

# El cuerpo como espacio de resistencia:

## Foucault, las heterotopías y el cuerpo experiencial\*

Recibido: 12/09/2017 | Revisado: 23/02/2018 | Aceptado: 03/08/2018

DOI: 10.17230/co-herencia.16.30.10

**Tulio Alexander Benavides Franco\*\***

alexander.benavides@ufrgs.br

**Resumen** En virtud del carácter difuso que Foucault atribuye a las relaciones de poder, es posible afirmar que la sujeción de los cuerpos nunca es absoluta, de modo que estos no son algo inexorablemente determinado por el ejercicio del poder. En este artículo se muestra de qué manera el cuerpo, en tanto que blanco principal de un poder preponderantemente físico, puede en forma eventual constituirse en escenario de des-sujeción y resistencia, en el “lugar” desde el cual ese mismo poder puede ser resistido. Esto, gracias a lo que en este artículo se describe como una “condición heterotópica” del cuerpo, que implicaría la excedencia y el desbordamiento de los procesos de sujeción, y que, en última instancia, permitiría hablar del “cuerpo experiencial” como el espacio en el que tendría lugar la puesta en cuestión de la propia subjetividad.

**Palabras clave:**

Poder, resistencia, cuerpo, cuerpo experiencial, excedencia del cuerpo, heterotopía.

### **The body as a realm of resistance: Foucault, heterotopies and the experiential body**

**Abstract** Considering the diffuse character Foucault attributes to power relations, it is possible to assert that the subjection of bodies is never absolute, so they are not inexorably determined by the exercise of power. This article shows how the body, as the main target of a predominantly physical power, can eventually become the realm of un-subjection and resistance, the “place” from which that power can be resisted. This is possible in virtue of what is described in this paper as a “heterotopic condition” of the body, which would entail the exceedance and the overflow of subjection processes, and which would ultimately enable to speak about the “experiential body” as the space where the questioning of one's own subjectivity would take place.

**Keywords:**

Power, resistance, body, experiential body, exceedance of body, heterotopia.

\* Este artículo es resultado de la investigación en curso “Educando para la paz: una mirada crítica a la subjetividad política en los discursos de las políticas educativas de la formación ciudadana y la Cátedra de la paz en Colombia”, en el área de los estudios foucaultianos en educación, con el Grupo de Pesquisa em Currículo e Contemporaneidade (GPCC) de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Financia esta investigación la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nivel Superior (CAPES), Fundação del Ministerio da Educação do Brasil (MEC).

\*\* Magíster en Filosofía, doctorando del Programa de Posgrado en Educación de la UFRGS, Brasil. ORCID: 0000-0002-2132-3584.

Pero desde el momento en que el poder ha producido este efecto, en la línea misma de sus conquistas, emerge inevitablemente la reivindicación del cuerpo contra el poder [...] Y de golpe, aquello que hacía al poder fuerte se convierte en aquello por lo que es atacado... El poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo...

Foucault (1992a, p. 104)

Aunque a partir de textos como *Vigilar y castigar* (1976) o *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971), resulta difícil imaginar el tratamiento del tema del cuerpo en Michael Foucault más allá de los márgenes asociados a su tematización del poder disciplinario, la tarea de reflexionar acerca del papel que desempeña el cuerpo en la obra foucaultiana exige pensarlo más allá de dicha tecnología del poder. Ello, dado que circunscribir la idea de cuerpo en Foucault al análisis de los mecanismos disciplinarios del poder parece conducir a sostener que el pensador francés no da cabida a las posibilidades de resistencia, y que el cuerpo se constituye, así, en un receptor pasivo de las operaciones del poder. Sin embargo, si se atiende a la reconceptualización del sujeto y del poder que el pensador francés propone en su obra, y se toma en consideración la manera como operan los mecanismos bajo los cuales se presenta la construcción cultural de los cuerpos, se verá que carece de sentido afirmar la imposibilidad de la resistencia como una notable debilidad de la concepción foucaultiana del cuerpo, como lo hacen autores como Scott Lash o Francisco Ortega, cuyas perspectivas se discuten en la segunda sección de este trabajo.

En virtud de la complejidad misma y el carácter difuso de las relaciones de poder, la sujeción de los cuerpos nunca llega a ser completa ni absoluta, de modo que no habría necesidad de pensar en el cuerpo como algo inexorablemente determinado por el ejercicio del poder. Así, el propósito de este artículo es mostrar cómo, en última instancia, el cuerpo, aquello que se constituye en el blanco principal de un poder preponderantemente físico, puede en forma eventual convertirse en escenario de des-sujeción y resistencia, en el “lugar” desde el cual ese mismo poder puede ser resistido.

Con ese fin, se comienza por examinar brevemente la noción foucaultiana de *resistencia*, en orden a plantear una posible vía de interpretación de lo que en dicha noción estaría en juego. Esto, a partir de las precisiones que el propio Foucault se ocupa de hacer con respecto a la idea misma de *poder*, que se derivaría de sus análisis y que no deja de correr el riesgo de ser objeto de equívocos, en la medida en que, en el marco de ciertas interpretaciones, parece olvidarse la reformulación que Foucault llevó a cabo con respecto a las ideas mismas de sujeto y poder. Se estudia de qué manera se relaciona esa resistencia a la que darían cabida las complejas dinámicas de las relaciones de poder, como Foucault las entiende, con la posibilidad de excedencia y desbordamiento de los procesos de sujeción que una cierta condición heterotópica del cuerpo permite. Además, se busca ubicar la dinámica de la resistencia corporal en el marco de lo que podría denominarse una “experiencia sin sujeto”, con el fin de demostrar que las experiencias asociadas a las prácticas des-sujetantes a partir de la corporalidad conducirían, en última instancia, a una puesta en cuestión de la propia subjetividad —mediante una configuración de subjetividades otras—, cuando no a una borradura de la misma.

## **La inevitabilidad de la resistencia**

Se ha mencionado ya cómo, con frecuencia, se le ha reprochado a Foucault que al hacer circular el poder por todas partes, hacía imposible toda posibilidad de resistencia. Para el pensador francés, esto tiene que ver con los equívocos a los que conduce el uso de la palabra “poder” y, en esa medida, considera necesario precisar a qué se refiere cuando usa dicho término. En efecto, Foucault comenta, hacia el final de su vida, que en realidad cuando usa la palabra “poder” alude a su famosa noción de *relaciones de poder*. Pero de inmediato reconoce la equivocidad subyacente. Existen esquemas completamente elaborados y cuando se habla de “poder”, “la gente piensa inmediatamente en una estructura política, un gobierno, una clase social dominante, el amo frente al esclavo, etc.” (Foucault, 1999b, p. 405). Sin embargo, como el mismo Foucault aclara, no es esto lo que tiene en mente cuando habla de “relaciones de poder”:

Quiero decir que, en las relaciones humanas, sean cuales fueren —ya se trate de comunicar verbalmente [...], o de relaciones amorosas, institucionales o económicas—, el poder está siempre presente: quiero decir la relación en la que uno quiere intentar dirigir la conducta del otro. Se trata por tanto de relaciones que se pueden encontrar en diferentes niveles, bajo diferentes formas; tales relaciones de poder son móviles, es decir, se pueden modificar, no están dadas de una vez por todas (1999b, p. 405).

