



El sujeto y el poder

Michel Foucault

Revista Mexicana de Sociología, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1988), pp. 3-20.

Stable URL:

<http://links.jstor.org/sici?sici=0188-2503%28198807%2F09%2950%3A3%3C3%3AESYEP%3E2.0.CO%3B2-A>

Revista Mexicana de Sociología is currently published by Universidad Nacional Autónoma de México.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/about/terms.html>. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Please contact the publisher regarding any further use of this work. Publisher contact information may be obtained at <http://www.jstor.org/journals/unam.html>.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

The JSTOR Archive is a trusted digital repository providing for long-term preservation and access to leading academic journals and scholarly literature from around the world. The Archive is supported by libraries, scholarly societies, publishers, and foundations. It is an initiative of JSTOR, a not-for-profit organization with a mission to help the scholarly community take advantage of advances in technology. For more information regarding JSTOR, please contact support@jstor.org.

El sujeto y el poder

MICHEL FOUCAULT *

POR QUÉ ESTUDIAR EL PODER: LA CUESTIÓN DEL SUJETO

Las ideas que me gustaría discutir aquí no representan ni una teoría ni una metodología.

Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objetivo, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Me he ocupado, desde este punto de vista, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.

Primero están los modos de investigación que tratan de otorgarse a sí mismos el estatus de ciencia; por ejemplo, la objetivación del sujeto hablante en la *grammaire générale*, la filología y la lingüística. O bien, en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja, en el análisis de la riqueza y de la economía. O, un tercer ejemplo, la objetivación del mero hecho de estar vivo en la historia natural o en la biología.

En la segunda parte de mi obra, estudié la objetivación del sujeto en lo que llamaré las “prácticas divisorias”. El sujeto se encuentra dividido en su interior o dividido de los otros. Este proceso lo objetiva. Algunos ejemplos son el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los “buenos muchachos”.

Finalmente, he querido estudiar —es mi trabajo actual— el modo en que un ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto. Por ejemplo, elegí el dominio de la sexualidad —el modo como los hombres aprendieron a reconocerse a sí mismos como sujetos de “sexualidad”.

Así, el tema general de mi investigación no es el poder sino el sujeto.

Es verdad que me involucré bastante en la cuestión del poder. Muy pronto me pareció que, mientras que el sujeto humano está inmerso en relaciones de producción y de significación, también se encuentra inmerso en relaciones de poder muy complejas. Ahora bien, me parecía que la

* Postfacio del libro de Drayfus y Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, traducido por Corina de Iturbe (primera versión en español) que pronto aparecerá publicado por el Instituto de Investigaciones Sociales en nuestra colección *Pensamiento Social*.

historia y la teoría económicas proporcionaban un buen instrumento para estudiar relaciones de producción; que la lingüística y la semiótica ofrecían instrumentos para estudiar las relaciones de significación; pero para las relaciones de poder no contábamos con herramientas de estudio. Sólo podíamos recurrir a maneras de pensar sobre el poder basadas en modelos legales, esto es: ¿qué es lo que legitima el poder? O podíamos recurrir a maneras de pensar sobre el poder basadas en modelos institucionales, esto es: ¿qué es el Estado?

Era necesario, por lo tanto, extender las dimensiones de una definición del poder, si se deseaba utilizar esta definición en el estudio de la objetivación del sujeto.

¿Necesitamos una teoría del poder? Puesto que una teoría supone una objetivación previa, no se le puede tomar como base de un trabajo analítico. Pero este trabajo analítico no puede llevarse a cabo sin una conceptualización progresiva. Y esta conceptualización implica un pensamiento crítico —una revisión constante.

Lo primero que debe revisarse es lo que llamaré las “necesidades conceptuales”. Con ello quiero decir que la conceptualización no debería fundarse en una teoría del objeto: el objeto conceptualizado no es el criterio único de una buena conceptualización. Necesitamos conocer las condiciones históricas que motivan nuestra conceptualización. Necesitamos una conciencia histórica de nuestra circunstancia actual.

