

Resistencias micropolíticas

O de cómo el cuerpo (no) es sujeto

Sandra Uicich es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca). Docente e investigadora en filosofía contemporánea. Es miembro del Centro de Estudios del Siglo XX (UNS) y del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura.

“Hay dos significados de la palabra *sujeto*: por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento.

Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta”
(Foucault)

Una cultura se define epocalmente, para Foucault, en el cruce de tres elementos: campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad (Cfr. Foucault 2006b: 8). En el segundo

tomo de *Historia de la sexualidad* explica esta interrelación como experiencia situada y singular de toda cultura, en la que se encontrarán campos del saber que definen un tipo de sujeto de conocimiento, con un modo específico de relación con el objeto y de cuyo entrecruzamiento brotan –como el resplandor del choque de dos espadas- unos saberes y unas verdades determinadas. Será posible, además, describir los tipos de normatividad que fijan un conjunto de reglas que distinguen lo normal de lo anormal, lo permitido de lo prohibido, etc., y orientan las conductas hacia la normalidad, regulando la relación de unos sujetos que actúan sobre otros. Finalmente, se esbozarán particulares formas de subjetividad, emergentes de una relación específica de los sujetos consigo mismos.

Me interesa rescatar la importancia del último de estos tres ejes interrelacionados en la determinación de una cultura: las formas de subjetividad. Creo que es el más fluido, el menos condicionado, el de mayor dimensión emancipatoria de los tres. En la configuración de los saberes y en el funcionamiento de los poderes es más nítido su carácter estructural y fijo, su matiz disciplinario o su raíz arbitraria, como si las verdades instituidas y los mecanismos de poder afianzados en dispositivos fijasen lo real de un modo más determinista. En cambio, en los procesos de subjetivación hay un matiz emancipatorio más contundente por el carácter inventivo de las conductas humanas y la imposibilidad de confinar los modos de estar en el mundo. Quizás esto explique el interés constante de Foucault por “el sujeto”, como señala en el *poscriptum* “El sujeto y el poder” del libro de Dreyfus y Rabinow: “no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación” (Foucault 2001: 242).

1. SUJECIONES Y DISCIPLINAS

“Y en nuestros días, las luchas contra las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad, se vuelven cada vez más importantes, aun cuando las luchas contra las formas de dominación y explotación no han desaparecido. Todo lo contrario” (Foucault)

En muchos pasajes de su obra Foucault se ocupa del disciplinamiento, la dominación, el gobierno, entre otros microejercicios de poder sobre el sujeto,

que responden a las fluctuaciones de las relaciones de poder, amparadas en y fundadoras de verdades. Si bien los poderes aparecen en primera instancia con rasgos represivos, son por otra parte exitosamente productivos: crean verdades en el marco de un cierto “juego de verdad” y en ese juego –en tanto “estructura total de acciones” para producir otras posibles acciones- se constituyen las subjetividades.

En sí mismo, el ejercicio del poder no es violencia, ni es un consenso que, implícitamente, puede renovarse. Es una estructura total de acciones dispuestas para producir posibles acciones: incita, induce, seduce, facilita o dificulta: en un extremo, constriñe o inhibe absolutamente; sin embargo, es siempre una forma de actuar sobre la acción del sujeto, en virtud de su propia acción o de ser capaz de una acción. Un conjunto de acciones sobre otras acciones (Foucault 2001: 253).

Las tecnologías de poder sirven “para actuar sobre el comportamiento de los individuos considerados individual o colectivamente; para formar, dirigir o modificar su manera de comportarse, para imponer fines a su inactividad o para inscribirla en estrategias de conjunto, múltiples, por tanto, en su forma y lugar de ejercicio; diversas, del mismo modo, en los procedimientos y técnicas que ejecutan: esas relaciones de poder caracterizan la manera en que los hombres son ‘gobernados’ los unos por los otros” (Foucault 1984: 944, traducción propia).

