

La inscripción de la ley en los cuerpos: un recorrido por los límites. Foucault, Bourdieu, De Certeau

María Graciela Rodríguez
Universidad de Buenos Aires

Resumen. Este artículo pone en relación las maneras en que distintos autores han pensado la inscripción de la ley en los cuerpos, lo que permite, a su vez, reflexionar sobre las diferentes posibilidades de interjuego entre esa ley y las subjetividades. Por ende, cada aproximación al tema propondrá variaciones respecto de los territorios y las gramáticas en donde esas manifestaciones cobran sentido. En otras palabras, cada abordaje colocará en distintos lugares los límites a la actividad creadora de los sujetos. Así, Foucault, De Certeau y Bourdieu son objeto de interrogaciones respecto de la relación entre la norma que disciplina y la que permite el juego heterónomo de la creatividad de los dominados. Desde la posible articulación con la memoria histórica (De Certeau), pasando por la interiorización de la legalidad en el nivel de las conciencias (Bourdieu), existe un recorrido que es posible analizar y en el cual el trabajo de Michel Foucault nutre la densidad de los argumentos y les sirve como telón de fondo.

Palabras clave: 1. norma social, 2. autonomía, 3. límites.

Abstract. This paper puts in relation the ways in which three different scholars have thought the embedding of the law on the bodies and, by doing this, it allows us to think over about the different possibilities of playing between law and subjectivity. Thus, each account on the issue will provide variations in respect to territories and grammars in which these manifestations make meanings. In other words, each outlook will put in different places the creative activity of the persons. Therefore Foucault, de Certeau and Bourdieu are put under the light of questions about the relation between the norm that disciplines and the one that allows the heteronomous play of creativity of the subordinated actors. This paper offers a brief outline through which this relation could be analysed: from the likely articulation with the historic memory (de Certeau) to the embodiment of the law in the unconscious level (Bourdieu), both dialoguing with Michel Foucault's work.

Keywords: 1. social norm, 2. autonomy, 3. borders.

CULTURALES

VOL. I, NÚM. 2, JULIO-DICIEMBRE DE 2005

Culturales

No hay derecho que no se escriba sobre los cuerpos.
Michel de Certeau

EN VERDAD, HAY algo foucaultiano en esta cita de Michel de Certeau (1996:112) y al mismo tiempo ni De Certeau podría negar su contracara: esto es, que tampoco hay cuerpo sin ley. Un cuerpo sin ley sería un cuerpo sin sentido, sin posibilidad de juego, sin capacidad de inserción social: un cuerpo-no sujeto, entendiendo, con Michel Foucault, la doble acepción de la palabra *sujeto*: en tanto sometido a otro por algún medio de control y en tanto ‘sujetado’ a la propia conciencia individual:

...(el poder) se ejerce sobre la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo (...) impone sobre él una ley de verdad que él debe reconocer y que los demás tienen que reconocer en él. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos (Foucault, 1995a:170).

En esta doble acepción Foucault nos está indicando que la ley que forma sujetos se inscribirá sobre los cuerpos como un orden que, a la vez que organiza las individualidades, define la norma y, al hacerse social, condena los desvíos: la locura, la enfermedad, la holgazanería. Dice Foucault: “...(si) el trabajo no está inscripto entre las leyes de la naturaleza, sí está envuelto en el orden del mundo caído. Por ello el ocio es revuelta” (Foucault, 1992a:114).

Lo que irrumpe como una norma que se mimetiza con el discurso de la ética (el trabajo) es un tipo de ley a medio camino entre el precepto religioso y el moral, aunque el término ‘irrumper’ no parece ser el más adecuado aquí, porque si Foucault se está refiriendo a la ‘aparición’ de la locura, también da cuenta, con ello, de la creación de una nueva sensibilidad, formada silenciosamente en tiempos largos que se manifestarán bruscamente en el siglo dieciocho. Desacralizado el loco (¿el Otro?), todo sujeto desviado de la norma será, entonces, pasible de una inscripción moral: a la vez efecto del desorden y obstáculo al orden (Foucault, 1992a:94). La argumentación desarrollada por Foucault intenta pensar la inscripción de la ley en los cuerpos

La inscripción de la ley en los cuerpos

como una particular configuración de la mirada que es soporte de la razón y vehículo de unas técnicas.

Distante de Foucault, en cierto modo Pierre Bourdieu lee la inscripción de la ley, no como un efecto de las técnicas de control, sino como un mecanismo de interiorización de estructuras que serían anteriores a los sujetos. La propia ley es de otro carácter en Bourdieu. Inmaterial e ineludible, se exterioriza en los cuerpos, produce sentido, permite a los individuos un margen de maniobra frente a la incertidumbre de la coyuntura, pero regresa en tanto límite estructural de esa misma coyuntura.

En verdad, tras recorrer las argumentaciones de ambos, la lectura permite afirmar que los medios de escape (a la dominación en Bourdieu, a la tecnología disciplinaria en Foucault) parecen ser escasos o penosos. No piensa igual De Certeau, para quien la historia misma se construye a través de las múltiples y diseminadas tácticas de antidisciplina sostenidas en las ‘artes de hacer’.

Las distintas maneras de pensar la inscripción de la ley en los cuerpos permiten, a su vez, pensar de diferentes modos las posibilidades de interjuego de esa ley y su manifestación en las subjetividades. Por ende, cada aproximación al tema propondrá variaciones respecto de los territorios y las gramáticas en donde esas manifestaciones cobran sentido. En otras palabras, cada abordaje colocará en distintos lugares los límites a la actividad creadora de los sujetos.