Es decir, Foucault está hablando de “poder” en un sentido muy amplio, que definitivamente no puede restringirse a la idea exclusiva de poder político o de un modelo soberano y jurídico del poder.<sup>1</sup>

En esa medida, de acuerdo con el pensador francés, no puede haber relaciones de poder sino en cuanto que se presupone una cierta libertad de los sujetos; de lo contrario, no se trataría de relaciones móviles, reversibles e inestables. Así, como el propio Foucault lo afirma, “si existen relaciones de poder a través de todo el campo social es porque por todas partes hay libertad” (1999b, p. 405). Esto querría decir, entonces, que en las relaciones de poder existe necesariamente la posibilidad de la resistencia. De ahí la famosa sentencia de Foucault: “donde hay poder hay resistencia” (2006, p. 116). Y es que, según Foucault, no existen relaciones de poder sin resistencias, e inclusive el filósofo francés llega a afirmar que “estas [las resistencias] son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder” (1992b, p. 171). En otras palabras, la resistencia “existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales” (1992b, p. 171).

---

1 En *Hay que defender la sociedad* (2001), en la clase del 7 de enero de 1976, Foucault opone, a las concepciones hobbesiana (el poder entendido en términos de soberanía) y freudiana (el poder concebido como represión), la idea de un poder comprendido en términos de lucha, enfrentamiento; lo que Foucault llama la “hipótesis Nietzsche” (p. 30). Sin embargo, esta hipótesis no representará la posición definitiva del pensador francés respecto del funcionamiento del poder. En efecto, en sus últimos escritos y cursos dictados en el Colegio de Francia, Foucault utiliza una serie de conceptos que reemplazan (al menos en la función que este desempeñaba en *Hay que defender la sociedad*) al concepto de *lucha*; son los conceptos de *gobierno* y *gubernamentalidad*. “El poder, en el fondo, es menos del orden del enfrentamiento entre dos adversarios o del compromiso de uno frente a otro que del orden del ‘gobierno’. [...] El modo de relación propio del poder no habría que buscarlo, entonces, del lado de la violencia y de la lucha ni del lado del contrato o del nexo voluntario (que a lo sumo sólo pueden ser instrumentos), sino del lado de este modo de acción singular, ni guerrero ni jurídico, que es el gobierno” (Foucault, 1998, p. 22).

Ahora bien, Foucault acepta que existirían relaciones de poder que se fijan de tal modo, que llegan a ser perpetuamente disimétricas y en las cuales el margen de libertad sería extremadamente reducido. En ese caso, aclara Foucault (1999b), habría que hablarse de “estados de dominación”. Pero aun en dichas situaciones cabría esperar que se forme la resistencia.

De todas maneras, el filósofo francés se niega rotundamente a aceptar que se le atribuya la idea de que el poder sea un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún espacio para la libertad. Y es que, para Foucault, el poder no es mera negación, sino que desempeñaría un papel positivo, en la medida en que “produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir” (1992d, p. 182). Es que, para Foucault, contrario a lo que plantea Jean-Paul Sartre, “el poder no es el mal” (1999b, p. 412). A lo sumo, la idea sartreana del poder como mal supremo podría aludir, en el caso de Foucault, a la realidad del poder como dominación.

Sin embargo, Foucault opina que, en general, estas nociones no han llegado a ser bien definidas y que pareciera, a veces, que cuando se habla de “poder”, en realidad no se sabe muy bien de qué se habla:

Yo mismo no estoy seguro de haber hablado muy claramente cuando comencé a interesarme en este problema del poder, ni de haber empleado las palabras apropiadas. Ahora tengo una visión mucho más clara de todo esto; me parece que hay que distinguir las relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades —juegos estratégicos que hacen que unos intenten determinar la conducta de los otros, a lo que estos responden, a su vez, intentando no dejarse determinar en su conducta o procurando determinar la conducta de aquellos— y los estados de dominación que son lo que habitualmente se llama el poder (1999b, p. 413).

De modo que, desde esta perspectiva, las posibilidades reales de resistencia comienzan cuando dejamos de preguntarnos si el poder es bueno o malo, legítimo o ilegítimo, y lo interrogamos en el nivel de sus *condiciones de existencia*. Ello implicaría, en primer lugar, despojar al poder de sus sobrecargas morales y jurídicas. En ese sentido, solo cuando se atribuye a Foucault la idea de un poder que se comprende

como el mal, es decir, la noción restringida de un poder político que se traduce en un estado de dominación, las críticas que lo acusan de presentar una visión desesperanzadora de un poder que amenaza la libertad, serían justificadas. Sin embargo, como ya se mencionó, Foucault ha visto la necesidad de ir más allá de una simple noción jurídica y soberana del poder, y extiende su analítica del mismo a la idea, muchísimo más amplia, de “relaciones de poder”.

Por su parte, Mark G. Kelly (2009) señala la coextensividad del poder y la resistencia, la no exterioridad de esta respecto de aquel<sup>2</sup> como un hecho aparentemente paradójico que, sin embargo, es también una consecuencia inevitable. Esto, por cuanto la resistencia sería presupuesta por el poder, pero, a la vez, resultaría actualizada por el mismo; es decir, su carácter de resistencia deriva de su oposición a alguna relación de poder. Es que, en última instancia, “algo siempre elude la difusión del poder y se expresa a sí mismo como indocilidad y resistencia” (Pickett, 1996, p. 458), esto es, la relación de poder implica ya siempre la posibilidad misma de la resistencia —y la resistencia supone siempre una relación de poder—, no como un mero efecto o epifenómeno de esa misma relación, sino como algo que le es inherente.

Al respecto, Pickett advierte que, del mismo modo que Foucault prevenía continuamente acerca del riesgo de ver el poder como algo negativo, es importante tener presente que la resistencia no sería simplemente una “antimateria” o una negación del poder. Para Pickett, esta también puede ser productiva, afirmativa, y aun usar las técnicas mismas del poder.

En ese sentido, Kelly sostiene que la resistencia es, desde el momento en que tiene lugar, adaptable al poder. Dicha adaptabilidad sería la característica que permite distinguir la resistencia —en un sentido político—, de la resistencia que, por ejemplo, ofrece una roca a un taladro: “ciertamente, la resistencia, para resistir al poder, debe ser ella misma estratégica de la misma forma que lo es el poder” (Kelly, 2009, p. 111). El propio Foucault lo ha dicho:

---

2 “[...] donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), esta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (Foucault, 2006, p. 116); también: “la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder” (Foucault, 1992b, p. 171).

Resistir debe ser como el poder. Tan inventivo, tan versátil y tan productivo como el poder. Igual que el poder, la resistencia debe organizarse a sí misma, coagularse y afianzarse. De la misma forma que el poder, la resistencia debe venir desde abajo y distribuirse a sí misma estratégicamente (citado en Kelly, 2009, p. 111).

Surge, entonces, en Kelly, un cuestionamiento que, en última instancia, nos permitirá dar cuenta de la coextensividad de la resistencia con relación al poder: “si la resistencia es estratégica, sin embargo, ¿en qué respecto no es poder?”. Él mismo responde: “Bien, de hecho, debería serlo” (2009, p. 111). De acuerdo con el propio Kelly, la resistencia estratégica no puede proceder sin el poder circulando a través de ella; los individuos no podrían organizarse sin las relaciones de poder que prevalecen entre ellos. Como el mismo Foucault lo plantea en una entrevista de 1975: “Eso que escapa al poder es contra-poder, que, no obstante, está inmerso en el mismo juego” (citado en Kelly, 2009, p. 111).

