

La dramatización de la verdad, y la discursividad de los cuerpos (líneas de resonancia entre los estudios de Foucault sobre la gubernamentalidad neoliberal y la parrhesía cínica)

Carlos A. Manrique *

Resumen

Este texto comienza proponiendo un ángulo para pensar las líneas de resonancia entre las dos trayectorias divergentes de la última etapa del trabajo de Foucault; por un lado su análisis de la gubernamentalidad (neo-) liberal, y por el otro, su análisis de la *parrhesía* como una práctica del decir veraz en el mundo antiguo. Se pone en juego en ambos casos el reto de pensar las diversas relaciones que pueden establecerse entre la materialidad del discurso y la materialidad de los cuerpos en los actos de enunciación de la verdad, y en la manera como en éstos actos se configura, o modifica, el espesor sensorial de nuestra experiencia. Se hace énfasis en cómo el análisis de Foucault de la *parrhesía* cínica abre una perspectiva novedosa para pensar esta relación, a partir del procedimiento de dramatización de la verdad de un cuerpo discursivo en la escena del mundo sensible. Finalmente, se sugiere que esta “dramatización de la verdad” podría ayudarnos a pensar de otro modo la energía política que se moviliza en las prácticas escriturales de algunos movimientos populares contemporáneos; permitiéndonos, entre otras cosas, resituar el problema de la enunciación de la verdad en las prácticas de resistencia política.

* Profesor Asistente, Departamento de Filosofía, Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia).

I. Veracidad en la resistencia, y el intervalo material entre cuerpo y discurso

Las trayectorias divergentes del trabajo de Foucault en su etapa tardía, tal y como ha quedado documentado en la publicación póstuma de sus cursos y de un vasto corpus de entrevistas y conferencias fechados entre 1977 y 1984, no dejan de ser desconcertantes. Por un lado, el impulso de un proyecto de gran envergadura orientado a repensar la emergencia y transformación históricas de los Estados modernos europeos a partir del análisis del conjunto de técnicas de gobierno de los seres humanos que se han desplegado en éstos, y los han producido como realidad histórica específica. Proyecto que, a su vez, se perfila como una investigación genealógica de las técnicas gubernamentales que han llegado a consolidar ese ensamblaje que Foucault define como el “dispositivo de seguridad”, a partir del cual habría que comprender las técnicas de gobierno de las conductas y de las vidas, dominantes en nuestra contemporaneidad [*¿podemos decir que en nuestras sociedades la economía general del poder está pasando a ser del orden de la seguridad?*] (Foucault 2004, 26)]. Por otro lado, el impulso de un proyecto, también de gran envergadura, orientado a la investigación de las técnicas de sí en la antigüedad y el medioevo; una historia de la experiencia ética en las sociedades occidentales premodernas que busca enfatizar la central importancia que adquieren en ésta un conjunto de procedimientos a través de los cuales los individuos trabajan sobre sí mismos para acceder a ciertas formas de vida, ciertas formas de relación consigo, con el mundo, con los otros. El desconcierto es, pues, casi inevitable: ¿Qué pasa entre estas dos trayectorias de investigación? ¿Cómo se relacionan entre sí o se interpelan una a otra? ¿O se trata, acaso, de dos caminos de investigación paralelos que hemos de acoger en su respectiva especificidad sin intentar forzar entre ellos una coherencia y una unidad que, además, no tendrían por qué exhibir, tratándose de un pensador tan afecto al distanciamiento de sí en el ejercicio del trabajo intelectual como experimentación?

Son preguntas que los intérpretes de Foucault se vienen haciendo ya desde hace tiempo, y frente a las cuales se han ofrecido muchas interesantes e importantes respuestas (Davidson 2012, Deleuze 2003, Lazzarato 2006, Lemke 2001). Otras respuestas nos las da el mismo Foucault en esos ejercicios frecuentes que realiza de autobiografía intelectual para explicar cómo hay una constelación de problemas histórico-filosóficos constantes que articulan esos proyectos de investigación

aparentemente dispares: las relaciones históricamente constituidas entre el sujeto y la verdad (Foucault 1983); las formas de problematización a través de las cuáles los seres humanos en la historia de la cultura Occidental se han pensado a sí mismos, en diversos ámbitos históricos de su experiencia (Foucault 2005, 14-15); o una definición amplia de la noción de *gubernamentalidad*, ya no restringida como en los cursos de 1978 y 1979 a las técnicas de gobierno de la conducta y las poblaciones ejercidas a través de la instancia de la soberanía política del Estado, sino referida ahora al vínculo entre técnicas de gobierno *en general* (gobernar a los otros), y las técnicas del yo o del gobierno de sí (Foucault 1993). No es esta la discusión en la que quiero adentrarme, pero hay dos observaciones tangenciales sobre el desconcierto que estas preguntas producen que me servirán para perfilar la problemática que sí quisiera trabajar en este texto.

La primera observación es que al plantearnos estas preguntas hemos de estar muy atentos al tipo de “coherencia” o de “unidad” que buscamos trazar entre estas diferentes trayectorias de investigación en ese corpus textual asociado al nombre propio de Michel Foucault. Esto es algo que, por supuesto, los intérpretes que acabo de citar reconocen con atento cuidado, pero que vale la pena no obstante enfatizar. No puede ser que busquemos asignarle a este corpus textual el tipo de unidad que le confiere el estar ligado a la posición enunciativa de un “autor” (sus intenciones, lo que quiso hacer o decir con su discurso, el sentido que le confirió a su trabajo y que nuestra lectura buscaría descifrar; la autoridad de este autor como instancia privilegiada de inteligibilidad de su discurso, etc). No puede ser, tampoco, que nuestra lectura persiga el tipo de unidad o coherencia asociado a la idea de “obra”, como un enlace de ideas o argumentos que responde a una sistematicidad lógica o arquitectónica en la que cada pieza cumple una función que le corresponde y que habría que definir con respecto al todo. No podemos perseguir esos tipos de unidad o coherencia en el trabajo de un pensamiento que nos ha inquietado desde sus comienzos, por la radicalidad de su apuesta metodológica, según la cual la historicidad de los discursos, la fuerza performativa con la que éstos, en su peculiar materialidad, afectan y configuran nuestra experiencia histórica, ha de analizarse una vez que nos deslindemos, justamente, de esas unidades como la del “autor”, la “obra”, o el “libro”, a partir de las que tendemos a interpretarlos (Foucault 1971, 36-39); unidades en las que terminaríamos por desatender a la realidad del discurso en su singularidad enunciativa y en su historicidad, al subordinarlo a la voluntad o las intenciones expresivas de un sujeto, o a un criterio

epistemológico de estructuración interna que sería garantía de su adecuación con los objetos que describe. Es en este sentido que las preguntas exegéticas anteriormente esbozadas, y la productiva perplejidad que pueden ocasionarnos, ha de pensarse, cierto, en términos de qué relaciones se pueden trazar (o no) entre estas trayectorias investigativas; pero estas relaciones (quizás a despecho de los varios intentos del mismo Foucault en sentido contrario), no han de pensarse en términos de una coherencia metodológica, temática, o de intencionalidad estratégica del autor, sino en términos de lo que podríamos llamar “líneas de resonancia”. Esto es, relaciones en las que unos textos afectan e interpelan a otros, *resuenan* en otros, sin que entre ellos se trace ninguna de las formas de “unidad” o “coherencia” anteriormente descritas, y que hemos de descartar.