En su conferencia “Las mallas del poder” de 1976, Foucault describe dos variantes desplegadas en suelo europeo a partir de los siglos XVII y XVIII: la anátomo-política y la biopolítica. Sus mecanismos de poder respectivos son el disciplinamiento de los cuerpos individuales a partir de su constante vigilancia y la regulación de las poblaciones por medio del control estatal (sobre su natalidad, mortalidad, calidad de vida, etc., y a partir de datos estadísticos). Hacia el final de la conferencia, plantea que el sexo es la bisagra o eje (*charnière*) entre ambas tecnologías políticas del poder, ya que es a través del control de las conductas sexuales individuales que se asegura la reproducción de las poblaciones y se cambian las relaciones entre natalidad y mortalidad: en la encrucijada entre las disciplinas individualizantes del cuerpo y las regulaciones de la población, el sexo se vuelve a fines del siglo XIX en “una pieza política de primera magnitud para hacer de la sociedad una máquina de producción” (Foucault 1994: 247).

Sin embargo, como él mismo señala, ese dispositivo de sexualidad no

funcionó simplemente mediante la aplicación de una serie de tecnologías a una forma de regulación del deseo ya dada, sino como puesta en funcionamiento de mecanismos que activan, desencadenan o hacen emerger el deseo en una forma delimitada socioculturalmente, y producen así una verdad sobre la sexualidad y un determinado modo de subjetivación¹. Y es que ese dispositivo “no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global” (Foucault 2006a: 130).

Los dispositivos biopolíticos conformaron una forma de domesticación propia de la máquina humanista, al subsumir los aspectos naturales de la especie humana bajo mediciones estadísticas y medidas jurídico-sanitarias, y repeler esa salvaje e incontrolable naturaleza mediante una normalización social homogeneizante que impone criterios de conductas. ¿Qué se regula mediante el ejercicio del biopoder sobre la población? La irreverencia de los sujetos a los límites impuestos al cuerpo y a la sexualidad. Por eso la sexualidad es la bisagra entre las tecnologías individualizantes de la disciplina (la anatomopolítica) y las biopolíticas. Aún hoy seguimos presos de “lo que el miedo al ridículo o la amargura de la historia impiden relacionar a la mayoría de nosotros: la revolución y la felicidad; o la revolución y un cuerpo otro, más nuevo, más bello; o incluso la revolución y el placer” (Foucault 2006a: 13).

Si tomamos el diagnóstico del conocido “Poscriptum sobre las sociedades de control” (1991) de Deleuze, podemos afirmar que aunque hoy estaríamos un poco más allá del disciplinamiento anátomo-político (visible en la crisis de las instituciones de encierro) reconocemos su pervivencia como forma de ejercicio del poder: las disciplinas no han desaparecido. Pero su presencia cotidiana y persistente convive con la constante emergencia de la novedad, de otras formas y nuevos “otros” que resisten, de este modo, a los poderes instituidos y su funcionamiento

¹ La sexualidad fue definida “por naturaleza” como “un dominio penetrable por procesos patológicos, y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones que descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que desemboscar y, a la vez, escuchar. Es la ‘economía’ de los discursos, quiero decir su tecnología intrínseca, las necesidades de su funcionamiento, las tácticas que ponen en acción, los efectos de poder que los subtienden y que conllevan -es esto y no un sistema de representaciones lo que determina los caracteres fundamentales de lo que dicen” (Foucault 2006a: 86).

hegemónico.

Foucault define un proceso de subjetivación como “el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo al interior de un juego de verdad en el que está en relación consigo (*à soi*)” (Foucault 1984: 942-943, traducción propia). De esa experiencia de sí mismo, de esa relación consigo, surge un “otro” que se inserta en relaciones de poder a la vez que reacciona ante ellas y las reformula. Toda relación de poder requiere esos dos elementos, indispensables; reclama que “ese ‘otro’ (sobre quien se ejerce una acción de poder) debe ser enteramente reconocido y mantenido hasta el fin como una persona que actúa; y que, ante una relación de poder, se abra todo un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones (Foucault 2001: 253).