Por otro lado, también es posible integrar, en este juego, a ciertas manifestaciones de la literatura que de alguna manera cristalizaron un imaginario de disciplinamiento al que con frecuencia se asocia con lo más amenazador del pensamiento de Foucault. Es el caso de “En la colonia penitenciaria”, de Franz Kafka (1995), escrita desde el horror de las máquinas disciplinadoras antes que de una concepción foucaultiana. En efecto, para Foucault, la ‘realidad’ no es más que una trama de objetos sociales (un tipo de racionalidad, una forma de percibir, una tecnología, una práctica, un discurso, etc.) cuya equivalencia fundamental es similar. Si para Foucault lo esencial no consiste en distinguir entre grados de ‘realidad’ sino en comprender la articulación de los regímenes de práctica y las series de

Culturales

discursos que producen lo que es lícito designar como la ‘realidad’ en un momento dado (Chartier, 1999), en el cuento kafkiano la metáfora deviene pura representación.

De este modo, es posible pensar un recorrido que va de la inscripción literal en el cuerpo del condenado de “En la colonia penitenciaria” a la ley, que permite el juego heterónomo de la creatividad de los dominados y su articulación con la memoria histórica, pasando por la interiorización de la legalidad en el nivel de las conciencias (y no tanto). En este recorrido, uno entre muchos, el trabajo de Foucault nutre la densidad de los argumentos y les sirve como telón de fondo.

1. Narrativas del horror

Cuando Foucault distingue la discontinuidad entre el sistema de representación que sostiene a la Edad Clásica y el que atravesará a la Edad Moderna, lo hace situando la reaparición de la locura –la sinrazón–, no ya en el orden de lo icónico, sino más bien en un orden discursivo: “...la sinrazón, encerrada desde hace un siglo y reducida al silencio, reaparece, no ya como figura del mundo, ni tampoco como imagen, sino como discurso y deseo” (Foucault, 1992b:37).

La colocación de esta discontinuidad en clave discursiva está indicando la producción de Foucault de una *genealogía*, en tanto una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de los objetos, “sin tener que referirse a un sujeto, ya sea éste trascendente respecto del campo de acontecimientos o se deslice en su identidad vacía, a lo largo de toda la historia” (Chartier, 1996:104).

En aquel punto de pasaje, la locura entabla una relación entre la sinrazón, en tanto “regiones originarias del error” (Foucault, 1992b:391), y la racionalidad con sus intentos de develar aquellos secretos, y es esta relación la que definirá este particular diálogo que es, para Foucault, la historia de la locura. Interrogada por la razón, la locura es capturada a través del positivismo de una mirada que le otorga un contenido preciso a las hasta entonces difusas manifestaciones de lo Otro, aislando y recono-

La inscripción de la ley en los cuerpos

ciendo sus elementos pero atribuyéndoles, en la misma operación, un concepto negativo. La inscripción que se realiza en este diálogo se ejerce en las fronteras que delimitan la Mismidad y la Otredad. En realidad, la obra completa de la *Historia de la locura en la Época Clásica* es una búsqueda de los procesos de inscripción de una legalidad en los sujetos, inscripción administrada desde el conjunto de dispositivos y procedimientos producidos por la transformación de un orden que es también ‘sensible’. “Es un fenómeno importante la invención de un lugar de constreñimiento forzoso, donde la moral puede castigar cruelmente, merced a una atribución administrativa (...) la moral es administrada como el comercio o la economía” (Foucault, 1992a:119).

Lo que esta administración de la moral (y por lo tanto de significados) produce en el espacio del confinamiento, a la larga, se convertirá en los efectos de sentido que se expresan en la docilidad de los cuerpos. En otro registro, Kafka ilustra el tipo de docilidad que resulta de la combinación de un tipo de encierro con una administración injusta de la ley y un castigo que es a la vez condena. “En la colonia penitenciaria”, Kafka exhibe, en clave literaria y ficcional, aquello que una sociedad moderna no podría hacer visible: “Por lo demás, el condenado tenía un aspecto tan perrunamente sumiso que daba la impresión de que se lo podría dejar corretear libremente por los riscos, y que en el momento de comenzar la ejecución bastaría con silbarle para que viniese” (Kafka, 1995:131).

Puede decirse que en Kafka resuena Foucault de un modo literal (literalidad que permite leer la diferencia y la distancia): la operación de metaforización literaria que domestica a un cuerpo hasta la muerte indica la presencia de un horror que está precediendo al cuerpo dócil. Mientras que la literalidad de Kafka explota en la síntesis del proceso de disciplinamiento que culmina con la inscripción corporal de la ley y la correspondiente condena a muerte, los procesos que describe Michel Foucault se plantean como una configuración de nuevos cuerpos en términos de tiempos y procesos largos de construcción de la sociedad disciplinaria. Kafka, en cambio, ha colocado el horror en el orden de una metáfora:

Culturales

Al condenado se le escribe en el cuerpo la disposición que ha quebrantado. A este condenado, por ejemplo –el oficial señaló al hombre–, se le escribirá: ‘Honra a tu superior’ (...).

—¿Conoce su condena?

—No –dijo el oficial– (...) No tendría sentido anunciársela. Lo experimentará en su cuerpo (Kafka, 1995:136).

El sentido de lo literal ejerce su efecto en la condensación de la justicia con la técnica, procesos que, si bien convergentes, son en Foucault parte integrante del pasaje de una sociedad del espectáculo absolutista a una sociedad disciplinaria en la cual a la normativización de los sujetos de derecho se le superponen las técnicas que los convierten en productivos (utilidad de las fuerzas) y a la vez en dóciles (sumisión de las fuerzas). El vínculo que unifica los mecanismos de objetivación con los instrumentos de sometimiento es reforzado, circularmente, a través de una línea significativa que conduce a la disciplina y a la obediencia de los sujetos actuantes en un sistema de dominación. El objetivo mismo de *Vigilar y castigar* es analizar los mecanismos punitivos y correctivos, no en el único sentido de la represión o de la operación física sobre los cuerpos, sino, más bien, en ubicarlos en una serie que incluya los efectos positivos que una tecnología de poder ejerce sobre los sujetos sociales (Terán, 1995).

