

**RESISTIR EN LA TIERRA DEL PANOPTISMO. ESBOZO EN TORNO AL PROBLEMA DE LAS RELACIONES DE PODER Y LAS RESISTENCIAS DESDE UNA PERSPECTIVA FOUCAULTIANA<sup>1</sup>**

**RESISTING IN THE LAND OF PANOPTISM —A SKETCH AROUND THE ISSUE OF POWER RELATIONS AND RESISTANCES FROM A FOUCAULDIAN APPROACH**

**RESISTIR NA TERRA DO PANOPTISMO. ESBOÇO DO PROBLEMA DAS RELAÇÕES DE PODER E DAS RESISTÊNCIAS A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA FOUCAULTIANA**

JOSÉ G. GIAVEDONI<sup>2</sup>

Universidad Nacional de Rosario, Argentina

josegiavedoni@hotmail.com

Recibido: 28 de marzo de 2012

Aceptado: 26 de abril de 2012

*Resumen:*

El presente artículo tiene el objetivo de presentar algunas líneas de análisis sobre el problema de las resistencias desde una perspectiva foucaultiana. En estos términos, si hay poder en tanto somos sujetos libres, por lo tanto, estamos obligados a dar un mayor espesor teórico al problema de las prácticas de libertad y las resistencias en el conjunto de las relaciones de poder. Al no haber un lugar del gran rechazo al poder, las resistencias habilitan multiplicidades de procesos que entran en un juego de sujetamiento-desubjetivación-resubjetivación.

*Palabras claves:* poderes/resistencias/subjetivación.

*Abstract:*

This paper intends to provide a few lines of analysis on the problem of resistances from a Foucauldian approach. In these terms, there is power since we are free individuals; therefore, we are compelled to provide a greater theoretical depth to the issue of freedom practices and resistances within the set of power relations. Since there is no place of power rejections, resistances enable manifold processes that come into a play of subjection-desubjectivation-resubjectivation.

*Keywords:* powers, resistances, subjectivation.

<sup>1</sup> El presente artículo se inscribe en el marco del proyecto de investigación «La sociedad civil como dispositivo de gobierno. El caso de la subsecretaría de economía solidaria de la municipalidad de Rosario», que se lleva a cabo en la Facultad de Ciencia Política y RRII de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Al mismo tiempo, es resultado de las permanentes discusiones que animan el seminario «Gubernamentalidad y Estado».

<sup>2</sup> Doctor en Ciencia Política. Becario Postdoctoral del CONICET. Profesor de Teoría Política I y Coordinador del Seminario permanente «Gubernamentalidad y Estado» en la Facultad de Ciencia Política y RRII, Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Ha publicado diversos artículos en revistas nacionales y extranjeras referidos al problema del Estado y la perspectiva de la gubernamentalidad en referencia a la nueva cuestión social en América Latina.



**BUDAPEST**  
Fotografía de Johanna Orduz

*Resumo:*

O presente artigo apresenta algumas linhas de análise sobre a questão das resistências a partir de uma perspectiva foucaultiana. Existe, nesses termos, um poder enquanto os sujeitos livres que somos e, portanto, somos obrigados a dar mais atenção teórica às relações de poder. Pelo fato de não existir uma grande recusa do poder, as resistências permitem múltiplos processos que entram no jogo do sujeitamento, dessubjetivação e resubjetivação.

*Palavras chave:* poderes, resistências, subjetivação.

*si no hubiera resistencia, no habría relaciones de poder. Todo sería simplemente una cuestión de obediencia. Desde el instante en que el individuo está en situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar relaciones de poder. La resistencia se da en primer lugar, y continúa siendo superior a todas las fuerzas del proceso; bajo su efecto obliga a cambiar las relaciones de poder. Considero, por tanto, que el término «resistencia» es la palabra más importante, la palabra-clave de esta dinámica.*

Michel Foucault (1982)

Michel Foucault es uno de los grandes pensadores que ha dado el siglo XX y que han permitido avanzar en una muy particular reflexión sobre la modernidad. Sus análisis del poder han influenciado en las más variadas disciplinas de las ciencias sociales y considerando su prolífica producción en forma de libros, clases, conferencias, entrevistas y artículos, su obra ha abarcado una variopinta diversidad de problemas sociales. Esta variedad de problemas está atravesada por el problema de carácter más general de las formas de racionalidad presentes en la modernidad occidental y los procesos de subjetivación que de ella se desprenden. Sin embargo, un fantasma recorre su obra, el fantasma de una jaula de hierro mucho más resistente que la advertida por Max Weber. La imposibilidad de escapar al poder hace que cualquier intento no sea más que reconfigurado como fortalecimiento de los poderes a los que estamos sujetos, y cuando creemos que nos estamos liberando de los mismos no se trata más que de uno de los efectos más sutiles y magistrales del poder, hacernos creer en nuestra autonomía y voluntad, fortaleciendo el espesor de la malla en la que nos encontramos atrapados.

En el sentido antes señalado, en su conocida obra Marshall Berman señalaba lo siguiente:

nos damos cuenta de que en el mundo de Foucault no hay libertad porque su lenguaje forma un tejido sin costuras, una jaula mucho más hermética de lo que Weber llegara a soñar, y dentro de la cual no puede brotar la vida [...]. Es inútil tratar de resistir a las opresiones e injusticias de la vida moderna, puesto que hasta nuestros sueños de libertad no hacen

sino añadir más eslabones a nuestras cadenas; no obstante, una vez que comprendemos la total inutilidad de todo, podemos por lo menos relajarnos (2000: 25).

Es precisamente esta lectura que suele predominar en ciertos círculos, como lo evidencia el propio Berman, la que se intenta poner en discusión en el presente trabajo. El poder desnudo no lo ocupa todo ni tampoco se convierte en una nueva totalidad que lo explique todo. Esta perspectiva volvería estéril cualquier posibilidad de resistencia o sublevación y, sin embargo, creemos que una perspectiva foucaultiana habilita a pensar las modalidades de resistencia en el marco de la complejidad que asume el fenómeno del poder en las sociedades modernas.

