

poco las relaciones homosexuales, a pesar de que la mayoría de los ascetas viven, de manera permanente, en comunidades de una importancia numérica bastante grande. Las técnicas se interesan principalmente por la oleada de pensamientos que penetran la conciencia, descomponiendo, por su multiplicidad, la unidad necesaria de la contemplación, y comunicando al sujeto imágenes o excitaciones de Satán. La tarea del monje no es, como la del filósofo, adquirir el dominio de sí mediante el triunfo definitivo de la voluntad. Es la de controlar sin cesar sus pensamientos, sondearlos a fin de ver si son puros, verificar que no se disimula o que no ocultan algo peligroso; y es también la de verificar que no se revelan distintos de lo que en principio parecieron, que no son una forma de ilusión o de seducción. Siempre hay que considerar con desconfianza estos datos: piden ser examinados y puestos a prueba. Según Casiano, por ejemplo, hay que adoptar para con uno mismo la actitud del cambista que verifica las monedas que recibe.<sup>1</sup> No hay verdadera pureza en la actitud de quien puede acostarse junto a un joven y bello muchacho, aunque no lo toque, como fue el caso de Sócrates junto a Alcibíades. Un monje sólo es verdaderamente casto cuando ningún pensamiento impuro penetra su espíritu, incluso durante la noche, incluso en sueños. La capacidad de permanecer dueño de sí, hasta en presencia de los seres más deseables, no es lo que constituye la pureza. La pureza consiste en descubrir la verdad en sí, en descartar las ilusiones que se alumbran en uno mismo, en imprimir las ideas y los pensamientos que el espíritu produce ininterrumpidamente. La lucha espiritual contra la impureza se define según este eje. La ética sexual pasó de la cuestión de la relación con los otros y del modelo de la penetración al de la relación consigo mismo y al problema de la erección: entiendo por tal el conjunto de movimientos internos que se operan desde eso casi imperceptible que es el primer pensamiento, hasta el fenómeno final, pero todavía solitario, de la polución. A pesar de ser tan diferentes, e incluso contradictorios, estos fenómenos no dejaron por ello de tener un efecto común: el de ligar una a otra, por los lazos más sólidos, subjetividad y verdad. Tal es, pienso, el fondo religioso sobre el que el problema de la masturbación —que los griegos olvidaron, o del que se cuidaron poco, puesto que, a su parecer, fue una práctica de esclavo o de sátiro, pero no de ciudadano libre— vino a constituir uno de los problemas principales de la vida sexual.

<sup>1</sup> Casiano (J.), «Primera conferencia del Abad Moisés» I, 20, en *Colaciones*, 2 vols., Madrid, Rialp, 2ª ed., 1998, t. I, págs. 70-76, véase espec. la pág. 70.

#### 14. LAS MALLAS DEL PODER

«As malhas do poder» («Les mailles du pouvoir», primera parte, Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía, 1976), *Barbárie*, nº 4, verano de 1981, págs. 23-27.

Esta conferencia ha sido publicada en dos partes. La primera, en el nº 4 de *Barbárie* y la segunda en el nº 5 de *Barbárie*, en el verano de 1982, págs. 34-42. La conferencia se reproduce aquí en su totalidad.

Vamos a intentar realizar un análisis de la noción de poder. No soy el primero, ni muchos menos, que pretende evitar el esquema freudiano que opone el instinto a la represión, instinto y cultura. Toda una escuela de psicoanalistas ha tratado, desde hace unas decenas de años, de elaborar, de modificar este esquema freudiano de instinto *versus* cultura, e instinto *versus* represión —me refiero tanto a psicoanalistas de lengua inglesa, como de lengua francesa, tales como Melanie Klein, Winnicott y Lacan, que han intentado mostrar que la represión, más que ser un mecanismo secundario, ulterior y tardío que pretendería controlar un juego instintivo dado por la naturaleza, forma parte del mecanismo del instinto, o al menos del proceso a través del cual el instinto sexual se desarrolla, se despliega y se constituye como pulsión.

Según los psicoanalistas, la noción freudiana de Trieb no debe ser interpretada como un simple dato natural, un mecanismo biológico natural sobre el cual la represión impusiera su ley de prohibición, sino como algo que está profundamente penetrado de represión. La necesidad, la castración, la carencia, la prohibición y la ley son ya elementos a través de los cuales el deseo se constituye como deseo sexual, lo que implica, por tanto, una transformación de la noción primitiva de instinto sexual, tal como Freud lo había concebido, a finales del siglo XIX. Así pues, hay que pensar el instinto no como algo dado naturalmente, sino ya como una elaboración,

como un juego complejo entre el cuerpo y la ley, entre el cuerpo y los mecanismos culturales que aseguran el control del pueblo.

Creo, por tanto, que los psicoanalistas han desplazado considerablemente el problema, haciendo surgir una nueva noción de instinto, en cualquier caso una nueva noción del instinto, de la pulsión y del deseo. Sin embargo, lo que me inquieta, o al menos, lo que me parece insuficiente es que en esta elaboración propuesta por los psicoanalistas, éstos modifican, quizá, la concepción del deseo pero en absoluto la concepción del poder.

Continúan considerando todavía en sus trabajos que el significado del poder, el núcleo central, aquello en que consiste el poder, sigue siendo la prohibición, la ley, el hecho de decir no, y una vez más la fórmula «no debes». El poder es esencialmente el que dice «no debes». Me parece que es una concepción del poder —hablaré pronto de ello— totalmente insuficiente, una concepción jurídica, una concepción formal del poder y que es necesario elaborar otra que permita comprender mejor las relaciones que se han establecido en las sociedades occidentales entre poder y sexualidad.

Voy a intentar desarrollar o, mejor dicho, mostrar en qué dirección se puede llevar a cabo un análisis del poder que no sea simplemente una concepción jurídica, negativa del poder, sino la concepción de una tecnología del poder.

Frecuentemente encontramos entre los psicoanalistas, los psicólogos y los sociólogos la concepción según la cual el poder es esencialmente la regla, la ley, la prohibición, lo que marca el límite entre lo permitido y lo prohibido. Me parece que esta concepción fue formulada incisivamente y desarrollada ampliamente por la etnología, a finales del siglo XIX. La etnología siempre ha intentado detectar los sistemas de poder en sociedades distintas a la nuestra como si fueran sistemas de reglas. Y nosotros mismos, cuando intentamos reflexionar sobre nuestra sociedad, sobre la manera en que se ejerce el poder, lo hacemos esencialmente a partir de una concepción jurídica donde está el poder, quién lo detenta, qué reglas lo administran, cuál es el sistema de leyes que el poder establece sobre el cuerpo social.