Kevin Jon Heller (1996) llega a sostener, en ese sentido, que poder y resistencia serían “dos nombres diferentes que Foucault le da a una misma capacidad: la capacidad de crear el cambio social” (Heller, 1996, p. 99). Heller lo plantea en términos de subjetivación: para Foucault, los procesos de subjetivación no producirían solo “funciones-sujeto” que fueran propiedad exclusiva del conjunto dominante de las relaciones de poder. De acuerdo con Heller, Foucault sostendría que todas las formaciones sociales producen “funciones-sujeto” estructuralmente incompatibles. Así, pues, “dado que la subjetivación necesariamente produce funciones-sujeto con intereses materiales y simbólicos irreconciliables, el poder ejercido por la función-sujeto X hallará siempre oposición en el poder ejercido por la función-sujeto Y” (Heller, 1996, p. 99).

Sin embargo, surge inmediatamente la pregunta: ¿por qué si la resistencia no es más que una forma particular de poder, o mejor, el poder mismo, visto desde cierta perspectiva, insiste Foucault en emplear el término “resistencia”? Heller sugiere una posible respuesta:

Porque, debido a sus compromisos políticos, él elige privilegiar ciertas categorías de sujetos en ejercicio del poder, sobre otras; más a menudo categorías de sujetos que tienen la habilidad de ejercitar menos poder que sus rivales —el poder ejercido por prisioneros, por trabajadores, por

los “perversos”, por los estudiantes, y así por el estilo. Estas formas de poder son resistentes para Foucault, porque ellas son formas menores de poder, no porque carezcan por completo de poder (1996, p. 99).

A esto habría que agregar, además, que frente a la noción foucaultiana de *tecnología* o *dispositivo*, en tanto que estabilización estratégica de ciertas técnicas de poder en una configuración específica, la noción de *resistencia* permite dar cuenta de un ejercicio particular del mismo que desestabilizaría esas economías del poder dominante. Pero en ese ejercicio de desestabilización, la resistencia operaría también como poder productivo y creativo, aun cuando el término mismo parece estar cargado con una connotación negativa que conduce a pensar meramente en la idea de reacción u oposición —la idea del “Gran Rechazo” cuestionada por Foucault (2006)— ante una fuerza represora que sería el poder.

A propósito, Deleuze (1999) señala que el dispositivo foucaultiano implica no solo unas “líneas de estratificación o de sedimentación”, sino también unas “líneas de actualización o de creatividad”. Para Deleuze, el hecho de que Foucault presente, en la mayor parte de sus libros, un archivo histórico muy preciso sobre las prácticas sujetantes en instituciones como el hospital, la clínica o la prisión, representa nada más que la mitad de su tarea:

[...] en efecto, por preocupación de rigor, por la voluntad de no mezclarlo todo, por confianza en el lector, Foucault no expone la otra mitad. La formula explícitamente sólo en las conversaciones contemporáneas de cada uno de sus grandes libros (Deleuze, 1999, p. 161).

La otra mitad correspondería, pues, a la posibilidad de desujeción y a la resistencia en tanto ejercicio de creación. Y, efectivamente, en una de esas “conversaciones”, Foucault reconoce que la resistencia, más que ser simplemente una negación, debería entenderse en los términos en que la define su entrevistador: como “un proceso de creación; crear y recrear, transformar la situación, participar activamente en el proceso [...]” (Foucault, 1999c, p. 423).

De este carácter de la resistencia se hablará con mayor detenimiento en la sección final de este artículo, cuando, a propósito del uso de los placeres, se examine la forma en que esa posibilidad de creación que implica “resistir” se relaciona con una suerte de



experimentación con el cuerpo, que estaría mediada, no por un voluntarismo y una decisión consciente de un sujeto soberano, sino por lo que Johanna Oksala (2004) se ha permitido denominar una “ontología del acontecimiento”. Sobre esta noción de Oksala hablaremos también en la última sección de este trabajo.

## **La “excedencia” del cuerpo: materialidad y condición heterotópica**

El énfasis que en sus “grandes” libros puso Foucault en el cuerpo como blanco privilegiado de las tecnologías de ese poder que gestiona la vida —el biopoder—, y en la constitución de los sujetos a partir de la invasión y la sujeción de sus cuerpos, ha inducido a muchos de sus críticos a enfocarse exclusivamente en esa única “mitad de su tarea”, y a perder de vista la mayor amplitud y la profunda complejidad de la perspectiva foucaultiana. Esto, por supuesto, ha conducido a continuar atribuyendo a Foucault una perspectiva convencional del poder —es decir, la idea restringida de poder político y estado de dominación— y una posición contradictoria con respecto a la resistencia, cuya posibilidad se vería dramáticamente reducida, si no anulada por completo, frente a la inexorable ubiuidad de ese mismo poder. A partir de tales equívocos se ha llegado a sostener, además, la idea de un cuerpo absolutamente pasivo en Foucault; un cuerpo que resulta ser nada más que una superficie en blanco sobre la que ese poder se inscribe o, en el peor de los casos, un simple “producto” de las operaciones del poder entendido en su sentido más restringido.

Así, por ejemplo, Scott Lash sostiene que

[...] en el *corpus* de la obra de Foucault, en cada caso y en cada periodo, los cuerpos son llevados a cabo en configuraciones institucionales discursivamente constituidas. Las resistencias casi nunca son construidas, ni las luchas consideradas (1984, p. 3).

Por su parte, Francisco Ortega sostiene que la idea foucaultiana según la cual “donde hay poder hay resistencia” requeriría de otra noción de *corporeidad* que permita explicar en dónde reside la resistencia, si se quiere que la mencionada sentencia no esté vacía de contenido: “puesto que el énfasis de Foucault en los efectos del poder sobre el cuerpo reduce los agentes sociales a agentes pasivos

y no permite describir cómo los individuos actuarían de manera autónoma” (Ortega, 2010, p. 35).

También Judith Butler, en su libro *Gender Trouble* (2006), problematiza la idea foucaultiana del cuerpo y los placeres como lugar de resistencia, al considerarla como una afirmación contradictoria acerca de lo que sería un retorno del cuerpo a un cierto estado “salvaje” no normalizable. Butler niega cualquier significado del cuerpo en el pensamiento de Foucault que no sea discursivamente construido.<sup>3</sup> En esa medida, la idea de una resistencia corporal vendría a ser contradictoria, dado que, mientras, por un lado, Foucault parecería argumentar en favor de una construcción cultural de los cuerpos, por otro, su teoría contendría asunciones ocultas que revelarían la idea de un cuerpo prediscursivo. En el mismo sentido razona Ortega, al afirmar que Foucault no puede estar refiriéndose al mismo cuerpo que es objeto del poder —el cuerpo construido cultural y discursivamente— cuando piensa en una economía otra del cuerpo y los placeres:

Creo que otra noción de corporeidad se hace necesaria. Existe una contradicción entre el cuerpo como producto del discurso y de las relaciones de poder y como origen pre-discursivo de placer y resistencia, una especie de fuente inagotable de placer anterior a sus efectos sociales (Ortega, 2010, p. 36).