Lo segundo que habría que revisar es el tipo de realidad de la que nos estamos ocupando.

Un escritor de un conocido diario francés expresó una vez su asombro: “¿Por qué tanta gente plantea en la actualidad la noción de poder? ¿Se trata de un tema tan importante? ¿Es tan independiente que pueda ser discutido sin tomar en cuenta otros problemas?”

El asombro de este escritor me sorprende. No puedo creer que la afirmación de esta cuestión se haya planteado por primera vez en el siglo xx. Con todo, para nosotros, el poder no es sólo una cuestión teórica, sino que forma parte de nuestra experiencia. Quisiera mencionar únicamente dos “formas patológicas” —esas dos “enfermedades del poder”— el fascismo y el estalinismo. Una de las múltiples razones por las que son para nosotros tan enigmáticas, es que a pesar de su carácter histórico único, no son completamente originales. Utilizaron y difundieron mecanismos que ya estaban presentes en la mayoría de las otras sociedades. Y más que eso: a pesar de su propia locura interna, utilizaron ampliamente las ideas y los procedimientos de nuestra racionalidad política.

Lo que necesitamos es una nueva economía de las relaciones de poder —usando la palabra *economía* en su sentido teórico y práctico. En otras palabras: desde Kant, el papel de la filosofía es impedir que la razón vaya más allá de los límites de lo dado en la experiencia; pero desde ese mismo momento —esto es, a partir del desarrollo del Estado moderno y de la gestión política de la sociedad— el papel de la filosofía también ha

sido vigilar los poderes excesivos de la racionalidad política. Y esto es pedirle demasiado.

Todo el mundo conoce estos hechos banales. Pero el hecho de que sean banales no significa que no existan. Lo que tenemos que hacer con los hechos banales es descubrir —o tratar de descubrir— cuál es el problema específico y tal vez original relacionado con ellos.

La relación entre la racionalización y los excesos del poder político es evidente. Y no debería ser necesario esperar a la burocracia o a los campos de concentración para reconocer la existencia de tales relaciones. Pero el problema es: ¿qué hacer con un hecho tan evidente?

¿Probamos la razón? Pienso que nada sería más estéril. Primero, porque el campo al que se aplica no tiene nada que ver con la culpa o la inocencia. Segundo, porque no tiene sentido referirse a la razón como la entidad contraria a la sinrazón. Por último, porque tal intento nos obligaría a desempeñar el arbitrario y aburrido papel del racionalista o del irracionalista.

¿Intentamos analizar este tipo de racionalismo que parece ser privativo de nuestra cultura moderna y que tiene su origen en la *Aufklärung*? Creo que éste era el enfoque de algunos de los miembros de la escuela de Francfort. Mi objetivo, sin embargo, no es iniciar una discusión de sus trabajos, aunque son muy importantes y valiosos. Más bien, sugeriría otra manera de analizar los vínculos entre la racionalización y el poder.

Podría ser prudente no tomar como un todo la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino analizar este proceso en diversos campos, cada uno en referencia a una experiencia fundamental: la locura, la enfermedad, la muerte, el crimen, la sexualidad, etcétera.

Pienso que la palabra *racionalización* es peligrosa. Lo que tenemos que hacer es analizar racionalidades específicas, en lugar de invocar siempre el progreso de la racionalización en general.

A pesar de que la *Aufklärung* constituyó una fase muy importante de nuestra historia y del desarrollo de la tecnología política, creo que debemos referirnos a procesos mucho más remotos si queremos comprender cómo hemos sido atrapados en nuestra propia historia.

