

***Habitus* y Subjetivación: consideraciones acerca de la dimensión estética de la identidad social y cultural**

Ricardo Terriles y Paula Rodríguez Marino¹

Introducción

Más allá de las distancias que separan las obras de Bourdieu y Foucault –y que serán consideradas en esta presentación– resulta notable observar la semejanza de opiniones en torno al concepto de *ideología*. En una entrevista realizada en 1975, publicada en *Microfísica del Poder*, decía Foucault acerca de la noción de ideología: “no soy de los que intentan estudiar los efectos del poder a nivel de la ideología. Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse” (1992: 106).

En 1992, en una conversación con Terry Eagleton titulada “Doxa y vida ordinaria”, Bourdieu decía que prefería la noción de *doxa* a la de ideología, señalando que, al menos en su opinión, el marxismo mantenía rasgos propios de la filosofía cartesiana, “en la cual uno tiene un agente consciente que es el docto, el sabio, y los otros, que no tienen acceso a la conciencia. Hemos hablado demasiado de la conciencia, demasiado en términos de representación. El mundo social no opera en términos de conciencia; lo hace en términos de prácticas, mecanismos, etcétera. Al emplear la doxa aceptamos muchas cosas sin conocerlas, y eso es lo que se denomina ideología. A mi criterio, debemos trabajar con una filosofía de cambio. Debemos apartarnos de la filosofía cartesiana de la tradición marxista e ir hacia una filosofía diferente, e la cual los agente no aspiran a las cosas concientemente, o erróneamente guiados por una falsa representación” (Bourdieu, 1993: 89).

Descontando los matices, en ambas posiciones está presente el rechazo a un tratamiento intelectualista, racionalista, de la relación entre los agentes (Bourdieu), o los individuos y sujetos (Foucault), y su mundo. Sucede que, tanto para Bourdieu como para Foucault, el pensamiento de la representación ha terminado por obturar el acceso a un nivel más elemental, el de la relación práctica con el mundo, que necesariamente involucra al cuerpo. En ese sentido, entendemos que

ambos autores abren a la exploración de la *dimensión estética* de los procesos de socialización, individuación y/o subjetivación, entendiendo por tal dimensión –en una primera definición extensiva– la que comprende los aspectos perceptivos del estar en el mundo, las apreciaciones de gusto y las formas reflexivas en que los aspectos anteriores se despliegan en “estilos del vivir”.

Lo que ambos autores pueden aportar a tal indagación es objeto de examen en las consideraciones que siguen. Comenzaremos recorriendo la obra de Bourdieu, luego trabajaremos con Foucault. En las conclusiones sugerimos algunos modos de articulación posibles entre ambas perspectivas.

Habitus y sentido práctico

La noción de *habitus* –continuamente elaborada y reflexionada a lo largo de la obra de Bourdieu– es uno de los focos de condensación de sus posiciones epistemológicas y antropológicas. En ese sentido, la noción es una herramienta crítica para superar las antinomias del objetivismo y el subjetivismo, y expresa, al decir de Wacquant, una filosofía de la acción “que rehúsa establecer una línea clara de demarcación entre lo externo y lo interno, lo consciente y lo inconsciente, lo corporal y lo discursivo”. La antropología de Bourdieu parte de postular que la “relación entre el agente social y el mundo no es la existente entre un sujeto (o una conciencia) y un objeto, sino aquélla de ‘complicidad ontológica’ –o de ‘posesión’ mutua– entre el *habitus*, como principio socialmente integrado de percepción y apreciación, y el mundo que lo determina” (Wacquant, 1995: 26).

Bourdieu señala en repetidas ocasiones que lo social es historia, que se presenta bajo dos formas: “la historia hecha cosa, institución objetivada, y la historia hecha cuerpo, institución incorporada” (Bourdieu, 1996: 172). Al respecto, dirá en otro trabajo: “Historia incorporada, naturalizada, y, por ello, olvidada como tal historia, el *habitus* es la presencia activa de todo el pasado del que es producto: es lo que proporcionan a las prácticas su independencia relativa en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato. Esta autonomía es la del pasado ya hecho y activo que, funcionando como capital acumulado, produce historia a partir de la historia y asegura así la permanencia en el cambio que hace al agente individual como mundo en el mundo” (Bourdieu, 1989: 97-8).

¹ Carrera de Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales- Instituto Gino Germani, Universidad de Buenos Aires.

La incorporación de la institución es lo que a la vez habilita y limita la agencia social: la noción de *habitus* permite restituir a los agentes “un poder generador y unificador, elaborador y clasificador”, sin perder de vista “que esa capacidad de elaborar la realidad social, a su vez socialmente elaborada, no es la de un sujeto trascendente, sino la de un cuerpo socializado, que invierte en la práctica los principios organizadores socialmente elaborados y adquiridos en el decurso de una experiencia social situada y fechada” (Bourdieu, 1999: 181).