Esto muestra que el ejercicio del poder “sobre” el sujeto no es determinista. Ahí donde los poderes intentan fundar verdades, legitimar saberes, fijar los modos posibles de ser sujeto, reconducir su deseo, aprisionar y disciplinar los cuerpos o volverlos productivos, los procesos de subjetivación están habilitados para liberar las potencias, abriendo el campo de la inagotable creación de otras formas de subjetivación y otros modos de constitución del sí-mismo (*soi même*) como *quantum* de fuerzas dinámicas que se pliegan².

De este modo, la resistencia se convierte en creación más que oposición, en invención más que confrontación³. El contrapoder como invención es deudor de una determinada concepción de la libertad, como precondition del ejercicio del poder: “(...) la libertad puede aparecer como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo su precondition, dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la determinación física)” (Foucault 2001: 254).

El “sí-mismo” al que me refiero no debe asimilarse al sujeto racional consciente y libre, configurador de mundo, hacedor de la historia - tal como lo

² A propósito de la concepción del sujeto en Foucault, Deleuze señala en una entrevista: “Se trata de inventar modos de existencia, siguiendo reglas facultativas, capaces de resistir al poder y de hurtarse al saber, aunque el saber intente penetrarlas y el poder intente apropiárselas. Pero los modos de existencia o las posibilidades vitales se recrean constantemente, surgen constantemente nuevos modos...” (Deleuze 1996: 150).

³ Cf. también: “no hay relaciones de poder sin medios para escapar o sin luchas posibles” (Foucault 2001: 258).

habría pensado la filosofía moderna- sino al modo nietzscheano de un *quantum* de fuerzas dinámicas, que describen y usan Foucault, Deleuze o Guattari, entre otros. El cruce de esas fuerzas es el cuerpo, el lugar preciso en el que se aplican las disciplinas, pero también el lugar exacto de las resistencias. En este sentido, creo que ese carácter rebelde de la constitución del sí-mismo ubica a las prácticas sociales contemporáneas bajo una mirada nueva, en la que se ponen en foco las modalidades novedosas de la subjetividad y el cuerpo que irrumpen en la actualidad.

2. INVENCIONES Y RESISTENCIAS

“(…) cuáles son nuestros modos de existencia, cuáles nuestras posibilidades de vida o nuestros procesos de subjetivación... ¿tenemos algún modo de constituirnos como ‘sí mismo’ y, como diría Nietzsche, se trata de modos suficientemente ‘artísticos’, más allá del saber y del poder? ¿Somos capaces de ello (ya que, en cierto modo, en ello nos jugamos la muerte y la vida)?”
(Deleuze)

Rescato la idea de la constitución subjetiva como resistencia en tanto reapropiación creativa, aún cuando la crítica y deconstrucción de las prácticas sociales y los mecanismos de poder que modelan subjetividades e imponen identidades sigan siendo fundamentales. En la línea del pensamiento posnietzscheano, la subjetividad se entiende como construcción epocal tramada por relaciones de poder, desde el punto de vista político, y flujo de fuerzas, desde el punto de vista ontológico. Los sujetos son los puntos nodales de entrecruzamiento de múltiples fuerzas (económicas, sociales, políticas, tecnológicas, sexuales, etc.) que se anudan en el cuerpo entendido, en sentido nietzscheano, como “uno-muchos”, como pluralidad de elementos, tanto conscientes como inconscientes. El cuerpo no es un “algo”, ni objeto ni cosa ni sustancia determinada, no está dado, no es objetivable ni unificable. Es una “gran Razón”, frente a la “pequeña razón” de la conciencia (yo, alma, sujeto, espíritu) tras/bajo la cual se encuentran un cúmulo caótico de sensaciones, voliciones y emociones que no se dejan atrapar en esquemas racionales.

Si bien la experiencia del cuerpo queda apresada en el funcionamiento de

numerosos dispositivos que lo definen y someten, lo configuran y arrastran, a su vez escapa en procesos de singularización subjetiva, de apertura de nuevas formas de las relaciones sociales y de invención de posibilidades vitales.