Siempre realizamos una sociología jurídica del poder en nuestra sociedad, y cuando estudiamos sociedades diferentes de las nuestras, hacemos una etnología que es esencialmente una etnología de la regla, una etnología de la prohibición. Veán, por ejemplo, en los estudios etnológicos de Durkheim a Lévi-Strauss, cuál ha sido el problema que siempre reaparecía, perpetuamente reelaborado: un problema de prohibición, esencialmente de prohibición del incesto.

to. Y se ha intentado comprender el funcionamiento general del sistema a partir de esta matriz, de este núcleo que sería la prohibición del incesto. Ha sido necesario esperar a años más recientes para ver brotar nuevos puntos de vista sobre el poder, ya sea un punto de vista estrictamente marxista o un punto de vista más alejado del marxismo clásico. De todas formas, a partir de aquí vemos aparecer, con los trabajos de Clastres,<sup>a</sup> por ejemplo, una nueva concepción del poder como tecnología que intenta emanciparse del primado, del privilegio de la regla y de la prohibición que, en el fondo, imperó sobre la etnología desde Durkheim hasta Lévi-Strauss.

En cualquier caso, la cuestión que me gustaría plantear es la siguiente: ¿qué ha sucedido para que nuestra sociedad, la sociedad occidental en general, haya concebido el poder de una manera tan restrictiva, tan pobre o tan negativa? ¿Por qué concebimos siempre el poder como ley y como prohibición, por qué este privilegio? Evidentemente, podemos decir que esto se debe a la influencia de Kant, a la idea de que, en última instancia, la ley moral, el «no debes», la oposición «debes/no debes», es en el fondo la matriz de toda regulación de la conducta humana. Pero, a decir verdad, esta explicación por medio de la influencia de Kant es totalmente insuficiente. El problema es saber si Kant tuvo esa influencia y por qué la tuvo tan fuerte. ¿Por qué Durkheim, filósofo del comienzo de la 3ª República francesa con vagos tintes socialistas, pudo apoyarse de esta forma en Kant cuando se trataba de hacer un análisis del mecanismo del poder en una sociedad?

Pienso que, a grandes rasgos, podemos analizar la razón de esto en los términos siguientes: en el fondo, en Occidente, los grandes sistemas establecidos desde la Edad Media se han desarrollado por medio del crecimiento del poder monárquico, a expensas del poder, o más exactamente, de los poderes feudales. Ahora bien, en esta lucha entre los poderes feudales y el poder monárquico, el derecho ha sido siempre el instrumento del poder monárquico contra las instituciones, las costumbres, los reglamentos, las formas de vinculación y pertenencia característicos de la sociedad feudal. Me limitaré a poner dos ejemplos. Por un lado, el poder monárquico se desarrolló en Occidente apoyándose, en gran parte, en las instituciones jurídicas y desarrollando estas instituciones. Por medio de la guerra civil, llegó a reemplazar la antigua sociedad de los litigios

<sup>a</sup> Referencia a los trabajos de Pierre Clastres recogidos en la obra *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, París, Minuit, col. «Critique», 1974.

privados, por un sistema de tribunales, con leyes que de hecho daban al poder monárquico la posibilidad de resolver él mismo las disputas entre individuos. De igual modo, el derecho romano, que reapareció en Occidente en los siglos XIII y XIV, fue un instrumento formidable en manos de la monarquía para llegar a definir las formas y los mecanismos de su propio poder, en detrimento de los poderes feudales. En otras palabras, el crecimiento del Estado en Europa se aseguró parcialmente o, en cualquier caso, utilizó como instrumento el desarrollo de un pensamiento jurídico. El poder monárquico, el poder del Estado, está representado esencialmente en el derecho.

La burguesía, que al mismo tiempo aprovechaba en gran medida el desarrollo del poder real y la disminución y regresión de los sistemas feudales, tenía gran interés en desplegar este sistema de derecho, que le permitía, por otra parte, dar forma a los intercambios económicos, que aseguraban su propio desarrollo social. De modo que el vocabulario, la forma del derecho, resultó ser el sistema de representación del poder común a la burguesía y la monarquía. La burguesía y la monarquía consiguieron establecer desde el final de la Edad Media hasta el siglo XVIII una forma de poder que se representaba, que se daba como discurso, como lenguaje, el vocabulario del derecho. Y cuando por fin la burguesía se desembarazó del poder monárquico, lo hizo utilizando precisamente ese discurso jurídico —que sin embargo había sido el de la monarquía— y volviéndolo contra la propia monarquía.

Pongamos simplemente un ejemplo. Rousseau, al elaborar su teoría del Estado, trató de mostrar cómo nace un soberano, pero un soberano colectivo, un soberano como cuerpo social, o mejor, un cuerpo social como soberano, a partir de la cesión de los derechos individuales, de su alienación y de la formulación de leyes de prohibición que cualquier individuo está obligado a reconocer, pues él mismo se ha impuesto la ley, en la medida en que es miembro del soberano, en la medida en que él mismo es el soberano. En consecuencia, el mecanismo teórico a través del cual se efectuó la crítica de la institución monárquica, ese instrumento teórico fue el instrumento del derecho, que había sido establecido por la propia monarquía. En otros términos, Occidente no tuvo nunca otro sistema de representación, de formulación y de análisis del poder que el del derecho, el sistema de la ley. Y creo que por eso, a fin de cuentas, no hemos tenido hasta hace bien poco otras posibilidades de analizar el poder que el de utilizar estas nociones elementales, fundamentales, etc., que son las de la ley, la regla, el soberano, la delegación del

poder, etc. Creo que ahora debemos desembarazarnos de esa concepción jurídica del poder, de esta concepción del poder a partir de la ley y el soberano, a partir de la regla y la prohibición, si queremos proceder a un análisis no ya de la representación del poder sino del funcionamiento real del poder.

¿Cómo podríamos intentar analizar el poder en sus mecanismos positivos? Me parece que podemos encontrar en algunos textos los elementos fundamentales para un análisis de este tipo. Podemos encontrarlos, quizás, en Bentham, un filósofo inglés de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, que en el fondo ha sido el gran teórico del poder burgués y, evidentemente, podemos también encontrarlos en Marx, fundamentalmente en el libro II de *El capital*. Pienso que es aquí donde cabe hallar algunos elementos de los que me servirá para el análisis del poder en sus mecanismos positivos.