El problema de la resistencia en el pensamiento de Michel Foucault ocupa un lugar particular. Este lugar particular ha sido dado por el propio pensador, ya que le atribuye un lugar central en su perspectiva del poder (no hay poder sin resistencia); sin embargo, sus trabajos y los trabajos que refieren a su obra se recuestan sobre el lado del poder. Si bien se atiende al tema de la resistencia, suele hacerse más en términos retóricos que sustanciales, es decir, a fin de cuentas Foucault es el pensador del poder y por ello, aun reconociendo la resistencia como elemento central en su conceptualización, el problema que conduce las investigaciones realizadas desde la perspectiva foucaultiana es el de dilucidar las relaciones de poder, hacerlas evidentes. En este sentido, la particularidad está en que aun reconociendo la centralidad de las resistencias a nivel teórico, se suele desconocer en los trabajos de investigación que emprendemos, en la medida en que los mismos tienen como objetivo mayormente dar cuenta de los procesos de sujeción en el campo económico, político, social, etc.

No hay razón para este desconocimiento, a menos que coincidamos en la dificultad de aprehensión que tiene el problema de la resistencia en los niveles teórico y práctico, dificultad que tiene que ver menos con las ausencias teóricas y más con la complejidad epistemológica. Si el problema del poder en Foucault asume una nueva forma, una novedosa matriz de análisis, no hay porqué pensar que las resistencias seguirán pasando por los vectores clásicos de la conciencia de clase, la ideología, el sujeto histórico y la práctica revolucionaria. La complejidad y la riqueza de la analítica del poder se traslada a la complejidad y riqueza del problema de las resistencias, y así, un tanto sarcástico, Foucault responde a las críticas de que no habría salida al poder: «No he querido decir, por tanto, que estamos siempre entrampados, antes bien, al contrario, que somos siempre libres» (2002: 199). En otros términos, hay poder en tanto somos sujetos libres y, por ende, estamos necesitados de dar un mayor espesor al problema de las prácticas de libertad y las resistencias en el conjunto de las relaciones de poder, el lugar que ocupan y el rol que desempeñan en la constitución, transformación o reproducción de las mismas relaciones de poder.

En este sentido, el objetivo del presente trabajo es presentar algunas líneas posibles, un bosquejo del problema de las resistencias desde una perspectiva foucaultiana, lo que no quiere decir hacer una exégesis de los textos de Foucault para relevar y encontrar una posible verdad sobre aquellas, avalada por su nombre propio. La advertencia sobre la función-autor que el propio Foucault despliega en la clase inaugural del *Collège de France* (1992b), conduce a evitar establecer una suerte de continuidad y coherencia respecto al problema de las resistencias en su obra. No creemos posible establecer una verdad, una certeza sobre este problema en Foucault sino, por el contrario, esbozar algunas líneas teórico-políticas, por lo cual no pretendemos hacer una exégesis de su obra que nos conduzca al Foucault-autor, sino, por el contrario, nos moveremos en lo que podría enunciarse como una perspectiva foucaultiana. En otras palabras, no pretendemos establecer qué es la resistencia en Foucault, sino trazar algunas líneas conceptuales que permitan visibilizarla más a la hora de analizar la configuración de poder de las sociedades contemporáneas, en términos de procesos de desubjetivación-resubjetivación.

Advirtiendo que nos ahorraremos el desarrollo sobre el problema del poder en Foucault y las modulaciones del mismo a través de sus diferentes etapas, trabajo que ya ha sido realizado sobradamente,<sup>3</sup> plantaremos el problema de las resistencias a partir de una serie de cuestiones.

1. Si a una forma de conocimiento tiene que ir ligada necesariamente una forma o propuesta de transformación política. De ello se desprenden dos problemas. En primer lugar, la discusión sobre la relación entre teoría y praxis que nos remite a los marxismos. En segundo lugar, porqué toda teoría requiere de una práctica o, en todo caso, si se me permite plantearlo de esta manera, el nivel teórico de la teoría y de la práctica debe corresponderse, lo que quiere decir que si se plantea la identificación de problemas, también deben plantearse las posibles respuestas. En otras palabras, una teoría crítica no debería dejar librado a las inventivas de los sujetos sus modos de modificar las relaciones de sujeción, sino que en función de su estatuto teórico, debe plantear en el mismo nivel de saber las formas de desbloqueo a dichas relaciones.
2. Dificil relación entre la impugnación individual y la práctica colectiva. ¿Es posible plantear diferentes niveles de resistencia o debemos cuestionar la misma distinción entre lo individual y colectivo?

<sup>3</sup> Una innumerable cantidad de trabajos analizan la obra foucaultiana y las modulaciones que se van desplegando en el transcurso de su producción. No es nuestra pretensión intentar una aproximación de este tenor, por lo que nos limitaremos a mencionar algunos de los trabajos que lo han hecho de forma magistral, aunque con diferentes matices en lo que respecta a la relación entre los tres momentos en que suele dividirse su obra: Dreyfus y Rabinow (2001); Gros (2007); Morey (1999); Colombani (2008); Cortés Rodríguez (2010) y Giraldo Díaz (2006, 2008).

3. Habiendo problematizado la relación entre teoría y práctica, de qué manera pensar el rol político de los intelectuales, es decir, si aquella relación se torna problemática de qué manera reactivar al intelectual como figura de valor en la escena pública, en su rol político y no sólo como pensador aséptico.

