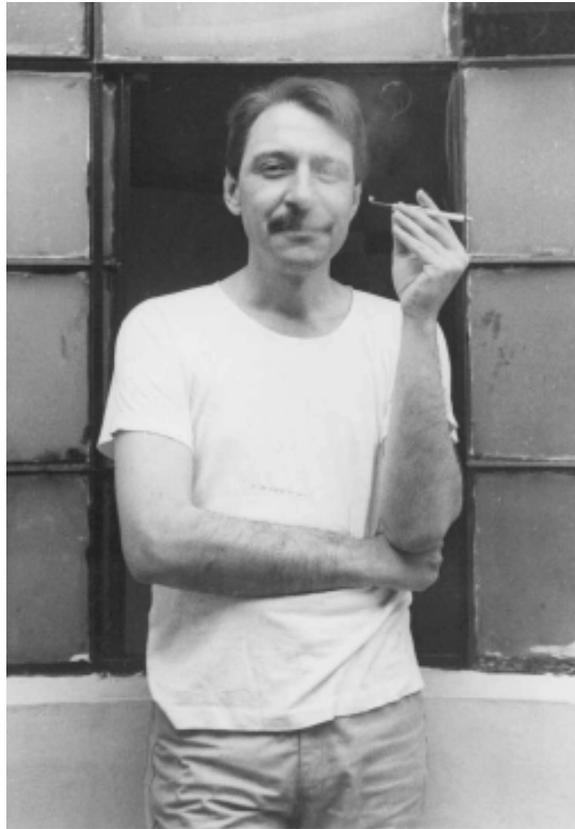


ARTÍCULOS

La memoria en las plantas de los pasos del día
y un oscuro animal en mi sangre

José Manuel Arango



Alberto Restrepo.
Fotografía de Olga Lucía Echeverri.
Medellín, julio de 1984

FOUCAULT Y LA ESCRITURA DE LA HISTORIA: REFLEXIONES SOBRE LOS USOS DE LA GENEALOGÍA

Inés Dussel

RESUMEN	REVISTA	EDUCACIÓN	RESUMEN
RÉSUMÉ		Y	RÉSUMÉ
ABSTRACT		PEDAGOGÍA	ABSTRACT
PALABRAS CLAVE			PALABRAS CLAVE

RESUMEN

FOUCAULT Y LA ESCRITURA DE LA HISTORIA: REFLEXIONES SOBRE LOS USOS DE LA GENEALOGÍA

*Escribir genealogías se ha puesto de moda entre los historiadores de la educación. Sin embargo, no siempre se tiene en cuenta que no es una tarea sencilla. Las relaciones entre Foucault y los historiadores fueron cuando menos ambiguas, y su recepción en este campo ha suscitado resistencias y controversias. Como en muchos otros casos, puede decirse que Foucault es más criticado que leído. En este artículo nos proponemos una revisión detallada de dos de sus textos, en los que se pone en práctica el método genealógico: una serie de conferencias dadas entre 1975 y 1976, llamadas en español **Genealogía del racismo**, y el segundo volumen de la **Historia de la sexualidad**. Creemos que el análisis de estas aproximaciones puede darnos más pistas sobre qué y cómo se escribe una genealogía, las preguntas que la orientan y los desafíos que encuentra.*

RÉSUMÉ

FOUCAULT ET L'ÉCRITURE DE L'HISTOIRE: REFLEXIONS SUR LES USAGES DE LA GÉNÉALOGIE

Le fait d'écrire des généalogies s'est mis à la mode parmi les historiens de l'éducation. Néanmoins, on ne tient pas toujours compte que ce n'est pas une tâche simple. Les relations entre Foucault et les historiens ont été au moins ambiguës et leur réception dans ce domaine a entraîné des résistances et controverses. Du même que pour beaucoup d'autres situations, on pourrait dire que Foucault est plus critiqué que lu. Dans cet article nous proposons une révision détaillée de deux de ses textes qui mettent en pratique la méthode généalogique. Il s'agit d'une série de conférences données entre 1975 et 1976, dont le titre en espagnol est "Genealogía del racismo" (Généalogie du racisme). L'autre texte est le deuxième volume de L'histoire de la Sexualité. Nous croyons que l'analyse de ces approches peut encore nous fournir des pistes sur quoi et comment écrit-on une généalogie, les questions qui l'orientent et les défis auxquels elle doit faire face.

ABSTRACT

FOUCAULT AND THE WRITING OF HISTORY: REFLECTIONS ON THE USES OF GENEALOGY

*Writing genealogies is fashionable among education historians. However, the fact that it is not a simple task is not always taken into account. The relationships between Foucault and historians were ambiguous, to say the least, and his acceptance among them has stirred up resistance and controversy. As in many other instances, it could be said that Foucault is more amply criticized than he is read. A careful study of two of Foucault's works in which he practices the genealogy method is intended: a set of lectures given between 1975 and 1976, called in Spanish **Genealogía del racismo**; and the second volume of **History of Sexuality**. We believe that the analysis of these approximations will provide more clues about what is written in a genealogy, how it is written, questions that guide it and challenges it faces.*

PALABRAS CLAVE

*Michel Foucault, genealogía, historia de la educación.
Michel Foucault, genealogy, history of education.*

FOUCAULT Y LA ESCRITURA DE LA HISTORIA: REFLEXIONES SOBRE LOS USOS DE LA GENEALOGÍA

Inés Dussel*

INTRODUCCIÓN: SOBRE MODAS Y CONCEPTOS



Dentro del campo de la educación, es cada vez más común leer títulos de trabajos en congresos y conferencias que se propongan hacer una genealogía de la escuela, del currículo o de algún espacio o práctica escolar en particular. La difusión del enfoque genealógico señala una moda creciente que, tal como lo expresa Anne-Marie Chartier sobre los dispositivos (Chartier, 2002), abarca un conjunto cada vez más impreciso de prácticas investigativas. Genealogía, arqueología, historia, contrahistoria, son usados como sinónimos o términos equivalentes, sin que estén muy presentes las implicancias y especificidades de cada uno de ellos.

Es interesante recordar que, pese a esta supuesta armonía en que conviven nuestros conceptos, la recepción de Foucault en el cam-

po de los historiadores no ha sido fácil, y ha suscitado controversias y debates. El trabajo de la genealogía, para algunos, es sinónimo de una antihistoria, de una empresa totalmente opuesta a los objetivos y los métodos de la práctica historiográfica. En este artículo nos interesa rastrear parte de este debate y, sobre todo, aproximarnos a dos trabajos en los que Foucault se propone escribir una genealogía, para poder avanzar con más detenimiento sobre las novedades, desafíos y problemas que plantea este enfoque de la historia. No lo haremos con intención de señalar si la razón la tienen Foucault o los historiadores que se le opusieron; antes bien, nos interesa ver cómo en estas oposiciones se despliegan juegos o preguntas sobre qué significa conocer algo históricamente, y tratar de comprender con mayor detalle las respuestas que esbozó Foucault. Nuestra aproximación será, entonces, más historiográfica que educativa; dejamos al

* Doctora en Educación de la Universidad de Wisconsin-Madison (EE.UU.), Master en Ciencias Sociales con Mención en Educación (FLACSO) y Licenciada en Ciencias de la Educación (UBA). Ha sido becaria de investigación del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), del Instituto Internacional Georg-Eckert de Alemania, de la Universidad de Buenos Aires y de la Fundación Spencer de Estados Unidos. Actualmente es coordinadora del Área de Educación y Sociedad de FLACSO y Profesora de la Escuela de Educación de la Universidad de San Andrés.

Dirección electrónica: idussel@flacso.org.ar

lector la tarea de repensar estos debates en clave de la producción que viene asomando en la educación latinoamericana.

FOUCAULT, LA GENEALOGÍA Y LA HISTORIA

Poco después de la publicación de *Las palabras y las cosas* en 1966, Jean Paul Sartre acusó a Michel Foucault de estar asesinando a la historia (Descombes, 1996, 117). Sartre no estaba solo en esta crítica. Para los historiadores cercanos al marxismo, el rechazo foucaultiano de la teleología y su resistencia a fundar la narrativa histórica en un imperativo político-moral era equivalente a decretar el fin de la historia. Del otro lado, los historiadores tradicionales consideraron que si la historia era *solamente* (el énfasis era de ellos) una práctica interpretativa y no el descubrimiento de lo que verdaderamente sucedió, como preconizaba von Ranke, la empresa historiográfica no tenía ninguna utilidad ni rigor (Dean, 1994).¹

Sería cuando menos irónico que, creyendo en su inutilidad, Foucault le dedicara tanto esfuerzo a este campo de saberes. Aun un lector superficial puede notar que la historia era central al proyecto intelectual de Foucault. Desde su *Historia de la locura* a la *Historia de la sexualidad*, la “historia” es un nombre recurrente y sostenido que agrupa los supuestos y métodos con los que Foucault quiere construir sus campos de investigación. Más aún, la historia es su estrategia privilegiada contra el esencialismo; reintroduce la contingencia y la mutabilidad allí donde la filosofía de la historia tradicional veía sólo el despliegue de esencias en desarrollos naturales e inevitables.