Es interesante señalar, además, que la colocación de Foucault en el sentido de un desplazamiento de la categoría de poder como principio de organización de sus análisis¹ ha virado respecto de trabajos anteriores. Siguiendo a Chartier, en *Vigilar y castigar*:

...los efectos de poder no remiten ya a una instancia única y central, sino que resultan de las relaciones impersonales tejidas entre los individuos y los grupos. Lejos de reprimir una subjetividad que les sería anterior y exterior, estos efectos de poder reparten, definen papeles, modelan a los individuos. Son, por ende, a su manera, productores de los sujetos mismos (Chartier, 1996:116).

¹ Una clasificación entre otras muchas que el mismo Foucault leerá retrospectivamente en su propia obra (Chartier, 1996).

La inscripción de la ley en los cuerpos

En otro orden, la máquina de Kafka puede considerarse como un operador de encauzamiento de la conducta cuyo efecto no se desliza sobre una trayectoria significativa sino que deviene metáfora de la cita decerteausiana en relación al derecho inscripto sobre el cuerpo: una máquina que ejerce su función de castigo, corrección del desvío y sumisión de una forma tan radicalizada, que es la propia escritura del precepto sobre el cuerpo lo único que permitirá al desviado la comprensión de la norma, aun *a posteriori* de toda subjetividad:

Comienza por los ojos: de ahí se expande. ¡Un espectáculo que a uno lo podría seducir a meterse también bajo la rastra! No ocurre más nada: el hombre comienza simplemente a descifrar la escritura; frunce la boca como si escuchara. Usted ha visto que no es fácil descifrar la escritura con los ojos; sin embargo, nuestro hombre la descifra con sus heridas. Por cierto que es mucho trabajo; necesita seis horas para lograrlo cumplidamente; pero entonces la rastra lo atraviesa por completo y lo arroja en la fosa, donde cae chascando sobre el agua ensangrentada y el algodón. Entonces la sentencia está cumplida, y nosotros, yo y el soldado, lo enterramos (Kafka, 1995:142).

Aunque en registros diferentes, a simple vista parecería que tanto Foucault como Kafka están colocando en el centro de cada narrativa los supuestos que fundan la docilidad de los cuerpos. Sin embargo, la poética del horror kafkiano, aun en su voluntad de conmover al lector respecto de la posibilidad de reducir en una sola acción la arbitrariedad de la justicia y la materialidad de un castigo, se ubica a considerable distancia de los dispositivos disciplinarios más sutiles y sofisticados sobre los que Foucault intenta echar luz.² Entre el cuerpo convertido en pergamino de la ley y los cuerpos de la Escuela de Enseñanza Mutua o aquellos de los aprendices de soldados que describe Foucault parecería haber un camino muy corto. Y sin embargo Foucault sabe, y nos lo hace saber, que la conexión no es más que una discontinuidad en un camino tortuoso y meandroso. Porque el cuerpo kafkiano

² A pesar de que esta distancia se achica cuando las sociedades se enfrentan a los testimonios de hechos ocurridos en torno al terrorismo de Estado: arbitrariedad, castigo y expulsión del campo de lo visible condensados en un mismo acto.

Culturales

que ‘lee’ la ley es el cuerpo del suplicio, individual y digno de encierro cuyo grito se escucha también entre los locos; mientras que en la Escuela de Lancaster son los múltiples cuerpos sobre los que se escribe la Mismidad, es el método hecho carne, la técnica operando sobre lo heterogéneo con el fin de aumentar su utilidad, no para hacer sentir el rigor de un escarmiento, sino para mejorar la productividad del sistema. En suma, la sociedad disciplinaria se construye lentamente sobre la base de un principio de organización sostenido en la fuerza de las ideas de la Ilustración que reemplazará al suplicio y a la teatralidad del Antiguo Régimen por métodos, técnicas y procedimientos que apuntan al aprovechamiento de las fuerzas sociales.

Discontinuidad. Efectivamente, estos dispositivos serían técnicas novedosas respecto de las configuraciones de poder, saber y control de la Edad Clásica porque operan en forma minuciosa sobre los cuerpos garantizando la sujeción de las fuerzas sociales en una relación de docilidad y utilidad que es coetánea con la constitución y consolidación de las sociedades republicanas y capitalistas (respectivamente).

De allí que no sea necesario el diabólico aparato kafkiano para obtener obediencia ni la exasperada máquina de comer de *Tiempos modernos*: el costo (no sólo económico sino político) de este tipo de tecnología literal sobre los cuerpos sería abrumador para un tipo de sociedad que sostiene su imaginario en las libertades humanas. “Las luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas”, dirá Foucault (1995b:225). De hecho, es necesario dar cuenta del señalamiento del propio Foucault en relación a la diferencia entre poder y consentimiento: la renuncia parcial a la libertad, en términos de transferencia de derechos, no es la manifestación de un consenso sino, apenas, una condición de existencia del poder.

Obviamente, la puesta en juego de una relación de poder tampoco excluye, como la obtención de consentimiento, el uso de la violencia; sin duda, el ejercicio del poder nunca puede darse sin el uno o la otra y a menudo sin ambos a la vez. Pero aunque el consenso y la violencia sean los instrumentos o los resultados, no constituyen el principio ni la naturaleza básica del poder (Foucault, 1995a:180).

La inscripción de la ley en los cuerpos

Existe, entonces, una relación de necesidad entre lo que fundamenta la constitución de los Estados de derecho (especialmente en torno a los procesos de individuación y normatización de la multiplicidad heterogénea) y los procedimientos disciplinarios, en tanto técnicas diseminadas de poder sobre los cuerpos individuales a través de un sometimiento *no violento* de las fuerzas de producción. Y es allí, en esa relación necesaria entre ambos, donde se encuentra la base de una matriz o principio de organización sociocultural que proyecta su esquema sobre todas las formaciones culturales del espacio social.³

2. Retóricas de la ley

Por su parte, Bourdieu tematiza la inscripción de la legalidad en los cuerpos sociales a través de la categoría del *habitus*, categoría que permite pensar la ley social interiorizada en los cuerpos, como una ley que organiza: "...para dar cuenta de lo que la gente hace, es necesario suponer que obedecen a una suerte de 'sentido del juego'..." (Bourdieu, 1998:83).