*¿A toda práctica revolucionaria le corresponde una teoría revolucionaria?*

Solo para recordar los ampliamente citados fragmentos del pensamiento marxista sobre este asunto, Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* escritas en 1845, particularmente en su famosa tesis número once señalaba que «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo». Mientras que Lenin, en 1902 expresaba que «Sin teoría revolucionaria, no puede haber tampoco movimiento revolucionario» (2007: 119). Al parecer, se trataría de un alegato acerca de la necesaria vinculación entre el decir y el hacer, la teoría y la práctica. A fin de cuentas no habría ninguna novedad si no fuera porque esa vinculación se plantea menos en términos éticos (la necesidad de no solo limitarnos al ejercicio del pensamiento detrás de un escritorio y poner el cuerpo en las calles detrás de las barricadas) y más en el reconocimiento de una vinculación esencial, intrínseca entre teoría y praxis. En otras palabras, no debe pensarse en una suerte de división de tareas entre los intelectuales y los militantes, exigiéndoles a los intelectuales que pongan un poco los pies en el barro y a los militantes que filtren su práctica con el conjunto de ideas revolucionarias, ni tampoco o, al menos en mayor medida, que los filósofos dejen de vagar por el mundo de las ideas bellas y puras y nos provean de las herramientas para transformar las condiciones materiales.

En todo caso, dos principios se despliegan. En primer lugar, cuando la teoría prende en las masas se transforma en una fuerza material (Marx, 2004), y esto ocurre cuando esa teoría es verdadera y produce una conciencia verdadera en el sujeto, por lo cual ese sujeto ya no se reconoce fuera del mundo sino parte de él, se configura como sujeto-objeto idéntico:

la naturaleza práctica de la teoría tiene que desarrollarse a partir de ella misma y de su relación con su objeto. Pues de no hacerlo así, ese ‘aferrar a las masas’ sería falsa apariencia. [...] Esta relación de la conciencia con la realidad es lo que realmente posibilita una unidad de la teoría con la práctica. [...] La unidad de teoría y práctica no es, pues, sino la otra cara de la situación histórico-social del proletariado, el hecho de que desde su punto de vista coinciden el autoconocimiento y el conocimiento de la totalidad, el hecho de que el proletariado es a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento (Lukács, 2009: 90-91,114).

Como se observa, la relación teoría y praxis es esencial, un conocimiento verdadero que es para el proletariado un autoconocimiento de la sociedad entera, de la totalidad. Esta clase es al mismo tiempo sujeto y objeto de conocimiento, condición necesaria de la unidad entre teoría y práctica según el filósofo húngaro.

El problema es que esta relación entre teoría y práctica se reformula por completo, como lo dejan ver Foucault y Deleuze en una conversación que mantienen en 1972 (Foucault, 1992), y donde se plantea como vector de la misma la «indignidad de hablar por los otros», es decir, la indignidad de quien se coloca en la posición de interpretar, aconsejar y conducir la lucha de otros, quien reemplaza la voz de esos otros por la propia como voz autorizada. ¿Quién o qué otorga esa autoridad? La condena ética por hablar la voz de otros y también la metamorfosis de las luchas que suponen una multiplicidad de luchas locales hacen que la relación teoría-praxis se vuelva compleja.

Refiriéndose a su *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault señala que «el libro constituyó para mí —y para aquellos que lo leyeron y lo utilizaron— una transformación de la relación (marcada histórica y teóricamente, y además desde el punto de vista ético) que nosotros mismos tenemos con la locura, la institución de la psiquiatría, y la ‘verdad’ de ese discurso. Entonces, lo que obtenemos, es un libro que funciona como una experiencia, mucho más que una demostración de una verdad histórica» (2009b: 14). La verdad es desplazada por la experiencia que el libro instala, es decir, menos el registro de la verdad y más el de la desubjetivación-resubjetivación como procesos que permiten poner en tensión las relaciones que nosotros teníamos con nuestros problemas sociales. En otras palabras, el libro, la obra, surte efectos menos al nivel de la «verdad» y más al nivel de la «experiencia», lo que abre las puertas a replantearse la relación con nosotros mismos y con los otros, pensar y actuar de otra manera a la que veníamos sosteniendo en nuestros lugares de trabajo, nuestra vida cotidiana, etc. Mientras que la verdad nos revela una realidad que no logramos observar, la experiencia nos desubjetiva, nos permite correr del lugar donde las relaciones de poder nos habían colocado en tanto sujetos que pensamos, decimos y hacemos.

Al mismo tiempo, colocarse en el lugar de oferente de soluciones en función de una *episteme* especializada: «Yo considero que el rol del intelectual en la actualidad no es el de establecer leyes o proponer soluciones o profetizar, ya que haciendo eso sólo se puede contribuir al funcionamiento de una determinada situación de poder, que en mi opinión debe ser criticada» (Foucault, 2009a: 38). De esta manera, el pensamiento no debe servir para dotar de verdad a una práctica política ni, a la inversa, una práctica política que desacredite al pensamiento como pura y mera especulación. Por el contrario, no es este el vínculo que se plantea entre teoría y praxis, sino entender la práctica política como intensificadora del pensamiento y este como multiplicador de los modos y los lugares de intervención política

(Foucault, 1994). Es decir, intensificar y hacer intolerables las relaciones de dominación allí donde se despliegan de manera de constituir una práctica política sobre las mismas, y que estas prácticas no sean para corroborar el pensamiento, sino para expandirlo, potenciarlo y llevarlo hasta el límite.

Aquella relación entre teoría y praxis se deshace cuando se deshace la «verdad», cuando entra a escena la «experiencia» y cuando se multiplican las luchas. La teoría como «verdad» siempre tiene la implicancia de proponer una o ciertas prácticas de intervención con el fin de modificar, consolidar o corregir la realidad. Cuando referíamos que el nivel *teórico* de la teoría y de la práctica debe corresponderse, atendíamos a este problema; al pensamiento como verdad se le exige presentar con rigor conceptual los modos de intervención. Más arriba mencionábamos que un pensamiento crítico no debe dejar librado a las inventivas de los sujetos los modos de modificar las relaciones de sujeción, sino que en función del estatuto teórico que detenta, debe plantear en el mismo nivel de saber las formas de desbloqueo a dichas relaciones, entendíamos que la práctica se desprende perfectamente de la teoría, no hay experiencia, no hay invención, hay consecución<sup>4</sup>. Esta *correspondencia epistemológica* entre teoría y práctica se pone en jaque en Foucault, al enunciar la posibilidad de múltiples formas de resistencias no determinadas con antelación, no racionalizadas en función de un pensamiento que las conduce en la medida que indica con claridad el camino por seguir en función de los fines buscados. No hay correspondencia entre teoría y práctica porque hay múltiples juegos de estrategias, lo que Foucault denomina «juegos estratégicos entre libertades» (2002b: 187) que tienen como finalidad desubjetivar, desarticular en los cuerpos y en las relaciones entre los mismos los esquemas de poder inscriptos sobre ellos y posibilitar el pensamiento, la palabra y la práctica de otra manera.