Y la segunda observación es esta: pienso que una de estas líneas de resonancia puede trazarse haciendo énfasis en una pendiente hacia la que tienden estas dos trayectorias de investigación, y que podemos caracterizar como *el problema de los efectos en la realidad sensible del mundo común (históricamente contingente), de las prácticas discursivas en la enunciación de la verdad*. El análisis de la parrhesía cínica (Foucault 2010), que es una instancia de intensificación de la investigación sobre el papel de las prácticas de sí en la experiencia ética en la antigüedad; y el análisis de la gubernamentalidad neoliberal como una instancia de intensificación de la investigación sobre las técnicas gubernamentales que se despliegan en, y constituyen, esos “objetos” que llamamos el Estado moderno neo/liberal (o que llamamos la “población”, o que llamamos la “libertad” en su sentido jurídico o económico) (Foucault 2007), *resuenan* en su manera de intensificar este problema: ¿qué “efectos” en lo real, en el *sensorium* del mundo que atraviesa la finitud e historicidad de nuestra vida, pueden producir las prácticas discursivas en sus modos *diferenciados* de enunciación de la verdad? Diferenciados, pues la enunciación de la verdad de la ciencia económica, como un discurso al que se sujetan crecientemente las prácticas gubernamentales en los Estados contemporáneos en su reflexión acerca de cómo gobernar, implica unos modos de “veridicción”¹ (como llama Foucault al acto de

¹ Es interesante en este sentido atender a la precisión metodológica sutil que se hace explícita en la primera clase del curso de 1978-79: esta investigación histórica sobre las técnicas gubernamentales, nos dice Foucault, no es una investigación sobre las maneras, procedimientos y técnicas como “efectivamente” se ha gobernado a los sujetos a partir del Estado en el ejercicio de su soberanía política en la historia de las sociedades modernas. Sino que es una investigación sobre cómo se han racionalizado las prácticas del gobierno estatal, sobre cómo se ha reflexionado sobre estas prácticas en distintos corpus de discursos: no es una historia sobre la práctica real y efectiva del gobierno de la vida y la conducta de los seres humanos en la emergencia y desarrollo del Estado moderno europeo, sino una historia de la

producción o enunciación de la verdad), tajantemente distintos al tipo de veridicción asociado a la *parrhesía* como una práctica discursiva específica en el contexto del mundo griego antiguo; ambos tienen, en sus respectivos escenarios históricos, efectos muy distintos en el mundo y su materialidad (ya hablaremos más sobre ello). Diferenciados también, por supuesto, en términos de la distancia (cultural, material, epistemológica, ético-política) que separa a estos distintos escenarios históricos en donde intervienen estas prácticas discursivas y sus modos de veridicción.

En virtud justamente de esta diferenciación, esta línea de resonancia no ha de pensarse tanto como un “tema” común a estas dos trayectorias de investigación dispares, sino más bien como la insistencia de un *gesto*. Y ese *gesto* nos invita a pensar en dos problemas: el de la producción de verdad en las prácticas de resistencia política, por un lado; y, por el otro lado, el del intervalo donde se entrelazan la materialidad de los cuerpos y la materialidad del lenguaje, en estas mismas prácticas. Nos sugiere, por un lado, que la reflexión en torno a la potencia ético-política de las prácticas discursivas para reconfigurar, resistir a, o transformar, los efectos que un régimen de verdad históricamente hegemónico (como lo es en la actualidad aquél en el que una ciencia económica se instaure como el proceso de veridicción que orienta las prácticas gubernamentales desplegadas en el Estado neoliberal - y en muchos otros encuadres institucionales como el hospital, la escuela, o la empresa, en los que estas formas de gobierno tienden a consolidarse cada vez más), no puede esta reflexión sobre las prácticas de resistencia hoy, esquivar la pregunta por el tipo de *veracidad* asociado a éstas. Pero ese gesto insistente también nos recuerda que nuestros cuerpos son gobernados y pueden ser escenarios de resistencia, en ese intervalo en el que se desestabiliza la frontera entre la materialidad de los cuerpos y la materialidad del lenguaje (ese intervalo donde acontece la historia, como lo propone Foucault en varios de sus textos más programáticos²). Así, pensando esta línea de resonancia como la insistencia de un gesto

racionalidad que ha definido esa práctica gubernamental, y sus transformaciones (Foucault 2007, 17). Es una historia, en suma, de las prácticas discursivas en las que esa racionalidad gubernamental se ha elaborado, se ha refinado, se ha modificado. Pero que sea una historia de las prácticas discursivas, no quiere decir que sea *solamente* una historia de los “discursos” pronunciados en torno al problema de cómo gobernar; pues se trata de entender cómo estos discursos han tenido “efectos en lo real” (Foucault 2007, 37)

² Por ejemplo, su caracterización sobre las “relaciones discursivas” que el análisis arqueológico buscaría describir, como relaciones que no se dan ni en una materialidad de las cosas externa al discurso, ni en una idealidad del discurso en su estructura semántica, sino en el “límite” en donde esta oposición se desestabiliza (Foucault 1970, 75). O su sugerencia en *El orden del discurso*, sobre una de los retos filosóficos más acuciantes que se abren a partir de esta nueva concepción de la historicidad del discurso que atiende

ético-político que nos invita a pensar en estas dos cuestiones (¿qué tipo de veracidad o de veridicción está asociada a las prácticas de resistencia política?, ¿cómo es que en estas prácticas se anudan de otro modo la materialidad del lenguaje y la materialidad de los cuerpos?), pienso que podemos acercarnos a la elaboración de dos preguntas que Foucault deja explícitamente abiertas y que son cruciales para pensar nuestra contemporaneidad: la primera tiene que ver con cómo se puede integrar la problemática de la ética del cuidado de sí en la antigüedad, y de esas prácticas de libertad orientadas a la constitución y transformación de sí, con el escenario de las prácticas políticas en las sociedades contemporáneas. Foucault nos advierte que la integración de esos dos niveles de análisis no es tarea fácil, y que él mismo no se atreve a formularla. A la pregunta de si “¿podría ser esta problemática del cuidado de sí el corazón de un nuevo pensamiento de lo político?”, Foucault responde: “confieso que no he avanzado mucho en esta dirección y precisamente me gustaría volver a problemas más contemporáneos, a fin de tratar de ver lo que se puede hacer con esto [con el estudio de la ética del cuidado de sí en la antigüedad], en la problemática política actual” (Foucault 1999, 407). Pero quizás Foucault sí nos ayuda a avanzar en esa dirección en sus estudios sobre la antigüedad, cuando desplaza su centro de atención del problema del cuidado de sí, al problema de la “*parrhesía*” como una práctica del decir veraz con una potencia crítica distintiva en su escenario histórico de enunciación. Nos ayuda en la medida en que la línea de resonancia entre sus análisis de la gubernamentalidad neo/liberal y sus análisis de la cuestión de la parrhesía (y en particular, de la parrhesía cínica), nos lleva a reintroducir el problema de la verdad o la veracidad en las prácticas de resistencia política. Y la segunda pregunta que Foucault explícitamente deja abierta, tiene que ver con cómo pensar esos nuevos modos de hacer visible y de hacer gobernable el cuerpo en las prácticas gubernamentales neoliberales que implican un relajamiento de las antiguas técnicas disciplinarias, y buscan más bien incitar formas de auto-gestión y de auto-gobierno (en lugar de imponer rígidas cuadrículas disciplinarias espacio-temporales sobre los cuerpos). En sus palabras, “queda por estudiar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual” (Foucault 1979, 106). Pero Foucault también nos ayuda a avanzar en la dirección de esta pregunta, de varias maneras: el cuerpo del “*homo economicus*” como

a su materialidad y a las fuerzas que en él se despliegan: la de elaborar un “materialismo de lo incorporal” que sea capaz de atender a ese “intervalo” entre la materialidad del lenguaje, y la materialidad de los cuerpos y las cosas, en el que se realiza el carácter de “acontecimiento” de la historia (Foucault 1971, 59-60).