Su trabajo como historiador ha sido cuestionado por los mismos historiadores, probablemente porque su proyecto erosionaba las fundaciones en que se estableció la práctica historiográfica. Criticando el “mito filosófico de la historia”, Foucault intentó disolver “idealidades” como la “razón”, el “sexo”, el “poder” o la “contradicción”. Este proyecto lo alejó de la historia de las representaciones o de las prácticas que habían marcado el oficio de los historiadores. A través de «escribir la historia del presente», cuestionó la inmutabilidad de las categorías históricas, planteando, por el contrario, la contingencia radical y el carácter situacional del conocimiento histórico (Dean, 1994).

En una entrevista con historiadores franceses, a raíz de la aparición de *Vigilar y castigar*, Foucault dijo que la principal diferencia entre el enfoque de los historiadores tradicionales y el suyo propio es que él jugaba “un juego diferente”. Mientras que los historiadores pensaron la sociedad como su horizonte o marco de referencia, el tema general de Foucault fue el de los discursos de la verdad. Se planteó escribir la historia de la “objetivación” de los elementos que los historiadores dieron por sentado o consideraron “objetivos”. Éste es un tema filosófico, nos advirtió, y quizás los historiadores tengan el derecho de permanecer indiferentes a él. Provocativamente, aseguró que no esperaba encontrar las respuestas a esas preguntas en la historia, sino más bien analizar los efectos que esas preguntas producirían en el conocimiento histórico (Foucault, 1980b, 48-50). Desestabilizar el conocimiento adonde quiera que fuera: ése era su juego favorito. Pero esto era más que un juego retórico. Sus continuos desplazamientos entre campos daban cuenta de la

1 Vincent Descombes señala que Foucault fue resistido por los historiadores porque les mostró que sus historias tenían los mismos rasgos que las de ellos: «construcciones seductoras cuyo juego de interreferencias eruditas les prestan un aire de verosimilitud». En el fondo, entonces, toda escritura es una ficción, es arbitraria. (Descombes, 1996, 117).

dificultad de la tarea que emprendía. Como dijo una historiadora francés, la historia de la verdad debía ser escrita desde algún lugar intermedio entre la historia y la filosofía (Farge, 1984, 40-42): ni tan filosófico como para que se convirtiera en metafísica, ni tan histórico como para oscurecer las continuidades que la estructuran.

Probablemente su mayor contribución a la escritura de la historia es la reactivación de la noción de *genealogía*. En “Nietzsche, la genealogía, la historia”, el ensayo más sistemático que escribió sobre el tema, se basó en el filósofo alemán para proponer una aproximación a la historia que abandone la búsqueda de los orígenes para mirar el juego azaroso de las dominaciones que constituyen los eventos. Esta tarea gris y meticulosa demanda una erudición sin pausa, para encontrar la «proliferación de sucesos a través de los cuales (gracias a los que, contra los que), se han formado» (Foucault, 1980a, 13). Este enfoque reestablecería la disparidad que subyace al comienzo de las cosas, el disenso, el “algo totalmente diferente” que está tras ellas, y evitaría reinstalar la “identidad inviolable del origen”.

En este sentido, la *genealogía* se construye en oposición a la *historia*, es decir, a la historia de los historiadores tradicionales. En su búsqueda de «lo que verdaderamente pasó», de la imagen de la verdad primordial totalmente adecuada a su naturaleza, los historiadores han hecho posible que una perspectiva supra-histórica dominara el sentido histórico. Foucault los acusó de referir el evento singular a un mecanismo o estructura que debería ser tan unitaria como fuera posible, tan necesaria como fuera posible, tan inevitable como si fuera posible. En otras palabras, tan exterior a la historia como fuera posible. En contraste,

la genealogía reestablecería la singularidad del evento, su poder disruptivo. Dividiendo nuestras emociones, multiplicando nuestros cuerpos, privándolo al ser de estabilidad, la genealogía evitaría ser transportados por «ninguna obstinación muda hacia un fin milenarista» (20). «Hacerle tajos al saber» también significaba interrumpir la continuidad de la administración de nuestro futuro, sacudirlo, desestabilizarlo.²

Por eso, la genealogía no es un saber neutral; por el contrario, es perspectiva absoluta. No quiere borrar su propio apasionamiento, porque «se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia». Separa la historia de la memoria para construir una contra-memoria; en otras palabras, intenta transformar a la historia desplegándola en «una forma totalmente diferente del tiempo» (22 y 25).³

La naturaleza política de esta aproximación a la historia fue sintetizada por Judith Butler, quien afirmó que

la genealogía investiga las apuestas políticas que están presentes en designar como origen y causa las categorías de identidad que de hecho son efecto de instituciones, prácticas, discursos con múltiples y difusos puntos de origen.

En la misma línea, C. Colwell argumenta que

[...] la genealogía funciona descomponiendo las series particulares a través de las cuales se organizaron los eventos, para crear una serie diferente para esos eventos [...] Si la historia es la memoria colectiva de un cierto grupo social particular, entonces la genealogía es una contra-memoria compuesta por los mismos elementos repetidos y organizados en una manera diferente (Butter, citado en Colwell, 1997).⁴

2 Es cierto que éste es un enunciado muy general que no hace justicia con muchos historiadores que han acentuado la singularidad y la multiplicidad. Sobre la relación de Foucault con el campo de los historiadores, véase el trabajo de Mitchell Dean (1994, especialmente el capítulo 2). También son recomendables dos buenas revisiones de lo conflictivo de esta relación: Noiriell (1994) y Frijhoff (1999).

3 Foucault no explica lo que sería esta “forma distinta del tiempo”.

4 La cita del texto de Butler no es provista por Colwell.

¿Cómo procede la genealogía, más allá de la erudición gris y meticulosa que proponía Foucault? ¿En qué cuestiones específicas se vuelve diferente de la tarea del historiador tradicional de leer documentos en archivos? En este punto, algunos de sus lectores podrán sentirse desilusionados, porque Foucault no dio reglas a seguir, ni detalles de su método; y si por momentos lo hizo, fue para cuestionarlo o cambiarlo enseguida. Mitchell Dean tiene razón al argumentar que cualquier codificación de su aproximación metodológica debe considerarse como un «repasso que revisita y clarifica el análisis *después* del suceso [de la escritura], antes que un plan racionalista puesto en práctica por [Foucault]» (Dean, 1994, 2).

Cualquier comprensión, entonces, debería proceder por una lectura cuidadosa de sus trabajos, para entender cómo desplegó el proyecto genealógico en ellos. En este artículo, buscaré analizar la escritura de la historia que propone Foucault a partir del estudio de dos textos que representan dos proyectos genealógicos algo diferentes.⁵ El primero es de 1976, y se ocupa de la genealogía del racismo o del Estado moderno como lo explicó después. El segundo es su historia de la sexualidad y particularmente su genealogía de la ética en la Grecia antigua, que desarrolló en el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Estos dos textos difieren en múltiples sentidos, pero hay una distinción fundamental que no debería subestimarse.

Mientras que el segundo texto alcanzó la forma de libro y fue explícitamente diseñada para eso, el primero es una serie de conferencias o clases magistrales que Foucault declinó publicar, y era parte de un proyecto que abandonó al año siguiente de las clases. ¿Por qué, entonces, leerlo? Ciertamente, no intentamos encontrar “el” texto que finalmente va a revelar la verdad final en su pensamiento –verdad última en la que no creemos, por otra parte–. Más bien, trataremos de analizarlo como otro ejemplo, menos conocido, pero no menos interesante, de las posibilidades y límites que abre el proyecto genealógico. No se va a buscar la medida en la cual Foucault se mantuvo fiel a su proyecto original, midiendo su coherencia o su consistencia teórica. Más que establecer una especie de “policía de los conceptos” que dictamine buenos y malos usos, lo que no sería muy fiel al espíritu foucaultiano, nos interesa al contrario analizar cómo las “aplicaciones” de su proyecto se llevaron a cabo y con qué efectos.⁶

GENEALOGÍA DEL RACISMO: A LA BÚSQUEDA DE UNA CONTRAHISTORIA

Entre 1975 y 1976, Foucault enseñó un curso sobre la genealogía del racismo, que fue presentado en su resumen como «la sociedad debe ser defendida» («*Il faut défendre la société*»). La traducción española de estas conferencias en el Collège de France se tituló *Genealogía del racismo*, recuperando la última conferencia del curso.⁷

5 La crítica textual intentará evitar la tradición exegética que plantea que leer es «preguntarse a sí mismos lo que un texto está diciendo *realmente* por debajo de lo que está diciendo *concretamente*» (Foucault, 1998, 286). Al contrario, buscaré tratar el texto como un «conjunto de elementos (palabras, metáforas, formas literarias, grupos de narrativas) entre los cuales uno puede desplegar relaciones absolutamente nuevas» (286).