Ese “cuerpo socializado” es a la vez una construcción histórica social y la sede transeúnte de la experiencia del mundo. El trabajo de socialización moldea al cuerpo por la educación, define una “relación al cuerpo que es progresivamente interiorizada y que proporciona al cuerpo su *fisonomía propiamente social*” (Bourdieu, 1986: 193). La *hexis* corporal es una “dimensión fundamental de la personalidad social” (1986: 191), y por tanto, central para pensar la noción de *habitus*: “la incorporación de lo social que realiza el aprendizaje es el fundamento de la presencia en el mundo social” (1990: 70)

Por lo demás, resulta importante destacar que el *habitus* es el horizonte de constitución del sentido práctico. La teoría del sentido práctico “se define en contra de la filosofía del sujeto y del mundo como representación. Entre el cuerpo socializado y los campos sociales, que son por lo general dos productos acordes de la misma historia, se establece una complicidad infraconsciente, corporal. Empero, también se define por oposición al conductismo. La acción no es una respuesta cuya clave se encuentra sólo en el estímulo desencadenante; tiene como principio un sistema de disposiciones, lo que llamo el *habitus*, que es producto de toda la experiencia biográfica” (Bourdieu, 1990: 114).

Como vemos, la lectura bourdieusiana de la agencia social busca distanciarse tanto del subjetivismo como del objetivismo. Sin embargo, la persistencia de estas categorías reductoras de la teoría social ha generado ciertas lecturas que debemos despejar antes de continuar con nuestra indagación. Nos referimos, en particular, a las lecturas que hace de Bourdieu un teórico del reproductivismo.

Disciplina corporal y aceptación del orden: algunas prevenciones

En un trabajo dedicado al campo deportivo, Bourdieu se pregunta acerca de la relación entre disciplina corporal y ciertas formas del totalitarismo: “La disciplina corporal es el instrumento por excelencia de toda especie de ‘domesticación’ (...) Habría que analizar la relación dialéctica

que une las posturas corporales y el sentimiento correspondiente: adoptar ciertas posiciones o ciertas posturas, es, se lo sabe desde Pascal, inducir o reforzar los sentimientos que ellas expresan” (Bourdieu, 1990: 183).

Si bien la referencia a Pascal pareciera acercar a Bourdieu con Althusser (se recordará la tesis de la "materialidad de la ideología" de este último), en realidad se trata de otra interpretación, otro acercamiento a los planteos pascalianos. Para Bourdieu, el pensamiento de Pascal importa en la medida que señala el peso de la costumbre en la constitución de la autoridad: "la habituación a la costumbre y la ley que la ley y la costumbre producen por su propia existencia y persistencia basta en lo esencial, y al margen de cualquier intención deliberada, para imponer un reconocimiento de la ley basado en el desconocimiento de la arbitrariedad que preside su origen" (Bourdieu, 1999: 222).

Es desde este horizonte que hay que entender, en nuestra opinión, los planteos "reproductivistas" de Bourdieu. Examinemos algunos ejemplos. En un artículo de 1984, Bourdieu decía: "Las categorías de la percepción del mundo social son, en lo esencial, el producto de la incorporación de las estructuras objetivas del espacio social. En consecuencia, inclinan a los agentes a tomar el mundo social tal cual es, a aceptarlo como natural, más que a rebelarse contra él, a oponerle mundos posibles, diferentes, y aun, antagónicos" (1990: 289). Hay que entender aquí que la interiorización del orden históricamente determinado y constituido (por ende, no totalizado) es la base de lo que Husserl llamaba "actitud natural", es decir, una actitud "aprobématica" en su relación con los datos de la experiencia (*doxa*). Ahora bien, esta actitud se da en un contexto donde las diferencias de posiciones sociales suponen y construyen procesos de dominación, vale decir, la lucha por mantener o cambiar el orden de esas posiciones diferenciales.

El problema reside, claro está, en el hecho de que el orden históricamente impuesto es el horizonte de constitución de los habitus. Bourdieu es claro al respecto: "Los dominados aplican a las relaciones de dominación una categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolos aparecer de ese modo como naturales (...) La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otros instrumento de conocimiento

que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esa relación parezca natural" (Bourdieu, 2000: 50-1).

