrario a lo que pensábamos antes- *una racionalidad entre medios y fines*, una cierta instrumentalización del cuerpo por los diversos poderes de la sociedad. Pero a diferencia de otros análisis políticos, como los de la teoría política clásica, creemos que estos poderes no son los institucionales (o lo estatales en su sentido más amplio), no son *macropolíticas* en el sentido de García (2000), sino unos “micropoderes” instalados en formas más micro o, en todo caso, menos institucionales pero efectivas del poder. El cuerpo sería, así, un instrumento del poder puesto en juego en esos intersticios –micropolíticos- de los poderes macropolíticos⁵⁴. Estos mensajes simbólicos que acompañan el acto violento toman entonces una *dimensión política* en la medida en que son puestas en ejecución, como *práctica expresa de sometimiento y sumisión*. O sea cuando, hay *una racionalización de la violencia que no destruye sino que moldea al cuerpo que toca* (Blengino, 2007).

5.4.2. “Tecnologías de terror” o “Prácticas de sometimiento Corporal” como estrategias políticas de control y dominio sobre individuos y poblaciones

Todas esas “técnicas corporales” del ejercicio de la violencia y los dispositivos que operan en esa producción de sufrimiento, como las que acabamos de ver, tienen como *estrategia fundamental* la producción de terror y, más concretamente, la

⁵³ Es quien se encarga justamente de “señalar” a los que deben ser asesinados (Uribe, 1999: 279)

⁵⁴ En su análisis, García deja ver el golpe militar de 1976 como el acontecimiento sociopolítico más trágico de los últimos 100 años en la argentina: treinta mil desaparecidos, innumerables muertos, torturados, presos, exiliados, identidades cambiadas⁵⁴, son algunas de las consecuencias de los dispositivos que utilizaron las fuerzas militares argentinas en la ejecución del siniestro plan de exterminio humano (García, 2000: 11).

implementación de múltiples *tecnologías del terror*, cuyo instrumento fundamental es el cuerpo y que tienen como propósito último *minar la capacidad de resistencia de los individuos y las poblaciones para garantizar su sometimiento*. Es, mantener las relaciones asimétricas de dominación, que garanticen el funcionamiento del poder en los términos de las clasificaciones o taxonomías sociales, previamente construidas: *las vidas de unos a costa de las vidas de los otros*. Pero hay otro elemento muy importante en la producción de terror y es el de los efectos que éste tiene en la sociedad, *un efecto de resonancia*, de modo que si bien las tecnologías corporales se ejecutan sobre algunos cuerpos, los efectos que ellas producen “resuenan” en la sociedad entera.

Cualquiera sea la modalidad de violencia utilizada, las “tecnologías corporales” utilizadas por los diversos actores armados están dirigidas a producir terror. Como ha sido constatada por la literatura al respecto y, sobre todo, por muchos de los testimonios de las víctimas de estas formas de violencia extrema, éste es el objetivo último de muchas de las acciones armadas, particularmente, de las que se dirigen contra la población civil⁵⁵. Pécaut, por ejemplo, ha desarrollado ampliamente el tema de las estrategias de intimidación o terror instauradas por los actores armados en diferentes contextos (Pécaut, 2001: 9). La dinámica de la violencia, dice Pécaut, tiende a expresarse a través de lógicas estratégicas, fundadas sobre el uso de la fuerza y el control de la población (Pécaut, 2001: 10-11), mientras señala el *prosaísmo* de la violencia y el hecho de que los actores armados, conceden cada vez más espacio a los fines propiamente militares que pasan por el uso del terror (Ibíd., Pp.14-15). Las atrocidades realizadas por los actores armados, las masacres sistemáticas en el caso de los paramilitares, la destrucción de pueblos, los asesinatos y los secuestros, en el caso de las guerrillas, inducen progresivamente, en el plano local, sobre todo, la división de la sociedad y la difusión del clima de guerra. El terror se percibe, como una situación de hecho que no cuestiona las rutinas de la violencia y las situaciones de terror son muchas veces *invisibilizadas* por la banalización de la violencia (Ibíd., p. 188). O, también a veces son más protagónicos el terror o el miedo, por el efecto que producen en los espectadores, que el mismo acto de la muerte, que la misma consumación del terror (C.A Uribe, 1988: 64). La ocurrencia de la masacre rebasa, en muchos casos, el asesinato o la muerte misma que ella produce, para inscribirse en contextos más amplios de producción de terror, como estrategia de control de las poblaciones. Como lo señaló, recientemente, el paramilitar Hebert Veloza, alias HH, en su confesión ante la fiscalía: *“Decapitamos a muchos y se hizo como estrategia para promover terror.*

⁵⁵ Creemos que el terror, en el combate propiamente dicho y en acciones ejercidas contra un enemigo militar, claramente identificado, no es lo que constituye su fin último; éste es más bien utilizado como estrategia en las violencias contra la población civil.

Éramos 20 hombres y necesitábamos generar terror” (El Espectador, agosto 5 de 2008. p. 5).

Las estrategias o “técnicas” de las que se valen los grupos armados y los poderes de distinto corte que los sostienen, para esa producción de terror son diversas y múltiples. Con todo, la violencia sobre los cuerpos es invariable. Algunas de ellas son: a) las *formas mismas del acto violento y los instrumentos o armas* que utilizan y con las cuales producen las mutilaciones sobre el cuerpo. b) Otro elemento presente en esta producción de terror, estaría en la situación que se produce por *la indiferenciación de los grupos armados*. En efecto, *la ambigüedad y la confusión categorial* en la guerra, tanto de los generadores de la muerte como de los muertos mismos, son una condición del terror (Castillejo, 2001: 38; Michel Taussig 1995: 32 cursivas agregadas) sostiene que, en Colombia, no cabe duda de que existe una situación que es tan violenta como siniestra, y que su cualidad de siniestra, depende del *uso estratégico de la incertidumbre y del misterio* del que hace gala el lenguaje del terror y al que recurre insistentemente. El lenguaje del terror –sin duda siniestro–, en estas circunstancias, fluctúa entre las certezas firmemente percibidas y generalmente bastante dogmáticas de que existe un sentido y un centro, y las incertidumbres sobre algo difuso, descentrado y vago (Taussig, 1995: 34) y c) la utilización de *ciertos símbolos* por parte de los actores armados, como los *uniformes militares*, cuya presencia genera muchos interrogantes sobre las significaciones que tiene efectivamente *su uso indiscriminado* por parte de los diferentes actores. Ellos son, dentro del análisis de María Victoria Uribe (1999), el símbolo por excelencia de la *indiferenciación* de los actores armados, que produce la ambigüedad y la confusión propias del terror.

5.5. Los “Gritos del Cuerpo”: Potencia y Resistencia

En este apartado vamos a desarrollar una reflexión sobre la potencia del cuerpo y su capacidad de resistencia que ayuda a comprender por qué y cómo él es objetivo del poder, pero también para mostrar, como es en el cuerpo mismo, donde reside su capacidad de resistir al poder.

5.5.1. De la “potencia” del cuerpo

¿Qué es lo que puede un cuerpo?”(...)

¿En qué consiste el poder o la potencia de un cuerpo

Que ha conducido a la invención de innumerables técnicas y saberes destinados a su sometimiento?

Raúl García

Si de vez en cuando encontramos páginas que explotan, páginas que hieren y estigmatizan, que arrancan gemidos y lágrimas y maldiciones, sabed que proceden de un hombre arrinconado, un hombre al que las únicas defensas que le quedan son sus palabras y sus palabras son siempre más resistentes que el peso yacente y aplastante del mundo, más resistentes que todos los potros y ruedas de tormento que los cobardes inventan para machacar el milagro de la personalidad.

Henry Miller

Como vimos en el apartado sobre las bases del biopoder y la gubernamentalidad progresiva del Estado, en Foucault, el capitalismo se configuró desde una moral “aséptica” respecto del cuerpo y de sus placeres poniendo un énfasis especial en regular lo relacionado con la sexualidad y los controles a la natalidad en la población. De esta manera surgió la idea de pertenencia a un sector “privilegiado” (excluyente) de la especie, que fue condición de posibilidad para las manifestaciones racistas y genocidas de la actualidad. Un afán de inmunización comunitaria recorre la historia, pero que cuida con las mismas armas que lastima (Díaz, 2006: en línea sin paginación). Hoy en día los avances en materia científica se han instalado no sólo en el exterior sino en la “interioridad” misma del cuerpo humano, no obstante los dispositivos de poder, señala Díaz (2006), no disponen de procedimientos para una transformación valorativa y sociocultural acorde con los desarrollos de la tecnología. No se advierte voluntad (es decir, deseo en potencia) globalizada por reducir las hambrunas, ni la mortandad infantil, ni la abismal desigualdad distributiva de los capitales mientras que –paradójicamente- no se deja de proclamar la preservación de una naturaleza a la que se expolia (Díaz, 2006: en línea sin paginación).