6 Por esta disparidad, los textos deben ser tratados en forma diferente. Mientras que el primero tendrá una descripción más extensa y descriptiva, el segundo será más sucintamente abordado y se referirá básicamente a la construcción de una genealogía. Las conferencias han sido publicadas en francés recién en 1997, después de una larga lucha de sus herederos legales.

7 Las razones para este cambio no son explicadas por los editores de la versión en español. Probablemente se vinculan a que “genealogía del racismo” suena más provocativo y convocante que el título original del curso que pensó Foucault. Sin embargo, no creemos que este nuevo título sea injusto con el contenido de las conferencias; la expresión “genealogía del racismo” de hecho aparece frecuentemente a lo largo del texto. (Cf. 1993).

En la conferencia o lección inaugural, Foucault anunció que intentaba rastrear el origen del racismo de Estado. Debe notarse que en esta expresión hay un juego de palabras evidente entre *raison d'Etat* y *racisme d'Etat*. Foucault quería enfatizar las continuidades entre el Estado moderno, con la racionalización burocrática que conlleva, y sus formas “aberrantes”, el nazismo y el estalinismo.

Lo que me interesa de estas conferencias es el despliegue de un enfoque genealógico que se dirige a la «insurrección de los saberes sujetos» (sujetados/subyugados, sometidos a yugo). La retórica y la calificación del proyecto genealógico como una “contrahistoria” es lo que distingue a estas clases del otro texto que consideraremos más adelante, *El uso de los placeres*.

Foucault abrió su primera lección localizando su discurso en el campo de las luchas sociales contemporáneas. En los últimos quince años, anunció, la movilización social ha tomado la forma de críticas locales y autónomas que fueron legitimadas no por la adopción de normas comunes, sino por el empleo de tácticas específicas. Así, hemos experimentado lo que él llamó la «insurrección de los saberes sujetos», que incluyen tanto los saberes “bajos”, populares (del delincuente, del enfermo, del paciente psiquiátrico), como los saberes “altos”, eruditos. La erudición ha implicado recuperar los contenidos históricos que estaban enterrados o enmascarados por sistematizaciones formales o coherencias funcionales. Esta insurrección sirvió para despertar a estos saberes dormidos (Foucault, 1993).

Dentro de este campo de luchas, la genealogía opera en ambos niveles. Foucault la define como el acoplamiento del saber erudito con las memorias locales. Es un «redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos» (Foucault, 1993, 16). Este acoplamiento tiene un objetivo político: nos

permite «la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales». La genealogía es definida como una anticencia, no en el sentido de que debe rendirse a la ignorancia, sino como una insurrección contra la institución de la ciencia, contra su dominación de otras formas de conocimiento. La ciencia es entendida, en estas conferencias de Foucault, como los efectos de poder centralizadores y totalizadores que un discurso considerado como científico tiene sobre otros saberes. La genealogía es entonces «una especie de tentativa de liberar de la sujeción a los saberes históricos, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coerción de un discurso teórico, unitario, formal y científico» (17).

Mirando hacia su propio trabajo anterior, Foucault subrayó que su proyecto había consistido siempre en la reactivación de los saberes locales, tratando de erosionar los fundamentos de los discursos totalizantes. Nos previno sobre los peligros de intentar colonizar esos saberes nuevamente, produciendo una síntesis de estas genealogías locales. Esta intención él la encontraba presente en las preguntas que se le hacían frecuentemente: «¿cuál es la unidad de su proyecto?», «¿pero entonces, hacia dónde va?». Lo que se planteó hacer en sus proyectos genealógicos anteriores (hablaba de una apuesta, acentuando el movimiento político que quería hacer) fue el análisis de las muchas dimensiones del poder, sus despliegues, sus efectos en distintos niveles y áreas de la sociedad, en abierta oposición a una visión derivativa y económicamente determinada del poder.

No debe sorprendernos que la genealogía del concepto *racismo* que propone Foucault no siga la tradicional ruta del antisemitismo y el racismo religioso, buscando ver a través de qué mecanismos fue planteada y ejecutada la exclusión, descalificación o aniquilamiento de una raza en particular. Por el contrario, el

proyecto genealógico de desestabilizar la ciencia, en este caso la ciencia política, buscó rastrear la emergencia del racismo como saber “bajo”, peligroso, que debía ser domesticado y sujetado como *razón de Estado*. Foucault vinculó la genealogía del racismo con la construcción de una genealogía del Estado moderno, proyecto que iba mucho más allá de nuestra noción contemporánea de *raza*.

Para Foucault, el problema fundamental al estudiar la emergencia del Estado moderno es evitar la trampa de los análisis “desde arriba” del Estado, en la que caen las concepciones liberales y marxistas del poder. El liberalismo (guiado por la metáfora del contrato, jurídica) considera al poder de la misma manera que a cualquier mercancía: como algo que uno posee, usa, entrega. El modelo de poder político es el del intercambio contractual. El marxismo, en tanto, considera que el poder tiene una fuente histórica en la economía, que es su verdadera *raison d'être*, y su modelo es el de la guerra-dominación. Pero, más allá de sus diferencias, para ambos, el Estado representa la coronación de un sistema de poder, su punto de mayor concentración, que actúa difundiendo y distribuyendo cantidades iguales (para el liberalismo) o desiguales (para el marxismo) de poder a los distintos sectores sociales.

En contraste, en la propuesta de Foucault, el poder precede ontológicamente a cualquier otro fenómeno.⁸ El poder no sigue un modelo de arriba hacia abajo, sino que trabaja a través de ramificaciones capilares y reticulares. Nunca se localiza sólo en las manos de algunos –por ejemplo, el rey o el soberano–, sino que circula y opera en una cadena. El individuo

que ha sido constituido por el poder es al mismo tiempo su vehículo (Foucault, 1993, 26). El poder debe analizarse no en el nivel de las decisiones o las intenciones, sino en el de los cuerpos, en el de las conductas y actuaciones materiales.

Hablar de la organización reticular del poder no implica decir que se trata de una distribución equitativa. Muy al contrario: la noción de *asimetría* es central a la idea foucaultiana de poder. En las primeras dos conferencias, Foucault abogó por un análisis *ascendente* del poder, que empezara por sus mecanismos infinitesimales, con su propia historia, técnicas, tácticas, y después proceder a ver cómo esas formas han sido colonizadas, invertidas, transformadas, subyugadas, por mecanismos más generales y formas de dominación más globales. En una “aplicación” práctica de su pensamiento, dio el siguiente ejemplo: no deberíamos pensar que porque existió el encarcelamiento del delincuente, el confinamiento de los enfermos, o la represión de la sexualidad infantil, estos dominios eran una preocupación prioritaria de la burguesía. Para él, no era su relevancia económica lo que estaba en juego, sino los mecanismos de poder por los cuales la desviación era controlada, perseguida, castigada y reformada. Estos mecanismos pusieron en movimiento métodos particulares de observación, técnicas de registro, procedimientos de investigación, aparatos de verificación, en otras palabras, saberes que informaron estrategias y sistemas de sujeción. Esta fue su “economía” o producto, su contribución a la reproducción de la sociedad, y no su impacto directo sobre la conformación de una fuerza de trabajo (Foucault, 1993, 29 y ss.; 1983, 184-186).

8 En este sentido, la crítica que hace Diana Fuss sobre el “esencialismo” que subyace a todo antiesencialismo es aplicable a la noción de poder de Foucault, que parece haber estado allí desde “siempre-ya” (véase Fuss, 1989). Sin embargo, Judith Butler señala correctamente que todos hacemos planteos con ciertos presupuestos ontológicos, pero que es crucial recircularlos y resignificarlos de manera que la propia ontología sea un terreno contestado; su postura parece ser más justa con el problema que plantea teorizar lo social desde un punto de vista anti-fundacional. Continúa diciendo que «no hay otra manera de contradecir a esas gramáticas [trascendentales] excepto a través de habitarlas de formas tales que produzcan una terrible disonancia en ellas, que “digan” precisamente lo que la gramática misma intenta forcluir» (Butler, 1998, 279).

Volvamos a la genealogía del racismo de Estado. Para evitar las trampas de los modelos de los que venimos hablando, debía empezar por abajo, mirando los márgenes, o, como es el coro repetido de estas conferencias, a los saberes sujetos. ¿Cuáles eran estos saberes sujetos en el ámbito de la constitución del Estado? Foucault los encontró en lo que llamó *el discurso de la guerra perpetua*, esto es, la idea de que la guerra es la trama sin fin de la historia. Inicialmente, esta idea fue articulada o codificada en términos de la lucha de razas, entendidas no biológica o religiosamente, sino como grupos o etnias sociales diferentes. Más tarde abarcó a una serie de prácticas que se usaron en las movilizaciones del siglo XVII contra la monarquía, tanto en Inglaterra como en Francia.