<sup>4</sup> La tradición marxista asigna importancia a la teoría ante la necesidad de construir una suerte de mapa de acción, de ser consientes y dominar las acciones en función de las ideas. Para esta tradición, la ausencia de teoría es la ausencia de mapa y de conciencia en la lucha, es decir por qué y cómo se lucha, lo que conduce al voluntarismo y al espontaneísmo. La teoría permite pensar en términos estratégicos e identificar las acciones como tácticas conducentes a tal fin. En este sentido, creemos que el planteamiento de Foucault se corre de este registro y discute otro nivel de articulación. Para ser más claros, el registro de la relación teoría-praxis tiene como su correlato la ausencia de esa relación que conduce al voluntarismo y espontaneísmo. Por el contrario, correrse del registro de la relación teoría-praxis no es desconocer esa relación, sino presentar en el nivel de la experiencia la práctica política, una práctica que carece de programa aportado por una teoría pero que no por ello resulta ciego: «...una de las realizaciones de los años sesenta y setenta que considero beneficiosa es que ciertos modelos institucionales han sido experimentados sin programa. Sin programa no quiere decir ciegamente -estando ciegos al pensamiento» (Foucault 2002:207). No obstante, al tratarse de dos registros diferentes entendemos que hay formas que pueden hacerlos compatibles. Esto no invalida lo que hemos señalado sobre la relación teoría-praxis en el marxismo, en la medida que somos consientes que la misma se ha complejizado desde esa misma teoría y que, por lo tanto, el problema de la «verdad» ha adquirido nuevos visos, ya no como esa correspondencia completa del enunciado con una realidad exterior que se produce en otro lugar. Ver Eagleton (2005), Žižek (2008), Palti (2005).

## **Resistencias de sí y resistencias políticas**

En una entrevista de 1972, fecha que creemos no es menor, Foucault señala:

desde el momento que se lucha contra la explotación, es el proletariado quien no solo conduce la lucha sino que además define los blancos, los métodos, los lugares y los instrumentos de lucha; aliarse al proletariado es unirse a él en sus posiciones, su ideología, es retomar los motivos de su combate. Es fundirse. Pero si se lucha contra el poder, entonces todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentran y a partir de su actividad (o pasividad) propia. Comprometiéndose en esta lucha que es la suya, de la que conocen perfectamente el blanco y de la que pueden determinar el método, entran en el proceso revolucionario. Como aliados ciertamente del proletariado ya que, si el poder se ejerce tal como se ejerce, es ciertamente para mantener la explotación capitalista. Sirven realmente la causa de la revolución proletaria luchando precisamente allí donde la opresión se ejerce sobre ellos. Las mujeres, los prisioneros, los soldados, los enfermos en los hospitales, los homosexuales han abierto en este momento una lucha específica contra la forma panicular de poder, de imposición, de control que se ejerce sobre ellos. Estas luchas forman parte actualmente del movimiento revolucionario, a condición de que sean radicales, sin compromisos ni reformismos, sin tentativas para modelar el mismo poder consiguiendo como máximo un cambio de titular. Y estos movimientos están unidos al movimiento revolucionario del proletariado mismo en la medida en que él ha de combatir todos los controles e imposiciones que reproducen en todas partes el mismo poder. Es decir, que la generalidad de la lucha no se hace ciertamente en la forma de esta totalización de la que usted hablaba hace un momento, esta totalización teórica, en la forma de «verdad». Lo que produce la generalidad de la lucha, es el sistema mismo de poder, todas las formas de ejercicio y de aplicación del poder (1992: 86).

Parte de la extrañeza de esta aseveración se encuentra en un léxico que nos resulta extraño al acervo foucaultiano. Pocos años después este léxico será abandonado, pero no así el modo de pensar la articulación de las resistencias al poder. Por lo pronto, querríamos señalar dos cuestiones que se desprenden de estas palabras. En primer lugar, la manera como se produce un fenómeno general de resistencia es a través de una articulación espontánea de las múltiples resistencias al poder, es decir, la generalidad de la lucha está garantizada por el mismo sistema de poder. En segundo lugar, esa articulación se produce también a partir de la subsunción de esas múltiples resistencias a la lucha proletaria. Esto último desaparecerá en los trabajos de Foucault promediando la década del setenta, la lucha del proletariado ya no será el paraguas que contenga y dé sentido general a las restantes luchas.

Con el tiempo esta posición se debilitará, el proletariado y su lucha revolucionaria dejarán de tener centralidad y presencia en el discurso de Foucault. Pero lo que nos interesa señalar al respecto de este corrimiento es que aquella articulación espontánea que produce la generalidad de la lucha es completada por la perspectiva de la generalidad de los propios problemas. En otras palabras, la generalidad no solo será resultado de una articulación, sino que formará parte de la caracterización que Foucault hace de los propios problemas que lo preocupan. Ducio Trombadori le realiza a Foucault una serie de entrevistas en 1981, donde una de las inquietudes del entrevistador es sobre la particularización de los problemas que realiza el pensador en sus trabajos. Es decir, si la insistencia en los problemas locales y concretos inhibe o no la posibilidad de coordinarlos con otros problemas en una visión general de una situación histórica y política determinada. Foucault responde que «la localización de los problemas es indispensable, por razones teóricas y políticas. Pero eso no significa, no obstante, que no sean problemas generales. A fin de cuentas, ¿qué es más general en una sociedad que el modo en que define su relación con la locura, o el modo en que la sociedad es reconocida como la ‘racionalidad’ personificada?» (2009a: 35). Se trata de problemas generales, pero de una generalidad diferente a lo que se suele entender como los problemas generales de la política. El problema de la razón y la sinrazón, la cuestión a través de la cual una sociedad define sus experiencias, sus modos de pensar, decir y hacer respecto a los problemas sociales que construye, las racionalidades imperantes y los procesos de subjetivación en una sociedad no deben entenderse como meras cuestiones locales, definen una general, diferente a los problemas generales definidos por los partidos políticos, pero generales al fin.