En resumen, lo que podemos encontrar en el libro II de *El capital* es, en primer lugar, que no existe un poder, sino varios poderes.<sup>b</sup> Poderes quiere decir formas de dominación, de sujeción, que funcionan localmente, por ejemplo en el taller, en el ejército, en una propiedad de tipo esclavista o en una propiedad donde hay relaciones serviles. Todas éstas son formas locales, regionales de poder, que tienen su propio modo de funcionamiento, su procedimiento y su técnica. Todas estas formas de poder son heterogéneas. Así pues, no debemos hablar del poder si queremos hacer un análisis del poder, sino que debemos hablar de los poderes e intentar localizarlos en su especificidad histórica y geográfica.

Una sociedad no es un cuerpo unitario en el que se ejerza un poder y solamente uno, sino que en realidad es una yuxtaposición, un enlace, una coordinación y también una jerarquía de diferentes poderes, que sin embargo persisten en su especificidad. Marx insiste mucho, por ejemplo, en el carácter a la vez específico y relativamente autónomo, de alguna manera impermeable, del poder de hecho que el patrón ejerce en un taller, con relación al poder de tipo jurídico que existía en el resto de la sociedad. Así pues, existencia de regiones de poder. La sociedad es un archipiélago de poderes diferentes.

En segundo lugar, me parece que estos poderes no pueden y no deben ser comprendidos simplemente como derivación, como la consecuencia de una especie de poder central que sería primordial.

<sup>b</sup> Marx (K.), *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*, libro II: «Der Zirkulationsprozess des Kapitals», Hamburgo, O. Meissner, 1867 (trad. cast.: *El capital*, México, F.C.E., 3 vols., 5ª reimp., 1972).

El esquema de los juristas, ya sea el de Grotius, Pufendorf o el de Rousseau, consiste en decir: «Al comienzo no había sociedad, poco después apareció ésta, a partir del momento en que surgió un punto central de soberanía que organizó el cuerpo social y que permitió a continuación toda una especie de poderes locales y regionales». Marx no reconoce implícitamente este esquema. Muestra, por el contrario, cómo a partir de la existencia inicial y primitiva de esas pequeñas regiones de poder —como la propiedad, la esclavitud, el taller y también el ejército— se pudieron formar poco a poco grandes aparatos de Estado. La unidad estatal es, en el fondo, secundaria con relación a estos poderes regionales y específicos que aparecen en primer lugar.

En tercer lugar, tales poderes específicos, regionales, de ninguna manera tienen como función primordial prohibir, impedir, decir: «no debes». La función primaria, esencial y permanente de esos poderes locales y regionales es, en realidad, ser productores de una eficacia, de una aptitud, productores de un producto. Marx realiza, por ejemplo, unos espléndidos análisis del problema de la disciplina en el ejército y en los talleres. El análisis que voy a hacer de la disciplina en el ejército no se encuentra en Marx, pero eso poco importa. ¿Qué ocurrió en el ejército desde finales del siglo XVI y comienzos del XVII hasta prácticamente finales del XVIII? Una enorme transformación que hizo que en el ejército, que hasta entonces había estado constituido esencialmente por pequeñas unidades en cierto modo intercambiables, organizadas en torno a un jefe, éstas fueran reemplazadas por una gran unidad piramidal, con toda una serie de jefes intermedios, suboficiales y también técnicos. Esto se debió sobre todo a que se había hecho un descubrimiento técnico: el fusil de tiro relativamente rápido y preciso.

A partir de ese momento no se podía tratar al ejército —era peligroso hacerlo funcionar— bajo la forma de pequeñas unidades aisladas, compuestas por elementos intercambiables. Era necesario, para que el ejército fuera eficaz, a fin de que se pudieran emplear los fusiles de la mejor forma posible, que cada individuo estuviera bien entrenado para ocupar una posición determinada en un frente extenso, para colocarse simultáneamente de acuerdo con una línea que no debía ser rota, etc. Un problema de disciplina implicaba una nueva técnica de poder con suboficiales, una jerarquía de suboficiales, oficiales inferiores y oficiales superiores. Y así, el ejército pudo ser tratado como una unidad jerárquica muy compleja, asegurando su rendimiento máximo con la unidad de conjunto según la especificidad de la posición y del papel de cada uno.

Hubo un rendimiento militar muy superior gracias a un nuevo procedimiento de poder, cuya función no era en absoluto la de prohibir. Evidentemente, estaba abocado a prohibir esto o aquello, sin embargo su fin no era decir «no debes», sino esencialmente obtener un mejor rendimiento, una mejor producción, una mejor productividad del ejército. Lo que fue perfeccionado, o mejor, lo que fue asegurado por esa nueva técnica de poder, fue el ejército como producción de muertos. De ningún modo la prohibición. Podemos decir lo mismo de la disciplina en los talleres, que comenzó a formarse en los siglos XVII y XVIII, cuando los pequeños talleres de tipo corporativo fueron reemplazados por grandes talleres con muchos obreros —centenares de obreros—, era necesario vigilar y a la vez coordinar los gestos de unos y otros, con la división del trabajo. La división del trabajo fue, al mismo tiempo, la razón que obligó a inventar esa nueva disciplina de taller; pero, inversamente, podemos decir que la disciplina de taller fue la condición para conseguir la división del trabajo. Sin dicha disciplina, es decir, sin la jerarquía, sin la vigilancia, sin la aparición de los contra maestros, sin el control cronométrico de los gestos, no hubiera sido posible obtener la división del trabajo.

Finalmente, una cuarta idea importante: hay que considerar estos mecanismos de poder, estos procedimientos de poder, como técnicas, es decir, como procedimientos que han sido inventados, perfeccionados y que se desarrollan sin cesar. Existe una verdadera tecnología del poder o, mejor, de los poderes, que tiene su propia historia. Aquí, una vez más, podemos encontrar fácilmente entre las líneas del libro II de *El capital* un análisis, o al menos el esbozo de un análisis, que sería la historia de la tecnología del poder, tal como se ejercía en los talleres y en las fábricas. Seguiré, entonces, estas indicaciones esenciales e intentaré considerar el poder con respecto a la sexualidad no desde un punto de vista jurídico, sino tecnológico.