Ahora bien, debemos guardarnos de considerar este "reproductivismo tendencial" como una variable de las visiones estructuralistas más cerradas (al estilo de Althusser). En primer lugar, porque la estructura del espacio social no se concibe como un todo estructurado de una vez y para siempre: "En realidad, el espacio social es un espacio pluridimensional, un conjunto abierto de campos relativamente autónomos, es decir, más o menos fuerte y directamente subordinados, en su funcionamiento y sus transformaciones, al campo de la producción económica" (Bourdieu, 1990: 301). En segundo lugar, porque la consideración de la agencia es muy diferente de la postulada en la relación sujeto/estructura: "En breve, se puede excluir a los «sujetos» (...) de la tradición de las filosofías de la conciencia, sin negar, en provecho de una estructura hipostasiada, a los agentes que, bien que ellos sean el producto de la estructura, la hacen y rehacen sin cesar, y pueden incluso, bajo ciertas condiciones estructurales, transformarla más o menos radicalmente" (Bourdieu, 1996: 173).

La subjetividad en cuestión

Podría decirse, para sintetizar, que lo que Bourdieu aporta a una comprensión de la dimensión estética de las identidades se deja deducir de su concepción del habitus (y de los campos): "El cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo" (Bourdieu, 1990: 69-70). En este marco quedan, no obstante, una serie de zonas oscuras que el mismo Bourdieu reconoció en varias ocasiones.

En una charla con Roger Chartier lo planteaba en estos términos: "La sociedad –hacer una frase en la que el sujeto es “la sociedad” implica meterse a decir sinsentidos, pero estoy obligado a hablar así para ir más rápido– existe de dos maneras: existe como objetividad bajo la forma de estructuras sociales, mecanismos sociales... y existe también en los cerebros, es decir en los individuos; dicho de otro modo la sociedad existe en estado individual, en estado incorporado. Dicho de otra manera, el individuo biológico socializado, es lo social individuado. Ahora bien, esto no quiere decir que el problema del sujeto no se plantee: ¿es que el sujeto es consciente o no? Y allí volveríamos al problema... de la génesis del individuo, de las condiciones sociales de la adquisición, de las estructuras fundamentales de preferencia... Es un problema extremadamente complicado. Pienso que hay una irreversibilidad relativa por una razón lógica

bastante simple: todas las estimulaciones externas, las experiencias serán a cada momento percibidas a través de categorías ya construidas. Entonces, hay una especie de cierre. Pienso que, por ejemplo, el envejecimiento puede definirse como una suerte de cierre progresivo de esas estructuras” (Bourdieu y Chartier, 1988²: s/n).

Como podemos ver, Bourdieu abre el problema del sujeto pero enseguida lo cancela. Parecería que sus convicciones lo llevaran a buscar una teoría en donde ninguna noción de sujeto fuera necesaria. Sin embargo, está el problema de la reflexividad, que en sus trabajos de corte más epistemológico está muy presente. Resulta entonces que quien postula la objetivación del lugar de la objetivación no sabría por qué propondría tal gesto.

Creemos que esta dimensión del problema no termina de encontrar una respuesta en la obra de Bourdieu. Por contraste, la obra tardía de Foucault parece ofrecer un resquicio desde donde problematizar estas cuestiones.

“Dominio de sí” y “Cuidado de sí”: el cuerpo entre el individuo y el sujeto

La preocupación de Foucault por el dominio depende del desarmado de los dispositivos que transforma a los individuos en sujetos y la dominación, por otra parte, intenta dar respuesta a la objetivación de los sujetos. Estos dos conceptos no están contrapuestos sino que Foucault les dedica una atención diferencial, alternativamente en *Vigilar y Castigar* donde el poder disciplinario puede hacer perder de vista al dominio de sí y al cuidado de sí, en *Historia de la sexualidad* Tomo III, donde la sujeción hace que la *reticularidad* casi desvanece el problema de la dominación.

El “dominio de sí”, subraya la aspiración a un supuesto control racional y voluntario sobre las conductas (1991: 95), incluidas las corporales, y también resalta la necesidad de someter los deseos considerados más recónditos (sexuales) al dominio, a formas universales determinadas por la naturaleza y por la razón (op.cit.: 219). No hay aquí una acentuación de las prohibiciones sobre cuerpo y lo indomable sino el desarrollo de un “arte de la existencia” (ídem) alrededor de “uno mismo, de su dependencia y de su independencia, de su forma universal, y del lazo que puede y debe establecer con los demás, de los procedimientos por los cuales ejerce su control sobre sí mismo y de la manera en que puede establecer la plena soberanía de sí (íbidem). Este dominio de sí, motivado por “la inquietud de sí” (problema que da título al Tomo III de

² La traducción, como en otros casos, es nuestra.

Historia de la sexualidad) lleva al control y a la auto vigilancia pero basados en una modalidad de particular de la relación con sí mismo que está soportada en la moral del período histórico anterior, la ética como resultado de la noción de finitud y del mal. Uno de los caminos para deshacerse de esta tensión entre dominio, inquietud y amenaza de los placeres y peligros es el ascetismo o bien, la austeridad.