Siguiendo el punto de vista de Foucault, esta noción de *guerra perpetua* ha sido atribuida erróneamente a Hobbes, cuando de hecho Hobbes fue el primero que trató de colonizarla y domesticarla en términos de la soberanía, y, claro, para beneficio de la monarquía.⁹ En cambio, habría que buscar la emergencia de esta idea “baja”, revolucionaria, en su vínculo con los movimientos pequeño-burgueses y populares en Inglaterra en 1630 –entre los que menciona a los niveladores, los *diggers* y los puritanos–. Aparecería nuevamente con los aristócratas franceses que se enfrentaron a Luis XIV al final del mismo siglo. En esta movilización, emergió un modelo binario para pensar la sociedad, en oposición al orden trinitario de los tiempos medievales.

La emergencia de esta nueva forma de pensar la sociedad implica, para Foucault, que hay una cesura que divide a la sociedad de un extremo a otro, y que aún cuando estas diferencias pueden ser definidas como étnicas,

lingüísticas, energéticas o de ferocidad o barbarie, están siempre articuladas o codificadas en términos raciales. El discurso de la guerra perpetua afirmó que «la ley no nace de la naturaleza... la ley nace de conflictos reales: masacres, conquistas, victorias que tienen su fecha y sus horroríficos [sic] héroes» (citado por Pasquino, 1993, 77-88). Este discurso, que para Foucault es el primero histórico-político después de la Edad Media, hablando rigurosamente, decía que «la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; la ley nace con los inocentes que agonizan al amanecer» (Foucault, 1993, 40). Así, el “nosotros” que articula o enuncia ese discurso no puede ser neutral; tiene que situarse en alguno de los dos polos. No es polémico, sino beligerante. La verdad no podía estar, entonces, en el “justo medio” aristotélico, sino que depende de la medida en que ese “nosotros” se sitúe en alguno de los campos. Es la pertenencia o adscripción a un campo lo que le permite al sujeto que habla descifrar la verdad, y denunciar la ilusión de que vivimos en un mundo ordenado y pacificado que nuestros adversarios nos han hecho creer.

Como ya se ha mencionado, esta oposición “nosotros/ellos” era articulada, codificada o transformada en un discurso que involucraba la oposición entre razas. La idea de *raza* no tenía un sentido biológico estabilizado, como sí lo tendría a finales del siglo XIX; por el contrario, era una categoría fluida que abarcaba distintos orígenes de los grupos, lenguas, religiones, privilegios, o aún diferencias en sus derechos o maneras de ejercer el poder (76 y 59-60).

Esta manera de pensar conjuga el saber que “quizás” (las comillas son mías) pertenezca a

9 Foucault hace una lectura en detalle del *Leviatán* en la quinta lección. En su interpretación, Hobbes introdujo la noción de *estado natural de guerra* para eliminar la forma en que la conquista era usada en el discurso político de su época. Más allá de la conquista o de la guerra, siempre hay un contrato que, voluntaria o involuntariamente, los sujetos suscriben. Esta noción de *contrato entre soberanos* era opuesta al discurso de la guerra de las razas, y finalmente domesticó esta idea de la guerra en la de contrato.

los aristócratas franceses nostálgicos y decadentes, y las grandiosas pulsiones y ardores míticos de las victorias populares. «[E]s el discurso de las amarguras encubadas, pero también el de las más locas esperanzas» (46). Es un discurso que está ubicado por fuera del discurso filosófico-jurídico, y constituye su exterioridad.

Cuando emergió, este discurso de la guerra perpetua era tan débil y marginal que no era considerado siquiera un adversario por el discurso jurídico-político hegemónico. Sin embargo, la doble rebelión contra el poder del rey, popular y aristocrática, lo convirtió en un oponente relevante hacia finales del siglo XVII. En las lecciones 5 a 9, Foucault se concentra en los esfuerzos enormes que se hicieron para domesticar y colonizar este discurso. En su interpretación de este proceso, es Hobbes, pero más aún la dialéctica hegeliana, quienes actúan como los instrumentos privilegiados de esa transformación y domesticación. La dialéctica codificó la lucha y la guerra en una así llamada *lógica de la contradicción*: «la dialéctica los reintegra en el doble proceso de totalización y actualización de una racionalidad conjuntamente final y fundamental, en todo caso, irreversible». A través de esta intervención, la dialéctica reasegura la constitución de un sujeto universal, de una verdad reconciliada, de una ley que da a cada particularidad su ubicación ordenada. «La dialéctica es la pacificación, por parte del orden filosófico y tal vez también por parte del orden político, del discurso amargo y partidario de la guerra fundamental» (47).¹⁰

En el siglo XIX, hubo dos nuevas transcripciones de la guerra de las razas. La primera fue biológica, y empezó antes que Darwin; fue el nacimiento de la teoría racial en un contexto histórico-biológico. Esta transcripción llegaría a su pico máximo con la formación de los movimientos nacionalistas y las políticas europeas de colonización. Pero hay una segunda transcripción, que canceló cualquier rastro de conflictos raciales en la noción de la lucha de clases. Aquí Foucault arremetió directamente contra el marxismo.

Lo que él llamó un *racismo biológico-social* suprimió la lucha de dos razas distintas en el despliegue o desenvolvimiento de una sola y única raza en una superraza y una subraza, o en la reemergencia de su propio pasado. Así, el conflicto empezó a ser entendido como algo que tiene lugar dentro de un mismo y único campo social: fue percibido como una dinámica que corrompe, infiltra, una dinámica que viene de adentro y no de afuera. A través de esta interiorización, el discurso de la guerra de razas fue recentralizado y se volvió un discurso del poder, un poder que era centralizado y centralizador. No fue más un principio para combatir contra otras razas, sino un principio de segregación y normalización dentro de la sociedad. Tampoco siguió siendo un discurso de denuncia de las leyes y estructuras de poder que eran instrumentos de sujeción de los enemigos. Desde ese momento, el discurso de las razas en plural se volvería singular, y se desplazaría de un discurso contra el Estado, a un discurso organizado por el mismo Estado (véase Stoler, 1995, 71). En vez de decir

10 La razón de la distinción entre lo filosófico y lo político no está clara en el texto. Puede especularse que se vincula a la voluntad de establecer diferencias de nivel y de alcance en su crítica al marxismo como filosofía y como política. Esta especulación también se basa en su elección del término “materialismo dialéctico” como eje de las críticas, y no del “materialismo histórico”. La distinción de ambos términos, que puede rastrearse al Engels de *Tres partes y tres fuentes integrantes del marxismo*, era de uso corriente en las décadas del sesenta y el setenta para distinguir entre la ortodoxia soviética (el materialismo dialéctico) y la nueva izquierda (que reclamaba el materialismo histórico). Samuel Weber hace un comentario interesante sobre la relación crítica de Foucault con el marxismo y cómo fue leída desde Estados Unidos. Weber dice que «si el marxismo fue criticado por Lévi-Strauss, Foucault, e implícitamente al menos por Lacan y Derrida, no fue –como sí sucedió en EE.UU.– porque insistía en la inevitabilidad y legitimidad del conflicto, sino más bien porque se planteaba resolverlo de una vez y para siempre» (Weber, 1983, 18).

«debemos defendernos de la sociedad», diría: «tenemos que defender a la sociedad contra los peligros biológicos de esta subraza, esta contrarraza».

En lo que constituye una paradoja en relación con su emergencia como discurso oposicional, entonces, el discurso de la guerra de razas allanó el camino para el racismo de Estado, un racismo que se iba a ejercer sobre la misma sociedad. La permanente purificación de la sociedad se vuelve una estrategia dentro de las dimensiones fundamentales de la normalización social. El Estado no va a ser el instrumento de una raza sobre otra, lo que evidenciaba claramente su carácter partidista, partisano, sino el protector de la integridad, superioridad y pureza de la raza toda. La idea de una única raza, abarcando el monismo, el monopolio estatal y el determinismo biológico, va a reemplazar a la idea de la guerra de razas (Foucault, 1993, 62). En este proceso, hay una inversión de términos y un realineamiento con objetivos conservadores y de dominación colonial. Foucault mencionó brevemente que el nazismo y el estalinismo eran sus intérpretes en el siglo XX, y en menos de una página, señala cómo ese discurso fue transformado y readaptado por los totalitarismos contemporáneos.

Una de sus intervenciones más incisivas en las políticas de escritura de la historia fue llamar a su propia genealogía del racismo, una *contrahistoria*. Esta noción fue desarrollada en la cuarta conferencia, llamada sintomáticamente “La parte de la sombra”.¹¹ Tal como la contra-memoria por la que abogaba en “Nietzsche, la genealogía, la historia”, esta *contrahistoria* se planta frente a la historia como discurso de poder. «La historia [dijo

Foucault] es una intensificación del poder» (1993, 53). Refuerza al poder a través del yugo de la ley y el esplendor de un nombre, de la gloria. «La historia es por cierto el discurso del poder y de los deberes a través de los cuales el poder somete, pero es también el discurso a través del cual el poder fascina, aterroriza, inmoviliza» (53).