Esta ley organizadora para Bourdieu inscribirá las distancias en el cuerpo, "o, con más exactitud, en la relación con el cuerpo, el lenguaje y el tiempo" (1998:132).

Por una parte, el lenguaje domesticado, censura naturalizada, que proscribía las palabras 'gruesas', los chistes 'groseros' y los acentos 'ordinarios', va a la par con la domesticación del cuerpo que excluye cualquier manifestación excesiva de los apetitos o de los sentimientos (tanto los gritos como las lágrimas y las gesticulaciones) y

³ En este sentido, los procedimientos de pedagogización de las disciplinas dedicadas al cuerpo y al deporte han producido una serie de operaciones de tecnificación de las prácticas corporales que, aun cuando escapan al análisis puntual de este artículo, parecen ajustarse punto a punto al modelo propuesto por Foucault respecto de las tecnologías disciplinarias, particularmente en relación al control de la actividad y a la composición de las fuerzas (Foucault, 1995b:153-160, 166-174). El trabajo de Aisenstein, en cambio, es en este sentido ejemplar al colocar un punto de continuidad entre la génesis de la educación física como disciplina escolar y los contenidos (aunque ocultos) procedimentales presentes en la Escuela de Lancaster. Ver Aisenstein, 1995 y 1998.

Culturales

que le somete a todo tipo de disciplinas y de censuras con objeto de desnaturalizarlo; por otra, la ‘relajación de la tensión articular’ (que seguramente no es tanto un efecto de ‘despreocupación’ como de expresión de un rechazo a ‘pasarse’, o a conformarse demasiado estrictamente con los puntos más estrictamente exigidos por el código dominante, aun a costa de otro esfuerzo) se asocia al rechazo de las censuras impuestas por el decoro, sobre todo las censuras sobre partes tabú del cuerpo, y al hablar llano, cuyas audacias son menos inocentes de lo que pudiera parecer toda vez que, al rebajar la humildad a la común naturaleza –vientre, culo y sexo, tripas, manduca y mierda–, tiende a poner patas arriba el mundo social (Bourdieu, 1985:61).

El *habitus*, entonces, organiza los cuerpos individuales. Pero esta organización no produce distinción sólo hacia el exterior sino también en su dirección interna, al configurar modos de percepción de sí y del otro que clasifican, jerarquizan y organizan la red de intercambios simbólicos. Una percepción y una forma de estar en el mundo que irá configurando el ‘mapa’ del espacio simbólico y las reglas de juego de los sujetos que allí intervienen. Porque la percepción actúa en un doble sentido: como percepción llana del mundo y también operando sobre la subjetivación de esa disimetría. Para Bourdieu, la percepción del mundo social es el producto de una doble estructuración: objetivamente, en función de las propiedades atribuidas a los agentes que están estructuradas socialmente, y en forma subjetiva, a través de los esquemas de percepción que expresan el estado de las relaciones de poder simbólico (Bourdieu, 1998). Grignon y Passeron lo expresan de este modo:

...las interiorizaciones de la disimetría social son evidentemente disimétricas también: quien ve la cultura legítima desde el punto de vista de una cultura dominada no ve la misma cultura que aquel cuya posición es legitimada por esa cultura (1991:25).

En este sentido puede decirse, con Bourdieu, que los cuerpos significan. Y que, en tanto portadores de significación, producen sentido cuando ingresan como representaciones en el imaginario de una sociedad. La codificación es, en este marco, un

La inscripción de la ley en los cuerpos

punto de vista trascendental respecto de lo individual pero que, a su vez, lo atraviesa y lo determina.

Pero si bien Bourdieu parte de la premisa de que estos cuerpos se van construyendo dentro de un sistema de dominación, el *habitus* se inscribe en una trayectoria que, a la vez que soporta la línea vital de un sujeto, dibuja las formas y las modalidades de sus posibles transformaciones. Podemos encontrar en esta producción de sentido, realizada y actualizada en la línea significativa de una trayectoria social, la posibilidad, no sólo de jugar dentro del territorio y con las leyes del otro, sino también de modificar las mismas reglas de juego, aun cuando para ello sea necesario contar con capital cultural, el que sólo parece pertenecer a un sector de la sociedad. Dice Bourdieu:

La resistencia se sitúa en terrenos muy distintos del de la cultura en sentido estricto, donde ella no es nunca la verdad de los más desposeídos, como lo testimonian todas las formas de 'contracultura', que, podría mostrarlo, suponen siempre un cierto 'capital cultural' (Bourdieu, 1998:157).

En este punto la mirada difiere: mientras Bourdieu plantea la posibilidad (aún dificultosa o renuente) de modificar la configuración de la ley social, a Foucault no parece interesarle el movimiento de un cuerpo en una trayectoria que articule con otras trayectorias simbolizadas, sino los dispositivos que domestican esas trayectorias y por los cuales, sutilmente, las condiciones de existencia han sido dadas.

Esto plantea una diferencia sustantiva entre Foucault y Bourdieu organizada en torno a la relación que cada uno establece entre las estructuras y los dispositivos. Si en Bourdieu las estructuras son del orden de lo invisible y preceden a los sujetos, Foucault está leyendo, en cambio, sobre una materialidad (los mecanismos de disciplinamiento), el orden de lo tangible de unas técnicas que serían ideología hecha procedimiento, ley posterior a los cuerpos en los que ella trabaja. La gramática permite señalar el trayecto que va de los cuerpos que son escritos por la ley a la ley que se escribe sobre ellos.