Quisiera sugerir aquí otra manera de avanzar hacia una nueva economía de las relaciones de poder, que sea a la vez más empírica, más directamente relacionada con nuestra situación presente, y que implique más relaciones entre la teoría y la práctica. Este nuevo modo de investigación consiste en tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder. O, para utilizar otra metáfora, consiste en utilizar esta resistencia como un catalizador químico que permita poner en evidencia las relaciones de poder, ver dónde se inscriben, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que utilizan. En lugar de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, se trata de analizar las relaciones de poder a través del enfrentamiento de las estrategias.

Por ejemplo, para averiguar lo que significa cordura para nuestra sociedad, quizá deberíamos investigar lo que está sucediendo en el campo de la locura. Para comprender lo que significa legalidad, lo que pasa en el campo de la ilegalidad. Y, para comprender en qué consisten las relaciones de poder, quizá deberíamos analizar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones.

Como punto de partida, tomemos una serie de oposiciones que se han desarrollado durante los últimos años: la oposición al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre los hijos, de la psiquiatría sobre los enfermos mentales, de la medicina sobre la población, de la administración sobre el modo de vida de la gente.

No basta decir que se trata de luchas contra la autoridad; debemos tratar de definir con más precisión qué tienen en común.

1) Son luchas “transversales”; es decir, no se limitan a un solo país. Desde luego, en ciertos países se desarrollan con más facilidad y en un grado más amplio, pero no se limitan a una forma de gobierno política o económica particular.

2) El objetivo de estas luchas son los efectos del poder como tales. Por ejemplo, no se critica la profesión médica esencialmente por ser una empresa lucrativa, sino porque ejerce un poder incontrolado sobre los cuerpos, la salud de los individuos, su vida y su muerte.

3) Son luchas “inmediatas” por dos razones. En ellas la gente critica instancias de poder que son las más cercanas a ella, las que ejercen su acción sobre los individuos. No buscan al “enemigo principal”, sino al enemigo inmediato. Tampoco esperan solucionar su problema en el futuro (esto es, liberaciones, revoluciones, fin de la lucha de clases). En relación con una escala teórica de explicación o con un orden revolucionario que polariza al historiador, son luchas anarquistas.

Pero éstos no son sus puntos más originales. Me parece que lo que sigue es más específico.

4) Son luchas que cuestionan el estatus del individuo: por una parte, sostienen el derecho a ser diferentes y subrayan todo lo que hace a los individuos verdaderamente individuales. Por otra parte, atacan todo lo que puede aislar al individuo, hacerlo romper sus lazos con los otros, dividir la vida comunitaria, obligar al individuo a recogerse en sí mismo y atarlo a su propia identidad de un modo constrictivo.

Estas luchas no están exactamente a favor o en contra del “individuo”, más bien están contra el “gobierno de la individualización”.

5) Se oponen a los efectos del poder vinculados con el saber, la competencia y la calificación: luchan contra los privilegios del saber. Pero también se oponen al misterio, a la deformación y a las representaciones misticadoras impuestas a la gente.

No hay nada “cientificista” en esto (es decir, ninguna creencia dogmática en el valor del conocimiento científico), pero tampoco hay un rechazo escéptico o relativista de toda verdad verificada. Lo que se cuestiona

es el modo como circula y funciona el saber, sus relaciones con el poder. En suma, el *régime du savoir*.

6) Finalmente, todas estas luchas actuales se mueven en torno a la cuestión: ¿quiénes somos? Son un rechazo de estas abstracciones, de la violencia estatal económica e ideológica que ignora quiénes somos individualmente, y también un rechazo de una inquisición científica o administrativa que determina quién es uno.

En suma, el objetivo principal de estas luchas no es tanto atacar tal o cual institución de poder, o grupo, o élite, o clase, sino más bien una técnica, una forma de poder.

Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos significados de la palabra *sujeto*: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete.

En general, puede decirse que hay tres tipos de luchas: las que se oponen a las formas de dominación (étnica, social y religiosa); las que denuncian las formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen, y las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y de sumisión).