Pero también es posible encontrar en Foucault la posibilidad de articular las múltiples resistencias del campo social. En *La voluntad de saber* señala que las grandes dominaciones, lo que más adelante llamará estados de dominación, son los *efectos hegemónicos* sostenidos continuamente por la intensidad de todos los enfrentamientos, las relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, la familia, los grupos restringidos, las instituciones (2000: 115). Así como el poder es el punto terminal de una multiplicidad de relaciones de fuerza, las resistencias son múltiples en la medida que se producen en esa multiplicidad de relaciones de poder. Habría que afirmar que hay tantas resistencias como relaciones de poder se despliegan en el campo social, pero «así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales» (Foucault, 2000: 117). El problema o lo inadmisibles para muchos es que esta forma de articulación no se produce de manera activa y conciente, al menos inicialmente, desde un lugar, un centro que por su posición privilegiada se encuentra en condiciones de

concentrar todas las luchas. No hay un lugar de la resistencia como no hay un lugar desde el cual articular esa multiplicidad y hacerla única, conducirla. Estos puntos de resistencia son móviles y transitorios y atraviesan el cuerpo social introduciendo líneas divisorias en él.

Sin embargo, lo que también resulta relevante es que así como la sedimentación<sup>5</sup> de

<sup>5</sup> Ver Deleuze (1989) donde trabaja con las nociones de «líneas de fuga» y «líneas de sedimentación» haciendo una lectura del propio Foucault, que pueden ayudarnos a complementar el trabajo sobre relaciones de poder y resistencias que estamos trabajando.

esas relaciones de poder se materializa en términos de *efectos hegemónicos*, la articulación de las múltiples resistencias puede hacerlo en términos de *revolución*: «es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que

torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder» (2000: 117). Foucault, a mediados de los setenta se ve necesitado o tentado a dar cuenta de la manera como se puede configurar un escenario de resistencia global, ya no local o regional, sino general. En ese sentido, la revolución no es producida ni por la vanguardia ni por la conciencia de clase, sino que viene a ser el momento de articulación de esas múltiples luchas, una suerte de acontecimiento que concentra y liga en un mismo instante las resistencias y que abriría las puertas para una profunda transformación, aunque sin certeza de la naturaleza ni de la dirección de ese cambio. Foucault en este punto ya no indica cómo se produce esa posibilidad de articulación, no hay un principio de estructuración o una totalización que otorgue sentido al conjunto de las resistencias ni tampoco un elemento parcial que tenga capacidad de hegemonizar las luchas parciales y totalizarlas.

Al mismo tiempo, la dialéctica individuo-colectivo, hombre-grupo forma parte de la manera como se piensa y reproduce el poder, una suerte de privilegio del discurso del poder que hace recaer su mecánica en una suerte de tensión irreductible entre individuo y grupo. Tanto en términos heurísticos como políticos, introducirse en la reflexión sobre el poder desde una perspectiva foucaultiana sugiere que esa matriz es un efecto más del poder sedimentado y que, por lo tanto, es necesario hacer estallar ese efecto. En este sentido, algunas referencias del propio Foucault alientan esta disputa. En primer lugar, «no exijáis de la política el restablecimiento de los derechos del individuo tales como los define la filosofía. El individuo es producto del poder. Lo que hay que hacer es desindividualizar por medio de la multiplicación, el desplazamiento, el ordenamiento en combinaciones diferentes. El grupo no ha de ser un lazo orgánico que una individuos jerarquizados sino un constante generador de desindividualización» (Foucault, 1994). En segundo lugar, «el problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no sea tratar de liberar al individuo de las instituciones del Estado, sino de liberar a ambos del Estado y del tipo de individualización que se vincula con el Estado» (2001: 249).

Finalmente, «he aquí de nuevo otra vez la incapacidad para franquear la frontera, para pasar del otro lado, para escuchar y hacer escuchar el lenguaje que viene de otra parte o de abajo; siempre la misma opción de contemplar la cara iluminada del poder, lo que dice o lo que hace decir» (Foucault, 1996: 125). En este afán de pensar las resistencias, las prácticas de resistencias, no debemos jamás soslayar la importancia de descentrarnos en la manera como el poder nos *subjetiviza* y a partir del cual, dentro de ese mismo marco pensamos la posibilidad de librarnos del poder. Las resistencias no pueden plantearse liberando al individuo del poder o del Estado, en la medida en que la matriz de individualización es resultado de la propia matriz estatal de la que pretendemos liberarnos.<sup>6</sup> Si pensamos en estos términos, no

<sup>6</sup>Como el propio Foucault menciona, el Estado es una forma de poder que tiene la particular característica de totalizar e individualizar al mismo tiempo.

estaríamos más que pensando dentro de los límites discursivos del propio poder, del propio Estado. Por el contrario, no hay prácticas de resistencia individuales

y otras políticas, sino que toda práctica de resistencia es colectiva, es política y es social, al poner en jaque formas instaladas del pensar, del enunciar y del hacer.