Sin embargo, se trata siempre del mismo cuerpo que, aunque construido cultural y discursivamente, lleva en sí las condiciones de excedencia y “resistencia” a ese proceso de construcción. Por lo tanto, no habría una contradicción entre el cuerpo como objeto y blanco del poder —valga decir, de ciertas tecnologías del poder político— y el cuerpo que, atravesado siempre por relaciones de poder múltiples y heterogéneas, se constituye en posibilidad de configuraciones singulares de existencia. Además, la noción de *placer* que tanto Butler como Ortega parecen presuponer, es del todo ajena a la idea de placer que tiene en mente Foucault, libre de los matices

---

3 Se debe aclarar que la discusión con Butler que aquí se presenta se refiere únicamente a las ideas que, en torno a la propuesta foucaultiana del cuerpo y los placeres como lugar de resistencia, la autora expone en *Gender Trouble* (2006) y también en su artículo “Foucault and the paradox of bodily inscriptions” (1989). En general, existe una gran afinidad entre el pensamiento de Butler y el de Foucault, y la autora estadounidense sostendría ideas muy similares a las que se defienden en este trabajo.

naturalistas que los mencionados autores le estarían atribuyendo, y mucho más relacionada con una “ontología del acontecimiento”.

De manera, pues, que afirmar, como lo hacen los críticos de Foucault, la pasividad del cuerpo, y decir que este no tendría medios para resistir a los mecanismos sujetantes del poder, sería un contrasentido. En primer lugar, porque la asunción de dicha pasividad implicaría la total imposibilidad del cuerpo para la “resistencia”, lo que, visto a la luz de una noción de *resistencia* que es siempre inherente a las dinámicas mismas del poder —y que sería, en sí misma, una forma particular de poder—, no podría sostenerse fácilmente. Ello, por cuanto, en la perspectiva foucaultiana, el poder está circulando siempre a través de los cuerpos, y estos no pueden concebirse sino como atravesados siempre por relaciones de poder. En esa medida, el poder no solo se ejerce sobre los cuerpos, sino también desde ellos y a partir de ellos. Sostener, por lo tanto, que el cuerpo es incapaz de resistencia, es prácticamente equivalente a sostener que no es capaz de ejercer poder en ninguna medida.

En segundo lugar, porque en virtud de esa misma complejidad de las dinámicas del poder, una cierta forma de visibilización —una cierta espacialidad—<sup>4</sup> del cuerpo es configurada, no se fija de modo inequívoco y absoluto, sino que, en el proceso mismo de constitución de ese espacio de visibilidad, se genera una cierta excedencia. Tras esa virtualidad se produciría la ilusión de una cierta profundidad, de un cierto “secreto” que invita a su propia construcción. Paradójicamente, las múltiples configuraciones sujetantes de ese “secreto” conducirían a complejidades discursivas, en virtud de las cuales la espacialidad constituida del cuerpo se torna ambigua, susceptible siempre de ser remodulada y reconfigurada de maneras que pueden resultar des-sujetantes. En esa medida, el cuerpo que resiste puede entenderse a la luz de lo que podríamos denominar su “condición heterotópica”.<sup>5</sup>

---

4 En *Las palabras y las cosas*, Foucault se refiere al cuerpo como un “fragmento de espacio ambiguo, cuya espacialidad propia e irreductible se articula, sin embargo, sobre el espacio de las cosas” (2007, p. 306). Al hablar de una espacialidad “propia” e “irreductible”, el pensador francés parece considerar el cuerpo como un espacio que se configura siempre de manera singular, pero nunca de forma estable o permanente. Además, el hecho de que se articule sobre el espacio de las cosas da cuenta de la comunicación del cuerpo con ese “espacio” más amplio del saber que caracterizaría una determinada época.

5 Recuerdese que, según Foucault, la heterotopía tendría por regla general la yuxtaposición, en un lugar real, de varios espacios que normalmente resultan ser incompatibles

Con respecto al primer aspecto, esto es, la supuesta pasividad del cuerpo, habría que agregar que, como se ha mencionado ya, no puede perderse de vista el carácter reversible e inestable que Foucault le adjudica a las relaciones de poder. Esto quiere decir, en el caso del cuerpo, que un determinado ejercicio del poder sobre el mismo puede, eventualmente, revertirse y transformarse en aquello a partir de lo cual ese mismo cuerpo “resiste”. El propio Foucault, refiriéndose al biopoder, afirma en *La voluntad de saber* que “contra este poder aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquél invadía” (Foucault, 2006, p. 153). Y aunque allí Foucault se refiere en realidad a la vida del hombre en tanto que ser viviente, esas palabras pueden valer perfectamente para el cuerpo, dado que el poder que circula a través de él se expone a ser revertido y transformado en virtud de la condición móvil e inestable de las relaciones de poder. Así, por ejemplo, en una entrevista concedida a *Quel Corps*, Foucault muestra que el poder queda expuesto, es decir, se hace “vulnerable” y susceptible de ser “atacado”, en el proceso mismo de ocupar los cuerpos:

El dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello... todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, metódico que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los soldados, sobre el cuerpo sano. Pero desde el momento en que el poder ha producido este efecto, en la línea misma de sus conquistas, emerge inevitablemente la reivindicación del cuerpo contra el poder, la salud contra la economía, el placer contra las normas morales de la sexualidad, del matrimonio, del pudor. Y de golpe, aquello que hacía al poder fuerte se convierte en aquello por lo que es atacado... El poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo... (Foucault, 1992a, p. 104).

De modo que el hecho de que el cuerpo sea resultado de las dinámicas del poder no implica necesariamente que sea completa o

---

(Foucault, 2010, p. 25). Así, a la luz de la consideración foucaultiana del cuerpo como espacio, parece factible hablar del cuerpo en términos de heterotopía. Después de todo, el propio Foucault ha dicho que el 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, p. 16).

previsiblemente determinado, y ello se debería, precisamente, como ha podido verse, a la complejidad de dichas dinámicas.

En ese mismo sentido, Johanna Oksala afirma que “la sujeción de los cuerpos nunca es completa porque los despliegues del poder son siempre parciales y contradictorios” (Oksala, 2004, p. 107). Así pues, como afirma Ann J. Cahill,

[...] dado que el poder es difuso y carente de una fuente única tanto como de un único objeto, sus efectos son diseminados y desnivelados con relación a los cuerpos individuales, incluso mientras sus demandas generales pueden ser coherentes y consistentes (Cahill, 2000, p. 48).

De acuerdo con Cahill, a la vez que el poder produce cuerpos con ciertas y diferentes capacidades, no le es posible controlar las formas en las cuales esas habilidades son utilizadas. En esa medida, el exceso siempre sería posible. En suma, para Cahill:

[...] el hecho de que el cuerpo sea socialmente construido por el juego del poder no implica necesariamente su propia impotencia. Más bien, su propia habilidad de resistir a ciertas expresiones del poder es en sí misma atribuible a la existencia del poder (2000, p. 48).

Por otra parte, para referirnos a la llamada “condición heterotópica” del cuerpo-espacio configurado permanentemente bajo relaciones particulares de poder, y que se constituiría en condición de posibilidad de la resistencia, es necesario, antes que nada, señalar la idea de una cierta *materialidad* del cuerpo foucaultiano, que, en todo caso, no podría definirse como una naturaleza anterior a la discursividad del poder. Para Butler (1989), Foucault negaría cualquier dimensión de la corporalidad que no sea histórica o culturalmente construida. De manera, pues, que no solo la comprensión y la experiencia que se tienen del cuerpo podrían lograrse a través de representaciones mediadas culturalmente, sino que, además, los cuerpos mismos serían formados en su propia materialidad al interior de unos ciertos dispositivos del poder.