En sus lecciones, entonces, Foucault opone una *contrahistoria* a una historia oficial. Debe remarcarse que Foucault no hablaba de grupos subalternos u oprimidos proponiendo nuevas reconstrucciones de eventos o nuevos héroes, ni tampoco de “la historia popular”. Para él, el discurso de la guerra perpetua actuaba como una *contrahistoria* de otra forma a «la historia desde abajo». En primer lugar, estableció un principio de heterogeneidad: «en otras palabras, la historia de algunos no es la historia de otros». La historia no es la historia de todos y de cualquiera: es la historia de los ganadores o de los perdedores. Los sajones tienen su historia, y los normandos la suya, y no son compatibles, porque una subyugó, sujetó, a la otra. Al establecer este principio, la *contrahistoria* hablaría, «desde las sombras», de aquellos que no tuvieron gloria, aquellos que emergieron de la sombra para hablar su historia en voz alta. Dentro de este nuevo discurso de la guerra de razas, la historia se vuelve más parecida a la Biblia, a la historia mítico-religiosa de los hebreos, y más distante de la historia jurídico-política de los romanos. Contra la historia de los reyes y los soberanos, Foucault se volcó a la historia de las profecías y las promesas (1993, 56 y ss.).

La *contrahistoria* también supuso una forma de descubrir un secreto, de descifrar lo que había sido escondido por los ganadores, de

11 La noción de *sombra* puede rastrearse en Nietzsche y Heidegger. En su ensayo ya citado, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, Foucault cita una referencia a «la hora de la sombra más corta» que nos ayuda a emerger de la historia (1980a, 11). En “La época de la imagen del mundo”, Heidegger subraya que dentro del modo de representación pictórica que surgió con la modernidad, hay también «una sombra, que escapa y elude los planes calculadores de representación total, de los que es al mismo tiempo condición de posibilidad» (citado en: Weber, 1996, 81). El pensamiento debe estar siempre abierto a un cierto “en-medio”, a una radical ambigüedad.

señalar cómo un saber “robado” y ocultado podía ser reapropiado para que esa verdad emerja de los armarios en que estaba guardada. Por último, esta contrahistoria era tal en un sentido más simple, pero más fuerte: era la crítica, el ataque y la recuperación de poder. Los niveladores podían decir: el poder es injusto porque no nos pertenece. Su discurso no intentaba pacificar a la sociedad, sino lacerarla, y hablaban de derechos justos sólo para declararles la guerra a las leyes injustas (Foucault, 1993, 57).

Esta contrahistoria estableció el derecho a la revuelta, ahora concebido como una necesidad de la historia: la insurrección respondía al orden social de la guerra. Esto era lo que Hobbes quería eliminar: la idea de que las relaciones de poder siempre involucran dominación. Hobbes y el materialismo dialéctico del siglo XIX actuaron de la misma manera, neutralizando el historicismo político que denunciaba las densas, múltiples e históricamente ilimitadas relaciones de poder. Donde Hobbes introdujo la idea de soberanía, el materialismo dialéctico planteó la noción de la lucha de clases. Foucault se opuso a ambos: «de este discurso del historicismo político [de la guerra de razas] quisiera hacer yo la historia y el elogio» (83).

En este punto, quisiéramos realizar algunos comentarios críticos sobre el argumento de Foucault en torno a la historia del racismo como proyecto genealógico.

Probablemente la contribución más importante de Foucault en esta serie de conferencias es la referencia a la *fluidez de la raza como categoría histórica*. Dando cuenta de cómo fue articulada de maneras diferentes en la historia moderna, cómo emergió como discurso oposicional y cómo se revirtió en un racismo de Estado, Foucault puso en evidencia la flexibilidad de la construcción de la *raza*. Como lo dijo reiteradamente, los discursos

tienen una polivalencia estratégica, y los discursos sobre la raza no pertenecen *de jure* ni a los opresores ni a los oprimidos. El discurso de la guerra de razas emergió como discurso oposicional, pero involucraba demasiados enemigos y oposiciones (los radicales ingleses, la reacción aristócrata francesa, las movilizaciones posrevolucionarias del siglo XIX) para permanecer unívocos. El de la raza debería pensarse como un discurso móvil y polivalente.

Ann Paula Stoler se basó en el trabajo de Foucault para cuestionar también a la política antirracista actual. Después de decir que el «racismo es un discurso de vacilaciones», pasa a criticar la crítica del racismo que olvida su fluidez histórica y se concentra simplemente en demostrar que la raza no es rasgo biológico. Desde su visión, este tipo de crítica que fija la raza a un sentido esencial es incapaz de luchar contra las formas flexibles en las que nuevos racismos están siendo construidos –tal como pasó en el pasado, y como está sucediendo ahora– (Stoler, 1995).¹²

Sin embargo, en lo que se vincula a nuestro interés sobre su concepción de la historia, estas conferencias portan una *concepción dualista del saber* que contradice, hasta cierto punto, el propio proyecto foucaultiano de descentralizar el poder. La idea de una *contrahistoria* parece estar fundada, si no en visiones de arriba hacia abajo del poder, al menos en nociones de la política centradas en la hegemonía y contrahegemonía. En varios párrafos, parece como si los sujetos “alternativos”, oposicionales, produjeran o portaran nuevos saberes que van a ser reprimidos o neutralizados por medio de su inversión por los sujetos dominantes. El campo social está dicotomizado: ganadores/perdedores, conquistadores/conquistados. El saber se adscribe a ciertos grupos sociales, emerge con intenciones políticas, obedece a tácticas particulares. El uso del modo subjuntivo y de expresiones matizado-

12 Véase también la conferencia brindada en la Universidad de Wisconsin-Madison el 28 de abril de 1997.

ras no modera, sin embargo, este movimiento más general hacia el dualismo.

Lo que a nuestro entender constituye un elemento más contradictorio con el proyecto foucaultiano más general, sin embargo, no es tanto la dicotomía (aún cuando ella no sea fácilmente acomodable en la visión de un poder descentralizado), sino el hecho de que no provea otro tipo de fundamento para los discursos que no sean los grupos sociales. Dado su rechazo a fundar las teorías, estrategias o tácticas en fuerzas sociales subjetivizadas como “las clases dominantes”, “el Estado” o aún “el autor” de la obra literaria,¹³ esta falta de referencias a una formación discursiva más espesa y compleja es sorprendente.

Es sólo en la octava lección que se introduce la noción de *episteme* para referirse a cómo este saber sujeto pudo ser transferido a otros grupos y situaciones. Foucault dice que esta contrahistoria fue una táctica discursiva, una tecnología de saber-poder que, precisamente porque era una táctica, podía ser transferida y volverse tanto la ley que gobierna la formación del conocimiento como la forma crítica de todas las batallas políticas (Foucault, 1993, 130). Desde la emergencia del discurso de la guerra de las razas, las luchas políticas asumirían que la batalla debía tener un contenido histórico, esto es, ciertas narrativas del pasado

como válidas y legítimas, en un movimiento que regularizará y disciplinará la producción de conocimiento histórico. El nacimiento de la disciplina histórica, con sus instituciones y sus formas autorizadas y legitimadas de saber, tuvo lugar en ese mismo momento de domesticación de esta insurrección.

Aún si hay una tardía referencia a una tecnología o a una *episteme*, esta articulación parece emerger sólo *a posteriori* de los eventos mismos. En cualquier caso, la *episteme* histórica es adscripta a un solo lado; del otro, Foucault ubica la historia descentrada, la conciencia histórica polimorfa, dividida, beligerante, que es «la otra cara de la conciencia política» (135). Estos dos lados, o partidos, están siempre allí, ya de entrada, y nunca demasiado explicados. Aún cuando explícitamente rechace la idea de la lucha de clases, mantiene una explicación dualista de los eventos históricos. Y en ese dualismo, la contrahistoria vendría a jugar un rol redentor.¹⁴

Más aún, consideramos que la perspectiva de estas lecciones es interesante pero problemática para un proyecto que intenta evitar las *tentaciones de una hipótesis represiva del poder*.¹⁵ Por momentos, Foucault pareció tentado por esa retórica que tanto criticó, por ejemplo, cuando habló del despertar de los lenguajes

13 Estas ideas fueron desarrolladas en su pelea con la noción althusseriana de ideología y la teoría marxista del sujeto político. Una buena síntesis de este debate puede encontrarse en la introducción a Beechey y Donald (1985).