El humanismo había organizado la subjetividad mediante una imagen fija y estable del Hombre bajo un régimen identitario en el que la identidad es impermeable a un “afuera” cambiante, definida de una vez para siempre, como “un *être-là*, algo del dominio de una supuesta naturaleza humana” (Guattari y Rolnik 2005: 39). En contraposición, Guattari rescata los procesos de subjetivación singular que rompen la estabilidad y la determinación universal de las identidades⁴. Aunque los dispositivos operan una producción estandarizada de sujetos, “consumidores” de subjetividades *prêt-a-porter* mediante una simple individualización o “elección” individual de uno de esos modos disponibles, hay otros procesos que implican una *singularización* subjetiva, como explica:

La subjetividad (...) es esencialmente social, asumida y vivida por individuos en sus existencias particulares. El modo por el cual los individuos viven esa subjetividad oscila entre dos extremos: una relación de alienación y opresión, en la cual el individuo se somete a la subjetividad tal como la recibe, o una relación de expresión y de creación, en la cual el individuo se reapropia de los componentes de la subjetividad, produciendo un proceso que yo llamaría de singularización (Guattari y Rolnik 2005: 48).

Para Deleuze, por su parte, la subjetivación inventa nuevas posibilidades vitales, nuevos estilos de vida, como les llamó Nietzsche. Su apuesta a las potencialidades irreductibles de los procesos de subjetivación que arrastran un resto inalcanzable por la dominación ideológica, intratable para el *marketing*, incontrolable por los saberes y los poderes dominantes, y que rebasa al sistema capitalista, toma en cuenta “las diversas maneras que tienen los individuos y las colectividades de constituirse

⁴ “(...) es posible desarrollar modos de subjetivación singulares, aquello que podríamos llamar ‘procesos de singularización’: una manera de rechazar todos esos modos de codificación preestablecidos, todos esos modos de manipulación y de control a distancia, rechazarlos para construir modos de sensibilidad, modos de relación con el otro, modos de producción, modos de creatividad que produzcan una subjetividad singular” (Guattari y Rolnik 2005: 29).

como sujetos: estos procesos sólo valen en la medida en que, al realizarse, escapen al mismo tiempo de los saberes constituidos y de los poderes dominantes” (Deleuze 1996: 275). Y rescata, sobre todo, la espontaneidad rebelde de esas pequeñas invenciones, a pesar de que “se prolonguen en nuevos poderes o provoquen nuevos saberes” (*idem*), es decir, aún cuando vuelvan a clausurar la potencia en nuevas modalidades de dispositivos. Esas clausuras se alzan inmediatamente como nuevos poderes, saberes o verdades contra los cuales resistir o inventar.

Franquear la línea de fuerza, rebasar el poder, ello significaría plegar la fuerza, conseguir que se afecte a sí misma en lugar de afectar a otras fuerzas: un “pliegue”, según Foucault, una relación de la fuerza consigo misma. Hay que “doblar” la relación de fuerzas mediante una relación consigo mismo que nos permite resistir, escapar, reorientar la vida o la muerte contra el poder. (...) A esto llamó Nietzsche la actividad artística de la voluntad de poder, la invención de nuevas “posibilidades de vida” (Deleuze 1996: 159-160).

Esa reapropiación creativa, ese pliegue de las fuerzas sobre sí mismas, es la constitución subjetiva en la perspectiva de Foucault, Deleuze y Guattari: la resistencia no es (sólo) oposición, crítica o denuncia, sino invención. La invención revierte las fuerzas azarosamente sobre sí mismas -y más allá de toda conciencia racional- creando eso impensable e impensado por los saberes y los poderes establecidos.