De esta manera, como señala Giraldo Díaz, «positivamente la crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología de nosotros mismos en el presente, busca reactivar el trabajo indefinido de la libertad» (2009: 236), pero esa ontología de nosotros mismos es una ontología de un nosotros que nos involucra y nos trasciende. Lo que decimos, pensamos y actuamos lo hacemos en tanto sujetos sociales y, así como los procesos de subjetivación no son meramente individuales, los procesos de desubjetivación-resubjetivación tampoco, de manera que las resistencias son prácticas colectivas, regionales y locales. Las resistencias involucran a un conjunto de sujetos que se constituyen en el ejercicio mismo de la resistencia, no se encuentran previamente constituidos a la espera de liberarse de sus cadenas. Así como el sujeto es un efecto del poder, también cabría decir que es un efecto de las resistencias. En este sentido resulta interesante el trabajo de Giraldo Díaz donde se centra en la primera mitad de los setenta el momento genealógico: «La pregunta por la resistencia es la pregunta por la vida y que la vida es la apuesta de las luchas políticas, económicas y sociales, y es aquello que nos lleva a pensar que es necesario e inaplazable crear una sociedad cualitativamente distinta, transformar las relaciones sociales y cambiarnos a nosotros mismos» (2006: 105). Resistencia, creación y vida forman una tríada para el autor en la medida en que el ingreso de la vida en la historia supuso constituirla como plataforma de las luchas políticas y económicas, proceso que se desarrolló con el surgimiento y expansión del capitalismo. El autor señala que Foucault entiende la resistencia como «un proceso de creación y transformación permanente; la resistencia no es una sustancia y no es anterior al poder, es coextensiva al poder, tan móvil, tan inventiva y tan productiva como él; existe solo en acto como despliegue de fuerza, como lucha, como guerra» (2006: 106). Concebir la resistencia no como al que opone su fuerza a un poder que

se encuentra frente a ella, una suerte de sustancia que se opone a otra sustancia, sino como elemento que entra en un juego estratégico enmarcado en las luchas económicas, políticas y sociales.

En un registro diferente, Cortés Rodríguez plantea dos concepciones predominantes de resistencia en la obra: una ligada al poder disciplinario donde poder y resistencia se implican mutuamente sin existir un afuera, y la otra vinculada a la gubernamentalidad, donde son los ciudadanos los que resisten a una forma de gobierno u otra. Resulta extraño cómo ingresa la figura del ciudadano en un esquema que sugiere resistencias a la forma como se nos gobierna en diferentes espacios y bajo diferentes roles, además de que para el autor esta perspectiva conduciría a una resistencia civil «menos postmoderna y alocada pero algo más eficaz» (2010: 148). Registro diferente porque, de manera extraña, el autor resuelve el problema planteado en el presente apartado, encontrando la posibilidad de una resistencia colectiva en la gubernamentalidad, una resistencia civil en la medida que el sujeto que la ejerce es el ciudadano. Si bien entendemos que la perspectiva de la gubernamentalidad habilita procesos colectivos, estos no tienen por qué tomar la forma de la ciudadanía y la resistencia civil como nuevas totalizaciones a partir de las cuales pensar las resistencias contemporáneas.

### **Intelectuales y política**

En función de lo expuesto, cuál es el papel que le toca jugar a los intelectuales, en la medida en que reconocimos esa particular relación entre la teoría y la práctica, el saber y el poder, el conocimiento y la política. En este sentido, la totalidad social se deshace y, como correlato, la figura del intelectual total se torna obsoleta. Respecto al problema de la totalidad y a la crítica que suele hacerse a Foucault de que el poder se constituye en una nueva clave totalizante para la explicación de la sociedad, responde que «nunca he pretendido decir que el ‘poder’ fuera algo que pudiera explicarlo todo. No era mi intención sustituir una explicación basada en la economía por una basada en el poder» (2009:33), por ello no debemos hacer del poder una nueva totalidad, es decir, el poder no lo explica todo. Pero así como la ausencia de totalidad conduce a la ausencia de la figura del intelectual total, la multiplicación de las relaciones de poder, sin centro, conduce a la necesidad intelectual de hacer chirriar, hacer explotar las relaciones de poder con sus propias lógicas y sus propias racionalidades en todos los espacios donde se produzcan efectivamente.

Al mismo tiempo, además de la figura del intelectual total, el cuestionamiento también se desliza hacia el papel que desempeñan como modalidad de veracidad de posicionamientos políticos, mediáticos, etc. En este sentido, habría dos cuestiones reprochables al intelectual. En primer lugar, convertirse en una suerte

de comodín, de carta fuerte a jugar demandado por partidos o fuerzas políticas para tomar posición en alguna cuestión sensible coyuntural de la sociedad y, en segundo lugar, constituirse en hacedor de políticas públicas y programas. A propósito de la exigencia que se le hiciera a Foucault para que se pronunciara sobre un hecho policial acaecido en su momento, respondía lo siguiente: «no aceptaré que se me atribuya un rol ‘político’. Yo hago mi papel cuando doy a conocer los problemas, con toda su complejidad, provocando dudas e incertidumbres y demandando cambios profundos», para continuar expresando que «es una tarea extenuante, que persigue producir cambios mucho más radicales que lo que obtendría si se me pidiera que esquematizara una ley que regulara, a corto plazo, la cuestión del examen psiquiátrico, por ejemplo» (2009a: 40). Al mismo tiempo que renuncia a la obligación de tomar posición en determinadas coyunturas políticas, se corre de la posición que también demanda presentar propuestas. Por el contrario, «el objetivo es proceder poco a poco, para introducir modificaciones que, si no son suficientes para alcanzar soluciones, por lo menos lo sean para cambiar los datos del problemas» (2009a: 39). Se trata menos de presentar soluciones que suelen ser falsas y más de lograr modificar radicalmente la manera en que suele ser *problematizado*<sup>7</sup> un hecho, modificar las maneras en que pensamos, decimos y hacemos un problema determinado.