14 Encuentro muchas similitudes entre estos párrafos y las “Tesis sobre la filosofía de la historia” escritas por Walter Benjamin (1989, 175-194). En ese texto, Benjamin reclama una reconciliación de la teología con el materialismo histórico, y aboga por una reconsideración del rol jugado en la historia por las esperanzas y las voluntades. (Cf. sus *Iluminaciones I*). También puede verse una referencia similar en lo anteriormente dicho sobre las profecías y las historias mítico-religiosas de la Biblia, que siguen esa línea benjaminiana. Sin embargo, Paul Hamilton, en su estudio del historicismo, ha rechazado este paralelo. Hamilton dice que Foucault no quiere restaurar ninguna clase de unidad o autenticidad, como sí lo querría Benjamin; para Foucault, la «desconexión catastrófica es exactamente el estado auténtico de las cosas, pasado y presente [...] la filosofía de Foucault se dirige contra la redención» (Hamilton, 1996, 139). Si bien acuerdo con el señalamiento de Hamilton, creo que la noción de redención de Benjamin es más compleja y sutil que lo que percibe nuestro sentido común. La redención no es un “rescate paternalista” de los otros, sino una reinscripción en una cadena de luchas y de memorias que reclaman una deuda, que demandan justicia. En este sentido, no parece estar tan lejos del “elogio” de los niveladores y los *diggers* del siglo XVII que Foucault quería escribir. Cf. Mosès (1997).

15 Véase para este concepto Foucault (1976).

dormidos, o de los sujetos que empiezan a hablar en voz alta –porque, si hubieran estado dormidos, o hubieran estado esperando para hablar en voz alta, ¿quiere decir que estaban ya allí constituidos de antemano, antes de esa lucha o de esa práctica?–. Por otro lado, y para marcar lo audaz de su empresa historiográfica, hay que decir que, en Foucault, el acento en las exclusiones y represiones de un discurso particular vino de la mano de un análisis de su transformación, de las múltiples reapropiaciones o parte de distintos grupos sociales. En muchos otros párrafos, queda claro que para él el poder opera produciendo y reinscribiendo. La recuperación, rearticulación y reapropiación de los discursivos sugiere las rupturas y continuidades a través de las cuales se desplaza el poder. Podría decirse que se abandona una historia lineal para darle paso a una centrada en la contingencia, en el azar de las luchas.

Pascale Pasquino, recordando la experiencia como colaborador de Foucault en esos años, se acuerda de esas ambigüedades. Pasquino señala el *impasse* que habían alcanzado en el discurso de las disciplinas después de *Vigilar y castigar*, un *impasse* que les hizo sentir que no podían ir más allá. La manera en que habían estado razonando, dice Pasquino,

[...] amenazaba sobre todo llevarnos a una denuncia extremista del poder –mirado siguiendo el modelo represivo– que era insatisfactoria desde el punto de vista teórico. Aún cuando habíamos podido oponernos con éxito a la concepción marxista del poder, economicista y determinista, la conceptualización que habíamos desarrollado no era suficiente en sí misma y requería la investigación de problemas globales sobre la regulación y ordenamiento de la sociedad tanto como sobre las modalidades de conceptualizar el problema. Este es el “trasfondo” sobre el cual emergió la pregunta sobre el gobierno, un término que se volvió cada vez más central para la reflexión de Foucault, y que se suponía vendría a superar las

ambigüedades que veíamos en la palabra “poder” (1993, 23).

Estas lecciones, más que escritos definitivos sobre teoría política (una consideración que claramente excede su alcance y forma), permanecen como testimonio de las transformaciones del pensamiento del propio Foucault, de cómo luchó contra los límites de sus propias categorías y formas de razonamiento. Volviendo a la preocupación de este artículo, las lecciones nos muestran una forma ejemplar de desarrollar un proyecto genealógico, que también ilustra los problemas que cualquier genealogía involucra: la articulación de saberes y discursos a otras prácticas sociales, el rol de las “fuerzas sociales subjetivadas” en la historia, la recentralización casi inevitable de eventos a través de nuevos “mapas” de sucesos y luchas. En este punto, entonces, quisiéramos detenernos en otro texto de Foucault, para analizar cómo abordó estos mismos problemas de otra manera, aunque suscitando problemas nuevos.

EL USO DE LOS PLACERES: LA PROBLEMATIZACIÓN DE LA HISTORIA DEL YO

En *El uso de los placeres*, el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, Foucault se planteó escribir una genealogía de la ética, esto es, un análisis de las «prácticas por las que los individuos son llevados a enfocar su atención sobre sí mismos, a descifrar, reconocer y dar cuenta de sí mismos como sujetos de deseo» (1990, 5, traducción propia).

En una entrevista publicada poco tiempo después de su muerte, Foucault resumió el segundo y tercer volumen de la *Historia de la sexualidad* como el intento de inscribir esa historia dentro de la problemática del nacimiento de una moralidad particular, es decir, como una reflexión sobre la sexualidad, el deseo y el placer. Si previamente había estado preocupado por cómo gobernamos a otros (los

locos, los desviados, los enfermos, los niños), ahora intentaba mostrar cómo nos gobernamos a nosotros mismos, cómo es que una experiencia del yo se desarrolla de forma tal que vincula la relación consigo mismo con la relación con otros (1984a, 18-23). En este gobierno de nosotros mismos, planteó una preocupación especial por la cuestión de la libertad, que si bien no era nueva, al menos no había estado tan presente en sus trabajos anteriores. Foucault investiga esta problemática en tres dominios de la Grecia Antigua: la *dietética* (entendida como la relación con el propio cuerpo), la *economía* (entendida como la relación con las mujeres), y la *erótica* (entendida como las relaciones con los hombres jóvenes). En todos ellos, trató de rastrear la constitución de una ética que proveyera guías para gobernarnos a nosotros mismos. En su opinión, la moralidad de los griegos no constituía un sistema moral unificado, coherente y autoritario que era impuesto sobre todos con el mismo patrón; era más bien un conjunto de orientaciones en la naturaleza de un suplemento, un “lujo” en relación a la moralidad comúnmente aceptada. Las artes de la existencia no eran obligatorias, ni estaban inscriptas en una tecnología jurídica o normalizadora del tipo de los dispositivos modernos. Por ello, tampoco regulaban las transgresiones y las perversiones. Así, conformaron una ética positiva, vinculada menos al deber ser que a la elaboración de una serie de conductas y comportamientos.

Las artes de la existencia no pretendieron ser universales, sino afirmar una ética personal. No tenían una concepción normativa sobre qué cosa es la naturaleza humana. Se pretendía que darían lugar a una “libre” elaboración de cada uno de acuerdo a criterios estéticos, es decir, la estilización personal y social de sí mismo. Foucault destacó que esta estilización era un principio válido sólo para aquellos capaces de gobernarse a sí mismos: los hom-

bres libres. No era una experiencia disponible para las mujeres, los niños o los esclavos.

Hay algunos desplazamientos importantes en este texto, en relación con el trabajo antes mencionado, que son particularmente relevantes para la noción de *genealogía*. En primer lugar, la introducción de la idea de *problematización* como manera de conducir un proyecto genealógico. En segundo lugar, la identificación de las *prácticas del yo* como nuevos ámbitos de la indagación, que vienen a reemplazar la primacía de las formaciones discursivas o los dominios de conocimiento.

La *genealogía*, en este trabajo, toma la forma de la historia de la problematización de un concepto, esto es, cómo un cierto tema o tópico es planteado de forma tal que se vuelve un objeto para la mente. En palabras de Foucault, la

problematización no es la representación de un objeto preexistente, o la creación a través del discurso de un objeto que no existe. Es la totalidad de las prácticas discursivas y no discursivas que coloca a algo en el juego de lo verdadero y lo falso, y lo convierte en un objeto para la mente (ya sea en la forma de reflexión moral, conocimiento científico o análisis político) (1984, 18).¹⁶

En este sentido, la problematización «comienza con un problema en los términos en los cuales es planteado actualmente, e intenta establecer su genealogía» (18), lo que en *Vigilar y castigar* había llamado “la historia del presente”. Debería notarse que el carácter partisano que Foucault destacaba en sus lecciones de 1975-1976 es moderado aquí por un tono más “analítico”. La genealogía es una manera de escribir la historia de la verdad, vinculada a la historia del yo, y no parece ser tan certeramente la recuperación de los saberes insurreccionales.

16 Véase sobre este tema, Castel (1994, 237-252).

Este cambio en la retórica no debería leerse como que Foucault era menos apasionado sobre la historia de la ética. La noción de *prácticas de libertad* vino a reemplazar el rol jugado por el discurso de la guerra de razas como el oponente de la dominación, que en este caso toma la forma de la normalización. Los recuerdos de Pascale Pasquino sobre las luchas teóricas con los conceptos *poder* y *gobierno* deberían volver a citarse para explicar algunos de estos cambios. Las *prácticas de libertad* aparecen como experiencias que los sujetos pueden tener *dentro* de constreñimientos sociales a sus libertades, *dentro* de un cierto régimen de gobierno que, sin embargo, deja lugar para el desafío y el disenso. Estas prácticas están informadas por el poder, no están libres del poder. Pero eso no significa que la libertad sea imposible; al contrario, es a través del estudio de estas prácticas multifacéticas que un reconocimiento de su contingencia y mutabilidad se vuelve posible; como lo dice Tom Dumm, que podemos imaginar mundos y formas de vida diferentes (1996, 22 y ss.).