El cuerpo aparece dentro de este contexto como el lugar de amalgama entre lo público y lo privado. Se trata del “lugar” donde aparecen desdibujadas las fronteras entre el adentro y el afuera. La corporalidad es, asimismo, polo de atracción de los controles sociales. Es necesario considerar que no siempre existieron políticas institucionales orientadas a reglamentar el cuerpo de los individuos, ni la vida de las poblaciones. Las inquietudes de los monarcas absolutistas, por ejemplo, se concentraban, prioritariamente, en torno a dominios territoriales, su preservación, su defensa y, eventualmente, su extensión. Pero el esmero de los primeros

capitalistas por procurarse una descendencia sana, el empuje de la tecnociencia, la irrupción de las industrias y las abruptas urbanizaciones para obreros en el siglo XVIII, orientaron las preocupaciones políticas hacia el gobierno de los cuerpos (Díaz, 2006: en línea sin paginación).

Resulta, entonces, inevitable que la política actual tomé lo biológico como fundamento de lo legal, a tal punto que la justicia penal acrecienta sus garantías y confiabilidad sólo si cuenta con pruebas y peritos en genética que presentan pruebas de ADN con “fuerza de ley”. En la misma línea de “certeza absoluta” tienen lugar medidas sobre el cuerpo como la planificación familiar, los exámenes médicos prematrimoniales, preescolares, de salud ocupacional, la intervención en los regímenes de nacimientos, la promoción de campañas de vacunación, estilos de vida saludable para trabajadores y ancianos, emisión de leyes anticontaminantes, el reparto gratuito de preservativos o la negación de este tipo de suministros, al igual que una incontenible compulsión a lograr poblaciones longevas en sociedades que, paradójicamente, discriminan a sus mayores. (Díaz, 2006: en línea sin paginación) De ahí que siguiendo a Díaz (2006) la base axiológica de la biopolítica se constituya en relación con la salud, la vida y la muerte. Sin embargo, la puesta en práctica del ejercicio del poder sobre los cuerpos y los mecanismos de intervención sobre la vida de las poblaciones, redundan en la emergencia de valores morales a expensas de valores jurídicos (Díaz, 2006: en línea sin paginación). Puesto que el inicio de las medidas biopolíticas se sostiene en reglamentaciones y leyes emitidas por la justicia positiva, la circulación social de dichas medidas va “cargando” peso moral en los procedimientos; así, lo que comienza siendo una medida “saludable”, sin perder esa connotación de mandato “administrativo”, adquiere progresivamente una categoría ética⁵⁶.

Cabe anotar, siguiendo la lectura de Díaz (2006), que la biopolítica se constituyó, se desarrolló y, continúa expandiéndose, a expensas de cuestiones que se originan en los mismos objetos sobre los que se interviene, tales como la salud de la población, la conservación de las especies, la protección del planeta (Díaz, 2006: versión digital). Pero, cada vez más, se impregna con valores trascendentes: se *debe* cuidar la salud, se *deben* respetar los derechos de los animales, se *debe* conservar la naturaleza (Ibíd., 2006: versión digital). La consecuencia de esto es que la apelación del biopoder al campo jurídico para el cumplimiento de sus designios, coadyuva a que lo deseable sobre el cuerpo se torne en mandato. Y ese mandato, que en su

⁵⁶ Un ejemplo notable que ayuda a explicar esta connotación moral que adquieren las medidas en pro de la salud de la población es el que se ha producido con el uso del tabaco. En un momento no se puso cortapisas a los distribuidores y difusores del tabaco incluso a su consumo por parte de los miembros del Estado. De hecho se vendía como símbolo de estilo y glamur en los 50’s y 60’s. Hoy con la emergencia de las campañas antitabaco se exalta al no fumador, en algunos casos, como un ser ético, que eligió la “buena vida” en vez de los perjuicios a la salud propia y de la comunidad que le acarrearía el consumo (inmoral y desconsiderado) de tabaco.

origen es administrativo, se activa e impone como norma moral. Lo bueno o lo malo para la salud de nuestro cuerpo ha pasado a ser el bien o el mal que rigen las acciones que se emprenden a favor o en contra de los imperativos biopolíticos (Ibíd, 2006: versión digital). Esta necesidad de coartar la vida y cuerpo de los individuos por parte del poder no hace otra que recordarnos que el control hacia los individuos nunca se consuma, completamente, *por lo que el derecho o potencia para obrar de los individuos en contra de las medidas biopolíticas o elementos coercitivos de que dispone el poder*⁵⁷ *seguirá intacto como posibilidad de resistencia.*

Será el filósofo holandés de ascendencia judía, Baruch Spinoza (1632-1677), quien casi un siglo antes de la entrada en vigor de las medidas biopolíticas y del surgimiento del concepto de “población”, *se preguntó por la puesta en práctica del ejercicio del poder sobre los cuerpos.* En el pensamiento de Spinoza, según Deleuze, un individuo, un cuerpo, se define por las afecciones que mantiene con los demás cuerpos, es decir, un individuo se define por su poder de ser “afectado”. Señala que este autor propone al cuerpo bajo un nuevo modelo para ser pensado puesto que mucho se habla de la conciencia y de sus designios, de la voluntad y de sus efectos, de los múltiples medios para dirigir los movimientos del cuerpo y dominarlo junto con sus pasiones, pero poco o nada, se habla del poder que reside en el cuerpo. Textualmente: *“Nadie ha determinado hasta el presente lo que puede un cuerpo”* (Spinoza. *Ética* III, P2, Escolio)⁵⁸ (Spinoza cit., en Deleuze, 2001: 29).

Spinoza, a diferencia de la propuesta racionalista de vertiente cartesiana rechaza cualquier relación de causalidad entre el espíritu y el cuerpo negándole primacía a uno sobre el otro⁵⁹. La consecuencia práctica de este paralelismo entre

⁵⁷ Hoy en día la imposición de una figura corporal “delgada” o un régimen de vida “saludable”.

⁵⁸ Esa es la forma que se usa universalmente para citar la ética de Spinoza. *Ética*, el número romano es la parte (son 5). P. es proposición y lo demás pueden ser escolios, demostraciones o capítulos. Se hace así porque Spinoza procede en su explicación basado en el método geométrico de demostración.

⁵⁹ El cuerpo, estructura compleja de acciones y reacciones, presupone la ínter corporeidad como originaria bajo dos aspectos: por un lado, porque él es, en tanto individuo singular, una unión de cuerpos; por el otro, porque su vida se realiza en la coexistencia con otros cuerpos externos. De hecho, no sólo el cuerpo está expuesto a la acción de todos los otros cuerpos exteriores que lo rodean y de los cuales necesita para conservarse, regenerarse y transformarse, sino que él mismo es necesario para la conservación, regeneración y transformación de otros cuerpos. Un cuerpo humano es tanto más fuerte, más potente, más apto a la conservación, a la regeneración y a la transformación, cuanto más ricas y complejas sean sus relaciones con otros cuerpos, esto es, cuanto más amplio y complejo sea el sistema de las afecciones corporales. [...] Evidentemente, el cuerpo no causa pensamientos en la mente, ni la mente causa las acciones corporales: ella percibe e interpreta lo que pasa en su cuerpo y en sí misma. Así, las afecciones corporales son los afectos de la mente, sus sentimientos y sus ideas. Unidos, cuerpo y mente constituyen un ser humano como singularidad o individualidad compleja en relación continua con todos los otros. La intersubjetividad es, por lo tanto, originaria (Chaudi, 2006: 118-119).

cuerpo-alma produce un enfoque, si se quiere, "alternativo" del principio tradicional que consideraba al alma rectora del cuerpo y a la moral como un emprendimiento para dominar las pasiones del cuerpo a partir de la recta guía de la conciencia; tal y como lo pretendía el poder pastoral descrito por Foucault (1990, Pp. 101-121) y que analizamos en el capítulo 1.

En última instancia, Spinoza llegará a la idea de que un cuerpo, como anotamos antes, *no es otra cosa que afección, nadie es otra cosa sino aquello que lo afecta*. Pero lo que aquí queremos enfatizar es la tesis original de Spinoza (retomada por Deleuze), según la cual, un cuerpo tiene límites, máximos y mínimos, de lo cual se concluye que un cuerpo puede incrementar o disminuir su potencia conforme las diferentes afecciones que recibe en los diferentes instantes del tiempo. A eso, a los límites máximos y mínimos, se les conoce como la potencia de un cuerpo. A su vez, la potencia constituye una "latitud", de ahí que la definición integral de cuerpo bien sería la que señala Deleuze en su lectura de Spinoza: "un cuerpo no se define por la forma que lo determina, ni como una sustancia o un sujeto determinados, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce. En el plan de consistencia, un cuerpo sólo se define por una longitud y una latitud: es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz, bajo tal poder o tal grado de potencia" (Deleuze, 2001: 42).

En resumen, en Spinoza, lo bueno⁶⁰, se produce (o nos afectará) cuando un cuerpo se corresponda con otro aumentando por demás su potencia. Lo malo acontecerá, en cambio, cuando un cuerpo descompone a otro disminuyendo o anulando esa potencia. Si, siguiendo a Spinoza, el grado de afección de los cuerpos *aumenta o disminuye su potencia*, podemos sostener, como hemos venido haciendo, que es esta capacidad de resistencia que le está ligada al cuerpo, lo que lo hace el "objetivo del poder" y la violencia sobre ellos (esto es, el aumento de su grado de afección) apuntaría a disminuir o a anular esa potencia.