Mucho más lejos parece llegar Ladelle McWorter, cuando afirma que

Debemos escuchar la palabra “cuerpo” en el discurso de Foucault no como una metonimia para la naturaleza como opuesta a la cultura, sino más bien *como un término que no se refiere a ninguna cosa* pero que permanece en oposición a nuestro deseo de una fuente segura y única para la verdad del hombre (1989, p. 614).

Y aunque la interpretación de McWorter es consistente en cuanto a que Foucault rechazaría la idea de un cuerpo natural que llega a ser investido de cierta forma por la cultura, ciertamente resulta un tanto radical afirmar la vacuidad del término “cuerpo” en el discurso foucaultiano. Por el contrario, si bien, a través de dicha noción, Foucault no estaría haciendo referencia a una invariante humana o a un universal, no es insostenible el que pretenda apuntar a una “realidad” que precisamente no llegaría jamás a poseer contornos bien definidos. De hecho, poco importa que emplee un término universal para indicar esa realidad: se trataría, en todo caso, del nombre de una realidad variable.

Ahora bien, ¿se trata de una realidad meramente discursiva o de una realidad que implicaría una cierta materialidad de estatuto indecible? Al respecto, Foucault no parece dar muchas pistas en sus textos. Sin embargo, frente a la perspectiva radical de Butler, parece sostenible afirmar que Foucault reconoce un cierto estatuto a la materialidad del cuerpo, sin pretender con ello decir que el pensador francés llega a suscribir posiciones sustancialistas o universalistas, lo cual sería, por supuesto, contradictorio en la perspectiva foucaultiana. Se trataría, justamente, de una materialidad ambigua, aunque innegable —dado que el cuerpo es una realidad tangible y eso parece incuestionable—, que llega a tomar formas más o menos definidas al interior de configuraciones específicas de las relaciones de poder.

Recuérdese al respecto la intencionada equivocidad de Foucault para hablar del cuerpo en su texto radiofónico “El cuerpo utópico” (2010). Allí, Foucault fluctúa entre la idea de cuerpo que es “*topía* despiadada” —“lugar irremediable al que estoy condenado”— y la idea de cuerpo como “*utopía*” o cuerpo que “está siempre en otra parte” —lugar fuera de todos los lugares, que borra el cuerpo—. Pero, si el cuerpo parece mostrarse siempre bajo la investidura de su utopía, ¿qué es, pues, lo que esta borra? ¿Podría pensarse que la utopía viene a borrar inexorablemente una cierta materialidad indefinible del cuerpo?

Téngase en cuenta, además, la noción de *singularidad somática* empleada en su curso sobre el poder psiquiátrico, y sobre la cual vendría a fijarse la “función sujeto” (Foucault, 2005). Dicha noción parece expresar, en modo adecuado, la complejidad de esa “realidad”

a la que apunta: es somática, porque efectivamente es corporal o material —valga, en este caso, lo uno por lo otro—; pero es singular, porque no es siempre la misma, es variable; por lo tanto, de estatuto indefinido. En todo caso, esa materialidad que es el cuerpo no podría visibilizarse como materialidad “pura”, como invariable o sustrato “natural” del individuo, perfectamente discernible y separable de lo que en ella sería construcción cultural, en virtud de que el cuerpo siempre estaría investido por relaciones de poder.

No se trata, entonces, de una materialidad anterior a la configuración cultural del cuerpo, sino adyacente a dicha configuración y contemporánea con ella. Podría decirse, en suma, que arrastramos con nosotros una materialidad ambigua, de estatuto indefinible, que se deja visibilizar o espacializar solo de manera defectible. Cualquier intento de definir el estatuto de esa materialidad implicaría ya operar esa configuración cultural del cuerpo y llevar a cabo su “topologización”.

Ahora bien, no habría que pensar que es en virtud de esa materialidad indecidible que el cuerpo llega a constituirse, para Foucault, en un fragmento de espacio ambiguo, que admite en sí mismo la convergencia y la yuxtaposición de otros espacios. No es esa materialidad la que constituiría la condición de posibilidad de la resistencia del cuerpo, sino la espacialidad ambigua que “sobre” ella viene a fijarse, y que permite hablar de una “condición heterotópica” del cuerpo.<sup>6</sup> Es decir, el “exceso” del que aquí se ha hablado, estaría

---

6 Es importante señalar aquí que al hablar del cuerpo como espacialidad ambigua a partir de la cual se resiste a las operaciones de los dispositivos de poder, no se deja de lado la importante cuestión del sujeto. Es decir, no se trata de que tengamos al cuerpo, por un lado, y al sujeto por otro, disputando ese lugar de ambigüedad a partir del cual se configuran formas inéditas de resistencia. En la comprensión del cuerpo que se esboza en este trabajo, la condición heterotópica del mismo tiene que ver con esa posibilidad de una subjetividad siempre cambiante y siempre imbricada estrechamente con la corporalidad. Es que la subjetividad se configura y tiene lugar *en y a través* de un cuerpo. Considerar subjetividad y cuerpo como dos instancias separadas sería aproximarnos más a la perspectiva marxista que a la foucaultiana. Y es que, para Foucault, el *sujeto* es el efecto de la forma en que operan los grandes dispositivos del poder sobre los cuerpos. Y de esa manera, si es posible hablar del “sujeto”, sería gracias a la circulación del poder a través de los cuerpos. Así, por ejemplo, frente a la perspectiva marxista de un poder que vendría a ampararse en la conciencia de un sujeto humano cuyo modelo es proporcionado por la filosofía clásica, Foucault propondría la perspectiva de un poder que tiene su blanco siempre en el cuerpo, y que, aplicándose sobre él, produce dicha conciencia —esto es, lo subjetiviza—. En otras palabras, si el individuo aparece dentro de un sistema político, es porque la “singularidad somática”, en virtud de mecanismos muy específicos del poder, llega a convertirse en

ubicado en el nivel de las prácticas y no en el de una materialidad cuyo estatuto sería, en última instancia, absolutamente indefinible.

No obstante, el tema de la materialidad ayuda a esclarecer el modo como podría entenderse el constructivismo foucaultiano, dado que frente a la idea de un cuerpo que se construye, persiste siempre el problema de pensar el estatuto ontológico del “objeto” construido. Y aunque Foucault no se interesa en ningún momento por este tipo de análisis, dado el carácter eminentemente histórico de sus investigaciones, puede ser útil aclarar que, si bien el pensador francés no suscribiría la idea de un cuerpo prediscursivo, no habría que perder de vista, sin embargo, que la construcción del cuerpo implica la idea de una “instancia” no universal —una singularidad somática— que resulta espacializada, y que es, a la vez, reconfigurada en el proceso mismo de esa espacialización.

No hay, por lo tanto, una corporalidad dada, sino más bien el espacio ambiguo, heterotópico —configurado “sobre” una materialidad de estatuto indecible—, en el cual darle forma a una corporalidad: en otras palabras, el cuerpo existe como posibilidad. Del cuerpo podría decirse lo que Foucault afirma del sujeto: “no es una sustancia sino una forma y esa forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma” (1999b, p. 403). Después de todo, qué son los sujetos sino cuerpos sujetados, a los que, dada su condición heterotópica, les cabe la posibilidad de exceder la sujeción y de ser otros sujetos, es decir, configurar otras utopías, otros espacios, otras identidades; les cabe siempre la posibilidad de desidentificación, de des-subjetivación, aunque sea siempre para volver a configurar una identidad y una subjetividad. Pero no habría que pensar en la voluntad de un sujeto soberano que decide llevar a cabo dicha tarea, ni tampoco en un cuerpo atravesado por una intencionalidad, que se constituye en agente de su propia reconfiguración.