Foucault parece alejarse de una retórica de la contrahistoria para adherirse a otra manera de analizar la resistencia, como algo que no es exterior, sino inmanente al poder. Para Foucault, la conceptualización sobre la ética de los griegos, centrada en las técnicas de la vida (o sea, la *techné* que me permitirá vivir «tan bien como pueda vivir», ser capaz de cuidar de la ciudad y de mis conciudadanos), era una especie de regulación que permitió la emergencia de estas prácticas de cuidado del yo. No era, entonces, una *techné* preocupada con cómo normalizar a la gente. Al contrario, buscaba enseñarle a la gente cómo convertir su vida en una obra de arte. Como era una ética no compulsiva, había una opción personal que podía hacer el sujeto sobre su estilo

de vida. Tal como lo dijo él mismo en una entrevista, el «auto-gobierno se alcanza no con la fuerza de la ley sino a través de aprender un saber-hacer». La *techné* era concebida como una práctica que podía tomar los principios generales para guiar la acción de acuerdo al tiempo, los contextos y los objetivos (1990, 62).¹⁷

Ciertamente, en este texto Foucault se refiere a un sujeto descentrado y despliega una noción de poder que no es desde arriba hacia abajo ni es dicotómica –tal como había sucedido en partes del texto anterior–. El campo social no es concebido como un espacio dual; el poder se ejerce “desde abajo”, a través del individuo. En *El uso de los placeres*, uno observa cómo los códigos y los sujetos, y los regímenes de verdad, trabajan para producir experiencias particulares de la sexualidad y más en general de la relación consigo mismo.

Pero este descentramiento genealógico no deja de ser problemático, aunque lo es de una manera diferente a los señalamientos hechos para el primer texto. Desde nuestro punto de vista, el costo de esta descentralización, de esta historia local, puede ser la pérdida de articulaciones mayores con el campo social, o, para decirlo más directamente, con el poder como construcción histórica que excede las relaciones interpersonales. Hay, por supuesto, referencias a través de todo el texto a los esclavos, los hombres libres, las mujeres, y a las relaciones asimétricas de poder. Pero las relaciones entre los diferentes dominios son planteadas como “isomorfismos”, como semejanzas exteriores, y no como constituciones mutuamente entrelazadas.¹⁸ Por ejemplo, los lectores saben que esta ética sólo está disponible para hombres libres adultos, pero no van a encontrar (y Foucault no va a ser de mucha ayuda en ello) rastros de la inscripción

17 Para las citas arriba mencionadas, véase Foucault (1984b, 340-372).

18 Este isomorfismo ha sido criticado por Roger Chartier como un determinismo algo ingenuo; véase su capítulo “On the Chimera of The Origin” en: Chartier (1997).

de esta opresión en el propio sistema ético. ¿Qué consecuencias tuvo esta concepción del otro como inferior, como esclavo casi privado de humanidad, como sujeto sujetado, en la relación de estos hombres libres con su propio yo? Pareciera que ese problema no concierne a la relación con uno mismo, sino sólo a la relación con otros, como una exterioridad total. Al no abordar esta cuestión, dejó la puerta abierta a una crítica como Nancy Fraser, que lo acusa de concebir al poder como una “suma-cero”: la libertad de unos se produce a expensas de la esclavitud de otro (1995, 68-69). Aún cuando no acuerdo con esta crítica, hay que reconocer que este texto no se preocupa con otros temas más generales sobre el poder. Otro ejemplo de ello puede encontrarse en el hecho de que la mayoría de los textos griegos que usa Foucault se referían al hombre sabio. Hay una diferencia entre esos hombres sabios, líderes de la polis griega, y otros hombres libres de la polis, que parece haber pasado desapercibida para Foucault. Es importante señalar que no cualquier hombre libre era “interpelado” (tomando la noción althusseriana en préstamo) exitosamente por este tipo de moralidad; no era cualquier hombre libre adulto, sino sólo unos pocos cuyas capacidades o disposiciones para seguir este tipo de reglas estaba probada.¹⁹ Lo que parece evidenciarse es un cierto tipo de “elitismo abstracto” en su historia del yo que puede ser definida como una armonización de fuerzas antagónicas inmanentes, y que subestima la articulación del yo con los otros.²⁰

Estos comentarios están obviamente influidos por nociones contemporáneas sobre el yo y el otro que no eran comunes quince años atrás,

cuando Foucault escribió este texto. Pero el rechazo foucaultiano de la hipótesis represiva puede haberlo llevado a afirmar una cierta inmanencia de los procesos y discursos, que supone que los nombres y las formaciones discursivas pueden constituir, o bien capturar totalmente, las experiencias a que se refieren. De nuevo recurrimos a Judith Butler, quien comentando sobre estas cuestiones se alinea con Derrida para afirmar que el referente no está totalmente construido en el lenguaje, sino que tiene un afuera que, aunque no totalmente aprehensible o comprensible, es necesario para dejar la estructura lingüística, histórica y política abierta. Esto es también lo que afirma Levinas cuando hablaba de la irreductible alteridad que nos habita: la necesidad de reconocer nuestra finitud, nuestra fragilidad, y nuestra libertad también. Esta alteridad no fue abordada por Foucault en su historia del yo (Butter, 1998, 279). El “yo” aquí parece estar constituido por sus relaciones con una formación discursiva, un código más o menos laxo de conductas en el caso de los griegos. Pero el hecho de que el “yo” ya porte en sí mismo una relación con los otros, con aquellos subyugados o esclavizados, cuyas consecuencias podrían ser cruciales para el tipo de ética que se configuraba, no fue analizado.

La segunda gran cuestión que ha sido planteada por algunos historiadores es la idea de «escribir desde el presente» a la que Foucault adhirió. Siguiendo a algunos de ellos, este “presentismo”²¹ es muy problemático en relación con la idea del “yo” y de la intimidad del yo que Foucault usa en este texto. El “yo” griego

19 Por el contrario, parece que políticos exitosos raramente seguían el modelo de la automoderación, como Demóstenes o Alcibiades. Véase Cohen y Saller (1994, 35-59). Por otra parte, esto sería una confirmación de lo que la regulación moral permitía, ya que las consecuencias de no seguir estas reglas no fueron el confinamiento sino el éxito social. De cualquier forma, este punto no es desarrollado por Foucault.

20 Parte de esta crítica se basa en Zizek (1989).

21 La crítica del “presentismo” fue adelantada por Jurgen Habermas en su “El discurso filosófico de la modernidad”. Mitchell Dean responde, con precisión para mi gusto, a la crítica de Habermas, cuestionando sus supuestos sobre una concepción lineal del tiempo y una particular articulación de la historia con la política como la única posible, y no el resultado de un proceso histórico de construcción. Véase Dean (1994, cap. 2).

no era un yo moderno en lo absoluto. Jean-Pierre Vernant y Pierre Hadot, dos académicos cuyo trabajo Foucault conocía y admiraba, destacan que el alma platónica no era un “ego”, sino un alma que estaba en mí, no “mi alma”. Para ellos, la conciencia de los antiguos sobre el yo no era, como en el ego psicológico actual, un yo, sino un Él que nos habitaba. Así, no hay una autoconciencia cartesiana en la preocupación de los antiguos con el yo. Por momentos, Foucault pareció olvidar estas diferencias, confundiendo las técnicas del yo que tratan de reflexionar sobre sí mismos con una proyección psicológica introspectiva.²²

En este sentido, Robert Castel ha enfatizado que la única defensa contra un etnocentrismo del presente cuando se trabaja el pasado, o una negligencia sobre las transformaciones que han tenido lugar entre ambos puntos, es reconocer y tomar seriamente el trabajo de otros historiadores, y perseguir la tarea gris y meticulosa de la erudición de la que hablaba Foucault (1994). La manera de protegerse del presentismo sería discutir rigurosamente otras explicaciones de historiadores que contribuyan a matizar el peso de los propios lentes y prejuicios. Sin embargo, más allá del riesgo del “presentismo”, queremos destacar que esta tensión va a mantenerse como un horizonte de vigilancia o de preocupación epistemológica, como la llamaba Bachelard; un recordatorio de la contingencia de todas las narrativas, de su propia mutabilidad también. La “escritura del presente” tiene una ganancia ética enorme cuando reconoce que toda escritura es perspectivada, sesgada desde preocupaciones específicas, y que busca hacer justicia a las cargas del pasado que están inscritas en el presente, para volver sobre una noción benjamiana.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de este artículo hemos intentado aproximarnos a qué es una genealogía, y qué la distingue de otras empresas historiográficas, a través del análisis de dos textos en los que Michel Foucault puso en práctica este método. Sintetizando el análisis de ambos trabajos, podría decirse que nuestro análisis los atravesó desde una problemática común: la escritura de la historia, de manera tal que cuestione los supuestos de las filosofías tradicionales de la historia, esto es, la teleología, la centralización y la acción de sujetos históricos trascendentales. Mientras que la *Genealogía del racismo* parece ir más a fondo en la centralidad del poder y explícitamente asume un partidismo que es militante y elegíaco en su relación con los saberes reprimidos y los grupos dominados, la *Historia de la sexualidad* es un trabajo más refinado y sutil que despliega las prácticas de libertad que fueron reprimidas o canceladas por regímenes discursivos sucesivos. En este sentido, representan enfoques distintos que apuntan a problemas diversos cuando uno se enfrenta a un proyecto genealógico. La genealogía del racismo todavía descansa en una noción dicotómica del campo social, y da por sentada la acción de ciertos grupos sociales sin cuestionar cómo se articulan esos discursos a las prácticas políticas de ciertos grupos. La historia de la sexualidad, más allá de su riesgo de inmanencia, es lo opuesto: el yo parece por momentos tan divorciado de sus condiciones sociales que fácilmente puede ocupar todo el espacio de lo universal y dejar de ser histórico-contingente.