capital humano, que es el cuerpo gobernable en las técnicas de poder neoliberales, es el mapa genético, por un lado; pero también es un cuerpo en un proceso constante de estilización de sí como forma de valorización indefinida. Pero además, nos ayuda a pensar que el cuerpo que se resista a estas formas de individuación (en las que, por ejemplo, en términos de la codificación genética como “escritura” se da *un tipo* de entrecruzamiento entre la materialidad del cuerpo y la del lenguaje), será también un cuerpo en el que se module de cierto modo (¿cómo?) ese intervalo que desestabiliza la frontera entre la materialidad del cuerpo y la del discurso, en su contingente historicidad. Ayudándonos a avanzar en esas mismas dos preguntas que él mismo deja explícitamente abiertas, las líneas de resonancia que podemos trazar entre las distintas trayectorias de la última etapa del trabajo intelectual de Foucault, nos abren la posibilidad de leer este corpus textual de cursos, conferencias, entrevistas, no para determinar qué fue lo que realmente quiso decir o hacer Foucault, no para determinar el sentido de su proyecto, sino para agradecerle por cómo nos puede ayudar a entender nuestro presente. En lo que sigue, intentaré profundizar con más detalle en el argumento acerca de la importancia estratégica de repensar hoy la valencia política de las “prácticas de sí”, en relación con el registro de análisis que abre la cuestión de la dramatización de la verdad, trabajada por Foucault en su estudio de la parrhesía cínica en la antigüedad. Luego exploraré algunas distintas modulaciones de esta dramatización de la verdad tanto en el estudio de la *parrhesía*, como en el estudio de ciertas prácticas de enunciación de la verdad de sí en el cristianismo medieval. Y finalmente sugeriré un modo como podemos servirnos de estos análisis en la reflexión sobre algunas prácticas políticas en algunos movimientos populares contemporáneos. En particular, en la reflexión sobre sus prácticas de escritura *como* prácticas políticas.

II. La corporalidad dramática del discurso veraz, como modo de reorientar la pregunta por la valencia política de las técnicas de sí en el tiempo del Estado neoliberal

De este modo, como efecto de provocación de un gesto insistente por parte de Foucault, la línea de resonancia que queremos enfatizar entre el análisis de la gubernamentalidad neo/liberal de los cursos de 1978 y 1979, y el estudio de la parrhesía cínica en el curso de 1984, intensifica una inquietud histórica, filosófica y política que

podemos enunciar de manera muy general así: ¿cómo pensar los diversos modos de entrelazamiento entre la materialidad del lenguaje y la materialidad de los cuerpos, en relación con los también diversos actos de enunciación de la verdad? Esta inquietud implica pensar el papel que la fuerza performativa de los actos de enunciación de la verdad tiene en la conformación de eso que Jacques Rancière ha llamado recientemente, en una referencia explícita a la noción del “a priori histórico” en Foucault, el “*sensorium*” (Rancière 2009): el espesor históricamente sedimentado, aunque inestable y transformable, de lo que se ve, lo que se escucha, lo que se dice, lo que se siente (y lo que no); ese espesor de los modos asociados de ver, de escuchar, de sentir esas palabras, esas cosas y esos cuerpos que aparecen (o no alcanzan siquiera a aparecer), ante nosotros; los modos de enunciación que configuran distintos niveles de intensidad sensorial, distintos niveles y formas de inteligibilidad, distintos circuitos afectivos. ¿Cómo se relacionan la materialidad de las palabras y la materialidad de los cuerpos y de las cosas, en este particular espesor del “*sensorium*”, así entendido? Pero sobre todo, y esta es una pregunta de la que Rancière no se ocupa, pero que, por el contrario, parece estar en el centro de la inquietud que impulsa estos trabajos de Foucault: ¿qué papel juegan los actos de enunciación de la verdad en la conformación de ese “*sensorium*”, como intervalo en el que se desestabiliza la frontera entre la materialidad de los cuerpos y la materialidad del lenguaje?

Esta inquietud adquiere una inflexión muy sugestiva, y muy novedosa, en el análisis de Foucault sobre la parrhesía como una práctica discursiva del decir veraz en el mundo antiguo; y en especial, con su reflexión sobre la parrhesía cínica, y una muy especial forma de inscripción de las palabras de un discurso en el cuerpo y la vida de quien lo enuncia, sobre la cual Foucault medita en su último curso de manera detallada³. Este modo de inscribirse en el cuerpo y su forma de vida la palabra que se habla, el decir veraz que se enuncia, en los análisis de la parrhesía cínica, abre otro ángulo para abordar la pregunta amplia por la corporalidad del discurso, o por la discursividad de los cuerpos. Otro ángulo muy distinto, aunque no completamente desligado, del ángulo abierto por los impresionantes estudios de Foucault sobre los efectos de los discursos de las ciencias humanas en la configuración de ciertos régimen de sentido con sus

³ “... el cinismo se presenta en esencia como una forma determinada de parrhesía, de decir veraz, pero que encuentra su instrumento, su lugar, su punto de surgimiento en la vida misma de quien debe manifestar así la verdad o decirla, bajo la forma de una manifestación de existencia...” (Foucault 2010, 246 y ss.)

complejos correlatos institucionales y los ejercicios de poder asociados a éstos, en los cuerpos de los sujetos sobre los cuáles éstas ciencias se han dado a la tarea de configurar un saber en un cierto juego de la verdad y la falsedad. Efectos múltiples del discurso de la psiquiatría en el cuerpo del loco, pero también, a nivel más general, sobre la materialidad sensorial de nuestra experiencia de lo “normal” y lo “anormal” Efectos múltiples del discurso del derecho penal en el cuerpo del recluso, pero también, a nivel más general, sobre nuestra “experiencia” de la ley y su transgresión, del orden social y de quienes lo amenazan. Efectos múltiples del discurso de la economía política en el cuerpo del trabajador, o más recientemente, del asalariado como empresario de sí mismo; en fin, lo que me interesa resaltar es que con los análisis de la parrhesía cínica Foucault nos abre otro ángulo distinto para pensar la corporalidad del discurso y la discursividad de los cuerpos; otro modo para pensar las complejas relaciones a través de las cuáles las palabras se hacen cuerpos, y los cuerpos se desincorporan en la materialidad de las palabras. Ya no a partir de los efectos de los discursos científicos que producen un conocimiento *sobre* el sujeto humano en un cierto juego de la verdad y la falsedad, y las prácticas y técnicas institucionalizadas de ejercicios de poder y de conducción de la conducta, asociadas a éstos saberes; ya no a partir, tampoco, de los efectos del discurso que el sujeto produce sobre sí mismo para ser descifrado y objetualizado por estos saberes científicos dotados con la respectiva autoridad sedimentada en el tejido social (la historia de la “confesión” desde la psiquiatría del siglo XIX hasta el análisis de las prácticas confesionales de la *exomológesis* y la *exagóreusis* de la temprana iglesia cristiana; ya volveremos también sobre ello). Sino a partir de los efectos de un modo de enunciación en el que se afianza la relación entre las palabras de un *decir veraz crítico*, y el cuerpo de los que lo enuncian, y que en éste *modo de decir* aparecen en la escena del mundo sensible ante los otros, de cierto modo.