En efecto, me parece que, si analizamos el poder dando prioridad al aparato de Estado, si analizamos el poder considerándolo como un mecanismo de conservación, si lo consideramos como una superestructura jurídica, en el fondo no hacemos sino retomar el tema clásico del pensamiento burgués cuando trata el poder como un hecho jurídico. Dar preeminencia al aparato de Estado, a la función de conservación, a la superestructura jurídica, es en definitiva «rousseauizar» a Marx. Es inscribirle en la teoría burguesa y jurídica del poder. No es sorprendente que esta concepción supuestamente marxista del poder como aparato de Estado, como

instancia de conservación, como superestructura jurídica, se encuentre fundamentalmente en la socialdemocracia europea de finales del siglo XIX, cuando el problema era justamente saber cómo hacer funcionar a Marx dentro de un sistema jurídico que era el de la burguesía. Entonces, recogiendo lo que dice el libro II de *El capital* y alejándome de todo lo que ha sido añadido y reescrito sobre los privilegios del aparato de Estado, la función de reproducción del poder y el carácter de la superestructura jurídica, me gustaría intentar ver cómo es posible hacer una historia de los poderes en Occidente y esencialmente de los poderes tal como han sido investidos en la sexualidad.<sup>c</sup>

Así, a partir de este principio metodológico, ¿cómo podríamos hacer la historia de los mecanismos de poder en la sexualidad? Creo que, de una manera muy esquemática, podríamos decir lo siguiente: el sistema de poder que la monarquía había conseguido organizar a finales de la Edad Media presentaba dos inconvenientes importantes para el desarrollo del capitalismo. En primer lugar, el poder político, tal como se ejercía en el cuerpo social, era un poder muy discontinuo. Las mallas de la red eran demasiado grandes y un número casi infinito de cosas, de elementos, de conductas y de procesos escapaban al control del poder. Si tomamos como ejemplo un aspecto concreto, el de la importancia del contrabando en toda Europa hasta fines del siglo XVIII, advertimos un flujo económico muy importante, casi tan importante como el otro, un flujo que escapaba por completo al poder, pero que era, por otra parte, una de las condiciones de la existencia de la gente; si no hubiera habido piratería marítima, el comercio no habría podido funcionar y la gente no habría podido vivir. En otras palabras, la ilegalidad era una de las condiciones de vida, pero eso significaba al mismo tiempo que había ciertas cosas que escapaban al poder y sobre las que el poder no tenía control. En consecuencia, procesos económicos, mecanismos diversos que en cierta manera permanecían fuera de control exigían el establecimiento de un poder continuo, preciso, de algún modo atómico. Se trataba de pasar de un poder con lagunas, global, a un poder continuo, atómico e individualizante, es decir, que cada uno, que cada individuo en sí mismo, en su cuerpo, en sus gestos, pudiera ser controlado, en lugar de controles globales y en masa.

El segundo gran inconveniente de los mecanismos de poder, tal como funcionaban en la monarquía, es que eran excesivamente onerosos. Y eran onerosos precisamente porque la función del poder

<sup>c</sup> Fin de la parte publicada en 1981.

—aquello en lo que consistía el poder— era esencialmente el poder de tomar una parte, de tener el derecho y la fuerza de percibir algo —un impuesto, un diezmo, cuando se trataba de un clérigo— de las cosechas que se habían obtenido: la percepción obligatoria de tal o cual porcentaje por el señor, por el poder real, por el clérigo. El poder era, de este modo, esencialmente preceptor y predador. En esta medida, operaba siempre una sustracción económica y en consecuencia, lejos de favorecer y de estimular el flujo económico, era perpetuamente su obstáculo y su freno. De ahí esta segunda preocupación, esta segunda necesidad: encontrar un mecanismo de poder tal que, al mismo tiempo que controla las cosas y las personas hasta el menor detalle, no sea oneroso ni esencialmente predador para la sociedad, que se ejerza en el sentido del mismo proceso económico.

Con estos dos objetivos, creo que podemos comprender, a grandes rasgos, la gran mutación tecnológica del poder en Occidente. Tenemos la costumbre de decir —una vez más de acuerdo con el espíritu de un marxismo un poco primario— que el gran invento, todo el mundo lo sabe, fue la máquina de vapor, o bien inventos de este tipo. Es verdad que esto tuvo mucha importancia, pero hubo toda una serie de diferentes invenciones tecnológicas, tan importantes como dicho invento, y que generaron, en última instancia, la condición de funcionamiento de otras. Así ocurrió con la tecnología política; tuvo lugar una completa invención en el terreno de las formas de poder a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Por consiguiente, hay que hacer no solamente la historia de las técnicas industriales, sino también la de las técnicas políticas, y creo que podemos agrupar en dos grandes capítulos las invenciones de la tecnología política, para lo que debemos tener en cuenta sobre todo los siglos XVII y XVIII. Yo las agruparía en dos capítulos, porque me parece que se han desarrollado en dos direcciones diferentes. Por un lado, existe esa tecnología que llamaría «disciplina». La disciplina es, en el fondo, el mecanismo de poder por el cual llegamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues, y por éstos alcanzamos los átomos sociales mismos, es decir, los individuos. Técnicas de individualización del poder: cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo situarlo en el lugar en que sea más útil: esto es, desde mi punto de vista, la disciplina.

He citado hace poco el ejemplo de la disciplina en el ejército. Es un ejemplo importante porque éste fue verdaderamente el punto donde se produjo el gran descubrimiento de la disciplina y se desa-

rolló casi en primer lugar, ligado a esa otra invención de orden técnico-industrial que fue el invento del fusil de tiro relativamente rápido. A partir de ese momento podemos decir en definitiva lo siguiente: el soldado dejaba de ser intercambiable, dejaba de ser pura y simplemente carne de cañón y un mero individuo capaz de golpear. Para ser un buen soldado era necesario saber disparar, así pues había que pasar un proceso de aprendizaje. Era igualmente necesario que el soldado supiera desplazarse, que supiera coordinar sus gestos con los de los otros soldados. En suma: el soldado se convirtió en algo hábil, y por tanto,preciado. Y cuanto máspreciado era, más había que conservarlo; cuanto más había que conservarlo, más necesario era enseñarle técnicas capaces de salvarle la vida en el combate, y cuantas más técnicas se le enseñaban, más largo y valioso era el aprendizaje. Y de modo brusco, nos encontramos con una especie de expansión de esas técnicas militares de adiestramiento, que culminaron en el famoso ejército prusiano de Federico II, que pasaba gran parte de su tiempo haciendo ejercicios. El ejército prusiano, el modelo de disciplina prusiana, es precisamente la perfección, la intensidad máxima de esta disciplina corporal del soldado, que ha sido en cierto modo el modelo de otras disciplinas.