Culturales

Esto implica dos maneras diferentes de hacer sentido sobre la calidad de lo social: como señala De Certeau (1996), Foucault va a organizar el discurso de unas prácticas de disciplina que, al ser articuladas con procesos de mayor envergadura, son materialidad productora de sentido. Bourdieu, en tanto, dará cuenta de la formación discursiva de una ideología inserta en las prácticas y cuyo discurso se exterioriza a través del *habitus*. Lo cierto, dice De Certeau, es que esta exteriorización se actualiza en una puesta en situación que remitiría, nuevamente, a un límite desde lo estructural, y esto es lo que De Certeau le ‘reprocha’ a Bourdieu: la incapacidad de la teoría de resolver la circularidad (como se verá más adelante). Y no se trata de que De Certeau haya omitido la lectura de Bourdieu en torno a la incertidumbre constitutiva de las coyunturas donde se sitúa la *lógica práctica*, argumentación que desobturaría el círculo, sino que este ‘ajuste’ teórico aparecería como válido solamente en el caso de sociedades tradicionales, mientras que no parece operar en las sociedades complejas. En alguna medida, dice De Certeau, entre el Bourdieu etnólogo y el Bourdieu sociólogo la distancia es insalvable.

3. Poéticas del ardid

De todos modos, y regresando a Foucault, su búsqueda en torno a la inscripción de la norma en los cuerpos parece orientarse a la búsqueda de la verdad antes que a la búsqueda del funcionamiento de una legalidad:

...la idea de que por debajo del poder, sus violencias y sus artificios, sería posible reencontrar las cosas mismas en su vivacidad primitiva: tras las paredes del asilo, la espontaneidad de la locura; más allá del sistema penal, la fiebre generosa de la delincuencia; por debajo de la prohibición sexual, la frescura del deseo (Foucault, 1995a:125).

Sin embargo, esta inaccesibilidad constitutiva no es obstáculo para que Foucault piense, también, en los mecanismos de rebe-

La inscripción de la ley en los cuerpos

lión a los dispositivos disciplinarios. O, dicho en sus mismas palabras, “las insurrecciones contra la mirada” (en Bentham, 1980:24). Porque es inútil tratar de encontrar en Foucault la idea de un poder como superestructura, sino que se trataría, más bien, de un poder que es consustancial al desarrollo de las fuerzas productivas y, con él, al capitalismo industrial. Dicho de otra manera, la proliferación de los aparatos panópticos entre lo que va de la mitad del siglo dieciocho a mediados del siglo diecinueve remite “no a su eficacia, sino a su debilidad” (en Chartier, 1996:44). Si para Foucault *sociedad disciplinaria* no es sinónimo de *sociedad disciplinada*, del mismo modo recordará la fuerza de las prácticas rebeldes como el revés de los dispositivos de poder. De allí que la resistencia a las mismas formas de poder no puede ser sustancializada, porque no es anterior a él sino que es constitutiva de las relaciones de poder:

...si es cierto que en el corazón de las relaciones de poder y como condición permanente de su existencia hay insubordinación y una cierta obstinación esencial de parte de los principios de libertad, no hay entonces relaciones de poder sin los medios de escape o de fuga posible (Foucault, 1995a:187).

Según De Certeau, si el mérito de Foucault es haber descubierto el principio de organización que sostiene al discurso sobre los procedimientos de la acción disciplinar que ha tomado la forma de Ciencias Humanas, su magnífica búsqueda ha dejado afuera a aquellas prácticas menores, presentes pero sin discurso propio, y con capacidad, sin embargo, para organizar espacios y lenguajes. “Imposible, en todo caso, reducir los funcionamientos de una sociedad a un tipo dominante de procedimientos”, dirá De Certeau (1996:56). Y desde esta contundencia se pregunta cuáles serían las condiciones de otras series que, aunque no dieron lugar a una configuración discursiva (ni a una sistematización tecnológica), sí pueden considerarse “como una inmensa reserva que constituye los comienzos o las señales de desarrollos diferentes” (1996:56).

Para De Certeau la homogeneidad del panoptismo es la contracara de la heterogeneidad de las prácticas diseminadas y

Culturales

borradas por la escritura de la dominación. En deuda con Bourdieu, como ya se mencionó, De Certeau piensa esta heterogeneidad desde una suerte de *lógica práctica* que, sin embargo, y a diferencia de lo que piensa Bourdieu, también es posible que se articule en las sociedades contemporáneas. Porque allí donde Bourdieu encuentra la ligazón entre las estructuras y las prácticas, De Certeau va a definir este espacio como en sí mismo estructurante de una memoria histórica, y no sólo ya como simplemente la habilidad de maniobrar entre reglas explícitas y principios implícitos, lo que sería el *sentido práctico* bourdieuano (una especie de ‘docta ignorancia’, en palabras de De Certeau), que define al mismo tiempo la coherencia y la inconciencia de las prácticas. El ajuste entre estructuras y prácticas es explicado por Bourdieu en términos de *adecuación*, lo que hace concluir a De Certeau que la experiencia en este marco no tendría un movimiento propio y que todo principio de movilidad provendría solamente de un cambio en las estructuras.

De hecho, entre la adecuación entre las estructuras y las coyunturas cotidianas surgen, para Bourdieu, las *estrategias*, que no son la mera aplicación de las reglas, sino selecciones de entre un repertorio posible. Núcleo invisible, el *habitus* se convierte en el lugar donde las estructuras se interiorizan para adquirir exterioridad en forma de prácticas con apariencia de improvisaciones libres.

En cambio, para De Certeau estas prácticas ‘hacen’ y ‘dicen’ a un tiempo, constituyen aquella *ratio* popular que posee lógicas particulares, *ratio* impensable desde la razón dominante. Extremando su argumento, De Certeau toma distancia de Bourdieu al afirmar: “Eso que se llama ‘vulgarización’ o ‘degradación’ de una cultura sería, entonces, un aspecto, casi caricaturizado y parcial, del desquite que las tácticas utilitarias cobran sobre el poder dominante de la producción” (1996:38-39).