No se trata ya, pues, de pensar los efectos de unos actos de enunciación de la verdad que se validan a sí mismos en términos de su adecuación objetiva con la realidad que enuncian (la verdad como conformidad entre lo que se dice y aquello de lo que se habla); no se trata ya de pensar los efectos de este tipo de actos de *veridicción*, que son característicos de los discursos de las ciencias modernas, en la configuración de la “experiencia” del mundo sensible, la experiencia de uno mismo y de los otros (en ámbitos de “experiencia” como la exclusión y el orden social, como la “sexualidad”, como la ciudadanía o la actividad laboral). No se trata tampoco ya de pensar los efectos

de unos actos de veridicción consistentes en decir la verdad sobre uno mismo, donde ya no se trata de la conformidad “objetiva” entre lo que se dice y aquello de lo que se habla, sino en la expresión “subjetiva” de un “quién” que se manifiesta en lo que dice; con la problemática de la parrhesía en la antigüedad como un modo del decir veraz, se trata de formular de otro modo el problema de la veracidad del discurso. Foucault lo llama el problema de las “formas aletúrgicas”, la forma como aparece en el mundo ante sí mismo y ante los otros un sujeto que enuncia un discurso veraz. La *veridicción* o enunciación de la verdad, no tiene que ver ya aquí con la adecuación “objetiva” entre discurso y realidad; no tiene que ver tampoco con la expresión de un “yo” interior cuyos deseos, intenciones, pensamientos, se comunican a través del discurso, y no se manifestarían de otro modo; tiene que ver, más bien, con la aparición superficial de un cuerpo y de su discurso en la escena del mundo sensible. El problema de la verdad, o de la veracidad de este discurso, ya no se piensa en términos de la “conformidad” entre el discurso y la realidad que éste describe; ya no tiene que ver con la “expresión” de una intencionalidad subjetiva de quien habla; tiene que ver con un modo de aparición en la escena del mundo sensible en el que se entrelazan, de cierto modo, la materialidad de los cuerpos y de los discursos que éstos enuncian. Es por este carácter escénico, por lo que podemos caracterizar a esta forma de veridicción como una forma de dramátización. En el caso de la parrhesía cínica, Foucault muestra cómo el potencial crítico de desestabilizar y reconfigurar el mundo en común que tiene esta práctica discursiva en su veracidad, consiste en una cierta intensificación, como veremos, de este intervalo donde se hacen inseparables estas dos materialidades. Así, todo el gesto crítico de la transvaloración de los principios de la “vida verdadera” predominantes como norma cultural en la Grecia antigua, consiste en un procedimiento de dramátización: una escenificación material y corporal de esos principios sostenidos en la “idea”, en la vida misma tal y como se manifiesta en la escena sensible del mundo, ante otros: “dramatización material, física, corporal” (Foucault 2010, 219)

La hipótesis que quiero explorar está, pues, escandida en tres tiempos: *primero*: las líneas de resonancia entre el análisis de la gubernamentalidad neoliberal, por un lado, como punto terminal del proyecto de hacer una historia de la gubernamentalidad como clave para pensar los ejercicios y técnicas de poder desplegados en los modernos Estados neo/liberales; y el análisis de la parrhesía cínica, por otro lado, como punto terminal de la indagación por las prácticas de sí en la historia de la cultura antigua, esas

líneas de resonancia habrían de pensarse a partir del problema de la corporalidad del discurso, o la discursividad de los cuerpos, y el espesor sensible en el que se tejen las múltiples relaciones entre la materialidad del lenguaje, y la materialidad de los cuerpos, en distintos “actos” de enunciación de la verdad. Segundo, el análisis de *la parrhesía cínica* abre un ángulo novedoso para pensar estas relaciones en las que los cuerpos se hacen discurso o los discursos se hacen cuerpo en la forma de un decir veraz; acá el problema de la enunciación de la verdad se plantea en el nivel escénico de un procedimiento de “dramatización”, en el sentido preciso que acabamos de enunciar. Tercero, a partir de este ángulo novedoso podrían pensarse, de otro modo, la valencia política de las intensas prácticas escriturales de algunos movimientos populares contemporáneos frente a una serie de técnicas de poder que se ensamblan según la racionalidad gubernamental del neoliberalismo, tal y como Foucault se propuso analizarlo.

Antes de seguir adelante, es preciso indicar cómo esta hipótesis plantea una alternativa frente a otro modo habitual de interpretación de las líneas de resonancia entre estos dos caminos divergentes de las indagaciones de la etapa tardía del trabajo de Foucault; y es preciso también intentar dar cuenta de la pertinencia de la interpretación que estoy proponiendo acá, en contraste con esta otra. En este otro modo habitual de vincular estas dos trayectorias del trabajo de Foucault entre 1977-1984, se moviliza la temática de las “estéticas de la existencia” como indicación de una instancia de resistencia a las prácticas gubernamentales en las sociedades modernas, y sus efectos individualizantes. Así, esta línea de interpretación le tiende a conferir un estatus crítico, y un potencial de resistencia política, a las prácticas o técnicas de sí. Se enfatiza ese movimiento reflexivo de lo que Foucault llama, en sus análisis históricos de la experiencia ética en la antigüedad, los modos de *subjetivación* en un conjunto de técnicas de estilización y configuración del sí mismo, como una potencial instancia de transformación del entramado de relaciones de poder sedimentadas en el plano histórico de nuestra contemporaneidad. Por otro lado, en esta interpretación se desatiende el problema de la producción de la verdad asociado a estas prácticas de estilización de sí mismo, a las que se les atribuye dicho potencial transformador. Si las técnicas de gobierno de la conducta en las sociedades contemporáneas se caracterizan por tener ciertos efectos individualizantes en los que se sedimentan ciertos modos de ser, de pensar, de sentir, entonces, tal pareciera ser la progresión de este tipo de análisis, la reactivación de las prácticas de sí en las que el sujeto puede transformarse a sí mismo