Ambas genealogías han producido, al menos en algunos sentidos, una recentralización de

22 Sus trabajos son citados extensamente por Arnold Davidson (1994, 63-80). Éste admite finalmente que la concepción del yo de Foucault no depende de «ninguna concepción moderna del yo», una afirmación que es poco consistente con otras afirmaciones que hace sobre el trabajo de Foucault.

lo social a través de producir nuevos “mapas” de luchas, mapas que también mantienen, como diría Foucault, un cierto sistema de injusticias. En el primer caso, la dicotomía corre el riesgo de dejar afuera muchas otras expresiones o dinámicas no reducibles al dualismo que propone Foucault. En el segundo, el problema es más bien cierto elitismo abstracto de un yo que ejerce prácticas de libertad casi sin ningún constreñimiento. Hasta cierto punto, esto parece inevitable: la construcción de cierta clase de autoridad y de una narrativa particular implica autorizar ciertas voces y lógicas y excluir otras. La pregunta entonces se vuelve: ¿cuáles son los efectos de esta construcción, o de este sistema de injusticias? ¿Cómo podemos dejarla lo suficientemente abierta para permitir plantearse desafíos y que aparezca la contingencia?²³

La mayoría de las veces, Foucault no aborda esta pregunta directamente. Para él, plantearse un espacio cruzado, atravesado por múltiples líneas, «tantas como para haber creado muchos tonos de grises», como dice Tom Dumm (1996, 26), es lo que nos da esperanzas de que podemos ser más libres. Apuntar a las múltiples prácticas debería ser suficiente para mostrar que el presente es contingente, y así permitirnos transformarnos en otra cosa. Este es su efecto más poderoso, y aún cuando no constituya una respuesta libre de problemas, creemos que merece ser celebrada. Sobre todo, es de esperar que los ecos de esta propuesta se hagan sentir en el campo de la historia de la educación, donde todavía hay mucho por escribir sobre la contingencia de nuestras formas escolares, de nuestras maneras de pensar el conocimiento, de nuestras formas de transmisión y de las propias injusticias que

portan incluso nuestros mejores sueños pedagógicos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEECHEY, V. y DONALD, J. (eds.) (1985). *Subjectivity and Social Relations*. Milton Keynes and Philadelphia: Open University Press.

BENJAMÍN, Walter (1989). *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.

BUTLER, J. (1998). “How Bodies Come to Matter: An Interview with J. Butler”. Entrevista de I. Costera Meijer y Baukje Prins. *Signs. Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 23, No. 2, (Winter). pp. 275-286.

CASTEL, R. (1994). “*Problematization as a Mode of Reading History*”. En: *Foucault and the Writing of History*. Cambridge: Editado por Jan Goldstein, Basil Blackwell. pp. 237-252.

COHEN, D. y SALLER, R. (1994). “Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity”. En: *Foucault and the Writing of History*. Cambridge: Editado por Jan Goldstein, Basil Blackwell, pp. 35-59.

COLWELL, C. (1997). “Deleuze and Foucault: Series, Event, Genealogy”. En: *Theory & Event*. Vol. 1, No. 2.

CHARTIER, A.-M. (2002). “Um Dispositivo sem Autor. Cadernos e fichários na escola primária”. *Revista Brasileira de História da Educação*. No. 3. pp. 9-26.

23 No estamos seguros que Foucault ponga su propia autoridad tan en cuestión como a veces lo sugiere. Habría que seguir la pista que propone Samuel Weber: «Foucault no pone suficientemente en cuestión su práctica de escritura *qua escritura* en su relación con el poder». La escritura como un «inevitable y significativo *locus* de poder» no preocupa a Foucault de la misma manera que preocupa a Lacan o Derrida, y aunque fue un ácido crítico de la figura del intelectual y de la institución universitaria, muchas veces parecía como si él mismo estuviera al margen de ella, o por sobre ella, o al menos que su propio lugar no debía ser interrogado con la misma ferocidad (Weber, 1996, 174).

- CHARTIER, R. (1997). "On the Chimera of The Origin". En: *On the Edge of the Cliff. History, Language and Practices*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- DAVIDSON, A. (1994). "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics and Ancient Thought". En: *Foucault and the Writing of History*. Cambridge: Editado por Jan Goldstein, Basil Blackwell. pp. 63-80.
- DEAN, M. (1994). *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*. New York & London: Routledge.
- DESCOMBES, V. (1996). *Modern French Philosophy*. Cambridge & New York: University of Cambridge Press.
- DUMM, T. (1996). *Michel Foucault and the Politics of Freedom*. Thousand Oaks & London: Sage.
- FARGE, A. (1984). "Face à l'histoire". *Magazine Littéraire*, No. 207, (mai). pp. 40-42.
- FOUCAULT, M. (1976). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- _____ (1980a). "Nietzsche, la genealogía, la historia". En: *Microfísica del poder*. Madrid: Editorial La Piqueta. (Escrito en 1971).
- _____ (1980b). "Table ronde du 20 mai 1978". En: *L'impossible prison*: Paris: Editado por Michele Perrot y otros.
- _____ (1983). "El juego de Michel Foucault". En: FOUCAULT, Michel. *El discurso del poder*. Presentación y selección de Oscar Terán. Folios Ediciones. pp. 183-215.
- _____ (1984a). "´Le souci de la verité´. propos recuillis par Francois Ewald". *Magazine Littéraire*. No. 207, (mai).
- _____ (1984b). "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress". Entrevista de Paul Rabinow y H. Dreyfus. En: *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books. pp. 340-372.
- _____ (1990). *The Use of Pleasure. Volume 2 of the History of Sexuality*. New York: Vintage Books. (Escrito en 1984).
- _____ (1993). *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Comunidad/Nordan. (Conferencias de 1975-1976).
- _____ (1998). "On the Ways of Writing History". En: FAUBION, J. (ed.). *Aesthetics, Method, and Epistemology*. Traducido por Robert Hurley y otros. New York: The New Press.
- FRASER, N. (1995). "False Antitheses: A response to Seyla Benhabib and Judith Butler". En: *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. New York: Routledge. pp. 59-74.
- FRIJHOFF, W. (1999). "Foucault Reformed by Certeau: Historical Strategies if Discipline and Everyday Tactics of Appropriation". En: NEUBAUER, J. (ed.). *Cultural History After Foucault*. New York: Aldine de Gruyter. pp. 83-97.
- FUSS, D. (1989). *Essentially Speaking. Feminism, Nature & Difference*. New York & London: Routledge.
- HAMILTON, P. (1996). *Historicism*. London & New York: Routledge.
- MOSÈS, S. (1997). *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid: Frónesis-Universidad de Valencia-Editorial Cátedra.
- NOIRIEL, G. (1994). "Foucault and History: The Lessons of a Disillusion". En: *Journal of Modern History*. Vol. 66, No. 2. pp. 547-568.

PASQUINO, P. (1993). "Political theory of war and peace: Foucault and the history of modern political theory". *Economy and Society*. Vol. 22, N. 1, (february).

STOLER, A. P. (1995). *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.

WEBER, S. (1983). "Capitalizing History: Notes on *The Political Unconscious*". *Diacritics*. (summer). pp. 14-28.

_____ (1996). *Mass Mediauras. Forms, Technics, Media*. Stanford: Stanford University Press.

ZIZEK, S. (1991). *El sublime objeto de la ideología*. México D.F.: Siglo XXI.



REFERENCIA

DUSSEL, Inés. "Foucault y la escritura de la historia: reflexiones sobre los usos de la genealogía". En: *Revista Educación y Pedagogía*. Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Educación. Vol. XV, No. 37, (septiembre-diciembre), 2003. pp. 13 - 31.

Original recibido: junio 2003

Aceptado: septiembre 2003

Se autoriza la reproducción del artículo citando la fuente y los créditos de los autores.