Lo que queremos resaltar aquí es, justamente, esa "*potencia*" del cuerpo o su enorme fuerza política, tanto en lo individual como en lo colectivo, y cómo, de qué manera es esta potencia del cuerpo la que "amenaza" el equilibrio del poder. Por eso la agresión o la violencia directa sobre los cuerpos, las "estéticas" que acompañan el acto violento y el terror como estrategia final de estas prácticas, (como estrategias para aumentar su grado de afección y disminuir o anular su potencia), no tienen nada de aleatorias, ni son fruto de razones patológicas de quienes la ejercen -por

⁶⁰ Para Spinoza (como lo será luego para Nietzsche) no es posible aseverar que el Bien y el Mal existan aunque sí lo bueno y lo malo. Podemos llegar a tener registro de lo bueno y de lo malo, de lo saludable y de lo dañino pero nunca del Bien y del Mal ya que se trata instancias trascendentes a la existencia humana.

aquello de la sevicia y la crueldad-, sino la consecuencia necesaria de ese “atentando” al “equilibrio” del poder, de esos desajustes estructurales a la “economía del poder” que genera esa “potencia” del cuerpo y de los procesos de resistencia que él puede generar.

Es cierto, sin duda, que a raíz de la centralidad del cuerpo, todos los sistemas sociales han dado una gran importancia tanto a su conceptualización como al control de los miembros de la sociedad por lo que se refiere a los aspectos corporales. El mismo cuerpo se puede entender como discurso, y no resulta difícil ver el papel del cuerpo humano como instrumento o arma de domesticación y disciplinamiento, identificación, sujeción y *resistencia* (Joseph Martí et al, 2008 cursivas agregadas). Siguiendo a Foucault, el cuerpo está directamente inmerso en un campo político, las relaciones de poder operan sobre él una presión inmediata: lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos (Foucault cit., en García, 2000:180) pero también un instrumento *sobre el que pesa la posibilidad de transformar sus coordenadas existenciales*. Esto es lo que permite ver un análisis “micropolítico del poder” o, más precisamente, un análisis de las micropolíticas corporales⁶¹. Resaltamos esto último porque son, en efecto, *la potencia del cuerpo y su capacidad resistencia* -esto es, su enorme fuerza política para transformar las situaciones-, las condiciones de las que se vale el poder para someter a los sujetos y las poblaciones, la razón por la cual se convierte en el “objetivo militar” por excelencia de las formas de violencia extrema en las guerras contemporáneas.

⁶¹ Como lo ha mostrado García (2000) en el caso Argentino, la dictadura militar de 1976, tuvo como blanco preciso al cuerpo y tanto los cuerpos individuales como el cuerpo de la población, fueron el objeto privilegiado de las estrategias político-militares desplegadas por las fuerzas Armadas. Él muestra no sólo la centralidad del cuerpo en la política sistemática de represión ejercida por las fuerzas armadas contra sectores de la población, sino la capacidad de resistencia que el cuerpo desplegó *al retornar como “superficie de inscripción” de la violencia*. Su análisis deja ver como los cuerpos fueron el objeto privilegiado de las estrategias político-militares desplegadas por las FFAA, en el siniestro plan de exterminio humano en el que se concibieron las mayores atrocidades y todos los dispositivos que éstas utilizaron, con el objetivo de “controlar y dominar” a una población que, históricamente, había sido sometida y *sobre la cabeza de quien pesaba en ese momento la posibilidad de transformar sus coordenadas existenciales* (García, 2000: 11 cursivas agregadas.)

5.5.2. Su capacidad de resistencia

[...] el poder se ha introducido en el cuerpo,
se encuentra expuesto por el cuerpo mismo: la gimnasia, el ejercicio, el
desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello...
todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo
mediante un trabajo insistente, obstinado, meticoloso
que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los soldados, sobre el cuerpo sano.
Pero desde el momento en que el poder ha producido ese efecto,
en la línea misma de sus conquistas,
emerge inevitablemente la reivindicación del cuerpo contra el poder,
la salud contra la economía, el placer contra las normas morales de la sexualidad,
del matrimonio, del pudor.

Y de golpe aquello que hacía al poder fuerte se convierte en aquello por lo que es atacado [...] El
dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación
del cuerpo por el poder
Michel Foucault

La movilización, como arma política imprescindible ponía el
cuerpo en primera fila
Raúl García

Si bien el cuerpo ha sido esa “superficie de inscripción” de la violencia (García, 2000: 11), es en el cuerpo mismo donde reside su capacidad de resistir al poder; sobre todo, al poder impuesto por la brutalidad de la violencia. Y, en efecto, lo hace, resurge, mostrando toda su capacidad de resistencia. Es, a esta última relación, cuerpo, poder y resistencia a la que queremos dedicar la reflexión en este apartado.

Como lo señala García al final de su trabajo en la Argentina, el arte recurrió a la construcción de otros discursos como salidas a la palabra impuesta. Las *formas de resistencia* pasaron por las *imágenes* (películas sobre la dictadura)⁶²; *la escritura*⁶³ los documentales a modo de género testimonial⁶⁴, la música que a través del rock particularmente implementó estrategias reconstructivas de los sentidos impuestos por la dictadura. Así, el ruido se volcaba contra la cultura del silencio (García, 2000: 190) y, finalmente, la memoria que dejaba oír su voz en el recuerdo, desde esas

⁶² Películas como *Los muchachos de antes no usaban arsénico* de José Suárez. 1976 o la película *Habeas Corpus* de Jorge Acha.

⁶³ Novelas como *La Mayor* de José Sáenz, 1976 o del mismo autor la novela *Nadie Nada Nunca* o la novela *Villa* de Luis Guzmán.

⁶⁴ Como el de Rodolfo Walsh, publicado bajo el título de *Operación Masacre* o un video documental llamado “Autogeografía” que muestra a la propia artista taparse con piedras y tierra, y untarse ungüentos sobre el cuerpo. Un cuerpo que, como señala García, está llamado a desaparecer, pero que siempre deja rastros de su presencia detrás de las superficies que intentan borrarlo (García, 2000: 192).

marcas inscritas en el cuerpo (García, 2000: 165 y ss.) Las manifestaciones artísticas (cine, literatura, música, etc.) con una abierta crítica política al poder de los militares aparecen como los mecanismos de *disrupción política en contra del poder* (García, 2000: 193 y ss.), su capacidad de resistencia se explicaría, según García, por el hecho de que aún hoy se siga discutiendo sobre cuerpos desaparecidos, cuerpos torturados, etc.) quizá porque si bien funcionó como superficie de inscripción de la violencia, también se reveló como memoria viva, como fuego encendido (García, 2000: 11).

Como rehén, como blanco o instrumento de choque, en los atentados, en la cárcel, en las luchas callejeras, en los secuestro, el cuerpo fue adquiriendo una sobredimensión simbólica que lo constituyó en el eje de la actividad política. El cuerpo como territorio de *semiosis política*. Es, precisamente, en ese aspecto corporal que se va a apoyar la política del horror desplegada por los militares en 1976 (Ibíd., p. 169). Similar a los gritos del cuerpo, enunciados por Foucault encontramos los “chirridos” del cuerpo en el análisis de García. Chirridos corporales que, [como estas formas artísticas] se sugieren sutilmente y a veces se imponen con violencia, depende de las políticas de la época y de la geografía en que acontecen (Ibíd., 177).

Quizá en Colombia, al igual que la Argentina donde, los años de la dictadura se caracterizaron por *un uso intensivo de la corporalidad en la política*, donde las frecuentes movilizaciones (obreras, estudiantes, partidarias, etc.) consiguieron imponer una presencia constante del cuerpo en el espacio urbano (García, 2000: 169 cursivas agregadas), se esté llegando a un uso similar con las manifestaciones masivas y amplias donde el cuerpo tiene un particular lugar. No sería la primera vez que la movilización como arma política imprescindible, pusiera “el cuerpo en primera fila” (García, 2000: 169). Los eventos que desde años atrás vienen congregando a distintas organizaciones sociales y de víctimas, dedicadas a poner en lo público esas historias de dolor en manifestaciones, actos, rituales, marchas, a través de diferentes “expresiones corporales” serían, desde esta perspectiva, formas de resistencia al poder.

Así mismo, podríamos pensar que la labor que vienen desarrollando personas e instituciones en el campo de la antropología y el análisis forense, y que se ha expresado en el trabajo generado alrededor de los múltiples encuentros de fosas comunes, en eventos, en reflexiones y publicaciones recientes sea este “reaparecimiento” del cuerpo como “superficie de inscripción” de la violencia⁶⁵.

⁶⁵ Vale la pena resaltar en esta dirección el “primer” encuentro sobre NN realizado en Medellín en marzo de este año por EQUITAS y la Universidad de Antioquia con el apoyo de otras instituciones que congregó a académicos nacionales e internacionales, antropólogos forenses y funcionarios públicos pertenecientes a distintas instituciones encargadas de estas labores.