Para retomar las cercanías e interdependencias entre “poder disciplinario” y “cuidado de sí”, podemos decir que la “tecnología del yo” es entendida por Foucault como un conjunto de prácticas del cuidado de sí a través de las cuales los sujetos pretenden dominarse, controlar sus impulsos y necesidades, autotransformarse. Estas prácticas son tanto voluntarias como reflexivas y obedecen a prescripciones sobre el modo de comportarse y las conductas. Para Foucault el proceso de individuación depende de estas tecnologías del yo, tecnologías del poder. Ya habíamos señalado los intentos de Foucault por evitar la “hipótesis represiva” en *Historia de la sexualidad* Tomo I (1995)³, lo haremos ahora sobre este rechazo en *Vigilar y Castigar*, tres hipótesis de lectura sobre los que asienta su análisis: reintroducir los efectos positivos de los mecanismos punitivos y no solo los “sancionadores”; localizar los métodos punitivos como parte del campo de los procedimientos de poder y sus tácticas políticas; vincular la tecnología del poder con el conocimiento del hombre; finalmente, interpretar la tecnología del cuerpo como una historia de las relaciones entre poder y relaciones de objeto (30). En las dos primeras hipótesis lo que advertimos es que hay una reinserción en un “espacio” articulado, pensado como totalidad organizada y compuesto por zonas/regiones con funcionamiento específico. El mismo rechazo de Foucault hacia la hipótesis represiva es mismo que sostiene sobre el análisis de las formas sociales generales de Durkheim porque, a la manera de Nietzsche y también de Weber, lo que Foucault intenta es exponer (a la manera de la genealogía) el aspecto punitivo del “proceso de individuación” (ibidem).

³ “Ahora bien, frente a lo que yo llamaría esta ‘hipótesis represiva’, pueden enarbolarse tres dudas considerables. Primera duda: ¿la represión del sexo es en verdad una evidencia histórica? Lo que a primera vista se manifiesta – y que por consiguiente autoriza a formular una hipótesis inicial- ¿es la acentuación o quizá la instauración, a partir del siglo VIII, de un régimen de represión sobre el sexo? Pregunta propiamente histórica. Segunda duda: la mecánica del poder, y en particular la que está en juego en una sociedad como la nuestra, ¿pertenece en lo esencial al orden de la represión? ¿La prohibición, la censura, la denegación son las formas según las cuales el poder se ejerce de un modo general, tal vez, en toda la sociedad, y seguramente en la nuestra? Pregunta histórico-teórica. Por último, tercera duda: el discurso crítico que se dirige a la represión, ¿viene a cerrarle el paso a un mecanismo del poder que hasta entonces había funcionando sin discusión o bien forma parte de la misma red histórica de lo que denuncia (y sin duda disfraza) llamándolo ‘represión’? ¿Hay una ruptura histórica entre la edad de la represión y el análisis crítico de la represión? Pregunta histórico-política” (1995: 17-8).

En otro caso, ese mismo proceso, produce subjetividades (subjetivaciones/sujecciones), individuos modernos como sujetos y no sólo como objetos, a partir de dispositivos históricos, que consisten “no en una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencia se encadenan unos con otros en grandes estrategias de saber y de poder” (1995:129). Deleuze, en su libro sobre lo Foucault, precisó que: el poder, en la concepción foucaultiana, no es una propiedad ni un atributo (37). De allí el rechazo a la búsqueda/restitución de un origen como a la hipótesis represiva. Así el poder no actuaría ni por la violencia (coerción) ni por la ideología, a esto se refiere Foucault en *Vigilar y Castigar* cuando afirma que la relación de poder se trata de “la relación de una fuerza con una fuerza” es la relación de una acción con otra. (Deleuze, 1998: 38).

Si el dominio de sí es parte de una tecnología del yo (o si las tecnologías del yo se utilizan para el dominio de sí) es porque ese autodomínio tiene una base ética. El modo de sujeción, según afirma Foucault, no sería otra cosa que un aspecto de la ética, “la forma en que se invita o se incita a la gente a reconocer sus obligaciones morales” (Foucault en Dreyfus y Rabinow, 2001: 272). El otro aspecto es la *aphrodisia* (sustancia ética) (ídem). Sujeción en este caso, implica también, una relación creadora con uno mismo y con el propio cuerpo, a partir de la tesis de que el yo no es algo que nos es dado. Las relaciones con uno mismo, para Foucault, tiene cuatro aspectos: entre conducta y moral, el modo de sujeción, el ascetismo – la práctica autotransformadora del sí mismo, “lo acético”- y el *telos* – las aspiraciones, objetivos finales por los cuales adoptamos una conducta y una relación con la moral (273).