Otro lugar en el que vemos aparecer esta nueva tecnología disciplinaria es la educación. Primero en los colegios y después en las escuelas primarias observamos la irrupción de esos métodos disciplinarios en los que los individuos son individualizados en la multiplicidad. El colegio reunía decenas, centenares y, a veces, miles de colegiales, de escolares, y la cuestión era entonces ejercer un poder que fuera mucho menos oneroso que el poder del preceptor, que no puede existir más que entre el alumno y el maestro. Nos encontramos con un maestro para decenas de discípulos. Sin embargo, es necesario que, pese a esta multiplicidad de alumnos, se consiga una individualización del poder, un control permanente, una vigilancia en todos los momentos. De ahí la aparición de ese personaje que todos los que han estudiado en colegios conocen bien, el vigilante, que en la pirámide corresponde al suboficial del ejército; igualmente, la aparición de la notación cuantitativa, la aparición de los exámenes, la aparición de las oposiciones, la posibilidad, en consecuencia, de clasificar a los individuos de manera que cada uno ocupe exactamente su sitio, bajo los ojos de su maestro, o en la calificación y el juicio que tenemos sobre cada uno de ellos.

Fíjense, por ejemplo, cómo están ustedes sentados en fila ante mí. Es una posición que, quizás, les parezca natural, pero es bueno recordar que, sin embargo, es relativamente reciente en la historia

de la civilización y que todavía, al comenzar el siglo XIX, se encuentran escuelas en las que los alumnos se presentan en grupo de pie, alrededor de un profesor que les da clase. Y esto implica, evidentemente, que el profesor no puede vigilarles real e individualmente: existe el grupo de alumnos y además el profesor. En la actualidad, ustedes están colocados así en fila, la mirada del profesor puede individualizar a cada uno, puede nombrarlos para saber si están presentes, qué hacen, si están soñando, si bostezan... Son futilidades, pero futilidades muy importantes, pues, finalmente, en el dominio de toda una serie de ejercicios de poder, en estas pequeñas técnicas, es donde han podido investirse y funcionar estos nuevos mecanismos. Lo que ha sucedido en el ejército y en los colegios se puede constatar igualmente en los talleres a lo largo del siglo XIX. Es lo que yo llamaría tecnología individualizante del poder; una tecnología que mira a fondo a los individuos, hasta en su cuerpo, en su comportamiento; es, a grandes rasgos, una especie de anatomía política, de anatomopolítica, una anatomía que se dirige a los individuos hasta anatomizarlos.

Se trata de una familia de tecnologías de poder que apareció en los siglos XVII y XVIII. Disponemos de otra familia de tecnologías de poder que apareció un poco más tarde, en la segunda mitad del XVIII, y que se desarrolló (hay que decir, para vergüenza de Francia, que la primera fue desarrollada sobre todo en Francia y Alemania) en especial en Inglaterra, tecnologías que no apuntan a los individuos en tanto que individuos sino, por el contrario, a la población. En otras palabras, el siglo XVIII descubrió algo capital: que el poder no se ejerce simplemente sobre los súbditos; ésta era la tesis fundamental de la monarquía, según la cual existe el soberano y los súbditos. Se descubre que sobre lo que se ejerce el poder es sobre la población. ¿Y qué quiere decir población? No quiere decir simplemente un grupo humano numeroso, sino seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos y leyes biológicas. Una población tiene una tasa de natalidad, de mortalidad, tiene una curva y una pirámide de edad, una morbilidad, un estado de salud, una población puede perecer o puede, por el contrario, desarrollarse.

Ahora bien, todo esto comienza a descubrirse en el siglo XVIII. Se cae en la cuenta, en consecuencia, de que la relación del poder con el súbdito (*sujet*) o, mejor, con el individuo, no debe ser simplemente esa forma de sujeción (*sujétion*) que permite al poder quitarle al súbdito los bienes, las riquezas y eventualmente su cuerpo y su sangre, sino que el poder se debe ejercer sobre los individuos en tanto que constituyen una especie de entidad biológica que se debe

tomar en consideración, si queremos utilizar a esta población como máquina para producir, producir riquezas, bienes, para producir otros individuos. El descubrimiento de la población es, a la par que el descubrimiento del individuo y del cuerpo adiestrables, el otro gran núcleo tecnológico en torno al cual se han transformado los procedimientos políticos de Occidente. En este momento se inventó lo que llamaré, por oposición a la anatomopolítica que he mencionado antes, la biopolítica. En este preciso momento es cuando vemos aparecer problemas como los del hábitat, las condiciones de vida en una ciudad, la higiene pública, la modificación de la relación entre natalidad y mortalidad. Surge entonces la cuestión de saber cómo podemos hacer que la gente tenga más hijos, en todo caso cómo podemos regular el flujo de la población, cómo podemos regular igualmente la tasa de crecimiento de una población, las migraciones. Y a partir de aquí toda una serie de técnicas de observación entre las cuales está evidentemente la estadística, pero también todos los grandes organismos administrativos, económicos y políticos se encargan de esta regulación de la población. En la tecnología del poder han tenido lugar dos grandes revoluciones: el descubrimiento de la disciplina y el descubrimiento de la regulación y el perfeccionamiento de una anatomopolítica y el de una biopolítica.

La vida llega a ser entonces, a partir del siglo XVIII, un objeto de poder. La vida y el cuerpo. Antes no había más que súbditos (*sujets*), sujetos (*sujets*) jurídicos a los que, por otra parte, se podía quitar los bienes y también la vida. Ahora hay cuerpos y poblaciones. El poder se hace materialista. Deja de ser esencialmente jurídico. Debe tratar con cosas reales como son el cuerpo y la vida. La vida entra en el dominio del poder: mutación capital, una de las más importantes sin duda en la historia de las sociedades humanas; y es evidente que se puede ver cómo el sexo ha llegado a ser, a partir de entonces, es decir, justamente a partir del siglo XVIII, un elemento absolutamente capital, pues, en el fondo, el sexo está colocado exactamente en el punto de articulación entre las disciplinas individuales del cuerpo y las regulaciones de la población. Cabe asegurar la vigilancia de los individuos a partir del sexo, y se puede comprender por qué en el siglo XVIII, y precisamente en los colegios, la sexualidad de los adolescentes se convirtió en un problema médico, un problema moral, casi un problema político de primera importancia, ya que a través —y bajo el pretexto de— ese control de la sexualidad, se puede vigilar a los colegiales, a los adolescentes a lo largo de su vida, en cada instante, incluso durante el sueño. El sexo

será un instrumento de «la acción de disciplinar», uno de los elementos esenciales de la anatomopolítica de la que he hablado; pero, por otro lado, el sexo asegura la reproducción de las poblaciones, y mediante el sexo, mediante una política del sexo, podemos cambiar la relación entre la natalidad y la mortalidad. En cualquier caso, la política del sexo va a integrarse dentro de toda esa política de la vida que llegará a ser tan importante en el siglo XIX. El sexo está en la bisagra entre la anatomopolítica y la biopolítica, en la encrucijada de las disciplinas y las regulaciones, y en esta función es como ha llegado ser, al final del siglo XIX, una pieza política de primera magnitud para hacer de la sociedad una máquina de producción.