Si bien esta apreciación sería preciso explorarla más, es posible pensar que, lo que se ha estado sucediendo en el contexto sociopolítico del país con el lugar concedido, (finalmente!!!!), a las víctimas y que ha generado tantos procesos en lo local y en lo nacional, obligando a la sociedad a disponerse para resarcirlas, sea esta especie de *reaparecimiento del cuerpo* que hablaría, justamente, de la memoria viva al haber sido “superficie de inscripción” de la violencia a través de la memoria corporal. Memoria corporal porque, en efecto, los dolores y las afecciones corporales siempre remiten a un registro anterior, a un recuerdo que reaparece desde un lugar del cuerpo y brinda sentido al acontecimiento (García, 2000: 183). Es como si, literalmente, el cuerpo se “desenterrara” para hablar y mostrara su capacidad de resistencia; como si lo que no hemos sabido o querido escuchar y decir desde la sociedad, nos lo estuvieran diciendo los cuerpos: los restos, las fosas, las “huellas” de la violencia inscritas sobre los cuerpos. Para decirlo, en términos de Foucault, serían algo así como *Gritos del Cuerpo* (Foucault, 2002:95 cursivas agregadas).

Con todo y lo que quedaría por explorar en el caso colombiano que ha reconstruido la Historia de la guerra y el conflicto, pero no la “Historia de las resistencias”⁶⁶ es, justamente, saber que donde el cuerpo funciona como “superficie de inscripción” de esa violencia, también puede retornar *como memoria viva, como fuego encendido* (García, 2000: 11 cursivas agregadas). Dejemos entonces hablar al cuerpo: él puede haber sido esa “superficie de inscripción” *de la violencia más reciente, pero puede constituirse, si lo dejamos, en esa potencia política que exprese toda su capacidad de resistencia.*

Frente a la existencia sistemática y abrumadora de estos hechos de violencia extrema sobre los cuerpos, frente a este “luto permanente” de la sociedad colombiana de las últimas décadas, quizá debamos aceptar que es preciso interpelar no sólo al Estado, sino también a toda la sociedad [las retículas por donde se filtra el poder], por los silencios y los olvidos, por haberse negado a aceptar lo que parecía inenarrable o imposible pero que era muy real (Sánchez, et Al., 2008: 13).

Digamos en conclusión que, el cuerpo objeto de la violencia es “*Un cuerpo que está llamado a desaparecer pero que siempre deja rastros de su presencia detrás de las superficies que intentan borrarlo*” (García, 2000: 192 cursivas agregadas). Quizá valga la pena, para terminar, -y en homenaje a todos y todas las víctimas de esta forma extrema del ejercicio del poder-, mostrar *la capacidad de resistencia de los cuerpos* frente a la violencia, expresada, bastante bien, en las palabras pronunciadas

⁶⁶ Sería deseable pensar que la Comisión de Memoria Histórica de la CNRR no detendrá su labor en documentar los hechos de violencia, sino también en construir esta “Historia de las Resistencias”. Como lo vamos a mostrar en el apéndice, hay indicios y aproximaciones iniciales que es preciso sistematizar e interpretar.

por el hermano del padre Tiberio Fernández, (asesinado en Trujillo, Valle) durante las honras fúnebres celebradas en el mes de abril de 1990⁶⁷:

“Intentaron los violentos, *desaparecer un cuerpo,*
hacerle correr la suerte nefasta de otros cuerpos.
Quisieron que su piel hecha para la caricia y
para ser acariciado, no volviera a sentir.
!No pudieron! Hoy sigue acariciando a través
del viento impetuoso, y de la suave brisa, miles de metros
de piel de aquellos que amo y por quienes se entrego.
Quisieron quitar sus brazos hechos para el abrazo acogedor,
en la alegría de los logros, en la solidaridad frente al dolor;
hechos para la ofrenda eucarística. *!Pero se equivocaron!*
Hoy sigue abrazando en todos aquellos brazos que celebran un logro,
en las comunidades, en aquellos brazos que se abrazan en
la tristeza del desplazamiento, *en esos brazos que se abrazan*
para seguir resistiendo....”

⁶⁷ Fragmento. Tomado de Sánchez, Gonzalo et Al., (2008) *Trujillo: una tragedia que no cesa*. CNRR. Bogotá: Planeta (cursivas agregadas).

**REFLEXIONES FINALES:
vida/muerte/poder**

REFLEXIONES FINALES: vida/muerte/poder

En los inicios de nuestro esfuerzo investigativo, la pregunta por el lugar del cuerpo y su marcada *centralidad* en la conflictividad contemporánea, nos encaminó hacia la búsqueda de nuevas explicaciones sobre las guerras y las violencias contemporáneas. Dicha centralidad del cuerpo parecería, a primera vista, evidente si tenemos en cuenta la amplitud de *formas de violencia extremas* que se ejercen sobre éstos: masacres, desplazamientos, violaciones, mutilaciones, desapariciones y torturas que parecen caracterizar las guerras actuales y marcar sus dinámicas. Dado lo anterior, nos preguntábamos: ¿Qué podía explicar estas formas del uso de la violencia en las guerras actuales? ¿Cómo unir en el análisis el cuerpo y la guerra? ¿A partir de qué enfoques y de qué categorías analíticas es posible establecer esta relación? ¿Qué nos está diciendo la utilización del cuerpo como “arma de guerra”?

Al final de este trasegar investigativo, la pregunta es si con el análisis que hicimos nos acercamos un poco más a nuestras preguntas iniciales. El ejercicio de la violencia extrema sobre la población y lo que parece ser una “sobreexposición” de los cuerpos no cabe dentro de la lógica de las “nuevas guerras” o de la falta de un aparato estatal sólido o acaso por la falta de un sentimiento de unidad nacional en nuestro país. Fue, entonces, preciso, cambiar las líneas o puntos de interrogación y encontrar otra perspectiva de análisis. Estas formas de ejercicio de la violencia que registra nuestra conflictividad colombiana, al parecer, antes que un retorno a formas “pre-modernas” de violencia, como lo sostienen algunos autores, nos dejan entrever un rostro que las une de cara a la modernidad, es decir, *a una lógica política difusa que promulga la vida y el bienestar de la población como el objetivo central de sus preocupaciones pero, al mismo tiempo, se vale del exterminio, la crueldad y las formas de la exclusión para mantener la dominación*. Optando, pues, por una vía de análisis alternativa, fue en la concepción política o de la *analítica del poder* de Michel Foucault, donde encontramos los referentes teóricos más útiles frente a nuestros intereses investigativos. Partimos de la idea de abordar al cuerpo como “superficie de inscripción” de los sucesos (Foucault, 1992a:15), es decir, tratamos de pensarlo a partir de las huellas que la historia misma ha dejado en él; concibiendo los cuerpos, -desde el pensamiento foucaultiano-, como construcción socio-histórica que nos permite pensar que los sujetos no tienen una esencia, no están dados sin más, sino que, por el contrario, son “fabricados” por el poder donde, desde lo más íntimo hasta lo más público de los cuerpos, se “hace” en la dinámica de prácticas sociales, vg. bajo ciertas formas de organización social, que están atravesadas, inevitablemente, por relaciones de fuerza.

Lo anterior implica que si los cuerpos, los sujetos, las verdades, la historia y, por extensión, la política, son fabricados dentro de estas relaciones de poder, nos encontramos entonces en un campo de análisis que, en principio, toma al poder en su carácter relacional. Esto nos permite alejarnos de la concepción negativa que, comúnmente, ha sido atribuida a su ejercicio (represión, coerción, sometimiento). En contraposición, por demás, con la teoría política clásica, estamos pensando en el carácter productivo del poder, *un poder que no se posee, sino que se ejerce, transitando entre los cuerpos, controlándolos, regulándolos, dejando impresa su marca sobre ellos*. Lo cual implica que no estemos hablando, según Foucault, de un poder único situado en un espacio determinado, el cual pueda tomarse, apropiarse o compartirse. *No existe un poder, sino varios poderes, pensados como formas de sujeción que funcionan localmente*. Se trata, según lo anterior, de relaciones de fuerza múltiples. Una nueva concepción de poder que se contrapone a los diversos postulados sobre los que, tradicionalmente, se centraron las grandes teorías políticas. No se trata de dominadores ni de dominados, sino de múltiples relaciones de fuerza; a su vez, dichas relaciones son intencionales y poseen una dirección determinada ya que son subjetivas y ejercidas por sujetos libres. Ya no hablaríamos acerca de quién tiene el poder o de dónde se halla ubicado, sino de su constante movimiento y de los innumerables puntos sobre los cuales se ejerce. *El poder sólo se ejerce en acto, es el intento de unos por conducir la conducta de otros* (Foucault, 2006: en línea). De tal manera que al pensar de esta forma habrá, necesariamente, lugar a tomar en consideración las resistencias frente al poder, dado que, para Foucault *toda relación de poder contiene en sí misma una resistencia* (Foucault, 2006: en línea). Cabe aclarar que para nuestro caso la idea de resistencia, desde Foucault, no se vincula a los extremos: la pura violencia o la pasividad. Supone, más bien, pensar en el ejercicio del poder mediante la idea de la “gubernamentalidad”, esto es, del intento de estructurar el posible campo de acción de los otros.