Creo que en la historia pueden encontrarse muchos ejemplos de estos tres tipos de luchas sociales, que se producen de manera aislada o conjunta. Pero aun cuando estas luchas se mezclan, casi siempre hay una que domina. Por ejemplo, en las sociedades feudales, prevalecen las luchas contra las formas de dominación étnica o social, aun cuando la explotación económica pudiera haber sido fundamental entre las causas de la revuelta.

Durante el siglo XIX, la lucha contra la explotación alcanza el primer plano.

Y, hoy en día, la lucha contra las formas de sujeción —contra la sumisión de la subjetividad— se vuelve cada vez más importante, aun cuando no hayan desaparecido las luchas contra las formas de dominación y explotación, sino todo lo contrario.

Sospecho que no es la primera vez que nuestra sociedad se enfrenta a este tipo de lucha. Todos los movimientos que tuvieron lugar en los siglos XV y XVI, cuya expresión y resultado fundamental fue la Reforma, deben comprenderse como los indicios de una gran crisis de la experiencia occidental de la subjetividad y como una revuelta contra el tipo de poder religioso y moral que dio forma a esta subjetividad, durante la Edad Media. La necesidad de tomar parte directamente en la vida espi-

ritual, en la obra de la salvación, en la verdad de la Biblia —todo eso era una lucha por una nueva subjetividad.

Conozco las objeciones que pueden hacerse. Podemos decir que todo tipo de sujeción consiste en fenómenos derivados, que son meras consecuencias de otros procesos económico-sociales: las fuerzas de producción, la lucha de clases y las estructuras ideológicas que determinan la forma de la subjetividad.

Es cierto que no pueden estudiarse los mecanismos de sujeción independientemente de sus relaciones con los mecanismos de explotación y dominación. Pero estos mecanismos no constituyen meramente “la terminal” de otros mecanismos más fundamentales. Mantienen relaciones complejas y circulares con otras formas.

La razón por la cual este tipo de lucha tiende a prevalecer en nuestra sociedad se debe al hecho de que desde el siglo xvi, se desarrolló de manera continua una nueva forma de poder político. Esta nueva estructura política, como todo mundo sabe, es el Estado. Pero casi todo el tiempo, se percibe al Estado como un tipo de poder político que ignora a los individuos, buscando sólo los intereses de la comunidad o, debo decir, de una clase o de un grupo de ciudadanos.

Esto es verdad. Pero quisiera destacar el hecho de que el poder del Estado (y ésta es una de las razones de su fuerza) es una forma de poder individualizadora y totalizadora. Nunca, yo creo, en la historia de las sociedades humanas —ni en la vieja sociedad china— ha habido una combinación tan compleja de técnicas de individualización y procedimientos de totalización en el interior de las mismas estructuras políticas.

Ello se debe al hecho de que el Estado moderno occidental integró, en una nueva forma política, una vieja técnica de poder que nació en las instituciones cristianas. A esta técnica de poder la podemos llamar el poder pastoral.

Primero, algunas palabras sobre este poder pastoral.

Se ha dicho a menudo que el cristianismo dio origen a un código ético fundamentalmente distinto del mundo antiguo. Se pone menos énfasis en el hecho de que el cristianismo propuso y extendió nuevas relaciones de poder a todo el mundo antiguo.

El cristianismo es la única religión que se organizó como Iglesia. Y como tal, postula en teoría que ciertos individuos, en virtud de su calidad religiosa, pueden servir a otros no como príncipes, magistrados, profetas, adivinos, benefactores o educadores, sino como pastores. Sin embargo, esta palabra designa una forma de poder muy especial.

1) Es una forma de poder cuyo objetivo último es asegurar la salvación individual en el otro mundo.

2) El poder pastoral no es meramente una forma de poder que ordena; también debe estar preparado a sacrificarse por la vida y la salvación del rebaño. En ello se distingue del poder soberano, el cual exige el sacrificio de sus súbditos para salvar el trono.