\*

*M. Foucault:* ¿Desean ustedes hacer alguna pregunta?

*Un oyente:* ¿Qué productividad pretende el poder en las prisiones?

*M. Foucault:* Ésa es una larga historia. El sistema de la prisión, quiero decir de la prisión represiva, la prisión como castigo, fue establecido muy tarde, prácticamente a finales del siglo XVIII. Con anterioridad a esa época, la prisión no era un castigo legal; se hacía prisionera a la gente simplemente para retenerla antes de instruirles un proceso y no, salvo casos excepcionales, para castigarles. Pues bien, se crearon las prisiones como sistema de represión, afirmando lo siguiente: la prisión será un sistema de reeducación de los criminales. Después de una estancia en prisión, gracias a una domesticación de tipo militar y escolar, vamos a poder transformar al delincuente en un individuo que obedezca las leyes. Con su paso por la prisión, se buscaba la producción de individuos obedientes.

Ahora bien, muy pronto, desde los primeros tiempos del sistema de prisiones, se cayó en la cuenta de que no conducía de ninguna manera a ese resultado, sino que producía realmente un resultado exactamente opuesto: cuanto más tiempo pasaba el individuo en prisión, menos se reeducaba y era más delincuente. No solamente nula productividad, sino productividad negativa. En consecuencia, normalmente el sistema de prisiones hubiera debido desaparecer. Sin embargo ha permanecido, continúa y cuando preguntamos a la gente qué se podría instaurar en lugar de las prisiones, nadie responde.

¿Por qué siguen existiendo las prisiones a pesar de resultar contraproducentes? Yo respondería: precisamente porque producen de-

lincuentes y la delincuencia tiene cierta utilidad económico-política en las sociedades que conocemos. Podemos desvelar fácilmente la utilidad económico-política de la delincuencia: primero, cuantos más delincuentes haya, más crímenes habrá, cuanto más crímenes, más miedo habrá en la población, y cuanto más miedo haya, más aceptable, e incluso deseable, será el sistema de control policial. La existencia de ese pequeño peligro interno permanente es una de las condiciones de aceptabilidad de este sistema de control, lo que explica por qué en los periódicos, en la radio, en la televisión, en todos los países del mundo sin excepción alguna, se dedica tanto espacio a la criminalidad, como si cada día se tratase de una novedad. Desde 1830, en todos los países del mundo se han desarrollado campañas sobre el tema del crecimiento de la delincuencia, hecho que no ha sido demostrado nunca; pero esta supuesta presencia, esta amenaza, este crecimiento de la delincuencia, es un factor de aceptación de los controles.

Sin embargo, esto no es todo. La delincuencia es útil económicamente. Vean la cantidad de tráficos perfectamente lucrativos e inscritos en la ganancia capitalista que pasan por la delincuencia: la prostitución, por ejemplo —todo el mundo sabe que el control de la prostitución en todos los países de Europa (no sé si esto ocurrirá también en Brasil) es ejercido por gente cuya profesión se llama proxenetismo y todos ellos son ex delincuentes cuya función es canalizar los beneficios recibidos a partir del placer sexual hacia circuitos económicos tales como la hostelería, y hacia cuentas bancarias—. La prostitución ha permitido que el placer sexual de la gente llegue a ser oneroso, y el marco en el que se desenvuelve ha permitido derivar el beneficio del placer sexual hacia determinados circuitos. El tráfico de armas, el tráfico de drogas, en síntesis toda una serie de tráficos que, por una razón u otra, no pueden ser efectuados directa y legalmente en la sociedad, pasan por la delincuencia, que de esta forma los asegura.

A esto hemos de añadir el hecho de que la delincuencia sirve masivamente en el siglo XIX, y continúa haciéndolo en el siglo XX, para toda una serie de operaciones políticas, tales como abortar las huelgas, infiltrarse en los sindicatos obreros, servir de mano de obra y de guardia personal para los jefes de los partidos políticos, incluidos los más y los menos dignos. Aquí estoy hablando más concretamente de Francia, donde los partidos políticos tienen una mano de obra que va desde los que pegan carteles hasta los matones, mano de obra que está formada por delincuentes. De este modo tenemos toda una serie de instituciones económicas y políti-

cas que funcionan sobre la base de la delincuencia y, en esta medida, la prisión que llega a fabricar un delincuente profesional tiene su utilidad y su productividad.

*Un oyente:* En primer lugar, me gustaría expresar el placer que me produce escucharle, verle, releer sus libros. Todas mis preguntas se centran en la crítica que Dominique<sup>d</sup> le ha hecho: si da usted un paso adelante más, dejará de ser un arqueólogo, el arqueólogo del saber, si da ese paso, caerá en el materialismo histórico. Éste es el fondo de la cuestión. A continuación, me gustaría saber por qué afirma usted que los que sostienen el materialismo histórico y el psicoanálisis no están seguros de sí mismos, no están seguros de la científicidad de sus posiciones. Lo primero que me sorprende, después de haber leído acerca de la diferencia entre *refoulement* y *répression*,<sup>e</sup> diferencia que no tenemos en nuestro idioma, es que usted comience a hablar de represión general sin distinguirla de *refoulement*. Realmente me sorprende. La segunda sorpresa es que en el intento de trazar una anatomía de lo social apoyándose en la disciplina en el ejército, utilice usted la misma terminología que hoy utilizan los abogados en Brasil. En el congreso de la OAB<sup>f</sup> que se ha desarrollado últimamente en Salvador, los abogados empleaban con frecuencia las palabras «compensar» y «disciplinar» para definir su función jurídica. Curiosamente, usted usa los mismos términos para hablar del poder, utiliza el mismo lenguaje jurídico. Lo que le pregunto es si, por tanto, no cae en el mismo discurso aparente de la sociedad capitalista, en la ilusión del poder, discurso que ahora comienzan a utilizar estos juristas. Así, la nueva ley de las sociedades anónimas se presenta como un instrumento para disciplinar los monopolios, pero lo que representa realmente es un preciado instrumento tecnológico muy avanzado que obedece a determinaciones independientes de la voluntad de los juristas, a saber, las necesidades de reproducción del capital. Además, en este sentido me sorprende que, a la par que usted establece una dialéctica entre tecnología y disciplina, use la misma terminología. Y mi última sorpresa es que tome la población como elemento de análisis.