Lo anterior dará lugar a que las relaciones de poder que atraviesan al cuerpo y el saber o saberes que se construyen sobre él, originarán una nueva tipología de relaciones donde, los saberes sobre la vida de los individuos, en particular, y de la población humana, en general, entrarán a formar parte central de las prioridades del poder, constituyendo así *un biopoder o poder sobre la vida*, tendiente a regularizar y controlar el activo más importante del poder tras la revolución industrial: las capacidades productivas, creativas y transformadoras de que disponen los individuos que constituyen determinada población. Algunas de sus manifestaciones estuvieron relacionadas sobre los procesos “civilizatorios” y de control sobre la vida en nuestro país, donde nos resultó fundamental el agregar a esta perspectiva biopolítica, el análisis de las relaciones entre modernidad, “civilización” y violencia (Rojas, 2001). Relaciones que sólo una lectura en

clave biopolítica nos podría ofrecer con detalle. En este punto, comprobamos, basados en la lectura de dichos procesos (Rojas, 2001, Arias, 2006 y Castro 2007), que la generación y asignación de categorías que abarcan individuos y/o poblaciones enteras, resulta fundamental para entender de qué manera la creación de “enemigos sociales” (García, 2000), legitimó el ejercicio de la dominación y el uso de la violencia contra el “otro”; un “otro imperfecto” (Rojas, 2001) que no se adecuaba al modelo “civilizatorio” impuesto en nuestro país en detrimento de individuos y grupos sobre los cuales recayó una violencia legitimada en su “peligrosidad”.

La aproximación histórica y de larga duración que hicimos al tema del cuerpo en Occidente, en el capítulo 3, nos permitió mostrar los cambios en los saberes y los usos sobre el cuerpo, desde el medioevo a la modernidad; así mismo, “interpretar” las maneras como esa estrecha relación entre “saberes, usos del cuerpo y racionalidades políticas”, no tiene nada de aleatoria y es, más bien, toda *una estrategia biopolítica del poder*. La reflexión buscó identificar, también, los *dispositivos y las diversas tecnologías de poder* construidos en el entramado de los saberes sobre el cuerpo, sobre todo, de los aportados por las ciencias “del hombre”, con los modelos de racionalidad política imperantes en las distintas épocas y su carácter legitimador. Abordamos, así mismo, una reflexión sobre la corporalidad, entendida como *la capacidad de aprehender la experiencia corporal, la condición corpórea de la vida [...] a saber, el cuerpo vivo y vivido* (Merleau-Ponty Cit., en Pedraza, 2004a:9), que cobra particular importancia para comprender la situación del sujeto contemporáneo y de su subjetividad en relación con el cuerpo. Luego, nos detuvimos en una lectura sobre la dimensión biopolítica del cuerpo y/o *el carácter político de la corporalidad* (García, 2000), que trasciende la dimensión, exclusivamente simbólica de los cuerpos, para esclarecer sus relaciones con el poder y la forma en que el uso del cuerpo, adquiere un sentido particular en los regímenes biopolíticos de la modernidad y el mundo contemporáneo (Pedraza, 2003: 4-10). En efecto, compartimos la idea según la cual a la dimensión política del cuerpo, debe concedérsele un lugar en los análisis contemporáneos del orden social y político, pues, este reconocimiento, *invierte al cuerpo, a la naturaleza y a la vida de una densa capacidad argumentativa* (Pedraza, 2004b: 8).

La producción de dolor y la mecánica del sufrimiento, capítulo 4, implementada en Occidente en el tránsito del medioevo a la edad moderna, deja entrever que, dentro de la relación que se establece entre saberes del cuerpo, “usos” y racionalidades políticas, hay un ámbito donde se expresa, de manera particular, la violencia sobre los cuerpos: *el del castigo*. En efecto, en términos de la relación “saber/poder”, occidente “ha sabido castigar”; ha hecho de este saber todo un “arte” y se ha valido para ello de diversas estrategias y técnicas para implementar la producción de dolor y de una cierta

mecánica del sufrimiento, que también se corresponde con períodos históricos concretos. Esa instrumentalización política de los saberes sobre el cuerpo, se expresa en la creación de aparatos de tortura que acompañaron toda la “espectacularización” y la “teatralización” de la violencia sobre los cuerpos en esa época. Ahora bien, bajo los supuestos de procesos “civilizadores y modernizadores”, Occidente pasó de la espectacularidad y teatralización de la violencia a la “discreción, secreto y ocultamiento en el arte de hacer sufrir” (Foucault, 1999: 87). Esa “discreción del sufrimiento”, que se impuso con la modernidad, parece quebrarse en las sociedades contemporáneas, cuyas violencias, producidas al interior de las guerras, vuelven a poner *el cuerpo sufriente en la escena pública* y que nos permitieron, -siguiendo el debate contemporáneo-, concluir que son violencias típicamente modernas que siguen una lógica de racionalización en pos de la regularización o de la destrucción de los cuerpos. Lo anterior nos permite concluir también que las formas de ejercicio de la violencia extrema sobre los cuerpos, en el caso colombiano, son, en efecto, fruto de una “economía del poder” (Foucault, 1999) que, en el contexto de la guerra, se expresa en una “economía del castigo” sobre ese “otro imperfecto” (Rojas, 2001), previamente categorizado por el poder y con el cual se estaría desarrollando lo que Foucault llamo una “política punitiva del cuerpo” (Foucault, 1999). La estrategia de la que se valen los múltiples poderes, que actúan en el marco de la guerra en el país, es la producción de terror a través de las acciones de grupos armados, -diferentes “dispositivos” y “tecnologías corporales”- (García, 2000) legitimadas, discursivamente, por distintos poderes no armados y que han inundado de sangre, dolor y muerte la geografía nacional con un trasfondo de control poblacional, territorial y con imbricaciones con las entidades gubernamentales, en la mayor parte de los casos. Con todo, su propósito último es el control de las vidas y los cuerpos de individuos y poblaciones que, en la economía del poder, son consideradas como “otros imperfectos” (Rojas, 2001), vidas superfluas o “nudas vidas” (Agamben, 2003) pero que, dada la potencia del cuerpo y su dimensión política, ejercen una capacidad de resistencia inusitada, que es la que el poder quiere acabar destruyendo los cuerpos que no se adaptan a sus intereses para terminar reconfigurando relaciones de poder con aquellos cuerpos que permanecen posteriormente .

La violencia ejercida sobre los cuerpos, es todo un “dispositivo de poder” particular que tiene asiento en ámbitos “micropolíticos” de la vida social. En el análisis nos detenemos, en uno de ellos, la “economía del castigo” (Foucault, 1999) como sustento de la estrategia del ejercicio de la violencia sobre los cuerpos, en el caso colombiano; un país caracterizado por la existencia de una estrecha relación entre *derecho, política y violencia* y por la existencia de “órdenes de hecho” o “soberanías en disputa”, que han marcado el ejercicio del poder y las dinámicas de la guerra en

Colombia. La legislación colombiana, su “derecho” y la falta de control jurídico y político sobre los gobiernos en esta materia, han contribuido, enormemente, al clima de violencia en el país y han permitido a los diferentes gobiernos apelar a formas “extremas” de ejercicio del poder que se ejercen sobre los cuerpos. Con esta tesis logramos, desde la perspectiva biopolítica, mostrar *la estrecha relación entre la vida, la muerte y el poder*.

Con la caracterización de la relación cuerpo/violencia en todas las modalidades de violencia o las “tecnologías corporales”, utilizadas para “castigar” los cuerpos y para el control y el sometimiento de las poblaciones por medio del terror (masacres desapariciones, mutilaciones corporales, violencias sexuales, torturas y desplazamientos) logramos desentrañar las “lógicas” y el “sentido” que subyacen a cada una de estas formas de violencia, desde aquellas modalidades que regulan, hasta las que buscan destruir los cuerpos. Incluso, el poder hace uso de una “puesta en escena ritual” que acompaña el acto violento, que nombramos como “las estéticas de la pena” y con las cuales mostramos el uso político que se hace del terror. Finalmente, y bajo el nombre *los Gritos del cuerpo* (Foucault, 1999), indagamos por *la potencia del cuerpo* y su posibilidad *inusitada de resistencia* para mostrar cómo es esta potencia y la capacidad de resistencia que le está ligada, la que lo hace el objetivo y lugar común del poder. Pero también, para mostrar que si bien el cuerpo ha sido esa “superficie de inscripción” de la violencia (Foucault, 1992; García, 2000) es, en el cuerpo mismo, donde reside su capacidad de resistir al poder, sobre todo, al poder impuesto por la brutalidad de la violencia.

Todas estas reflexiones nos ayudaron, pues, a argumentar y a fortalecer la convicción de la estrecha relación que, creemos, *existe entre la vida, la muerte y el poder* que, no ha sido abordada por la teoría política clásica o, más precisamente, por el análisis “tradicional” del poder, ni por el análisis de “la violencia” en el país y que nos resulta muy fecunda y muy explicativa de esas formas extremas de ejercicio del poder. Con todo, algunas preguntas quedan abiertas. Por ejemplo, ¿si en un primer momento foucaultiano la apuesta fue por la destrucción y el borramiento de los cuerpos, por qué, se pasa luego a su regularización y gobierno?

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

ABELLO, Ignacio (2003) El concepto de la guerra en Foucault. En: *Revista de Estudios Sociales*, número 14, febrero 2003, Bogotá: CESO, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes. Pp. 71 – 75

ACNUR (2000) "El futuro nostálgico: desplazamiento, terror y género", enero-diciembre 2000. Ver también: Informe ACNUR, Consulta con mujeres desplazadas sobre principios rectores del desplazamiento. Bogotá: ACNUR, OCHA, Grupo Temático de Desplazamiento del Sistema de Naciones Unidas, 2000/2001.-

AGAMBEN, Giorgio (2003) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos. (1ra, edición 1998) 269 p.