Se muestra, a continuación, de qué modo el cuerpo se constituye finalmente en el lugar de una “experiencia sin sujeto”, a través de

---

portadora de la función sujeto, y solo en esa medida un saber sobre el individuo se hace posible: “el individuo es el resultado de algo que le es anterior: el mecanismo, todos los procedimientos que fijan el poder político al cuerpo. Debido a que el cuerpo fue ‘subjetivado’ —esto es, la ‘función sujeto’ se fijó en él—, a que fue psicologizado, a que fue normalizado, resultó posible la aparición del individuo, y con referencia a ello se puede hablar, se pueden emitir discursos, se puede intentar fundar ciencias” (Foucault, 2005, p. 31).



la cual puede o no tener lugar el acontecimiento impredecible de la subversión y desarticulación de la organización normalizada y normalizadora del cuerpo.

## El cuerpo experiencial

Hasta ahora se ha visto de qué manera lo que podríamos llamar las “condiciones de posibilidad de la resistencia del cuerpo” estarían siempre aseguradas, y vendrían dadas por la dinámica misma de las relaciones de poder y por la que aquí se ha caracterizado como la “condición heterotópica”, producto de esa misma dinámica. Pero habría que distinguir aquí algo así como dos registros de esa resistencia corporal: por un lado, estaría la *resistencia* entendida como “no pasividad” del cuerpo frente a las formas de espacialización operadas sobre él por ciertas tecnologías del poder político; y, por otro, pero de la mano siempre con ese primer registro, se tendría la *resistencia del cuerpo* en tanto proceso de configuración de otro tipo de espacialidad y de modalidades inéditas de existencia. Recuérdese, al respecto, que la resistencia es también proceso de creación y que la “impugnación” que allí se lleva a cabo de los otros espacios puede ser ejercida, de acuerdo con Foucault, de dos modos:

[...] o bien [...] creando la ilusión que denuncia todo el resto de la realidad como ilusión, o bien, por el contrario, creando realmente otro espacio real tan perfecto, tan meticuloso, tan arreglado como el nuestro es desordenado, mal dispuesto y confuso (Foucault, 2010, p. 30).

Así pues, el hecho de que el cuerpo finalmente no resulte pasivo frente a la sujeción, y esté siempre, de algún modo, “resistiendo” a ella, no implica en todos los casos que se llegue de manera infalible a la configuración de un espacio otro o de una forma de existencia des-sujetada. Es cierto, su mínimo “gesto” de resistencia consistiría en no ser un agente pasivo de los poderes sujetantes, y en esa medida, se garantiza que la sujeción nunca es completa. Pero esa misma resistencia, aunque es “activa” —en tanto que es siempre ejercicio de poder— no garantizaría en todos los casos la impugnación efectiva de aquellos espacios que se fijan en el cuerpo como efecto de la sujeción. A lo sumo, la propia existencia ambigua del cuerpo se constituye en una denuncia de esos espacios como ilusión o ficción política, pero

no siempre parece llegarse a la creación de ese “otro espacio real tan meticuloso, tan perfecto y tan arreglado” como aquellos que se denuncian, y en el que tenga lugar otra forma de existencia.

De todos modos, parece poco probable que Foucault esté pensando en algo así como la fijación absoluta de una nueva utopía que, aunque des-sujetante con respecto a determinados dispositivos del poder, vendría a sujetar al cuerpo a una cierta forma de espacialización, a una cierta forma de existencia definitiva desde la cual escapar por completo a las operaciones del poder. Ello, por supuesto, resultaría contradictorio desde la perspectiva foucaultiana, dado que implicaría, en alguna medida, la idea de un sujeto soberano que llega a ser siempre el mismo, y la idea de un cuerpo que, en su impugnación de esos espacios sujetantes, configuraría algo así como un “afuera” de las relaciones de poder. Sin embargo, como ya se ha dicho, el cuerpo en Foucault se encuentra siempre investido por relaciones de poder, y la dinámica de tales relaciones es tal, que si los procesos de sujeción no llegan a ser nunca del todo efectivos y completos, los procesos de resistencia tampoco tendrían por qué serlo. En palabras de Cahill,

[...] así como el poder que Foucault describe no es omnipotente, la resistencia posible no es ilimitada. Ningún sujeto corporal es capaz de resistir a todas y cada una de las expresiones del poder, por la simple razón de que al hacerlo socavaría la propia capacidad de actuar del sujeto (2000, p. 48).

Además, Cahill nos recuerda que, para Foucault, “el único punto estable acerca del cuerpo es su relación con el poder. En todos los otros asuntos, el cuerpo está necesariamente en flujo, sujeto al cambio, carente de cualquier estatuto ontológico” (Cahill, 2000, p. 48).

Por otro lado, téngase en cuenta que las heterotopías se definen, para Foucault, en virtud de su carácter de espacio ambiguo en el que confluyen y se yuxtaponen espacios absolutamente diversos entre sí. En esa misma medida, el cuerpo, entendido como heterotopía, no podría reducirse a la simple fijación de una única utopía que negaría a todas las demás. Por el contrario, la condición heterotópica del cuerpo haría referencia a que este permite que, entre las utopías sujetantes que se fijan en él, y en contraposición a ellas, lleguen a instalarse utopías des-sujetantes que permitan la impugnación de las primeras.

No se trataría, pues, de una negación absoluta, de una ruptura radical con el tipo de espacialización del cuerpo, llevado a cabo, de una u otra manera, por los diversos dispositivos del poder. Se trata, más bien, de la capacidad de una cierta modulación de la libertad al interior de las relaciones de poder. Es cierto, no hay un afuera de las mismas. Pero ello no implica, como ya se dijo, estar siempre dominados. La resistencia, como se vio, es inherente al proceso, y en esa medida, las utopías des-sujetantes pueden operar, pero siempre en un juego del poder de ida y vuelta en el que incluso dichas utopías corren el riesgo de devenir sujetantes. Más aún, no solo la des-sujeción absoluta parece no ser factible para Foucault, sino tampoco del todo deseable, puesto que las formas mismas de sujeción, aunque pueden resultar limitantes en un sentido, pueden eventualmente potenciar ciertas habilidades de los sujetos.

Volviendo entonces al registro creador de la resistencia corporal, cabe preguntarse de qué modo se verifica este en la experiencia concreta, dado que, como se puede inferir a la luz de lo dicho, y como lo menciona Johanna Oksala, “la resistencia foucaultiana de los cuerpos [...] no puede ser lograda por el sujeto intencional. No es el resultado de elecciones conscientes y soluciones prácticas” (2004, p. 115). Así, por ejemplo, para Oksala, la idea de Foucault del cuerpo y los placeres como lugar de resistencia, no debería entenderse como la posibilidad de una resistencia política en el sentido tradicional, sino, más bien, como experimentación en virtud de la cual eventualmente tendría lugar en el cuerpo la experiencia de la transgresión de los límites de lo normal. Pero ¿cómo habría entendido Foucault dicha “experiencia”? Para ofrecer una posible interpretación al respecto, comencemos por analizar brevemente la noción misma de *experiencia* en el discurso foucaultiano.