<sup>d</sup> El participante se refiere al artículo de Dominique Lecourt «Sur l'archéologie et le savoir», *La Pensée*, n° 152, agosto de 1970, págs. 69-87, reproducido en Lecourt (D.), *Pour une critique de l'epistémologie*, París, Maspero, col. «Théories», 1972, págs. 98-183 (trad. cast.: *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1973, págs. 97-130).

<sup>e</sup> Aparecen también en francés en el original en portugués.

<sup>f</sup> *Orden dos Advogados do Brasil*: Orden de los Abogados de Brasil.



sis social, volviendo así a un período anterior a aquel en que Marx critica a Ricardo.

*M. Foucault:* Hay un problema de tiempo. De todas formas, nos vamos a reunir mañana por la tarde a partir de las 15,30 horas, y entonces, mejor que ahora, podremos discutir extensamente estas importantes cuestiones. Voy a intentar responder brevemente a las dos preguntas y mañana, si le parece bien, las plantea usted de nuevo. ¿De acuerdo? Vayamos al tema general de la pregunta. Del problema de Lecourt y del materialismo histórico hablaremos mañana, pero sobre los otros dos puntos, tiene usted razón, pues se refieren a lo que he afirmado esta mañana. En primer lugar, no he hablado de represión (*refoulement*), he hablado de represión general (*répression*),<sup>g</sup> de prohibición y de ley. Ello se debe al carácter necesariamente breve y alusivo de lo que puedo decir en tan poco tiempo. El pensamiento de Freud es, en efecto, mucho más sutil que la imagen que he dado aquí. En torno a esta noción de represión se sitúa el debate entre, digamos, *grosso modo*, Reich y los reichianos, Marcuse y, por otro lado, los psicoanalistas más propiamente tales, como Melanie Klein y sobre todo Lacan. Pues la noción de represión puede ser utilizada por un análisis de los mecanismos sociales de la represión general, sosteniendo que la instancia que determina la represión es una determinada realidad social que se impone como principio de realidad y provoca inmediatamente la represión.

A grandes rasgos, es un análisis reichiano modificado por Marcuse con la noción de hiperrepresión (*sur-repression*).<sup>h</sup> Y del otro lado, tiene usted a los lacanianos que retoman la noción de represión y afirman: no se trata de nada de eso, cuando Freud habla de repre-

<sup>g</sup> El término *refoulement* alude a la represión generada por las instancias psíquicas del sujeto, mientras que *répression* se refiere a la represión ejercida por un poder de tipo institucional o social. No vale, en todo caso, la caricatura de identificarlos, respectivamente, con una represión interior y una represión exterior. Tampoco parece adecuado aludir a *répression* sólo en términos de censura. Se trata en ambos casos de represión. El asunto es el mutuo juego y relación entre «*refoulement*», que traducimos por «*represión*», y «*répression*», que vertemos por «*represión general*». La represión puede ser tal que la represión general se vuelva deseada, dejando de ser consciente. Así, la represión llega a ser un medio al servicio de la represión general. (Véase Deleuze (G.), *Anti-Oedipe*, París, Minuit, 1972, pág. 139; trad. cast.: *El anti-Edipo*, Barcelona, Paidós, 1985, pág. 125). Foucault recuerda que también algunos han señalado que la represión puede resultar de una determinada realidad social que se impone como principio de realidad. Cabe hacer, en todo caso, una historia de la represión a partir de la noción de represión general. (*N. del ed.*)

sión, no piensa en la represión general, piensa más bien en cierto mecanismo constitutivo del deseo; pues, para Freud, dice Lacan, no hay deseo no reprimido (*refoulé*): el deseo no existe como deseo más que porque es reprimido y porque lo que constituye el deseo es la ley, y así extrae de la noción de ley la noción de represión.

Hay, en consecuencia, dos interpretaciones: la interpretación por la represión y la interpretación por la ley, que de hecho describen dos fenómenos o dos procesos absolutamente diferentes. Es verdad que en Freud, y según del texto de que se trate, puede ser utilizada la noción de represión en un sentido o en otro. No he hablado más que de represión general para evitar este difícil problema de interpretación freudiana, ya que los historiadores de la sexualidad no han utilizado nunca otra noción que la de represión general, y esto por una razón muy sencilla: esta noción hace aparecer los contornos sociales que determinan la represión. Así pues, podemos hacer la historia de la represión a partir de la noción de represión general, mientras que a partir de la noción de prohibición —que, en cierto modo, es más o menos isomórfica en todas las sociedades— no podemos hacer la historia de la sexualidad. Por esta razón he evitado la noción de represión y he hablado únicamente de represión general.

En segundo lugar, me sorprende mucho que los abogados utilicen la palabra «disciplina» —en cuanto a la palabra «compensar», no la he empleado ni una sola vez—. Desde esta perspectiva me gustaría decir lo siguiente: creo que, a partir de la aparición de lo que he denominado biopoder o anatomopolítica, vivimos en una sociedad que está dejando de ser una sociedad jurídica. La sociedad jurídica ha sido la sociedad monárquica. Las sociedades europeas que van del siglo XII al XVIII han sido esencialmente sociedades jurídicas en las que el problema del derecho era el problema fundamental: se combatía por él, se hacían revoluciones por él. A partir del siglo XIX, en las sociedades que se presentaban como sociedades de derecho, con Parlamentos, legislaciones, códigos y tribunales, de hecho había un mecanismo de poder completamente distinto que se infiltraba, que no obedecía a formas jurídicas y que no tenía como principio fundamental la ley, sino más bien el principio de la norma, y ya no tenía como instrumento los tribunales, la ley y

<sup>h</sup> Un excedente de represión. *Mais-repressao*, dice el texto portugués. Véase Marcuse (H.), *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Londres, Routledge and Paul Keagan, 1956 (trad. cast.: *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 1984).

el aparato judicial, sino la medicina, los controles sociales, la psiquiatría y la psicología. Estamos, por tanto, en un mundo disciplinario, en un mundo de la regulación. Creemos que estamos aún en un mundo de la ley, pero de hecho se trata de un tipo diferente de poder que está en vías de constitución, por medio de enlaces que ya no son jurídicos. De este modo, es perfectamente normal que encuentre la palabra «disciplina» en boca de abogados, incluso es interesante ver, respecto a un punto concreto, cómo la sociedad de la normalización (...) a habitar y al mismo tiempo provocar la disfunción de la sociedad de derecho.