AGUILUZ IBARGÜEN, Maya (2004) "Memoria, lugares y cuerpos". En: *Athenea digital* No. 6. Otoño de 2004. En línea:
<http://antalya.uab.es/athenea/num6/aguiluz.pdf> (Último acceso diciembre 2008)

AMNISTÍA INTERNACIONAL (2004) *Colombia Cuerpos marcados, crímenes silenciados. Violencia sexual contra las mujeres en el marco del conflicto armado* (Índice AI: AMR 23/040/2004)

AMNISTÍA INTERNACIONAL (2008) « ¡DÉJENNOS EN PAZ! » La población civil, víctima del conflicto armado interno de Colombia. Madrid: Editorial amnistía internacional (Edai) www.amnesty.org/es (Publicado originalmente en inglés en octubre de 2008 con el título («*Leave us in peace!*»). *Targeting civilians in Colombia's internal armed conflict*)

APPADURAI, Arjun (2003) "La nueva lógica de la violencia". En: *Revista de Occidente*, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, número 266-267, julio 2003. Pp. 67 – 82.

ARANGUREN Romero, Juan Pablo (2008). *Inscripciones significantes de la violencia en el cuerpo: Tortura, subjetividad y memoria en el contexto de violencia política en Colombia (1977 – 1985)*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) – Argentina. Conicet.

ARASSE, Daniel (2005) "La carne, la gracia y lo sublime". En: CORBIN, Alain et al (Comp.), *Historia del cuerpo. Tomo I. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*, Madrid: Taurus Santillana. Pp. 395 – 456

ARIAS VANEGAS, julio (2006) "Racismo, colonialismo y biopoder en el siglo XIX colombiano". En: *Aquelarre*, Ibagué, Universidad del Tolima, número 9, enero-junio 2006. Pp. 125 – 141

BARRAZA MORELLE, Cecilia (2008). "Sin tregua. Verdad, Justicia y Reparación para las mujeres". *Seminario Internacional desde diversas Orillas: voces de mujeres frente a la guerra y la paz*. Bogotá: Universidad de los Andes, julio 2 a 4 de 2008.

BAUMAN, Zygmunt (2008). *Archipiélago de excepciones*. Barcelona: Katz editores, 2008, 134p. (Edición basada en la conferencia del mismo nombre que tuvo lugar en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCB) el 11 de noviembre de 2005, dentro del ciclo "*Archipiélago de excepciones. Soberanías de la extraterritorialidad*").

_____ (2005 a) *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos, 380 p.

_____ (2006) *Modernidad y holocausto*. Madrid: Sequitur, 270p. Tercera edición en español (primera edición, 1997).

_____ (1996) "¿Puede haber otro holocausto?" En: *Revista de occidente* Madrid, No. 176, Pp. 112 - 129.

_____ (2005b) *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós. 171 p.

BEREZIN, Ana (1998) *La oscuridad en los ojos: ensayo psicoanalítico sobre la crueldad*. Rosario, Argentina: Homosapiens ediciones. 96 p.

BERRIO, Ayder (2008) *La fusión entre democracia y estado de excepción en el modelo biopolítico de Giorgio Agamben: una reflexión en torno a los efectos de la "exclusión-inclusiva" de la "nuda vida" en el ejercicio de la política occidental*. Instituto de Estudios Políticos IEP, Universidad de Antioquia. Tesis de Maestría en Ciencia Política (inédita). 202 p.

BLAIR, Elsa y Ayder Berrío (2007) "Del "hacer morir o dejar vivir" al "hacer vivir y dejar morir". Cambios en el ejercicio de la soberanía en el espacio de la guerra: del territorio a la población". En: *Geopolíticas. Espacios de poder y poder de los espacios*. Medellín: INER, La Carreta. Pp. 89 - 108.

BLAIR, Elsa (2010) "La excepcionalidad: drenaje del "excedente" de seres humanos superfluos", En: Seminario Internacional "Territorio Y Excepción" Instituto de Paz, IPAZUD de la Universidad Distrital Bogotá, Colombia. Septiembre 8 y 9 de 2010 (en prensa).

_____ (2004) "Mucha sangre y poco sentido. La masacre. Por una antropología de la violencia". En: *Boletín de Antropología*, No. 35. Medellín: Universidad de Antioquia.

_____ (2005) *Muertes violentas la teatralización del exceso*. Medellín: Universidad de Antioquia, INER. 228 p.

BLENGINO, LUIS (2007). "Las categorías de 'poder' y 'gubernamentalidad' frente a las de 'violencia' y 'dominación' en la teoría política foucaultiana". UBA. Facultad de Ciencias Sociales-Instituto de Investigaciones Gino Germani: Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani. CD ROM. Artículo Completo. IV Jornadas de Jóvenes Investigadores. UBA-IIGG, 2007, 19 p.

CALVEIRO, Pilar (2003) "Argentina: de la desaparición al vaciamiento". En: *Metapolítica*. (Las barbaries de la civilización), Número 28. Centro de estudios de Política comparada AC México. Pp.87 - 101.

CANETTI, Elias (1999) *Masa y poder*. Madrid: Alianza editorial (original en alemán, 1960). 737 p.

CASTAÑEDA, Sandra Lucía (2004) "Una genealogía del racismo en Colombia". En: *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia* (Santiago Castro-Gómez editor)". Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales, PENSAR y Pontificia Universidad Javeriana. Pp. 289 – 319.

CASTILLEJO, Alejandro (2001) *Poética de lo otro. Para una antropología de la guerra, la soledad y el exilio al interior de Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH. 296 p.

CASTRO GÓMEZ, Santiago (2007) "¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)". En: *Revista Nómadas*, Bogotá, Universidad Central, número 26, abril 2007. Pp. 44-55.

_____ (2007) "Michel Foucault y la colonialidad del poder". En: *Tabula Rasa*, Bogotá, Colegio Mayor de Cundinamarca, número 6, enero – junio 2007". Pp. 153 – 172.

_____ (2009) Evaluación del proyecto de investigación CODI-INER, "Los órdenes del cuerpo en las guerras contemporáneas". (Circulación restringida).

CASTRO ORELLANA, Rodrigo (2004). *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*. Universidad Complutense de Madrid. Tesis de Doctorado en Filosofía. 431 p. En línea: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=17217> (Último acceso Diciembre de 2008)

CEVALLOS, Milena y Bernardita Serra (2006) "La materialidad del poder entorno al cuerpo". En: *A Parte Rei. Revista Electrónica de Filosofía*, número 47, Madrid: Septiembre de 2006 En línea: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/> (Último acceso diciembre de 2008).

CHAUÍ, Marilena (2006). "Spinoza: poder y libertad" En: *Filosofía política moderna*. De Hobbes a Marx (Boron, Atilio editor). Sao Paulo: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Departamento de Ciencias Políticas, Facultad de Filosofía Letras e Ciencias Humanas, USP, Universidade de Sao Paulo. 2006. Pp.111-141.

CODHES (2008) "Las cifras no cuadran". Personas muertas, capturadas, heridas, secuestradas y desplazadas en el marco de la política de seguridad democrática en Colombia Período 2002 a septiembre de 2008. *Boletín especial de la Consultoría para los Derechos Humanos y el desplazamiento*, Bogotá, 12 de noviembre de 2008. 12p.

_____ (2008) "Tapando el sol con las manos". *Boletín informativo de la Consultoría para los Derechos Humanos y el desplazamiento*, número 74, Bogotá, 25 de septiembre de 2008. 20p. En línea: http://www.codhes.org/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=60&Itemid=50 (Último acceso diciembre de 2008)

CORBÍN, Alain (2005) "Dolores, Sufrimientos y miserias del cuerpo". En: CORBIN, Alain et al (Comp.), *Historia del cuerpo. Tomo II. De la revolución francesa a la gran guerra*, Madrid: Taurus. Pp. 203 – 262

CUMSILLE, Kamal (2006) "Pastorado, soberanía y arte de gobernar" (Notas sobre el problema del poder en Foucault). *Ponencia en la Universidad de Chile*.

En línea: www.biopolitica.cl/docs/ponencia_sobre_Foucault_Kamal_Cumsille.pdf
(Último acceso agosto de 2008)

DA SILVA CATELA, Ludmilla (2004) "Conocer el silencio. Entrevistas y estrategias de conocimiento de situaciones límite". En: *Revista Oficios Terrestres*, año X, número 15/16. Universidad Nacional de la Plata, Argentina.

DEFERT, Daniel (1996) « La violence entre pouvoirs et interpretations dans le oeuvres de Michel Foucault ». En: Françoise Héritier. *De la violence*. Paris: Éditions Odile Jacob. Pp. 89 - 122.

DELEUZE, Gilles (1999) *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-textos, 292 p.

_____ (1987) *Foucault*. Barcelona: Paidós. 170p.

_____ (2001) *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets Editores, Primera Edición, 161p.

DÍAZ, Esther (2006) "Biopolítica y ética".

En línea: <http://www.estherdiaz.com.ar/textos/biopolitica.htm> (último acceso enero de 2009)

ELIAS, Norbert (1978), "*El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*", Medellín: Fondo de Cultura Económica. (Capítulo 2). Pp. 99 - 242.