En definitiva, la afirmación de Foucault se contrapone a las hipótesis que consideran el poder como exterior, el deseo como un dominio oscuro y el individualismo como un fenómeno social moderno. Así, sostiene la sustancia ética no se ha modificado demasiado desde los griegos hasta nuestros días. Hay modificaciones en los modos de sujeción y en el *telos* (entendido como metas). En sus reflexiones sobre la relación entre dominio de sí y dominación, Foucault distingue estos dominios: el dominio de sí para los griegos era el dominio sobre los otros, gobernarse a sí mismo para hacerlo con los demás. Esta noción se modifica – en relación por ejemplo al matrimonio- y el dominio de sí “es algo que, en principio, no está relacionado con el poder sobre los otros: uno era dueño de sí mismo no sólo para gobernar a los demás, como en el caso de

Alcibíades o Nicocles, sino que ahora había que ser dueño de sí mismo a causa de que se era un ser racional. Y en este dominio sobre sí mismo, uno estaba relacionado con los otros, que también son dueños de sí mismo. Y este nuevo tipo de relación es mucho menos no recíproca de lo que era antes” (275). En *Hermenéutica del sujeto*, Foucault afirma que, en el primer caso, el de la identificación antigua entre dominio de sí y dominación “el ocuparse de uno mismo equivalía a la afirmación de una forma de existencia ligada con un privilegio político: si delegamos en otros todos los quehaceres materiales es para poder ocuparnos de nosotros mismos. El privilegio social, el privilegio político, el privilegio económico de este grupo solidario de aristócratas espartanos se manifestaba bajo la forma de *tenemos que ocuparnos de nosotros mismo, y para poder hacerlo necesitamos confiar e nuestros trabajos a los otros* (...) La necesidad del cuidado de uno mismo, la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada con el ejercicio del poder. Dicha necesidad es una consecuencia de una situación estatutaria de poder; existente por lo tanto el paso del estatuto del poder (...) La preocupación por uno mismo se sitúa entre el privilegio y la acción política; tal es el punto crucial en el que surge la propia categoría de *épiméleia* ” (42-3). Así, la relación entre dominio de sí y dominación dependen de la relación entre saber-poder – verdad y política como principios explicativos de las hipótesis y análisis foucaultianos. Por otro lado, se trata de una técnica, el “arte de la existencia”, la *techné* de la vida. Es por esto que para Foucault la corporalidad como conocimiento/transformación/dominio de sí tiene una variante estética y otra ética.

Del problema de la dominación hacia una “anatomía política”

El problema de la dominación es la preocupación de Foucault en su libro *Vigilar y Castigar* y en segundo lugar, en *Historia de la sexualidad*, por ejemplo a través de las técnicas del confesionario o de algunos rituales que generan reglas y obligaciones que tienden a morigerar las “constricciones civilizadoras” (2001: 139). Las estrategias de dominación en las elaboraciones foucaultianas no pueden ser separadas de la tríada poder-saber- verdad (mencionada con recurrencia en *La verdad y las formas jurídicas*). Los trabajos sobre la dominación, como lo advierten, Dreyfus y Rabinow (op.cit.: 137) pueden considerarse paralelos al trabajo del genealogista, la búsqueda de la destrucción del origen y de de verdades originales. Foucault, siguiendo – a pesar de sus diferencias y de la variedad de sus preocupaciones- a Nietzsche,

Weber y a Elías, afirmará que detrás del orden social lo individual soporta los constreñimientos⁴. De esta forma, podemos sustentar una de las imbricaciones posibles entre dominio y dominación, el dominio es sujeción.

Sin embargo, no se trata en el caso de Foucault, de extender las críticas hacia el aspecto represivo del poder, más bien, desarmar sus mecanismos, exponer su conformación socio-histórica. En este sentido, Foucault se aleja de la “hipótesis represiva”, la que él mismo identifica con el psicoanálisis o con alguna crítica facilista de la represión⁵ (1980: 155; 160). Por lo tanto, mencionar los tabúes no los libera, dirá el filósofo contra *Más allá del principio del placer*, *Totem y tabú* y *Psicología de las masas y análisis del Yo*. La interpretación represiva del poder elimina su aspecto productivo y diluye los mecanismos por los cuales la “economía del poder” penetra los cuerpos. (1980: 182) Esta concepción jurídica del poder luego será contrapuesta por Foucault con el concepto de “modo de sujeción”.