aparece dotada con un potencial de resistencia política. Sin duda la interpretación de Deleuze de la temática de la subjetivación ética en Foucault en términos del “pliegue” que puede efectuar en ese movimiento de “interiorización del afuera” una transformación de las estratificaciones históricas (Deleuze 2003, 124 y ss.), ha sido una referencia importante para esta línea de interpretación. Aún así, considero esta interpretación inadecuada, pues el efecto de este doble movimiento que nos propone, i) la resistencia pensada como movimiento reflexivo de estilización de sí, y ii) la producción de la verdad como un procedimiento exclusivo de las prácticas discursivas de los saberes científicos asociadas atécnicas de gobierno y control de la conducta pienso que este doble movimiento nos conduce a una parálisis política frente a las técnicas de poder distintivas de la gubernamentalidad neoliberal. Estas técnicas neoliberales a través de las cuales, según los análisis de Foucault, se produce el *homo economicus* como capital humano gobernable y administrable (Foucault 2007, 264), no sujetan al individuo en una identidad fija y una conducta normalizada en esta fijación (a diferencia de las técnicas disciplinarias del siglo XIX), y en ese sentido, están muy lejos de oponerse al dinamismo de un devenir-sujeto en unas técnicas de sí. Por el contrario, el *homo economicus* se constituye como capital humano administrable en la medida en que se intensifican y multiplican diversas y complejas técnicas de estilización de sí (es el fenómeno extendido hoy en día, por ejemplo, de las prácticas de “coaching”; o de las múltiples técnicas de cuidado de sí en formas de “espiritualidad light”, por llamarlas de algún modo, en las que el *homo economicus* trabaja sobre sí mismo para incrementar su productividad e intensidad vital, para valorizarse y cuidarse a sí mismo como capital humano). El *homo economicus* como capital humano gobernable es un sujeto en constante, e incluso vertiginoso, devenir, que trabaja indefinidamente sobre sí mismo con técnicas sofisticadas para innovarse, reinventarse, transformarse. El registro de los modos de subjetivación propios de las “estéticas de la existencia”, que Foucault analiza con tanto detalle en su historia de la ética en la antigüedad, ha resurgido como el médium necesario en el que el *homo economicus* de la gubernamentalidad neoliberal se constituye a sí mismo como sujeto gobernable, como capital humano, bajo una constante e indefinida exigencia de *valorización de sí*. Por otra parte, estas técnicas neoliberales de gobierno de la conducta se despliegan, cierto, a partir de una cierta producción de verdad por parte de la ciencia económica y el modo cómo esta forma de veridicción guía la toma de decisiones en el gobierno del Estado, de la empresa, de las

instituciones educativas, etc. Pero esta producción de verdad se afianza, y se ampara, a su vez, en la creciente consolidación de un *relativismo* radical al nivel de las prácticas sociales y culturales donde la reivindicación de la fuerza de enunciación de la verdad se considera como algo anticuado, pasado de moda, de mal gusto, o políticamente “dogmático”, temerario y peligroso.

En esta situación histórica, entonces, este doble movimiento de i) presunta politicidad, a *motu proprio*, de las técnicas de sí; y de ii.) despolitización del problema de la enunciación de la verdad que se tiende a dejar como privilegio exclusivo de los dispositivos de poder-saber orientados a gobernar y administrar la vida de los individuos y las poblaciones; a los cuales se los confronta, a lo sumo, en una reacción negativa que pone en cuestión, desnaturalizando su “evidencia”, esas verdades que se enuncian sobre los sujetos gobernados, pero sin preguntarse si es acaso posible concebir, o producir, otros modos antagónicos de enunciación de la verdad; este doble movimiento característico de un modo habitual de vincular la trayectoria más política con la trayectoria ética de estos trabajos de Foucault, no nos puede ayudar mucho a avanzar en la dirección de pensar la fuerza transformadora de ciertas prácticas políticas contemporáneas, discursivas o no-discursivas. Ahora bien, lo que estoy proponiendo no es abandonar el análisis de las “prácticas de sí”, o de la esfera de la “espiritualidad” como Foucault la define⁴, como un campo fructífero de reflexión sobre las prácticas políticas contemporáneas y su potencial transformador. En efecto, comparto con algunos intérpretes de Foucault, la idea de que esta dimensión de lo que hemos llamado indistintamente “subjetivación”, “espiritualidad”, o “prácticas de constitución y transformación de sí”, delimita un campo de análisis muy fructífero para pensar estas prácticas políticas contemporáneas en su especificidad (ver, por ejemplo, Duarte 2012 y Quintana 2012). Esto se confirma en mi acercamiento al archivo de la producción discursiva de algunos movimientos populares en Colombia, a los que me referiré en la siguiente sección; es muy claro en ese archivo que la acción política de resistencia frente a las prácticas gubernamentales neoliberales del Estado, es pensada como una acción colectiva orientada a defender ciertas formas de vida, ciertos modos de ser, de pensar y de relacionarse con el territorio, que dichas prácticas gubernamentales amenazan con destruir y deshabilitar. El trabajo sobre sí mismos en las prácticas cotidianas de relación

⁴ “Por espiritualidad entiendo lo que justamente se refiere al acceso del sujeto a cierto modo de ser, y a las transformaciones que el sujeto que el sujeto debe hacer en sí mismo para acceder a dicho modo de ser” (Foucault 1999, 408)

consigo, con el trabajo, con los recursos naturales, con el territorio, es en este sentido una instancia efectiva y de enorme importancia política en estas prácticas. Lo que estoy sugiriendo es, más bien, la necesidad de anudar este análisis con el problema de lo que Foucault trabajó en sus últimos dos cursos como “*las formas aletúrgicas*”, esto es, los modos como aparece en el *sensorium* del mundo un sujeto, individual o colectivo, como instancia de enunciación de un discurso “veraz”. Si se quiere, el campo de análisis de las prácticas de sí, nos remite a la *interioridad de la relación reflexiva* de un sujeto (individual o colectivo), consigo mismo. Por otro lado, el campo de análisis de las formas aletúrgicas en el que surge para Foucault el problema de la parrhesía, nos remite a la *exterioridad de la aparición de los discursos y los cuerpos que los enuncian en la escena del mundo sensible*. No sería posible hacer una tipología sobre las prácticas de sí o los distintos modos de subjetivación en nuestra contemporaneidad, atendiendo a sus distintas y en ocasiones antagónicas valencias políticas, sin anudar este análisis con el de las distintas valencias políticas de las “*formas aletúrgicas*”, formas que no se dan en el pliegue reflexivo de un sujeto que actúa sobre sí, sino en la *dramatización en la que una forma de vida aparece, en el mundo sensible ante otros, como instancia de enunciación de la verdad*. Esta superficialidad de la dramatización de la verdad, tiene que ver con el modo como un discurso veraz se vuelve inseparable de la materialidad de un cuerpo. Foucault distingue en varias instancias esta *dramatización de la verdad*, de una *verbalización de la verdad*; pero sabemos que la *parrhesía* cínica en el mundo antiguo es, según sus análisis, una instancia de máxima intensificación de esta dramaturgia de la verdad. Así como en sus análisis de las prácticas de sí en la antigüedad el efecto de desestabilización crítica y disensual de éstas, sólo se deja apreciar cuando se anudan, en el caso del cinismo antiguo, pero también en el caso de Sócrates, a una *dramatización de la verdad*, a un decir veraz que se ha hecho cuerpo en una vida; así también, la valencia política de la “*espiritualidad*” en las prácticas de libertad de los movimientos populares contemporáneos sólo podrá distinguirse en su efecto crítico y disensual de otras formas de intensificación de la “*técnicas de sí*” asociadas al despliegue del neoliberalismo como estrategia de gobierno de la conducta, si atendemos a los modos de dramatización de la verdad que se dan en la imbricación entre la materialidad de los cuerpos y la materialidad de los discursos que éstos enuncian. ¿Serían las prácticas escriturales de algunos movimientos populares contemporáneos un lugar posible para pensar los modos de hacerse cuerpo de las

palabras, y los modos de des-incorporarse en palabras de los cuerpos, en una dramatización de la verdad?