EQUITAS, (Ana María Gómez) (2008) *Reflexiones sobre la preservación de restos óseos de personas sin identificar NN como patrimonio histórico de la violencia en Colombia*. EQUITAS, Bogotá, Enero 2008. (Documento de trabajo, sin publicar)

EL ESPECTADOR (periódico) (2008). "Cruz Roja presenta su estrategia contra las minas antipersona. En: *El Espectador*, 29 de octubre, 2008.

ESPOSITO, Roberto (2006) *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorroutu Editores, 2006, 320p.

FAURE, Olivier (2005) "La mirada de los médicos". En: CORBIN, Alain et al (comp.), *Historia del cuerpo. Tomo II. De la revolución francesa a la gran guerra*, Madrid: Taurus. Pp. 23 - 56.

FERRÁNDIZ, Francisco (2004) *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela*. Bilbao: Universidad de Deusto. 230 p.

_____ (2008) "La etnografía como campo de minas: de las violencias cotidianas a los paisajes posbélicos". En: Margaret Bullen, Carmen Diez Mintegui (Coordinadoras). *Retos teóricos y nuevas prácticas*. País Vasco: Edición Ankulegi antropología Elkarte. Pp. 89 - 116.

FORERO, Edgar (2003) "El desplazamiento interno forzado en Colombia". Kellogg Institute, *Ideas para la Paz*: Washington, D.C., September 22, 2003.

En línea: http://www.ideaspaz.org/eventos/download/edgar_forero.pdf

(Último acceso enero de 2009)

FORERO, Edgar (2000) "La promoción de políticas preventivas del desplazamiento interno en Colombia". *Coloquio internacional: Crisis humanitarias y reconciliación* Madrid: junio 28 de 2000.

FOUCAULT, Michel (2002) *Defender la sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976). México: Fondo de Cultura Económica, 287 p.

_____ (1994) *Estrategias de poder*. Obras esenciales, Volumen II. Barcelona: Paidós, 407 p.

_____ (1992 b) *Genealogía del racismo*. Curso en el Collège de France (1975-1976). Madrid: Editorial La Piqueta. 222 p.

_____ (1991) "La gubernamentalidad". En: *Espacios de poder*, Madrid: Editorial La Piqueta. 1991. Pp. 9 - 27

_____ (1998) *Historia de la sexualidad*. Vol. I. La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI. 170 p.

_____ (1992 a) *Microfísica del Poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta. 189 p.

_____ (2006) *Seguridad, territorio y población*. Curso en el Collège de France (1977-1978). México: Fondo de Cultura Económica, 484 p.

_____ (2006) "El sujeto y el poder".

En línea. www.nodo50.org/dado/textosteoria/foucault8.rtf (último acceso agosto de 2008)

_____ (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. 1990. 150 p.

_____ (1999) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 314 p.

GALLÓN, Gustavo (1983) "La República de las armas. Relaciones entre fuerzas armadas y Estado en Colombia, 1960-1980". En: *Controversia*, 109-110. Bogotá: CINEP.

GARAY URIARTE, Ana Isabel. *Poder y subjetividad un discurso vivo*. Tesis doctoral, Facultad de Psicología, Universidad de Barcelona, 2001. 271p. En línea: <http://www.tesisenxarxa.net/TDX-1004102-143251/> (Último acceso Mayo de 2008)

GARCÍA VILLEGAS Mauricio (2008). "Un país de estados de excepción". En: *El Espectador*, 12 de octubre: Pp. 2 - 5.

GARCÍA, Raúl (2000) "Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar". Buenos Aires: Editorial Biblos. 196 p.

GIRALDO DIAZ, Reinaldo. "Poder y resistencia en Michel Foucault". En: *Tabula Rasa*, Bogotá, Colegio Mayor de Cundinamarca, número 4, enero – junio 2006. Pp. 103 – 122

GÓMEZ, Gloria Luz (2008) "Un largo camino por las víctimas de la desaparición forzada. Cómo va Colombia en ese camino de búsqueda." En: *Hechos del Callejón*, Bogotá. (La autora es la Coordinadora Nacional de la Asociación de Familiares de Detenidos – Desaparecidos, ASFADDES).

GONZÁLEZ, Fernán (1989) "Aproximación a la configuración política de Colombia". En: *Controversia* No. 154. Bogotá: CINEP. Pp. 19 – 73.

_____ (1998) "La violencia política y las dificultades de la construcción de lo público en Colombia: una mirada de larga duración". En: Arocha, J. Cubides, F. y M. Jimeno. *Las violencias: inclusión creciente*. Bogotá: CES Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Pp. 163 - 185.

GONZALEZ, Julio (2005) "Verdad, justicia, paz y reparación en la mitología penal. A propósito de la ley 975 de 2005". En *Estudios Políticos* No. 27. Instituto de Estudios Políticos. Universidad de Antioquia, Medellín. Pp. 45 - 63.

GOUDSBLOM, Pieter (1998) "La teoría de la civilización: crítica y perspectiva", En: *Figuraciones en proceso* (Weiler Vera editor). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá, Fundación Social, Universidad Industrial de Santander. Pp. 45 - 74.

GRELET, Stany y Potte Bonneville (1999) "*Une biopolitique mineure*" (Entrevista con Giorgio Agamben) En Línea: <http://www.vacarme.org/article255.html> (Último acceso enero de 2009)

GROSSO, José Luís (2005) "Cuerpo y modernidades europeas. Una lectura desde los márgenes". En: *Boletín de Antropología*, Vol. 36, Medellín: Universidad de Antioquia, Pp. 232- 254.

HERITIER, Françoise. (1996) « Réflexions pour nourrir la réflexion ». En: Françoise Héritier *De la violence*. Paris: Éditions Odile Jacob. Avant propos.

HOUSEMAN, Michel (1999) "Quelques configurations relationnelles de la douleur". En: *De la violence II*. Paris: Odile Jacob. Pp. 77 - 112.

IBARRA, Jorge Ignacio (2007) *Análisis del poder desde una perspectiva foucaultiana: Una mirada crítica a la Filosofía del Derecho, a la razón de Estado y a los aparatos jurídico-disciplinarios*. 79 p. En línea: http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=1080 (Último acceso mayo de 2008).

LAIR, Eric (2003) "Reflexiones acerca del terror en los escenarios de guerra interna". En: *Revista de Estudios Sociales, CES*, No.15. Bogotá: Universidad de los Andes. Fundación Social. Pp. 88 - 108.

LE BRETON, David (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires. 256 p.

_____ (1999) «Expériences de la douleur, expériences de la violence ». En: *De la violence II*. Paris: Odile Jacob. Pp. 113 - 132.

_____ (1999) *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión. 254 p.

LE MEN, Ségolène (2005) "Las imágenes sociales del cuerpo". En: CORBIN, Alain et al (Comp.), *Historia del cuerpo. Tomo II. De la revolución francesa a la gran guerra*, Madrid: Taurus. Pp. 117 - 140.

LEIZAOLA, Aitzpea (2006) "La antropología a pie de fosa. Diálogo con Francisco Etxeberria y Francisco Ferrándiz sobre la memoria de la guerra civil". Euskal herriko unibertsitatea. Universidad del país vasco. En: *Ankulegi*, 10, Pp. 33 - 46.

LÓPEZ CORREAL, Francisco (2008). "Noopoder: el consumo como factor político". En: Primeras Jornadas de Filosofía Política. Democracia, tolerancia y libertad. Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca).

En: www.cefysmdp.com.ar/mesas/2008/lopezcorral.pdf (último acceso diciembre de 2010)

LÖWY, Michael (2003) "Las formas modernas de la barbarie". En: *Metapolítica*. (Las barbaries de la civilización). Número 28. Centro de estudios de Política comparada AC México. Pp. 38 - 46.

MANDRESSI, Rafael (2005) "Disecciones y Anatomía". En: CORBIN, Alain et al (Comp.), *Historia del cuerpo. Tomo I. Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid: Taurus. Pp. 301 - 322.

MARIACA, Margot (2010) "Juan Caspar Lavater y la Frenología". En línea: <http://jorgemachicado.blogspot.com/2010/04/lavater.html> (Último acceso agosto de 2010)

MARTÍ Joseph et al, (2008) Congreso: "El cuerpo objeto y sujetos de las Ciencias sociales y humanas". CSIC. Instituto i fontanal (Comité académico, Congreso Barcelona, agosto, 2008).

MARTÍNEZ DE LA E, Ana María (2003) "La mecánica del genocidio: Mentira y banalidad del mal". En: *Metapolítica*. (Las barbaries de la civilización). Número 28. Centro de estudios de Política comparada AC México. Pp. 56 - 66.

MENDIETA, Eduardo (2007) "Hacer vivir y dejar morir": Foucault y la genealogía del racismo". En: *Tabula Rasa*, Bogotá, Colegio Mayor de Cundinamarca, número 6, enero - junio 2007. Pp. 138 - 152.

MONSALVE, Timisay. (2008). *Conferencia sobre cuerpo, biopolítica, sociobiología y teoría biosocial*. Universidad de Antioquia 25 de abril de 2008.

MUIR, Edgard (1997) "Ritos de violencia (Segunda parte: Rituales del cuerpo)". En: *Fiesta y Rito en la Europa Moderna*. Madrid: Editorial Complutense S.A, Pp. 99 - 126.