3. NUEVAS RESISTENCIAS, CUERPOS NUEVOS

“Quizás el más importante de todos los problemas filosóficos es el problema del tiempo presente y de lo que somos en este preciso momento”
(Foucault)

En una temprana conferencia emitida por radio, Foucault describe al cuerpo

como *topos* absoluto y centro radial de toda posible utopía. “Mi cuerpo es el lugar irremediable al que estoy condenado. Después de todo, creo que es contra él y como para borrarlo por lo que se hicieron nacer todas esas utopías” (Foucault 2010). Lo que no tiene lugar, lo tendrá –cuando lo tenga- en el cuerpo: ese es el espacio de resistencia.

El cuerpo resiste al escapar a la percepción de su totalidad – “es ligero, es transparente, es imponderable; nada es menos cosa que él” (*ídem*), dice- pero por otro lado no deja de ser presencia concreta de sensaciones. Foucault nos trae el ejemplo del gesto de tantear su nuca o sentir el apoyo de su espalda⁵; y el dolor, que vuelve al cuerpo aplastante presencia: “Entonces, entonces ahí dejo de ser ligero, imponderable, etc.; me vuelvo cosa, arquitectura fantástica y arruinada” (*ídem*). Este cuerpo que no es cosa, pero que a su vez se vuelve tan cosa; que es alojamiento de mi subjetividad pero también, punto cero del mundo:

Porque es a su alrededor donde están dispuestas las cosas, es con respecto a él –y con respecto a él como con respecto a un soberano– como hay un encima, un debajo, una derecha, una izquierda, un adelante, un atrás, un cercano, un lejano. El cuerpo es el punto cero del mundo, allí donde los caminos y los espacios vienen a cruzarse, el cuerpo no está en ninguna parte: en el corazón del mundo es ese pequeño núcleo utópico a partir del cual sueño, hablo, expreso, imagino, percibo las cosas en su lugar y también las niego por el poder indefinido de las utopías que imagino. Mi cuerpo es como la Ciudad del Sol, no tiene un lugar pero de él salen e irradian todos los lugares posibles, reales o utópicos (Foucault 2010).

Resistir es hacer lugar a esas utopías que imaginan la liberación del cuerpo de las cadenas que lo domestican, sin dejar de ser el lugar absoluto y único en el que es posible la liberación.

5 “Ese cráneo, ese detrás de mi cráneo que puedo tantear, allí, con mis dedos, pero jamás ver; esa espalda, que siento apoyada contra el empuje del colchón sobre el diván, cuando estoy acostado, pero que sólo sorprenderé mediante la astucia de un espejo; y qué es ese hombro, cuyos movimientos y posiciones conozco con precisión pero que jamás podré ver sin retorcerme espantosamente. El cuerpo, fantasma que no aparece sino en el espejismo de los espejos y, todavía, de una manera fragmentaria. ¿Acaso realmente necesito a los genios y a las hadas, y a la muerte y al alma, para ser a la vez indisolublemente visible e invisible?” (Foucault 2010).

Las resistencias toman forma también en cuerpos que burlan los modos habituales de desplazamiento por la ciudad: el *flâneur*, el caminante o el *traceur*. Al igual que para el *flâneur*, el paseante que deambulaba recreativamente por las calles del París decimonónico, el arte de caminar sin rumbo hoy es, para Le Breton, un modo de resistir: es hacer nuevos caminos al andar con un andar improductivo, lejos de los imperativos contemporáneos que conminan a toda actividad a ser rentable o provechosa.

Anacrónico en el mundo contemporáneo, que privilegia la velocidad, la utilidad, el rendimiento, la eficacia, la caminata es un acto de resistencia que privilegia la lentitud, la disponibilidad, la conversación, el silencio, la curiosidad, la amistad, lo inútil, otros tantos valores decididamente opuestos a las sensibilidades neoliberales que ahora condicionan nuestras vidas. Tomarse su tiempo es una subversión de lo cotidiano (Le Breton 2014: 14)

La caminata, el deambular por la ciudad, es una actividad inútil, superflua, gratuita, siguiendo una cartografía itinerante que no conduce a un objetivo preciso. “El destino no es más que un pretexto (...). En este sentido, la caminata es la irrupción del juego en la vida cotidiana, una actividad consagrada solamente a pasar algunas horas de paz antes de volver a casa con una provisión de imágenes, de sonidos, de sabores, de encuentros...” (Le Breton 2014: 30).