Al respecto, Beatrice Han (2002) sostiene que en el pensamiento tardío de Foucault estarían operando dos nociones contradictorias de “experiencia”, relacionadas con el eje de la subjetivación: por un lado, Foucault sostendría que la experiencia sería una estructura anónima y general, que conecta campos de conocimiento, tipos de normatividad y formas de subjetividad; por otro, sus últimos trabajos en torno al tema del sujeto presuponen, además, una comprensión más tradicional de la experiencia como relación reflexiva consigo

mismo, que permite, igualmente, problematizar la experiencia entendida en el primer sentido mencionado. Pero esta comprensión subjetiva de la experiencia sería des-subjetivizada, como se verá, en conexión con la idea de placer. Han (2002) señala que el interés de Foucault en la experiencia subjetiva no constituye un interés en la experiencia que puede denominarse “normal”, es decir, no se trata de un esfuerzo fenomenológico por discernir las estructuras esenciales de la conciencia o de la corporalidad vivida. Oksala encuentra en la idea foucaultiana de placer un ejemplo del tipo de experiencia des-subjetivizada en la que estaría pensando Foucault.

En una de sus entrevistas, el pensador francés se refiere al *placer* como “un acontecimiento que ocurre [...] fuera del sujeto, o en el límite del sujeto, o en medio de dos sujetos...” (citado en Han, 2002, p. 389). Para Oksala, al referirse al placer como un acontecimiento fuera del sujeto y no como una experiencia del sujeto, Foucault estaría claramente buscando una nueva perspectiva en el análisis de la experiencia:

Él está interesado —afirma Oksala— en la experiencia como la posibilidad de una sorpresa, una transgresión de los límites en algo intempestivo o aún ininteligible. La experiencia es un acontecimiento fuera del sujeto cuando ella es experimentada como transgresión de los límites del mundo vital normal en algo que excede el poder constitutivo de nuestra normatividad familiar; en este sentido la experiencia nos arroja fuera de nosotros mismos (Oksala, 2004, p. 113).

En esa medida, la pretensión de Foucault se alejaría del objetivo fenomenológico de desplegar el campo de posibilidades relacionadas con la experiencia diaria. Es que, según Oksala, la fenomenología intentaría recapturar el sentido de la experiencia diaria, en orden a determinar en qué sentido el sujeto sería responsable, en sus funciones trascendentales, de fundar dicha experiencia junto con sus significados. Por el contrario, la aproximación foucaultiana a la experiencia, en el sentido en que se ha mencionado, estaría más cerca de las perspectivas de Nietzsche, Bataille y Blanchot, para quienes esta —según comenta Oksala— tendría la función de “arrancar al sujeto de sí mismo, de asegurarse de que el sujeto no es más sí-mismo, o que es llevado a su aniquilación o disolución. Se trata de un proceso de des-subjetivación” (2004, p. 113).

Así pues, la experiencia en Foucault podría entenderse, según Oksala, como una experiencia sin sujeto, en dos sentidos: en un sentido objetivo, como una estructura históricamente contingente, constituida por los elementos interrelacionados del poder, el conocimiento y las formas de relación con uno mismo; pero también, como potencial de resistencia al poder normalizante, en tanto posible vía de disolución del sujeto<sup>7</sup> y posibilidad de transgresión en lo impredecible del acontecimiento. En esa medida, señala Oksala que

[..] la idea de Foucault de los cuerpos y placeres como lugar de resistencia implica no una ontología foucaultiana del cuerpo, sino una *ontología del acontecimiento*. El cuerpo experiencial es lugar de resistencia en el sentido de que es la posibilidad de un acontecimiento impredecible (2004, p. 114; énfasis mío).

Es por ello por lo que Foucault reivindica experiencias como la de la “subcultura sadomasoquista” (s/m),<sup>8</sup> dado que, más allá de constituirse en una simple extensión de la proliferación general de discursos sexuales, dichas experiencias implicarían, para el

---

7 Oksala está pensando aquí en un tipo de experiencia que conduciría a la borradura del sujeto, pero esto no resulta tan evidente, como lo sostiene Oksala, en el caso de esa nueva economía de los placeres que propone Foucault (1992c, p. 160). Sin embargo, no debe descartarse que Foucault considere la posibilidad de que este tipo de experiencias puedan tener lugar eventualmente, mediante la configuración de placeres “nuevos” que comportarían una suerte de afirmación de no identidad encaminada a la disolución del sujeto. En este caso, la experiencia des-sujetante sería, en el límite, una experiencia de des-sujetivación que conduciría a un quiebre, por lo menos temporal, de la espacialización del cuerpo y, de esa manera, a una desconfiguración parcial de la espacialidad. No obstante, parece mucho más prudente aseverar que el tipo de experiencias des-sujetantes que Foucault tendría en mente, no implican la negación del sujeto —es decir, no son des-sujetivantes—, sino que propenden por la configuración de otro tipo de subjetividades, de otras maneras de ser sujeto que no pasan por la asimilación de una cierta identidad.

8 Los ejemplos parecen no abundar, y pensar prácticas concretas que remitan a la idea del cuerpo y los placeres como lugar de resistencia no parece ser una tarea fácil. Foucault, sin embargo, arriesga por lo menos un par de ejemplos extraídos de contextos históricos y geográficos muy diferentes: el *ars erótica* de los griegos de la época clásica y los movimientos s/m de San Francisco de los años setenta. En tales experiencias, el pensador francés busca identificar la creación de nuevas posibilidades de placer y, en esa medida, la posibilidad de formas eficaces de resistencia al dispositivo moderno de la sexualidad. Sin embargo, en el caso del *ars erótica* griega, Foucault identifica un serio problema: los placeres, en este caso, no permiten ninguna excedencia; son del orden de lo que debe moderarse y regularse, de lo que puede cuantificarse y medirse, aunque sea de manera muy imprecisa (Foucault, 1999a). Así, la visión foucaultiana de la Antigüedad clásica resulta un tanto desencantada, hasta el punto de que el propio Foucault llega a afirmar que toda la Antigüedad no habría sido más que un “profundo error” (Foucault, 1999a, p. 383).

pensador francés, verdaderas innovaciones, “la creación real de nuevas posibilidades de placer, que no se habían imaginado con anterioridad” (Foucault, 1999c, p. 419).

Foucault sostiene que las prácticas s/m permiten pensar en otras formas de producir placer a partir de objetos muy extraños y utilizando ciertas partes inusuales del cuerpo<sup>9</sup> en situaciones que pueden considerarse inhabituales. En esa medida, se trata de prácticas en las que tendría lugar una auténtica fuga del placer del dominio de la sexualidad y un medio legítimo de resistencia a la configuración del cuerpo como cuerpo sexualizado: “Pienso que ahí encontramos una especie de creación, de empresa creadora, una de cuyas principales características es lo que llamo la desexualización del placer” (Foucault, 1999c, p. 420). De acuerdo con Foucault, la comprensión que se tiene del cuerpo y los placeres se limita a la idea de que el placer físico siempre proviene del placer sexual y que este sería la base de todos los placeres posibles. Es por eso por lo que propone pensar la posibilidad de utilizar el cuerpo propio como la fuente de una multiplicidad de placeres que escapen de la codificación operada por las leyes del sexo.