MÜNKLER, Herfried (2004) "La lógica brutal del terror. La privatización de la violencia en la modernidad". En: Josetxo Berian (Comp.) *Modernidad y Violencia colectiva*. Madrid: Centro de investigaciones sociológicas, CIS. Pp. 177 - 185.

_____ (2005) *Viejas y nuevas guerras. Asimetría y privatización de la violencia*. Madrid: Siglo XXI editores. 232 p.

MUÑOZ, Diego Alejandro y Andrés Klaus Runge (2005) "El evolucionismo social, los problemas de la raza y la educación en Colombia, primera mitad del siglo XX: el cuerpo en las estrategias eugenésicas de línea dura y de línea blanda" En: *Revista Iberoamericana De Educación*. Número 39 (2005), Pp. 127 - 168.

NAHOUM GRAPPE, Veronique (2002) «Anthropologie de la violence extrême: le crime de profanation». En : *Revue Internationale des Sciences Sociales*, RISS No. 174. Paris. Pp 601-609.

_____ (1996) «L'usage politique de la cruauté: l'épuration ethnique (ex Yougoslavie, 1991-1995.)» En: Françoise Héritier *De la violence*. Paris: Éditions Odile Jacob. Pp. 273 - 324.

PÉCAUT, Daniel (2004) "Conflictos armados, guerras civiles y política: relación entre el conflicto colombiano y otras guerras internas contemporáneas". En: Luís C Castillo (editor). *Colombia a comienzos del nuevo milenio*. Cali: Universidad del Valle. Coloquio Nacional de sociología.

_____ (2001). *Guerra contra la sociedad*. Bogotá: Espasa. 308 p.

_____ (1998) *Orden y Violencia. Evolución socio-política de Colombia entre 1930 y 1953*. Bogotá: Editorial Norma. 648 p.

PEDRAZA Zandra (2003) "*Cuerpo e investigación en teoría social*". Ponencia presentada en el marco de la Semana de la Alteridad. Universidad Nacional de Colombia Sede Manizales. Octubre de 2003. 33 p.

_____ (1999) *En cuerpo y alma. Visiones del progreso y de la felicidad*. Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, 399 p.

_____ (2004a) "Intervenciones estéticas del Yo Sobre estético-política, subjetividad y corporalidad". En: Laverde T., María Cristina et al. *Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas*. Bogotá: DIUC; Siglo del Hombre Editores, 2004. pp. 61 - 72.

_____ (2004b) "El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social". En: *Iberoamericana. América Latina, España, Portugal: ensayos sobre letras, historia y sociedad*, número 15, volumen 4, Pp. 7 - 19.

_____ (2004c) "Y el verbo se hizo carne... Pensamiento social y biopolítica en Colombia". En: *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Santiago Castro-Gómez (editor). Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales, PENSAR y Pontificia Universidad Javeriana. Pp. 185 - 199.

PELLEGRIN, Nicole (2005) "Cuerpo del común, usos comunes del cuerpo". En: CORBIN, Alain et al (Comp.) *Historia del cuerpo. Tomo I. Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid: Taurus. Pp. 113 - 166.

PÉREZ TORO, William Fredy (2005) "Orden jurídico, negociación, paz y reinserción. La constante imbricación entre guerra, política y derecho en Colombia". En: *Estudios Políticos* No. 27 Medellín, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, julio- diciembre 2005, Pp. 67 - 100.

PIEDRAHITA, Lucrecia (2007) *La memoria decapitada. Espacio y estética en los asentamientos de desplazados en la ciudad de Medellín*. Instituto para el Desarrollo de Antioquia IDEA. Medellín: Ed. Leticia Bernal. 99 p.

PNUD, Comisión de búsqueda: entre avances y obstáculos. ¿Cómo evoluciona el Estado en este sentido? En: *Hechos del callejón*. 2008
En línea: http://indh.pnud.org.co/files/boletin_hechos/Comision_busqueda.pdf
(Último acceso octubre de 2008)

RABINOVICH, Silvana (2003) "El genocidio silencioso. Experiencias desde América Latina". En: *Metapolítica. (Las barbaries de la civilización)* Número 28. Centro de estudios de Política comparada AC México. Pp. 79-86.

REVEL, Judith (2008). *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses. 173p.

ROBBEN, Antonius (2008) "El trabajo de campo desde la distancia: enfrentando la paradoja de una antropología de la guerra contra el terror". En: *Retos teóricos y nuevas prácticas*. Margaret Bullen, Carmen Diez Mintegui (Coordinadoras). San Sebastián, Gipuzkoa. XI Congreso de Antropología, convocado por la FAAE, organizado por Ankulegi y celebrado en la UPV-EHU, 2008. EMAKUNDE, EUSKO IKASKUNTZA y Diputavion Floral de Gipuzkoa. Pp. 55 - 88.

ROJAS, Cristina (2001) *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Editorial Norma. 355 p.

SÁNCHEZ, Gonzalo et Al (2008) CNRR. Trujillo: *una tragedia que no cesa*. 1er Informe de la Comisión de memoria Histórica (Septiembre 2008) Bogotá: Planeta. 301p.

SÁNCHEZ, Olga Amparo (2008). *Las violencias contra las mujeres en una sociedad en guerra*. Bogotá. Disponible en CENDOC-Isis Internacional:
http://www.isis.cl/centrodoc/cen_pu.htm (Último acceso enero de 2009)

SOFSKY, Wolfgang (2004). *Tiempos de horror. Amok, violencia, guerra*. Madrid: Siglo XXI 244 p.

_____ (1996) *Traité de la violence*. Paris: Gallimard. 214 p.

SPIERENBURG, Pieter (1998) "Violencia y castigo: el cuerpo y el honor: una revaluación". En: *Figuraciones en proceso* (Weiler Vera editor). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá, Fundación Social, Universidad Industrial de Santander. Pp. 116 - 151.

SPINOZA, Baruch (1998). *Ética Demostrada Según el Orden Geométrico*. México: Editorial Porrúa, Sexta edición (Incluye Tratado Teológico Político). 409p.

SUÁREZ, Andrés Fernando (2008). "La sevicia en las masacres de la guerra colombiana". En: *Análisis político* No. 63 Bogotá: IEPRI, Pp. 59 - 77.

TAUSSIG, Michel (1995) *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como un sistema de emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.

UGARTE, Javier. "Biopolítica: un análisis de la cuestión". En: *Claves de razón práctica*, Madrid, octubre 2006. Pp. 76 - 82.

URIBE, Carlos Alberto (1988) "Nuestra cultura de la muerte". En: *Texto y contexto*, número 13, Bogotá: Universidad de los Andes, enero/abril, 1988.

URIBE, María Teresa (2006). "Notas preliminares sobre resistencias de la sociedad civil en un contexto de guerras y transacciones." En: *Estudios Políticos*, No. 29. IEP, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, Medellín. Pp.63 - 78.

_____ (1999) "Las soberanías en disputa: ¿conflictos de identidades o de derechos?". En: *Estudios Políticos* No.15 Instituto de estudios Políticos. Universidad de Antioquia. Medellín. Pp. 23 - 45

_____ (1998) "Las soberanías en vilo en un contexto de guerra y paz". En *Estudios Políticos* No. 13 Instituto de estudios Políticos. Universidad de Antioquia. Medellín. Pp.11 - 37.

URIBE, María Victoria (2004) *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo del terror en Colombia*. Bogotá: Norma. 154 p.

_____ (1999) "Desde los márgenes de la cultura". En: *Arte y violencia en Colombia desde 1948*. Museo de Arte Moderno de Bogotá MAMBO. Bogotá: Ed Norma, Pp. 277 - 286.

_____ (1990) "Matar, rematar y contramatar. Las masacres en el Tolima, 1948-1964". En: *Controversia* No. 159-160. Bogotá: CINEP. 209p.

VIDAL, Claudine (1996) « Le génocide des rwandais tutsi: cruauté délibérée et logiques de haine ». En: Françoise Héritier *De la violence*. Paris: Éditions Odile Jacob. Pp. 325 - 366.

VIGARELLO, Georges y Roy Porter (2005) "Cuerpo, Salud y Enfermedades". En: CORBIN, Alain et al (Comp.) *Historia del cuerpo. Tomo I. Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid: Taurus. Pp. 323 - 358.

_____ (2005) "*El cuerpo del rey*". En: CORBIN, Alain et al (Comp.), *Historia del cuerpo. Tomo I. Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid: Taurus. Pp. 373 - 394.

_____ (2005) "*Higiene corporal y cuidado de la apariencia física*". En: CORBIN, Alain et al (Comp.). *Historia del cuerpo. Tomo II. De la revolución francesa a la gran guerra*, Madrid: Taurus. Pp. 281 - 294.

WEILER, Vera (Comp.)(1998) *Figuraciones en proceso*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá, Fundación Social, Universidad Industrial de Santander. 303 p.

WILLS OBREGÓN, María Emma. (2008) "Guerra, horizonte estratégico y mujeres: del sufrimiento a una agenda política". En: *Seminario Internacional desde diversas Orillas: voces de mujeres frente a la guerra y la paz*. Bogotá: Universidad de los Andes, julio 2 a 4 de 2008.

ZAPATA, Rodrigo (2006) "La dimensión social y cultural del cuerpo". En: *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, Vol. 20, No. 37. Pp. 251 - 264.