Vean lo que ocurre en el sistema penal. No sé qué sucede en Brasil, pero en los países de Europa como Alemania, Francia y Gran Bretaña prácticamente no existe un solo criminal de cierta importancia, y pronto no habrá una sola persona, que al pasar por los tribunales penales, no pase también por las manos de un especialista en medicina, en psiquiatría o en psicología. Esto sucede porque vivimos en una sociedad donde el crimen no es simple ni esencialmente la transgresión de la ley, sino más bien la desviación con respecto a la norma. En lo relativo a la penalidad, ahora no se habla más que en términos de neurosis, de desviación, de agresividad, de pulsión, como usted bien sabe. Así pues, cuando hablo de disciplina, de normalización, vuelvo a caer en un plano jurídico; por el contrario, los hombres del derecho, de la ley, los juristas, son los que se ven obligados a emplear este vocabulario de la disciplina y de la normalización. El que se hable de disciplina en el congreso de la OAB no hace sino confirmar lo que he dicho, y no que yo caiga en una concepción jurídica. Son ellos los que se han desplazado.

*Un oyente:* ¿Cómo ve usted la relación entre saber y poder? ¿La tecnología del poder provoca la perversión sexual o lo hace la anarquía biológica natural que existe en el hombre?

*M. Foucault:* Sobre este último punto, es decir, sobre lo que motiva, lo que explica el desarrollo de esta tecnología, no creo que podamos decir que sea el desarrollo biológico. He intentado mostrar lo contrario, es decir, cómo esta mutación de la tecnología del poder forma parte del desarrollo del capitalismo. Forma parte de ese desarrollo en la medida en que, por un lado, el desarrollo del capitalismo es lo que ha hecho necesaria esta mutación tecnológica, pero, a su vez, esta mutación ha posibilitado el desarrollo del capitalismo; en

pocas palabras, se trata de una implicación permanente de dos movimientos que están de alguna manera engranados el uno en el otro.

Y ahora la otra pregunta, la que se refería al hecho de que las relaciones de poder tienen (...) cuando el placer y el poder están de acuerdo. Éste es un problema muy importante. Lo que quiero señalar en resumidas cuentas es que esto es precisamente lo que parece caracterizar los mecanismos empleados en nuestras sociedades, lo que hace que asimismo no podamos decir, sin más, que el poder tiene como función impedir y prohibir. Si admitimos que el poder sólo tiene como función prohibir, estamos obligados a inventar otros tipos de mecanismos —Lacan tuvo que hacerlo y los demás también— para poder decir: «Vean, nos identificamos con el poder»; así indicamos que hay una relación masoquista de poder que se establece y que hace que amemos al que prohíbe. Pero, por el contrario, si se admite que la función del poder no es esencialmente la de prohibir, sino la de producir, producir placer, en este momento se puede comprender a la vez cómo podemos obedecer al poder y encontrar en esta obediencia un placer que no es necesariamente masoquista. Los niños nos pueden servir de ejemplo. Creo que la manera en que se ha hecho de la sexualidad de los niños un problema fundamental para la familia burguesa del siglo XIX ha dado lugar y ha posibilitado un gran número de controles sobre la familia, sobre los padres, sobre los hijos, y ha creado al mismo tiempo toda una serie de placeres nuevos: el placer de los padres de vigilar a los hijos, el placer de los hijos de jugar con su propia sexualidad, contra sus padres y con sus padres, toda una nueva economía del placer en torno al cuerpo del niño. No es necesario decir que los padres, por masoquismo, se identifican con la ley...

*Una oyente:* No ha respondido usted a la pregunta que se le había formulado sobre la relación entre saber y poder, y del poder que usted, Michel, ejerce a través de su saber.

*M. Foucault:* Gracias por recordarme la pregunta. En efecto, debemos plantear esta cuestión. Creo que —en cualquier caso, éste es el sentido de los análisis que realizo, cuya fuente de inspiración se puede ver— las relaciones de poder no deben ser consideradas de una forma esquemática, del tipo: por un lado existen los que tienen el poder y, por otro, los que no lo tienen. Una vez más en esta cuestión, cierto marxismo académico utiliza con frecuencia la oposi-

<sup>1</sup> Laguna en la transcripción de la cinta, indicada en el texto brasileño.

<sup>1</sup> Nueva laguna en la transcripción de la cinta.

ción clase dominante *versus* clase dominada, discurso dominante *versus* discurso dominado. Ahora bien, no encontraremos nunca este dualismo en la obra de Marx sino que, por el contrario, se puede hallar en pensadores reaccionarios y racistas como Gobineau, que admiten que en una sociedad hay siempre dos clases, una dominada y otra que domina. Puede usted encontrar esto en muchos lugares, pero nunca en Marx porque, en efecto, Marx es demasiado astuto para admitir una cosa semejante; sabe perfectamente que lo que hace sólidas las relaciones de poder es que no acaban nunca, no existen por un lado algunos y por otro muchos; dichas relaciones pasan por todas partes: la clase obrera vuelve a transmitir relaciones de poder, ejerce relaciones de poder. Por el hecho de ser estudiante, ya está usted inserto en una cierta situación de poder; yo, en tanto que profesor, estoy en una situación de poder. Estoy en una situación de poder porque soy un hombre y no una mujer, y, por el hecho de que usted sí lo es, se encuentra también en una situación de poder, no la misma, pero todos nosotros lo estamos igualmente. Podemos decir de cualquiera que sabe algo: «Usted ejerce el poder». Es una crítica estúpida en la medida en que se limita a esto. Lo interesante es, en efecto, saber cómo en un grupo, en una clase o en una sociedad funcionan las mallas del poder, es decir, cuál es la localización de cada uno en el hilo del poder, cómo lo ejerce de nuevo, cómo lo conserva, cómo le repercute.