Ahora bien, un aspecto importante vinculado a la intensificación y la creación de placeres sería la posibilidad de que tenga lugar el acontecimiento de des-sujeción de sí mismo, es decir, la posibilidad de dejar de ser, en el límite, un sujeto, o por lo menos, de estar atado a una identidad. Las prácticas de desexualización del cuerpo y el placer comportarían una suerte de afirmación de no identidad, ya que, como lo explica el propio Foucault,

[...] la multiplicidad de posibles cosas, de posibles encuentros, de posibles apilamientos, de posibles conexiones, significa que, en efecto, no se puede no fallar en ser idéntico a sí mismo. Se podría decir aún que, en el límite, todo esto desexualiza (Foucault, 2011, p. 400).

---

9 En ese sentido, las prácticas s/m conducirían, mediante la producción de placeres polimorfos, a una suerte de fragmentación del cuerpo, en tanto que las partes donde el placer se intensifica resultarían, de algún modo, reconfiguradas, y dicha reconfiguración conduciría a una desconfiguración, por lo menos momentánea, del tipo de espacialización a la que se hallaba sujeto el cuerpo. De esta manera, podría pensarse que tendría lugar una cierta disolución temporal del sujeto.

De manera pues que, tras la intensificación de los placeres y la configuración de relaciones inéditas con el propio cuerpo, se encontraría la posibilidad de desidentificarse, de ser otro, o de ser de otra forma.

Y es que, para Foucault, no se deberían mantener con uno mismo relaciones de identidad, sino de diferenciación, creación e innovación (Foucault, 1999a), puesto que

[...] es muy fastidioso ser siempre el mismo. No debemos excluir la identidad si la gente encuentra su placer mediante el cauce de esta identidad, pero no debemos de considerar esta identidad como una regla ética universal (Foucault, 1999c, p. 421).<sup>10</sup>

En ese sentido, la noción foucaultiana del *cuerpo* como lugar de resistencia y de los placeres como prácticas que, bajo la forma impredecible del acontecimiento, subvertirían una economía de placeres sexualmente normativizados, implicaría la configuración de una experiencia des-sujetante, en la medida en que puede resultar desidentificadora.

## Conclusión

A partir de los análisis presentados en este trabajo es posible pensar que ese poder que penetra el cuerpo y opera a través de él, se encuentra, a su vez, expuesto en el cuerpo mismo. Y es que al no tener un control absoluto de sus efectos sobre el cuerpo, las técnicas del poder permitirían la configuración de un cierto espacio de indocilidad y de excedencia que tendría lugar en el propio cuerpo. De manera, pues, que, aunque este se presenta en Foucault como efecto e instrumento de las operaciones del poder, resulta, a la vez, ser un cuerpo resistente a esas mismas operaciones. Y, en esa medida, si bien el ejercicio de determinadas prácticas de poder sobre el cuerpo permite la configuración de ciertos tipos de subjetividad —que, a su vez, reforzarían la difusión de dichas prácticas—, este no sufre pasivamente la sujeción, sino que la resiste de algún modo. De ese

---

<sup>10</sup> Si bien Foucault no desconoce que la identidad sexual ha sido útil políticamente, considera que limita las posibilidades del individuo y que, en esa medida, si se debe tomar posición respecto de la cuestión de la identidad, debe hacerse en tanto que seres únicos (Foucault, 1999c).

ejercicio de resistencia resultarían formas de subjetividad resistentes a esas prácticas sujetantes. Así, el cuerpo que es objeto y blanco del poder, se constituye paradójicamente, a la vez, en un “espacio” privilegiado de las resistencias.

El “cuerpo experiencial” al que se refiere Oksala puede ponerse en estrecha relación con el cuerpo que propone Foucault como lugar de resistencia; un cuerpo capaz de placeres discursivamente indefinidos e ininteligibles y que, en esa medida, puede multiplicar, distorsionar y desbordar los significados, las definiciones y las clasificaciones vinculadas a la experiencia cotidiana. Para Oksala, el cuerpo experiencial puede llevar el lenguaje normal a un punto de quiebre, donde pierde su poder de definición, y aun de expresión: “Sin embargo, esto no implica el retorno a un cuerpo prediscursivo. Significa más bien, que el cuerpo como impugnación existe en los límites del lenguaje” (2004, p. 114). El cuerpo experiencial sería, así, la impugnación permanente de definiciones discursivas, valores y prácticas normativas. Pero dicha impugnación no ocurriría bajo la forma de una acción calculada y cuyos resultados serían previsibles, sino bajo la modalidad de un acontecimiento en el que un cuerpo, siempre resistente a las operaciones del poder, puede experimentar la subversión de las configuraciones normalizantes

## Referencias

- Butler, J. (1989). Foucault and the paradox of bodily inscriptions. *The Journal of Philosophy*, 86(11), 601-607.
- Butler, J. (2006). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Cahill, A. (2000). Foucault, rape, and the construction of the feminin body. *Hypatia*, 15(1), 43-63. DOI: 10.1111/j.1527-2001.2000.tb01079.x
- Deleuze, G. (1999). ¿Qué es un dispositivo? En AAVV, *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-163). Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1971). Nietzsche, La Genealogie, L'Histoire. En *Hommage a Jean Hyppolite* (pp. 145-172). París: Ed. PUF.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar*. México/Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1992a). Poder-cuerpo. En M. Foucault, *Microfísica del poder*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría (pp. 103-110). Madrid: LaPiqueta.



- Foucault, M. (1992b). Poderes y estrategias. En M. Foucault, *Microfísica del poder*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría (pp. 163-174). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1992c). Las relaciones de poder penetran en los cuerpos. En M. Foucault, *Microfísica del poder*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría (pp. 153-162). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1992d). Verdad y poder. En M. Foucault, *Microfísica del poder*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría (pp. 175-189). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1998). El sujeto y el poder. *Texto y Contexto*, (35), 7-24.
- Foucault, M. (1999a). El retorno de la moral. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Traducción de Ángel Gabilondo, vol. III (pp. 417-430). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Traducción de Ángel Gabilondo, vol. III (pp. 393-416). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999c). Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Traducción de Ángel Gabilondo, vol. III (pp. 417-430). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2001). *Hay que defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *La voluntad de saber*. 10.ª ed. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *Las palabras y las cosas*. México/España/Argentina/Colombia: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (2011). *The Gay Science*. Translated by Nicolae Morar and Daniel W. Smith. En: *Critical Inquiry*, 37. University of Chicago.
- Han, B. (2002). *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Trans. Edward Pile. Stanford: Stanford University Press.
- Heller, K. J. (1996). Power, subjectification and resistance in Foucault. *SubStance*, 25(79), 78-110.
- Kelly, M. G. (2009). *The Political Philosophy of Michel Foucault*. New York, London: Routledge.
- Lash, S. (1984). Genealogy and the body: Foucault/Deleuze/Nietzsche. *Theory, Culture & Society*, 2(2):1-17. DOI: 10.1177/0263276484002002003
- McWorter, L. (1989). Culture or nature? The function of the term "body" in the work of Michel Foucault. *Journal of Philosophy*, 86(11), 608-614.

- Oksala, J. (2004). Anarhic bodies: Foucault and the feminist question of experience. *Hypatia*, 19(4), 99-121.
- Ortega, F. (2010). *El cuerpo incierto. Coporeidad, tecnologías médicas y cultura contemporánea*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pickett, B. (1996). Foucault and the politics of resistance. *Polity*, 28(4), 445-466.