III. Modos de dramatización de la verdad

Antes de retomar esta pregunta con algunas reflexiones finales, es necesario rastrear brevemente este problema de una “dramatización de la verdad” en la trayectoria de las últimas investigaciones de Foucault. Sabemos que el problema de las “técnicas de sí” se abre para Foucault a partir de la enorme importancia que una práctica confesional científicamente codificada por unos expertos adquiere en el despliegue del dispositivo de sexualidad del siglo XIX. Allí Foucault destaca cómo en esta constante exigencia de *verbalizar* la verdad sobre sí mismo que recae sobre el paciente a quien se le ha diagnosticado una anomalía o perversión sexual, se intersectan dos procedimientos muy distintos de producción de la verdad en la historia de la cultura occidental: la ciencia moderna, y la antigua práctica confesional cristiana. Allí surge el proyecto de hacer una historia de esa práctica de decir la verdad sobre sí mismo en la historia de la cultura occidental, en el contexto del cristianismo medieval y primitivo, y en el contexto de la cultura antigua greco-romana. Lo que no se señala con tanta frecuencia, es cómo estudiando la historia de la práctica de la confesión en el cristianismo, Foucault identifica una clara bifurcación entre dos técnicas muy distintas de enunciación de la verdad de sí : por un lado, la *exomológesis*, que es básicamente una dramatización ritual de sí mismo, y que está asociada históricamente al cristianismo primitivo antes de la consolidación de la institución monástica; y por otro lado, la *exagóreusis*, que es una verbalización introspectiva de lo profundo de sí mismo, y que está asociada a la relación de obediencia absoluta entre monje y director de conciencia en el poder pastoral distintivo de la institución monástica. Sobre la *exomológesis*, que es a veces la manifestación ante los otros de la militancia en un cierto modo de vida cristiano, en la que se arriesga la vida con este testimonio en el caso del cristianismo primitivo perseguido, pero que luego permanece como un “reconocimiento ritual” del estatuto de penitente, sobre ésta forma de enunciación de sí en el espesor material de una escenificación ritual , Foucault dice una serie de cosas interesantes; enfatiza, por ejemplo, que: “La *exomológesis* no es una conducta verbal, sino la expresión teatralizada del reconocimiento del estatuto de penitente” (Foucault 1999, 466).

La verbalización introspectiva de la interioridad de un yo profundo en la práctica confesional monástica posterior (la *exagóreusis*), se distingue claramente de esta otra práctica más antigua de enunciación de la verdad de sí en el cristianismo primitivo, esta práctica que no es una verbalización de una verdad interior oculta, sino una dramatización superficial de una verdad que se enuncia en la aparición ritual del cuerpo ante otros en el sensorium del mundo. Y así como en el marco del poder pastoral cristiano la verbalización de la verdad interior está orientada a determinar la identidad del alma, en el caso de esta otra práctica de enunciación de la verdad de sí en la superficie sensorial de la ritualidad dramática, nos dice Foucault, lo que está en juego no es definir la identidad del sujeto, sino más bien, efectuar una suerte de destrucción de sí en la manifestación de sí. En palabras de Foucault,

“La penitencia no persigue establecer una identidad, sino, por el contrario, marcar el rechazo de sí, la ruptura consigo mismo. *Ego non sum, ego..* Los gestos ostentosos tienen como función revelar la verdad del ser mismo del pecador. La revelación es, al mismo tiempo, la destrucción de sí...” (468)

A la conclusión a la que llega Foucault tras indicar esta poco atendida bifurcación de dos formas notablemente distintas de decir la verdad de sí mismo en la historia de la confesión cristiana, la más antigua dramatización superficial del cuerpo asociada al cristianismo primitivo, y la posterior verbalización introspectiva del yo interior asociada al poder pastoral monástico, es que ésta última acabó siendo históricamente la más dominante y la que se recuperaría luego de una manera transformada en el campo epistémico de las ciencias humanas: “A partir del siglo XVI, y hasta el presente, las «ciencias humanas» han reinsertado las técnicas de verbalización en un contexto diferente” (Foucault 1999, 474). Queda pues en estos análisis históricos de Foucault, el cabo suelto de la *exomológesis* como una forma de dramatización de la verdad de sí mismo en la historia del cristianismo primitivo, un “cabo suelto” que resuena, no obstante, con las constantes referencias de Foucault en su último curso al cristianismo primitivo como una de las primeras y más notables posteridades de la *parrhesía* cínica, como práctica emblemática de un decir veraz crítico, en la historia de la cultura occidental (Foucault 2010, 176-177).

Es esta dramatización superficial de un decir veraz inscrito en la materialidad del cuerpo y la forma de vida de la que éste da testimonio, lo que la *parrhesía* cínica

intensifica al máximo (Foucault 2010, 249). Las prácticas de sí dejan de ser en la parrhesía cínica una estilización de sí según los principios culturalmente aceptados y dominantes de la vida verdadera, una estilización de sí orientada al honor, la inmortalidad, la excelencia de una vida reconocida como virtuosa, para volverse la manifestación escandalosa y perturbadora de una vida que, en su misma materialidad, enuncia un discurso veraz en el espesor superficial de la dramatización. Indisociabilidad, así pues, entre dos materialidades: la materialidad del cuerpo y la dramaturgia gestual de su modo de aparecer ante los otros en el *sensorium* del mundo, y la materialidad del discurso veraz que se enuncia ante otros. Ciertamente, esta indisociabilidad se da hasta cierto punto en todas las formas de parrhesía analizadas por Foucault en este último curso, desde la parrhesía política ejemplificada por la escena en la que Solón, ya viejo, se dirige a la asamblea disfrazado con una coraza y un escudo para denunciar ante sus conciudadanos la verdad sobre las tendencias tiránicas de Pisístrato. No le basta a Solón pronunciar un discurso ante la asamblea, sino que esta enunciación requiere de una puesta en escena teatral, de una dramatización: el disfraz del escudo y la coraza que simbolizan el peligro que se cierne sobre la ciudad a causa del naciente tirano (Foucault 2010, 90 y ss.). Pero, al diferenciar entre esta parrhesía política, y la parrhesía ética de Sócrates, Foucault enfatiza varios rasgos divergentes entre estas dos formas de aparición en el mundo de un sujeto como instancia de enunciación de un discurso veraz (entre estas dos “formas aletúrgicas”): mientras el decir veraz de Solón se pronuncia en la asamblea donde se gobierna la ciudad, y se pronuncia sólo en casos de extrema necesidad, el decir veraz parrhesiástico de Sócrates se pronuncia en cualquier parte, al margen del encuadre institucional del gobierno de la ciudad, y responde a la necesidad de practicar el decir veraz constantemente, sin respiro, en el examen de las almas, orientado a despertar en éstas la inquietud del cuidado de sí (una diferencia con respecto a en *dónde* se enuncia ese discurso). Mientras que Solón enuncia una verdad de la que está en posesión, y expresa imperativamente lo que los ciudadanos deben hacer (detener al tirano), el decir veraz de Sócrates no enuncia una verdad que se posee, sino una con la relación a la cual se está en camino en la constante inquietud de sí; y no enuncia la verdad de manera afirmativa, sino de modo indirecto, en la ambigüedad de la ironía (una diferencia con respecto a *cómo* se enuncia ese decir veraz). La ironía Socrática, es pues, también una forma de dramatización de la verdad, una puesta en escena teatral donde se anudan de cierto modo la veracidad y el simulacro. Así, la