De esta manera, el pensamiento crítico es una de las formas más intransigentes de práctica política en la medida en que plantea la transformación en el nivel de las apreciaciones, del pensamiento, de la *episteme*. La materialidad de las transformaciones logradas por el pensamiento crítico se pone de manifiesto en el proceso de desubjetivación que inician. Así lo señala Giraldo Díaz en referencia

<sup>7</sup> Esto implica reconocer que no existen los problemas en sí, sino las *problematizaciones* que suponen un conjunto de prácticas que hacen entrar *algo* en el juego de lo verdadero y lo falso, constituyendo ese *algo* en objeto de pensamiento y, por ende, en objeto de una intervención específica. Ese *algo* es un conjunto de formas de actuar de determinados sectores sociales, que ingresan como objeto de conocimiento, análisis, valoración y necesidad de corrección. En este sentido, *problematización* de la pobreza, el delito, la locura, la sexualidad, etc. no supone entenderlos como objetos previamente existentes, ni como objetos meramente artificiales creados por el discurso, sino como ese *algo* que al hacerse pensable adquiere el estatus de problema y, por lo tanto se inscribe en lo real (Foucault, 1991: 231).

a «¿Qué es la crítica?» donde Foucault «sostiene que junto a la cuestión de *cómo gobernar* que domina el discurso político del siglo XVI surge el *«arte de no ser gobernado de esa forma»*. La emergencia de las artes de gobernar se da al mismo tiempo que la emergencia de la crítica. La resistencia consiste en un arte de la inservidumbre voluntaria, en una actitud específica frente a este gran proceso de gubernamentalización de la sociedad. La crítica tiene como función esencial la de-sujeción, desbrozar las

relaciones entre el poder, la verdad y el sujeto. Se ocupa de las relaciones entre verdad y poder y por la forma como el sujeto humano entra en los regímenes de producción de la verdad, pues le interesa mostrar cómo se constituye el sujeto como loco, sano, delincuente o enfermo. Mientras las artes de gobierno intentan

sujetar a los individuos, la resistencia pone en cuestión su poder para definir la verdad del sujeto, es el movimiento por el cual el sujeto se da a sí mismo el derecho a interrogarse esa verdad con respecto a sus efectos de poder y a interrogar el poder con respecto a su discurso de verdad» (2009: 233).

Esta posición nada tiene que ver con el reformismo, a pesar de lo enunciado por Castel respecto a lo que habilitaría el pensamiento foucaultiano: «pensar la relación entre pensamiento crítico y resistencia social y discutir la tesis planteada, esto es, que el pensamiento crítico puede llevar no solo a una, sino a dos formas de resistencia social: a una resistencia revolucionaria y a una resistencia reformista» (Castel, 2009: 19). No es momento de hacer una genealogía del discurso de la revolución y del reformismo, sino de mencionar que esta alternativa planteada por Castel no se encontraría articulada de forma aceptada con la perspectiva que intentamos desarrollar hasta aquí. No se trata de dos alternativas, reforma o revolución. En última instancia, si la revolución entendida en términos clásicos queda desactivada, la reforma también estaría sujeta a la misma crítica, ambas se tratan de formas de pensar las resistencias en términos clásicos y en el marco de la perspectiva de la soberanía.

## **Conclusión**

No se resiste al poder si por ello entendemos el lugar de una gran resistencia, el lugar a partir del cual es posible atrincherarse, acumular y embestir contra un poder que se encuentra fuera de esas trincheras y que puja por dominarnos. Las resistencias son modos de desarticular relaciones de poder consideradas intolerables (económica, cultural, ética o políticamente) para establecer, apostar, facilitar o posibilitar otras formas de relaciones entre los hombres. En este sentido, la resistencia, a pesar del léxico, no implica resistir una fuerza que se nos impone, implica prácticas creadoras, es decir, las resistencias no se poseen por título sino que se ponen en acto, se juzgan por sus resultados y efectos, y son constitutivas de sujetos y realidades. Así como el poder no es una sustancia, tampoco lo es la resistencia y mucho menos el sujeto. Poderes y resistencias se ponen en acto disputándose de forma móvil y *rizomática* los procesos de subjetivación, es decir, carente de centro y de subordinación jerárquica en dichos procesos. De forma rizomática porque al no haber un lugar del gran rechazo al poder, las resistencias en su proceso de desubjetivación habilitan prácticas de subjetivación y, al mismo tiempo, de sujetamiento, multiplicidades de procesos que entran en un juego de sujetamiento-desubjetivación-resubjetivación. Las resistencias no son puntos sino líneas, pueden romper e interrumpir, pero recomienzan en cualquier parte de sus líneas: «se produce una ruptura, se traza una línea de fuga, pero siempre existe el riesgo de que reaparezcan en ella organizaciones que re estratifiquen el conjunto, formaciones que devuelven el poder a un significante, atribuciones que

reconstituyen un sujeto» (Deleuze y Guattari, 1997: 15). Es necesario reconocer en todas las experiencias formas regulatorias y formas emancipatorias de relaciones sociales. En este sentido, la lucha por la sociedad justa puede resultar un objetivo estratégico en la medida que se disputará como significativo, pero la táctica que debemos seguir es la lucha por relaciones sociales menos sometidas, sujetos no sujetos, líneas que se fuguen de las pretensiones estratificantes.

Cuando Foucault nos dice que en asuntos de poder hay que ser nominalistas, señala que el poder «es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada» (2000: 113), es decir, el poder es el nombre que designa un efecto, una situación definitoria pero nunca definitiva de las estrategias o juegos estratégicos de poder y libertades, situación inestable en la medida que el juego estratégico nunca se termina de jugar, nunca hay un ganador definitivo. En este sentido entendemos la conveniencia de referirnos en plural al fenómeno de la resistencia, así como resulta conveniente la referencia plural al fenómeno del poder. Al no encontrar un anclaje único y sobredeterminante, las relaciones de poder son múltiples, presentes en diferentes espacios y constituyendo diferentes formas de subjetividad, las resistencias se despliegan en estos múltiples procesos de desubjetivación. No hay lugar del gran poder como no hay lugar del gran rechazo.