Foucault dedica el Tomo I de *Historia de la sexualidad* a contraponer los supuestos de lo que denomina la “hipótesis represiva”: la represión sexual no depende de evidencias históricas, el funcionamiento del poder tiene por objeto la represión y el discurso sobre la represión sexual está inserto en los mecanismos y dispositivos que tienden a la normalización de los comportamientos sexuales. Estos dispositivos se orientan, más allá y a través del control sobre los comportamientos sexuales, hacia la constitución de un “cuerpo dócil”. En esta figura pueden concentrarse tanto el poder disciplinario como el dominio o el cuidado de sí. Ese cuerpo utilitario o dócil es el que permite enlazar los desarrollos, por un lado, entre *Historia de la sexualidad* (los tomos I y III) entre sí y, por el otro, entre esos trabajos y *Vigilar y Castigar*. La noción de docilidad, en este último trabajo, es entendida como aquella que “une al cuerpo analizable al cuerpo manipulable. Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado” (1987: 140) Se trata aquí de un trabajo del cuerpo con cuidado de sus partes – no un cuerpo indisociable- “de ejercer sobre él una coerción débil, de asegurar presas al nivel mismo de la mecánica: movimientos, gestos, actitudes, rapidez; poder infinitesimal sobre el cuerpo activo. A continuación, objeto de control: no los elementos, o ya no

⁴ Foucault se identificaba en la *tradición* de Hegel, Nietzsche, Weber y la Escuela de Frankfurt (1996: 34). Cf. *Materiales de sociología crítica*. La Piqueta, Madrid, 1986; *Saber y Verdad*, La Piqueta, Madrid, 1985.

⁵ Hacemos notar que esta reformulación sobre la utilización y las implicancias del concepto de “represión” del poder estaba implícita en *Historia de la locura* e incluso en *Nacimiento de la clínica*. Por otra parte, Foucault, por momentos, asocia con demasiada liviandad la acepción del represiva del poder y el concepto psicoanalítico de

los elementos significantes de la conducta o el lenguaje del cuerpo, sino la economía, la eficacia de los movimientos, su organización interna; la coacción sobre las fuerzas más que sobre los signos; la única ceremonia que importa realmente es la del ejercicio. A estos métodos Foucault los denomina “disciplinas” o “procedimientos disciplinarios”, permiten sujeción y control sobre el cuerpo (141). Como lo afirman Dreyfus y Rabinow (2001: 173) en la perspectiva foucaultiana la genealogía del individuo moderno es un cuerpo dócil y mudo: la interacción de una tecnología disciplinaria y de una ciencia social normativa. Aunque en *Vigilar y Castigar* esos procedimientos y métodos sobre el cuerpo derivan en una anatomía política como “mecánica del poder” (1987: 141), deberemos indagar cómo esa anatomía política, a pesar de todo, forma parte del cuidado de sí y su dominio.

La “anatomía política” en *Vigilar y Castigar* será el conjunto de marcas corporales producidas y dejadas en el cuerpo por el poder disciplinario. Así “el cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido. Pero este sometimiento no se obtiene por los únicos instrumentos ya sean de la violencia, ya de la ideología; puede muy bien ser directo, físico, emplear la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales, y a pesar de todo eso no ser violento; puede ser calculado, organizado, técnicamente reflexivo, puede ser sutil, sin hacer uso ni de las armas ni del terror, y sin embargo, permanecer dentro del orden físico. Es decir que puede existir un “saber” del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse *tecnología política del cuerpo*⁶” (1987: 33). La forma en la que desarrolla esta tecnología es la de la microfísica del poder (idem). Aparecen aquí los esbozos de una distinción que luego será posible, con la aparición de *Historia de la sexualidad*, entre tecnología política del cuerpo (dominación/dominio) y el cuidado de sí (modos de sujeción/nuevos dominios). Ese tránsito le permitirá a abandonar planteos algo cercanos a la hipótesis represiva (*Nacimiento de la clínica* e *Historia de la locura*), además, de por supuesto, el alejamiento de los resabios de su proyecto arqueológico y el avance de una aproximación genealógica.

En *Vigilar y Castigar* sostiene que los procedimientos disciplinarios que forman parte de las tecnologías políticas del cuerpo establecen un tiempo lineal, evolutivo, el tiempo del

represión desarrollado por Freud. Cf. *Historia de la sexualidad* Tomo I y “Las relaciones de poder penetran los cuerpos” en *Microfísica del poder*.

⁶ El subrayado es nuestro.

progreso (1987:164) indisociable del tiempo de la producción moderna de bienes y de individuos como sujetos modernos. “La disciplina ‘fabrica’ individuos; es la técnica específica de un poder que se da a los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio” (175). Así vincula Foucault en *Vigilar y Castigar* el proceso de individuación con la producción científica de la sociedad como objeto de conocimiento y con el poder disciplinario que “encauza” a las multitudes, a los “inútiles cuerpos”. En lugar de ser un poder que excluye produce y organiza, clasifica para su utilización, para el “buen encauzamiento de la conducta” (un adelanto, en especial, de “El uso de los placeres” el Tomo II de *Historia de la Sexualidad*).