El recorrido sin rumbo ni destino a través de las calles deconstruye y, a la vez, reconstruye o reinventa los espacios, ya que la ciudad “no existe sino por los desplazamientos de sus habitantes” (Le Breton 2014: 128)⁶. Así, las diferencias de humor o de afectividad en los sucesivos desplazamientos del caminante por un mismo sector constituirán sucesivas formas de habitar la ciudad. De ahí que Le Breton afirme: “Toda ciudad contiene innumerables otras ciudades” (Le Breton 2014: 129).

Hoy, la actividad de caminar reconstruye también el tiempo, al evadirse de un

⁶ “El caminante urbano se convierte en trotacalles, aunque a menudo esté transformado en peatón. Deconstruye el principio de racionalidad y de funcionalidad que rige a la ciudad. Convierte a las calles en un espacio de deambulación consagrado al placer y al descubrimiento, al merodeo y no ya en un espacio de utilidad o de obstáculo a la progresión” (Le Breton 2014: 131-132). Y también: “Caminar en la ciudad abre la posibilidad de encuentros inesperados, avanzar al azar de las calles es como arrojar los dados en busca de lo memorable.” (Le Breton 2014: 136)

empleo del tiempo saturado: es “habitar el instante” (Le Breton 2014: 25). Al tomar distancia del mundo, se da “una disponibilidad al instante”, a la meditación, a la apertura plena de los sentidos.

Además, la caminata como entrega al cuerpo y a la voluntad, fuera de “las coerciones de identidad” y “la trama familiar de lo social”, libera del “peso de su cara, de su nombre, de su persona, de su estatuto social...”: “Caminar equivale a pedir licencia de su historia y a abandonarse a las sollicitaciones del camino” (Le Breton 2014: 24).

Perderse en un camino que es tal en la medida en que se transita equivale a construir el trayecto y reconstruir la ciudad evadiendo las líneas y los tiempos impuestos por los modos contemporáneos del aprovechamiento, la utilidad y el beneficio. Ese caminar evasivo se inscribe en los músculos, la piel, en la condición corporal que es la propiamente humana: “El cuerpo es la condición humana del mundo, ese lugar donde el movimiento incesante de las cosas se detiene en significaciones precisas o en ambientes, se metamorfosea en imágenes, en sonidos, en sabores, en olores, en texturas, en colores, en paisajes, etc. Eminentemente sensible y sensual, la caminata es un sentimiento de desconexión de las rutinas sensoriales.” (Le Breton 2014: 50)⁷

Poner el cuerpo como centro en ese juego con el espacio que es la caminata-espacio que no es inocente ni neutral sino cargado de símbolos e historias- implica poner en el centro al hombre “en una existencia que a menudo se le escapa en las condiciones sociales y culturales que hoy son las nuestras” (Le Breton 2014: 168).

Caminar sin rumbo es resistir a la univocidad del camino, a la determinación del recorrido, a la superficialidad del bullicio que impide una conexión más profunda con las sensaciones. Si bien la caminata se da en un espacio atravesado por historias, por cargas sociales y culturales que lo enmarcan, hay un rasgo propio del deambular como resistencia: “Al someterlo a la desnudez del mundo, solicita en el hombre el sentimiento de lo sagrado” (Le Breton 2014: 172).

¿Qué son todas estas sino pequeñas resistencias individuales o colectivas? ¿No son todas ellas sutiles invenciones de lo posible que involucran formas de resistencia que atañen a los cuerpos?