Entre las diferentes maneras de comprender las resistencias, modos de subjetividades en fuga (Giraldo Díaz, 2006), es decir, heridas o fisuras producidas que permiten el alcance y la puesta en práctica de nuevas prácticas conducentes a nuevas formas de subjetividad. En segundo lugar, las relaciones de poder y las resistencias se despliegan en un campo común de estrategias del que resultarán configuraciones estratégicas que no llegan a ser estados de dominación, que están permanentemente habilitando nuevas configuraciones o reconfiguraciones. Por ejemplo, el campo de la psiquiatría que en la década del sesenta se fisura con la avanzada de la antipsiquiatría, habilitó toda una serie de procesos de resistencia a la institución manicomial al mismo tiempo que habilitó la psiquiatrización del cuerpo social, la extensión al conjunto de la sociedad de prácticas antes encerradas en la institución. El propio Franco Basaglia (1985) advertía sobre el peligro de la territorialización de la asistencia psiquiátrica, de las comunidades terapéuticas y la medicalización difusa. Las medidas alternativas a la prisión como proceso de desinstitucionalización tuvieron como correlato la ampliación de técnicas de control sobre el cuerpo social, una vigilancia más suave, pero permanente sobre el condenado e instancias de observación que implicaban a todo el grupo familiar que lo rodeaba (Pavarini, 1992). Así también, el campo de las políticas sociales mediante la incorporación de la teoría del desarrollo humano, el capital social y el empoderamiento que pone en manos de los propios sujetos el desarrollo de capacidades para autogestionarse al tiempo que implica depositar en sus manos la administración de sus propias miserias (Álvarez Leguizamón, 2001).

Efectivamente, se trata de un dispositivo de gobierno de lo social a través del fortalecimiento del «hombre empresa», pero que posee la potencialidad de generar lazos sociales que disputen las lógicas de gubernamentalidad imperantes. También debemos pensar en las resistencias como juegos estratégicos (no definidos ni por una verdad, ni por un dogma religioso, ni por el conocimiento científico) que se delimitan, por un lado, como un esquema donde poderes y estrategias se disputan, generando tensiones, abriendo brechas, heridas no sedimentables. Por otro lado, como otras formas de gobernar en una suerte de actitud crítica al tipo de racionalidad política que nos subjetiviza de determinada manera, por medio de determinados principios y a través de determinados procedimientos.

A manera de síntesis, es posible reconocer un proceso complejo en los juegos estratégicos entre poderes y resistencias. Un proceso que implica una dinámica de sujetación-desubjetivación-resubjetivación. Esta distinción, que no tiene otro

<sup>8</sup> Foucault rescata la figura del «perpetuo disidente», quien lucha y resiste no con fines de convertirse en «futuro gobernante», es decir, con un programa político en mano y con fines concretos de poder, sino tratando de «multiplicar en el tejido político los puntos de repulsión y extender las superficies de las disidencias posibles» (2006:422).

afán más que analítico, intenta expresar precisamente el dinamismo en los juegos estratégicos, la imposibilidad de llegar a un punto cero de la justicia o de la injusticia y, finalmente, el reconocimiento de la necesidad ética y política de la disidencia permanente.<sup>8</sup>

## **Bibliografía**

Álvarez Leguizamón, Sonia. 2001. «Capital social y concepciones de pobreza en el discurso del Banco Mundial, su funcionalidad en la ‘nueva cuestión social’», en Andrenacci, L. (org.) *La cuestión social en el Gran Buenos Aires*, Documentos de Trabajo del Instituto del Conurbano, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina, Mimeo.

Basaglia, Franco. 1985. «Entrevista con Franco Basaglia. Salud mental y cultura» de Notariani, M. Recuperado en mayo de 2010, de: [www.dinarte.es/salud-mental/neu073/073salu1.pdf](http://www.dinarte.es/salud-mental/neu073/073salu1.pdf).

Berman, Marshall. 2000. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.

Castel, Robert. 2009. «Crítica social, radicalismo o reformismo político» en Robert Castel et al. *Pensar y resistir. La sociología crítica después de Foucault*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.

Colombani, María Cecilia. 2008. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.

Cortés Rodríguez, Miguel Ángel. 2010: *Poder y resistencia en la filosofía de Michel Foucault*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Deleuze, Gilles. 1989. «¿Qué es un dispositivo?» en *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. 1997. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul. 2001. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Eagleton, Terry. 2005. *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel. 2009a. «El discurso sobre el poder» en *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La Marca Editora.
- Foucault, Michel. 2009b. «Cómo nace un 'libro-experiencia'» en *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La Marca Editora.
- Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 2002a. «Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad» en *Dichos y escritos. Tomo III*, Madrid: Editorial Nacional.
- Foucault, Michel. 2002b. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en *Dichos y Escritos. Tomo III*, Madrid: Editorial Nacional.
- Foucault, Michel. 2001. «El sujeto y el poder», en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, Michel. 2000. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1996. *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Caronte Ensayos.
- Foucault, Michel. 1994. «El Anti-Edipo. Introducción a la vida no-fascista», en *Zona Erógena*, N°18 [versión electrónica] de [www.educ.ar](http://www.educ.ar)
- Foucault, Michel. 1992. «Los intelectuales y el poder» en *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel. 1992b. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, Michel. 1991. «El interés por la verdad» en *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- Giraldo Díaz, Reinaldo. 2006. «Poder y resistencia en Michel Foucault». *Tabula Rasa*. 4:103-122.
- Giraldo Díaz, Reinaldo. 2009. «La ética en Michel Foucault o de la posibilidad de la resistencia». *Tabula Rasa*. 10: 225-241.
- Gros, Frédéric. 2007. *Michel Foucault*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Lenin, Vladimir I. 2007. *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*, Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.

Lukács, George. 2009. *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: Ediciones RyR.

Marx, Karl. 2004. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Morey, Miguel. 1990. «Introducción: la cuestión del método» en M. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

Palti, Elías. 2005. *Verdades y saberes del marxismo: reacciones de una tradición política ante su «crisis»*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Pavarini, Massimo. 1992. «¿Menos cárcel y más medidas alternativas?» en *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Año 1, N°2.

Zizek, Slavoj. 2008. «El espectro de la ideología», en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.