Los procedimientos disciplinarios describen un espacio necesario del encierro, un principio de ‘clausura’ (1987: 46) y una organización serializada del espacio que permite economizar el tiempo (151). Lo anterior significa que la existencia de un “régimen de verdad” o de verdad-saber-poder y de una *episteme* son indisociables de la organización espacio-temporal de un periodo histórico. Aunque Foucault no conciba al espacio social como una totalidad orgánica o como una estructura conformada por campos a la manera de Bourdieu, está presente desde 1967 la idea de un espacio estructurado: un “emplazamiento” o serialidades de emplazamientos como lo especificara en “Los otros espacios” de la compilación *Dits et Ecrits*. El emplazamiento permite comprender y explicar cómo para Foucault el ascenso del individuo moderno y el del concepto de sociedad (como objeto de análisis de las ciencias sociales) son desarrollos paralelos. La narración que hace Foucault, sin embargo, no es la misma que la del triunfo científico de Durkheim, en el cual la emergencia de una ciencia de la sociedad anuncia la creciente autonomía del individuo y de la objetividad de lo social. Es más bien otra cosa muy distinta. Foucault habla del surgimiento de una ciencia objetiva de la sociedad- que se ocupa de los hechos sociales como cosas- y de la ‘solidez muda’ del individuo moderno, con el propósito de mostrar que ambos desarrollos son lo que llama efectos e instrumentos de formas históricas específicas de poder” (2001: 173). Dreyfus y Rabinow destacan que el objetivo de Foucault en *Vigilar y Castigar* es estudiar las prácticas objetivadoras de la cultura. Esa preocupación primordial de ese libro deja sus marcas en sus clases compiladas en la *Herменéutica del sujeto* y en *Historia de la sexualidad*. Los procedimientos de objetivación definen individuos, a través del “pensamiento de los ideólogos” (1987: 107) en el que subyace el poder y que configura “poderes sutiles” (idem). Ese ‘poder ideológico’ (ibidem) será sustituido por una anatomía política del cuerpo.

Conclusiones

Tal vez, debiéramos leer en Foucault, siempre e insistentemente, esa doble preocupación por los procesos de objetivación y de subjetivación⁷. En el mismo sentido, sería deseable indagar aún con mayor profundidad cómo Bourdieu incorpora el problema de la subjetivación y no simplemente reducirlo al reverso de la objetivación o de la “interiorización” del orden dominante. Esta atención nos permitirá, en algún momento, buscar cercanías entre sus propuestas políticas (un nuevo modo de sujeción y un nuevo dominio de sí como) por el que bregaba Foucault en *Hermenéutica del sujeto* y en *Microfísica*. La advertencia a esta posición la hace el mismo Bourdieu sobre la noción foucaultiana de disciplina: es fácil librarse de la disciplina porque supone externalidad pero es difícil liberarse del *habitus* que conlleva, siempre, sufrimiento corporal y contradicciones internas (Bourdieu e Eagleton, 2000: 224; 231). Este señalamiento nos permite reafirmar las distancias entre la concepción de estética de Bourdieu – tratada de forma no tan sistemática porque se trató más bien de un problema de estudio ligado a otros, por ejemplo en *Las reglas del arte* y *La distinción*- que parte del núcleo de sus herramientas conceptuales como es el caso de Foucault.

La dimensión estética es para Foucault una técnica de vida históricamente transformada en interiorización de la dominación que permite que el cuerpo sea uno de los soportes de la reproducción social. La “carne” es para Bourdieu, antes que nada, registro y realidad material (realismo materialista) de la heteronomía. Este aspecto, a veces, Foucault parece minimizarlo, en especial, por su particular concepción de clase social asimilable a “sector” o “estamento” (las breves y ambiguas menciones pueden encontrarse, por ejemplo, en *Vigilar y Castigar*). También porque su preocupación, a diferencia de Bourdieu, no es la agencia ni la acción social sino el proceso de individuación.