dramatización irónica de la verdad como constante exhortación y puesta a prueba de las almas, se distingue de la dramatización simbólica de la verdad efectuada por Solón, como afirmación imperativa y desafiante en contra del poder político establecido. Por su parte, aparece una cuarta forma de dramaturgia de la verdad en la parrhesía cínica, que consiste en la transvaloración escandalosa de la “moneda” en la que una cultura cifra todo su valor; en el caso del mundo griego antiguo, la transvaloración de la vida verdadera como vida transparente, independiente, recta, soberana (231). Y esta transvaloración consiste en dramatizar de tal modo esos principios ideales en la materialidad del cuerpo vivo, que esta dramatización se revierte como gesto crítico, escandaloso, ofensivo, en contra del valor de esa moneda⁵. La transparencia vuelta impudor, la independencia vuelta pobreza y humillación buscadas, la rectitud vuelta escandalosa animalidad, la soberanía vuelta combate constante en la más radical precariedad. Impudor, pobreza, animalidad, precariedad que se manifiestan ya no verbalmente sino en la escenificación dramática, teatral, gestual, superficial, del cuerpo en su aparición en el mundo ante otros. La relación entre verbalización y dramatización en el decir *verax parrhesiástico* parece ser, pues, la de una proporcionalidad inversa. A mayor verbalización (la escena de Solón en la asamblea), menor dramatización (en este caso, la dramaturgia apenas simbólica y accesoria del escudo y la coraza como disfraz). A menor verbalización (la célebre escena del encuentro entre Diógenes el cínico y el rey Alejandro en la que el primero apenas si pronuncia una o dos palabras), mayor dramatización: la soberanía combativa de un cuerpo desposeído y miserable, pero desafiante (281 y ss.).

IV. Las prácticas de escritura como formas de resistencia en los movimientos populares

Ahora bien, y ya para terminar, ¿qué otra perspectiva de análisis sobre las prácticas de escritura de algunos movimientos populares en medios alternativos de enunciación y difusión, nos puede abrir esta conceptualización que ofrece Foucault de la dramatización de la verdad en el espesor superficial de la manifestación de los

⁵ “Con el cinismo tenemos una tercera forma del coraje de la verdad, distinta de la valentía política, distinta también de la ironía socrática. El coraje cínico de la verdad consiste en que los individuos, rechacen, menosprecien, insulten, la manifestación misma de lo que admiten o pretenden admitir en el plano de los principios. Se trata de hacer frente a su ira presentándoles la imagen de aquello que, a la vez, ellos admiten y valoran como idea y rechazan y desprecian en su vida misma” (Foucault 2009, 246).

cuerpos y los discursos en el *sensorium* del mundo? No se trata, por supuesto, de decir que en las prácticas discursivas de algunos movimientos populares hoy, aparece la actualización de la *parrhesía* cínica en nuestra contemporaneidad. Justamente, la idea de trazar “líneas de resonancia” implica la tarea de establecer relaciones entre estas trayectorias investigativas divergentes del trabajo de Foucault, sin intentar resolver esta divergencia o esta discontinuidad en una coherencia unitaria. Se trata más bien, y espero haber dejado esto en claro, de perfilar los contornos de una problemática filosófica que nos puede permitir pensar de otra manera un aspecto de las prácticas políticas que, en nuestra contemporaneidad, se esfuerzan por articular formas de resistencia frente a los ejercicios de poder que se despliegan en las prácticas gubernamentales del Estado neoliberal. Esta inquietud filosófica tiene que ver con cómo repensar los actos de enunciación de la verdad, y las distintas modalidades de estas formas de “veridicción”, de tal manera que podamos también pensar cómo en ellas se modula de cierto modo el “intervalo” que hace inestable la frontera entre la materialidad del lenguaje y la de los cuerpos. Es a partir de esta inquietud, y del ángulo novedoso desde el cual Foucault nos permite entrar en ella con sus estudios sobre la parrhesía como modo de decir veraz en la antigüedad, como intento explorar de qué manera una lectura de sus últimos cursos dictados en el estrado del *College de France*, desde 1978 hasta 1984, en el carácter múltiple de sus trayectorias de indagación, nos puede ofrecer un ángulo preciso para aproximarnos, de otro modo, a preguntas del tipo: ¿Cómo pensar la dimensión política de la profusión discursiva a través de la cual algunos movimientos populares enuncian sus comprensiones de la realidad histórica y sus modos de actuar en respuesta a éstas, a través de una *escritura de sí mismos* que practican, unas veces con mayor intensidad que otras, en escuetos o a veces más sofisticados portales de Internet?? ¿Qué papel cumplen estas *prácticas escriturales* en su configuración como sujetos políticos, y en la movilización de fuerzas transformadoras (o no) del entramado de relaciones en el que consiste la contingencia histórica en la que emergen y se despliegan de un modo particular? ¿Cómo pensar la relación entre esta forma de su aparición en el mundo, en la espesura dispersa de un corpus más o menos profuso de documentos escritos, y otras estrategias de acción política como la movilización en las calles y las diversas prácticas de organización estratégica? ¿Cómo aparecen y actúan en el mundo estos movimientos, cómo se configuran como una agencia política e histórica, en estas prácticas

escriturales? ¿Hay alguna especificidad en este agenciamiento y este modo de aparición y agenciamiento *escritural*?

Estas preguntas implican, por supuesto, un trabajo de archivo que no estoy en este artículo en condiciones de elaborar. . Me limito apenas a mencionar estos dos robustos archivos de la producción discursiva de dos movimientos populares colombianos, en los que estoy trabajando: los indígenas Nasa del Cauca, y la Comunidad de Paz de San José de Apartadó (CPSJA, 2014; Nasaacin, 2014). Archivos donde se escenifica una producción discursiva incesante y desafiante ante las prácticas gubernamentales del Estado; prácticas gubernamentales a las que ambos archivos coinciden en atribuirle unos ejercicios de violencia en donde se vuelven difíciles de discernir las violencias de los ejércitos estatales y para-estatales sobre los cuerpos, y las violencias de decisiones de política pública que tienden a deshabilitar una serie de prácticas de trabajo productivo, de relación con el territorio, con la herencia cultural, con los vínculos comunitarios; y donde se ven afectados unos planes y formas de vida, cuya defensa y afirmación se vuelve entonces un gesto importante de resistencia política frente al gobierno neoliberal. Archivos en donde se configuran, en actos de enunciación discursiva, modos peculiares de aparición y de agenciamiento político, densos un sus resonancias afectivas; complejos en sus estrategias retóricas; valerosos en la manera como ciertas formas de ser, de pensar, de sentir, se afirman a sí mismas en el mundo, en medio de condiciones socio-económicas de aguda marginalidad y precariedad.