Aquí, y en el mismo movimiento retórico, De Certeau invierte cierto miserabilismo presente en Bourdieu para atribuirle una positividad a las prácticas de desvío, impensable desde el marco bourdieuano. Cuando De Certeau afirma que “No hay derecho que no se escriba sobre los cuerpos”, no pretende con ello

La inscripción de la ley en los cuerpos

obstruir los intentos de pensar las formas de la resistencia, sino que está dando cuenta, más bien, como se señaló al comienzo, de la existencia de una ley que organiza. Porque en verdad para De Certeau la ley, aun la ley de la dominación, es la que también permite, a partir de ella, realizar acciones, entendidas como ‘artes de hacer’, en un territorio heterónimo donde se despliegan los juegos de astucias.

En última instancia, este orden sería el equivalente de lo que las reglas de metro y rima eran para los poetas de antaño: un conjunto de coacciones para estimular los hallazgos, una reglamentación de la que se sirven las improvisaciones (De Certeau, 1996:LIII).

En relación a Foucault, en cambio, De Certeau no le niega la constitución de un objeto histórico que permite observar aquella zona donde los procedimientos tecnológicos tienen efectos de poder específicos. Pero lo cierto es que estos mismos procedimientos, que responden a funcionamientos lógicos, son los que posibilitan los desvíos, y es este conjunto de ‘procedimientos-otros’ los que no han sido privilegiados por la historia. Aun sin lugar propio sobre el cual poder funcionar, como sí lo hace la maquinaria panóptica, estos ‘procedimientos-otros’ están señalando una serie histórica de experiencias de astucia en el marco de la dominación.

En este mismo sentido, aunque desde otra perspectiva teórica, se ubican Grignon y Passeron cuando afirman que

...el estilo, como ciencia del gesto justo, (...) capacidad de descifrar y prevenir las intenciones y los golpes del adversario, es la condición misma de la acción eficaz, da una idea mucho más ajustada de lo que puede ser el estilo de un modo de vida confrontado a la urgencia y a restricciones brutales (1991:124).

Como ya se ha señalado, De Certeau va incluso más allá cuando postula que estas tácticas de antidisciplina, constituidas como un océano de ardides y de astucias, son ellas mismas estructurantes del imaginario de una sociedad. Y alguna vertiente de la historiografía cultural nos ha dado prueba de ello:

Culturales

cuando Thompson repone el conjunto de tradiciones y costumbres populares (o ‘plebeyas’, para usar sus palabras), articuladas en tiempos largos de experiencias de sumisión a través de la práctica de las revueltas, está dando cuenta de cierta *ratio* popular que ha sido opacada, desde la historiografía clásica, al atribuir a los motines razones de tipo más económico que cultural (Thompson, 1990).

Pero el tema aquí entre Foucault y De Certeau es el de la relación de los sujetos con el poder y los límites que éste ejerce sobre las acciones creativas de los individuos. Mientras que De Certeau desplazará las fronteras al punto de considerarlas una cuestión epistemológica (en términos de la mirada intelectual que opera sobre el objeto de estudio que son las prácticas de los grupos dominados),⁴ para Foucault el límite a la actividad creadora de los sujetos, entendiéndola como una creación autónoma y relativamente alternativa, está colocado en la misma frontera que distingue al otro en una relación de poder.

De allí que para Foucault las insurrecciones contra la mirada resultarán, en su final, en una inversión del poder. Para los prisioneros sólo tiene sentido tomar la torre central “a condición de que éste no sea el objetivo final de la operación. Los prisioneros haciendo funcionar el panóptico y sentándose en la torre, ¿cree usted que entonces sería mucho mejor que con los vigilantes?” (Foucault, en Bentham, 1980:26). Habría aquí una interiorización de la experiencia disciplinaria que señalaría un único modelo de actuación, que es, a la vez, la negación de la posibilidad de construcción de un contrapoder con modalidades de alternatividad.

La inversión del poder obstruye la aparición de *tácticas*, en tanto prácticas de desvío, y convierte a las actuaciones en *estrategias*, porque lo que pone en juego Foucault es la ubicuidad constitutiva del poder, diseminado en todos los cuerpos sociales. A diferencia de De Certeau, para quien las *estrategias* designan el lugar propio de los grupos que en posesión de los recursos pueden construir acciones desde una exterioridad respecto del otro, las *estrategias* en Foucault no señalan diferencias de posiciones

⁴ Ver su trabajo con Dominique Julia y Jacques Revel (1991).

La inscripción de la ley en los cuerpos

sino que funcionan indistintamente en uno u otro espacio. Consideradas como medios racionales para alcanzar un fin, la distinción se revela como las “diversas formas que adopta el juego en términos de los procedimientos para obtener la victoria” (Foucault, 1995a:186). En este sentido, y siguiendo los argumentos de Foucault, la estrategia implica un límite a las relaciones de poder, toda vez que ellas no pueden existir en los puntos de insubordinación, que, por definición, son también los medios de escape. Esto significa que toda insubordinación está destinada a ser el límite mismo del poder. Y su contrario.

Puede ponerse a consideración también el hecho de que Foucault haya tenido en cuenta, además, las modalidades de unas batallas contra la autoridad libradas en forma individual por los sujetos de la dominación. En este sentido, Foucault afirma que el estudio de las formas de resistencia permite distinguir los mecanismos de poder a partir de sus enfrentamientos estratégicos, lo cual se asemeja a la descripción de De Certeau de las luchas ‘antiautoridad’ de un modo tal que sus atributos podrían confundirse con los asociados a la categoría de *táctica* según el planteo decerteausiano y con la escasez de sus esperanzas: “El orden efectivo de las cosas es justamente lo que las tácticas ‘populares’ aprovechan para sus propios fines, sin ilusiones de que vaya a cambiar pronto” (De Certeau, 1996:31).