En la perspectiva foucaultiana el cuerpo es producto y soporte del interjuego entre dominio de sí y dominación, la “carne” podrá ser objeto del “cuidado de sí” como el cuidado del otro que está en el sí mismo. Se trata, entonces, de la tensión entre la sujeción (aspecto de la ética y de las tecnologías del yo) como subjetivación y el proceso de individuación. Dificultad que, como es sabido, no sólo se le puede endilgar a Foucault. Es probable que, un conflicto semejante

⁷ De manera semejante Foucault se refiere a la doble ‘subjetivación del poder’ (1980: 167) como subjetivador y subjetivado. Ver “Poderes y estrategias” incluido en *Microfísica del poder*.

sea el ya remanido entre *legitimismo* y *miserabilismo* (Grignon y Passeron, 1991) en la obra de Bourdieu, su “reproductivismo”, sin embargo, ninguno de estos autores parece encontrar en la nociones de mentalidad, conciencia o ideología un camino más adecuado.

Nuestro interés por recorrer conceptualizaciones de la corporalidad y de encarnación de la dominación y de la reproducción, a partir de Bourdieu y de Foucault, apuntaba a destacar que el análisis para nosotros debe ser “cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes” (1980: 156). Este tratamiento supone en los dos autores el rechazo de la existencia de un sujeto previo (ahistórico o por fuera de la violencia económico-simbólica) y de la primacía de la conciencia. Asociada a la oposición a las filosofías de la conciencia también coinciden en su desconfianza hacia el psicoanálisis y en el alejamiento de una resolución como la althusseriana.

Bourdieu y Foucault se adentran en nuevas formas de concebir la materialidad como historicidad (Foucault) y como estructura de poder y saber con sus propias reglas económicas, simbólicas y estructurantes de las prácticas sociales (Bourdieu). Debido a esto la sensibilidad-corporalidad no puede ser considerada mera vivencia de la dominación y de la reproducción, de la heteronomía.

En el estudio de la dimensión estética de los fenómenos sociales, los aportes de ambos autores permiten articular una perspectiva en la cual la relación entre agencia y mundo social está mucho más matizada, donde, aún en el desconocimiento constitutivo de todo ser histórico, se despliega un juego de reflexión y experiencia sensible pletórico de interrogantes y riquezas.

Bibliografía citada:

- Bourdieu, P. *El sentido práctico*. Taurus, Madrid, 1989.
- Bourdieu, P. *Meditaciones pascalianas*. Anagrama, Barcelona, 1999.
- Bourdieu, P. “Notas provisionales sobre la percepción del cuerpo”, en Álvarez-Uría, F. y Varela, J. (eds.), *Materiales de Sociología Crítica*. La Piqueta, Madrid, 1986.
- Bourdieu, P. *Raisons Pratiques*. Sur la théorie de l’action. Seuil (coll. Points), Paris, 1996.
- Bourdieu, P. *Sociología y Cultura*. Grijalbo, México, 1990.
- Bourdieu, P. y Chartier, R. Entretien avec l’historien Roger Chartier diffusé dans “Les chemins de la connaissance” (partie 4, 1988). En: http://www.sociotoile.net/article51.html?var_recherche=chartier. Consulta Junio 2005.
- Bourdieu, P.; Eagleton, T. “Doxa y vida ordinaria”. *El Cielo por Asalto*, año 3, N° 5, otoño 1993.
- Bourdieu, P.; Eagleton, T. “Doxa y vida ordinaria”. *New Left Review* (edición en castellano), N° 0, Akal, Madrid, enero de 2000.

- Deleuze, G. *Michel Foucault*. Editora Brasiliense. São Paulo, 1998.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso” [Entrevista a Michel Foucault], 1983 en Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault*. Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001: 261-286.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. *Michel Foucault*. Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.
- Foucault, M. “Las relaciones de poder penetran los cuerpos” [Entrevista a Michel Foucault]. *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1980. Publicación original: Finas, L. “*Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*”. *La Quinzaine Littéraire*, nº 247, Vol. 1, nº 15, enero de 1977.
- Foucault, M. “Poder – Cuerpo” ” [Entrevista a Michel Foucault]. *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1980. Publicación original: Revista *Quel Corps*, nº 2, septiembre 1975.
- Foucault, M. “Verdad y poder” [Entrevista a Michel Foucault] en *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1980. Publicación original: Fontana, M. “*Verité et pouvoir*”. Revista L’Arc, nº 70, Edición especial, 1977.
- Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*. Editorial Altamira, La Plata, 1996.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad*, Tomo I. Voluntad de saber. Siglo XXI Editores, Madrid, 1995.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad*, Tomo III. La inquietud de sí. Siglo XXI Editores, Madrid, 1991.
- Foucault, M. *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI Editores, México, 1987.
- Grignon, C; Passeron, J-C. « Simbolismo Dominante y Simbolismo Dominado » en Grignon, C; Passeron, J-C. *Lo Culto y Lo Popular*. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1991.
- Wacquant, L. “Introducción” en Bourdieu, P. y Wacquant, L. *Respuestas*. Por una Antropología Reflexiva. Editorial Grijalbo, México, 1995.