Lo que he intentado en este texto es perfilar una perspectiva para pensar la inquietante energía política de estas prácticas escriturales en estos movimientos populares. Lo que he intentado definir, siguiendo a Foucault, como la cuestión de la “*dramatización de la verdad*”, y el modo complejo como se enfatiza allí la imbricación entre la materialidad de los cuerpos, y la materialidad del discurso, nos ayuda a perfilar esta perspectiva de análisis. Desde ésta, nos deslindamos de otras dos formas posibles de interpretación de la valencia política de estas prácticas discursivas, que son quizás preponderantes en el horizonte conceptual de la reflexión política que habitamos; por un lado, el liberalismo político, y por otro lado, el realismo político. En el primer caso, lo que sería políticamente relevante en estas prácticas escriturales sería la manifestación en un espacio discursivo “público”, de ciertas ideas o concepciones sobre la justicia, sobre el buen vivir, sobre la relación con la naturaleza y sus recursos, sobre los vínculos

comunitarios, sobre las formas de economía solidaria, sobre las luchas por ciertos derechos y los argumentos que las respaldan. Las prácticas escriturales de los movimientos populares serían el mero significante de esas significaciones sobre la realidad social y política del país, que entrarían a enriquecer el debate político. En la medida en que esas mismas significaciones puedan expresarse en las instituciones políticas estatales y los mecanismos electorales de representación, serán aún más relevantes pues tendrán el potencial decisorio sobre lo común del que todavía carecen en esos escenarios de manifestación bastante invisibilizados en escuetos y artesanales portales en la web. Por el lado de un realismo político, estas prácticas escriturales se considerarán políticamente relevantes por su función estratégica en el marco de un proyecto amplio que puede ser el de consolidar y fortalecer las redes de los movimientos populares, ganar cada vez más adeptos para las causas y los principios que animan sus luchas, y ello requiere medios de difusión de información sobre sus propuestas, sus objetivos, sus argumentos. Las prácticas escriturales son un tal instrumento estratégico. En ambas interpretaciones, no obstante, estos documentos escritos son importantes en tanto signos o manifestaciones de algo más: las “ideas” sobre la sociedad y sobre la justicia de un movimiento popular, o de una minoría cultural, que entran a enriquecer el debate público que fortalece la pluralidad de una democracia; en el otro caso, las “intenciones” estratégicas de un sujeto colectivo que busca incrementar el respaldo para sus reivindicaciones, y así incrementar el músculo político que luego podrá hacerse praxis en la movilización en las calles, o la participación en procesos electorales. En la segunda interpretación no importa la veracidad de esos trazos escritos, sino sus efectos estratégicos. En la primera interpretación la veracidad de esos discursos sólo tiene importancia en la medida en que logre ser una descripción convincente de la realidad que describe, o de la identidad cultural, étnica, organizativa, del sujeto colectivo que se expresa a través de ellos, como se expresa de muchas otras maneras. En ninguna de las dos interpretaciones se tiene en cuenta esa veracidad propia de una “*dramatización de la verdad*” en la que la materialidad de los cuerpos y la materialidad de las palabras que éstos enuncian, es inseparable.

¿Que ganamos con este otro ángulo de aproximación a estas prácticas de escritura según el cual su energía política en el intenso y profuso dinamismo de su producción, ha de pensarse como un procedimiento de “*dramatización de la verdad*”, en el sentido en el que Foucault nos puede ayudar a pensarlo? Por un lado, no se trata de

descartar ni la dimensión intelectual ni la dimensión estratégica de esos discursos, que las dos perspectivas de análisis antes esbozadas destacan. Esa dimensión intelectual y esa dimensión estratégica de esas prácticas escriturales es, sin duda, de enorme importancia. Pero pienso que esa dimensión intelectual (las ideas sobre la sociedad, sobre la economía, sobre el buen vivir que ellas expresan), y esa dimensión estratégica, su función como instrumento de batalla en vasto y complejo campo discursivo, podrían pensarse de otro modo a partir de la importancia de este procedimiento de “dramatización de la verdad”, y de la in-disociabilidad entre la materialidad de las palabras y la materialidad de los cuerpos que constituye la fuerza de este procedimiento, fuerza que estas otras interpretaciones dominantes de la valencia política del discurso ignoran y pasan por alto.

Bibliografía

Castro-Gómez, Santiago. 2010. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neo-liberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Davidson, Arnold. 2012. “Elogio a la contra-conducta”, *Revista de Estudios Sociales*, 43; pgs. 152-164.

Deleuze, Gilles. 2003. *Foucault*. Barcelona: Paidós.

Duarte, A. M. 2012. Singularização e subjetivação: Arendt, Foucault e os novos agentes políticos do presente. *Princípios*, v. 19, p. 10-34, 2012.

Foucault, Michel. 1971. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.

_____. 1979. “Poder-cuerpo”, En: *La microfísica del poder*. Edición y traducción a cargo de Julia Varela y Fernando Álvarez. Madrid: Ediciones de la piqueta.

_____. 1983. “The subject and power”; en: *Critical Inquiry*, Vol. 8, no. 4 (Summer 1982), pp. 777-795.

_____. 1991. *La arqueología del saber*. Tr. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI Editores

Foucault, Michel. 1993. “About the beginning of the hermeneutics of the self: two lectures at dartmouth”; en: *Political Theory*, Vol. 21, No. 2 (May 1993); pp. 198-227

_____. 1999. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”; En: *Estética, ética, y hermenéutica (Obras Esenciales, Vol III)*. Traducción y edición de Ángel Gabilondo. Barcelona, Paidós.

- _____. 2005. *Historia de la Sexualidad Vol. 2, El uso de los placeres*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. 2006. *Seguridad, Territorio y Población : Curso en el Collège de France de 1977-1978*. Tr. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2007. *El Nacimiento de la Biopolítica: Curso en el Collège de France de 1977-1978*. Tr. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2010. *El coraje de la verdad: Curso en el Collège de France de 1983-1984*. Tr. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Lazzarato, Maurizio. 2006. “Bio-power and biopolitics”, en: *Tailoring Biotechnologies*, Vol 2, Issue 2, summer-fall 2006, pp. 11-20.
- Lemke, Thomas. 2001. “The Birth of Bio-Politics” – Michel Foucault’s Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality, in: *Economy & Society*, Vol 30. No. 2, pp. 190-207.
- Nasaacin. Página Web de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca. <http://nasaacin.org/documentos-nasaacin/122-pie-de-pagina> (Recuperado el 1 de Septiembre de 2014).
- CPSJA. Página Web de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó. <http://www.cdpsanjose.org/> (Recuperado el 1 de Septiembre de 2014).
- Rancière, Jacques. 2009. *El reparto de lo sensible: Estética y Política*. Santiago de Chile: LOM Ediciones .
- Quintana, Laura. 2012. “Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida”. *Revista de Estudios Sociales*, No. 43, pgs. 50-62.