Por su parte, Foucault va a decir que las batallas contra la autoridad son “luchas ‘inmediatas’ por dos razones. En esta lucha la gente critica las instancias de poder que están más próximas a ella, aquellas que ejercen su acción sobre los individuos. No apuntan al ‘enemigo principal’ sino al enemigo inmediato. Tampoco esperan hallar una solución a sus problemas en una fecha futura” (Foucault, 1995a:169).

Si para De Certeau las tácticas son prácticas situadas, que operan sobre la variable temporal más que sobre la espacial y que no capitalizan lo que ganan, aún así estas tácticas constituyen el subsuelo de una memoria histórica de la dominación que se pretende ‘activa’.

Por su lado, aun cuando Foucault coloque a este tipo de lucha en el plano de una individualidad que se rebela contra las pe-

Culturales

queñas y cotidianas formas de la dominación, permanece inalterada la idea de que toda estrategia de confrontación tiene como objetivo final la constitución de una relación de poder. La fuerza con la que se confronta es el límite de lo propio y funciona, a la vez, como punto de reversibilidad. El fin de la lucha implicaría, en este sentido, la capacidad de reemplazar el juego de antagonismos por el establecimiento de mecanismos estables dirigidos contra el Otro a fin de orientar su conducta. Dicho en otros términos, la victoria de un grupo sobre otro se convierte en la obediencia de aquellos que dejan de luchar.

Y aquí la obediencia puede considerarse, con Weber, en términos de aquellos elementos de la dominación que han sido interiorizados por los sujetos objeto de la misma. Dicha interiorización, en tanto marco que orienta la acción social, se produce en la intersección del imaginario social con los sujetos y adopta la forma de representación de la existencia misma de un orden legítimo: “La forma de legitimidad actualmente más común es la creencia en la legitimidad, es decir, el sometimiento a principios jurídicos estatuidos según el procedimiento usual y formalmente correctos” (Weber, 1971:30).

Y cuando Bourdieu se pregunta: ¿en qué condiciones actúa una regla?, es en Weber donde encuentra una respuesta parcial: los agentes sociales obedecen a ella sólo y en tanto el interés por obedecerla supera al de desobedecerla. La regla actúa, entonces, por la fuerza del efecto de racionalidad y, agrega Bourdieu, por la lógica social que la legitima, la legaliza y la hace pública (Bourdieu, 1998).

Para Weber, entonces, la ley se inscribe en los cuerpos a partir de la creencia generalizada en la validez de un sistema que es, finalmente, lo que induce a la obediencia. Lo que equivale a decir, con Baczko (1991), que existe en las sociedades una significativa confianza en la eficacia de los símbolos como instrumento de formación de un marco de vida cotidiano.

Docilidad, obediencia, adecuación. Poder, legitimidad, estructura. Aun en las distancias entre estas tres formas de manifestación de las conductas sociales es posible observar un rasgo común que permite agruparlas: la dominación interiorizada, el poder subjetivizado, la ley dicha a través de los cuerpos.

La inscripción de la ley en los cuerpos

4. Escrituras de la Mismidad

Dice Thompson que el siglo dieciocho es el siglo donde se han dado las mayores y más significativas transformaciones en los sistemas de vida de los hombres (Thompson, 1990), y no es casual tampoco que Foucault haya buscado allí, en el pasaje de la Edad Clásica a la Edad Moderna, los procesos por los cuales lo Mismo se hace norma que define, observa y disciplina al Otro. “...todos los valores éticos que le son agregados (a la locura) determinan la experiencia que se tiene de la locura y la forma como se ha modificado su antiguo significado” (Foucault, 1995a:124).

En su desencantada búsqueda de la verdad, a Foucault le interesan los discursos, la mirada y los dispositivos que los sostienen y que, en su conjunto, conformarán el sistema de dominación hegemónico del capitalismo industrial. Sistema que tendrá su necesario correlato (o ‘subsuelo’, para usar las propias palabras de Foucault) en el derecho liberal, que postula el igualitarismo, el que a su vez provee la garantía de su correspondiente polivalencia laboral y movilidad social. Al respecto, dice Gellner que la sociedad industrial es igualitaria porque es móvil y no a la inversa. Los principios que surgen del derecho legítimo de una comunidad a ocupar un lugar autónomo (Anderson, 1993) a la larga producen en la comunidad imaginada una confianza en el anonimato que es característica de las naciones modernas. Este anonimato va de la mano del concepto de *igualitarismo* (Gellner, 1993), principio por excelencia de la sociedad moderna que permite la movilidad social, necesaria para hacer frente a la producción de innovaciones y cambios. Esto remite, antes que a la igualdad, al principio por el cual todos los habitantes de un Estado se hacen equivalentes entre sí. Por lo tanto, el término se articula, aunque paradójicamente, con la *movilidad social* en razón del supuesto de la igualdad de oportunidades ante la ley. En otras palabras: “la sociedad moderna es igualitaria en su *ethos* porque es desigual en los hechos” (Gellner, 1993:118).

Esta movilidad se sostiene en la racionalidad propia del Estado moderno, que, en su salida desde el Estado patrimonial, ad-

Culturales

quiere atributos relacionados con, básicamente, la separación formal entre personas y funciones (Bendix, 1991), lo que supone un encadenamiento de procesos de transformación de las subjetividades que son el trasfondo del pasaje de un Estado patrimonial a un Estado de derecho. En el marco de estas transformaciones, lo que se ha operado, juntamente con la constitución de un sistema capitalista, es la lenta pero efectiva configuración de un imaginario.