⁷ “Un caminante es un hombre o una mujer que se siente apasionadamente vivo y nunca olvida que la condición humana es ante todo una condición corporal, y que el goce del mundo es el de la carne, y de una posibilidad de moverse, de salir de sus rutinas.” (Le Breton 2014: 53)

El funcionamiento de mecanismos de poder configura subjetividades, pero el poder es sólo uno de los modos de objetivación del sujeto; y toda forma de poder exige un contrapoder que a contraluz lo defina. Ese contrapoder arrebatada a los dispositivos la primacía en la constitución del sujeto, apostando a la siempre posible y nunca acabada potencia de la creación por parte del sujeto. Prestar atención a ese contrapoder implica, como señala Foucault,

(...) otra manera de ir más allá hacia una nueva economía de las relaciones de poder, (...) consiste en tomar las formas de resistencia contra diferentes tipos de poder en su momento inicial. Para usar otra metáfora, consistiría en usar esta resistencia como si fuera un catalizador químico que ilumine las relaciones de poder, ubique su posición, indague su punto de aplicación y los métodos que usa. (...) Y con el propósito de comprender qué son las relaciones de poder, quizás podríamos investigar las formas de resistencia y los intentos de establecer relaciones disociadas (Foucault 2001: 243-244).

Las formas de resistencia más adecuadas al modelo disciplinario eran del orden de la astucia. Escapar a la vigilancia, esconderse del ojo que todo lo ve; alterar la matriz cuadrículada en la que se inserta el cuerpo, romper sus líneas; escabullirse en zonas grises, encontrar y permanecer agazapado en el espacio más alejado y menos propicio para que lo registre la mirada: las astucias de un viejo zorro. En cambio, las resistencias actuales son sutiles, como el vuelo de una paloma. Tallar minuciosamente, crear, delinear caminos impensados, (re)inventar(se), son fugas del dispositivo, aún cuando sigue siendo válido preguntarse si es posible escapar a la tenaza de un dispositivo sin caer en otro.

Sin embargo, ese “andar con pies de paloma”, como exigía Nietzsche, es hoy el rasgo común a un conjunto de experiencias de los cuerpos que nos desafían a registrarlas, pensarlas, valorarlas. ¿Qué sería, sino, el cuerpo como resistencia micropolítica? Prestar atención a estas resistencias es la apuesta de rescatar las pequeñas fugas cotidianas, efímeras y espontáneas, rebeldes, simples, maravillosas: la creación de “un cuerpo otro” en breves variaciones.

Bibliografía

- DELEUZE, G. (1996) *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-textos.
- FOUCAULT, M. (1984) “Foucault” en: HUISMAN, D., ed., *Dictionnaire des Philosophes*. Paris: PUF.
- (1994) “Las mallas del poder” en: FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- (2001) “El sujeto y el poder” en: DREYFUS, H. y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Bs. As.: Nueva Visión.
- (2004) *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: F.C.E., 2007.
- (2006a) *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber*. Bs. As.: Siglo XXI.
- (2006b) *Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres*. Bs. As.: Siglo XXI.
- (2010) *El cuerpo utópico: las heterotopías*. Bs. As.: Nueva Visión [1966] (Versión digital en <http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-155867-2010-10-29.html>)
- GUATTARI, F. y S. Rolnik (2005) *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- LE BRETON, D. (2014) *Caminar. Elogio de los caminos y de la lentitud*. Bs. As.: Waldhuter Editores.
- PAPONI, M. S. (2012) “Pensar lo humano: un nuevo montaje” en: Ponce de León, A. y C. Krmptic, *Trabajo social forence. Balance y perspectivas*. Bs. As.: Espacio.
- SANCHEZ, F. (2012) “Multiplicidad y devenir: más allá del principio de identidad. Foucault-Deleuze-Guattari-Rolnik” en: Sánchez, F., coord., *Gilles Deleuze: diez lecturas en torno...* Gral. Roca: PubliFADECS.





... **la** memoria nos obliga a ajustar cuentas con cualquier forma de nostalgia, no puede ser esa trampa que recuerda el pasado pero olvida el presente. Está claro que no es solo con memoria que hemos de llenar el hueco, el vacío, que se abre a nuestros pies y que amenaza con una desaparición masiva...

(PAPONI, M. S.; Pensar el presente Bs. As.; Biblos, 2006 p. 62)