Lo cierto es que el derecho inscripto en los cuerpos, si por un lado está indicando el desencanto de la búsqueda de la verdad en Foucault, por el otro, y en el mismo sentido, está señalando que toda representación social es la representación de un cuerpo legalizado, normatizado. Así lo entiende, por ejemplo, Bauman al describir los procesos modernizadores como una ‘cruzada cultural’ de una alianza de particulares grupos sociales (eclesiásticos, políticos, intelectuales) sobre los sectores populares, quienes, finalmente, fueron objeto de una atribución de significación en el seno de un sistema de representaciones que dio sentido al origen de la modernidad (Bauman, 1997). O como afirma Chartier, “las disciplinas y las libertades, los ‘panoptismos’ cotidianos y las normas jurídicas son los mecanismos indisociables que aseguraron y perpetuaron una nueva hegemonía socialmente designada” (1996:37).

Representaciones que, en tanto producto de codificaciones socialmente construidas, se producen como el resultado de cuatro operaciones: la objetivación (explicitación de las reglas), la normalización (mantenimiento del orden), el hacerlas públicas (generación de consenso) y la formalización (garantía mínima de comunicabilidad) (Bourdieu, 1998). Esto significa que, como afirman Bourdieu y Wacquant, si el poder simbólico y la autoridad para imponerlo provienen, simplemente, de “el poder de constituir lo dado, enunciándolo” (1995:106), la aparición de un Otro que está afuera del discurso se presenta como la aparición de un extranjero que perturba el campo y al que es necesario definir. Esta operación, entonces, que clasifica y hace comunicable lo que entra en el campo de lo social, también expresa una violencia simbólica cuya fuerza se reconoce en lo que funciona como su sostén: la razón universal. Una atribución de sen-

La inscripción de la ley en los cuerpos

tido, en definitiva, que captura los cuerpos en esta doble experiencia de la alienación a la que se refiere Foucault: la que concierne al ser caído en el poder del Otro y aquella que lo convierte en lo Mismo (1995a).

Y si entendemos, con Morley (1996), que toda representación es por definición incompleta porque no satura al sujeto empírico, entonces es posible plantear que todo cuerpo resiste la inscripción de lo Mismo sobre lo Otro. Esto implicaría, para De Certeau, que la ley que se inscribe en los cuerpos es la misma que permite la astucia y que este juego de astucias nutre la memoria popular histórica de esquemas de acción articulados con la experiencia de la dominación, y que será la propia memoria histórica el vínculo estructurante de un imaginario que resiste a la brutalidad del orden dominante a través de las prácticas cotidianas y sus desvíos. Articulación impensable para Bourdieu desde el momento en que piensa las culturas populares desde la negación de un capital cultural legítimo, mientras que para Foucault las luchas antiautoridad se convertirán ineludiblemente, por la diseminación de los mecanismos de poder, en estrategias encauzadas a obtener el poder.

Pensar los límites de la inscripción de la ley en los cuerpos permite pensar también la constitución de las narrativas sociales. Y lo cierto es que, en la historia de la Mismidad, la Otredad se resiste al relato. Siempre, y en todo caso, el Otro será el objeto de una violencia simbólica: síntesis obligada de un discurso que lo contiene pero no lo desborda, que lo agobia en la obediencia y que le pone límites a sus intentos de fuga, el Otro será capturado eternamente por los sistemas de representación social. O como afirma el mismo Foucault: “¿A qué precio puede el sujeto decir la verdad acerca de sí mismo?” (en Chartier, 1996:125).

Bibliografía

AISENSTEIN, ÁNGELA, *Curriculum presente. Ciencia ausente. El modelo didáctico en la educación física: entre la escuela y la formación docente*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 1995.

Culturales

- AISENSTEIN, ÁNGELA, “La educación física en el nuevo contexto educativo. En busca del eslabón perdido”, en *Deporte y Ciencias Sociales*, Eudeba, Buenos Aires, 1998.
- ANDERSON, BENEDICT, *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- BACZKO, BRONISLAW, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1991.
- BAROU, JEAN-PIERRE, “El ojo del poder. Entrevista a Michel Foucault”, en Jeremy Bentham, *El Panóptico*, La Piqueta, Barcelona, 1980.
- BAUMAN, ZYGMUNT, *Legisladores e intérpretes*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.
- BENDIX, REINHARD, *Nacionalismo y ciudadanía*, Amorrortu, Buenos Aires, 1991.
- BENTHAM, JEREMY, *El Panóptico*, La Piqueta, Barcelona, 1980.
- BOURDIEU, PIERRE, *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1998.
- , *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid, 1985.
- , y LOÏC J. D. WACQUANT, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995.
- CHARTIER, ROGER, “El poder, el sujeto, la verdad. Foucault lector de Foucault” y “La quimera del origen. Foucault, la Ilustración y la Revolución Francesa”, en *Escribir las prácticas. Foucault. De Certeau*. Marín, Manantial, Buenos Aires, 1996.
- , *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- DE CERTEAU, MICHEL, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 1996.
- , DOMINIQUE JULIA y JACQUES REVEL, “Nisard. La belleza de lo muerto”, en *La Cultura Plural*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1991.
- FOUCAULT, MICHEL, “El sujeto y el poder”, en O. Terán (comp.), *Michel Foucault. Discurso, poder y subjetividad*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1995a.
- , *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México-Madrid, 1995b.
- , *Historia de la locura en la Época Clásica. Tomo I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992a.

La inscripción de la ley en los cuerpos

- FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la locura en la Época Clásica. Tomo II*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992b.
- GELLNER, ERNEST, *Cultura, identidad y política*, Gedisa, Barcelona, 1993.
- GRIGNON, CLAUDE, y JEAN-CLAUDE PASSERON, *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1991.
- KAFKA, FRANZ, “En la colonia penitenciaria”, en *Obras completas*, Alianza, Buenos Aires, 1995.
- MORLEY, DAVID, *Televisión, audiencias y estudios culturales*, Amorrortu, Buenos Aires, 1996.
- TERÁN, ÓSCAR (comp.), *Michel Foucault. Discurso, poder y subjetividad*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 1995.
- THOMPSON, EDWARD PALMER, *Costumbres en común*, Crítica, Buenos Aires, 1990.
- WEBER, MAX, *Economie et société*, Plon, París, 1971.