3) Es una forma de poder que no sólo se preocupa por toda la comunidad, sino por cada individuo particular, durante toda su vida.

4) Finalmente, esta forma de poder no puede ejercerse sin conocer el pensamiento interior de la gente, sin explorar sus almas, sin hacerlos revelar sus secretos más íntimos. Ello implica el conocimiento de la conciencia y la habilidad de guiarla.

Esta forma de poder se orienta hacia la salvación (en oposición al poder político). Es oblativa (en oposición al principio de soberanía); es individualizante (en oposición al poder jurídico); es coextensivo y continuo con la vida; se vincula con una producción de verdad —la verdad del propio individuo.

Pero se dirá que todo esto pertenece a la historia; el pastorado, si bien no ha desaparecido, ha perdido la parte fundamental de su eficacia.

Es cierto, pero creo que debemos distinguir entre dos aspectos del poder pastoral: la institucionalización eclesiástica, que ha desaparecido, o al menos perdió su vitalidad desde el siglo XVIII, y la función de esta institucionalización, que se ha extendido y multiplicado fuera de la institución eclesiástica.

Alrededor del siglo XVIII tuvo lugar un fenómeno importante: una nueva distribución, una nueva organización de este tipo de poder individualizante.

No creo que el “Estado moderno” deba considerarse como una entidad que se desarrolló por encima de los individuos, ignorando lo que son e incluso su propia existencia, sino por el contrario, una estructura muy sofisticada en la que pueden integrarse los individuos, con una condición: que esta individualidad adquiera una nueva forma y se vea sometida a un conjunto de mecanismos específicos.

En cierta medida, el Estado puede verse como una matriz de individualización, o como una nueva forma de poder pastoral.

Algunas palabras más a propósito de este nuevo poder pastoral.

1) Puede observarse, a lo largo de su evolución, un cambio objetivo. Ya no se trata de guiar a la gente a su salvación en el otro mundo, sino más bien de asegurarla en este mundo. Y en este contexto, la palabra *salvación* adquiere varios sentidos: salud, bienestar (es decir, riqueza suficiente, nivel de vida), seguridad, protección contra accidentes. Una serie de metas “mundanas” reemplaza a las metas religiosas del pastorado tradicional, más fácilmente aún porque este último, por diversas razones, siguió de manera accesoria algunas de estas metas; sólo hay que pensar en el papel de la medicina y en su función benefactora asegurada por mucho tiempo por las Iglesias católica y protestante.

2) De modo coincidente, aumentaron los funcionarios del poder pastoral. Algunas veces se ejercía esta forma de poder por medio del aparato de Estado o, en todo caso, por una institución pública como la policía. (No olvidemos que en el siglo XVIII no se inventó la fuerza policial únicamente para mantener la ley y el orden ni para ayudar a los gobiernos

en su lucha contra sus enemigos, sino para asegurar el abastecimiento urbano, proteger la higiene y la salud y los niveles considerados como necesarios para el desarrollo de las artesanías y el comercio.) A veces ejercían el poder empresas privadas, sociedades de beneficencia, benefactores y, en general, filántropos. Pero las antiguas instituciones, por ejemplo la familia, también se movilizaron en esta época para asumir funciones pastorales. También lo ejercían estructuras complejas como la medicina, que incluía iniciativas privadas (la venta de servicios con base en principios de la economía de mercado) y ciertas instituciones públicas como hospitales.

3) Finalmente, la multiplicación de las metas y de los agentes del poder pastoral concentraron el desarrollo del conocimiento del hombre en torno a dos papeles: uno, globalizador y cuantitativo, relacionado con la población; el otro, analítico, relacionado con el individuo.

Ello implica que el poder de tipo pastoral, vinculado durante siglos —más de un milenio— con una institución religiosa particular, de pronto se extendió a todo el cuerpo social; encontró apoyo en múltiples instituciones. Y, en lugar de un poder pastoral y de un poder político, más o menos vinculados entre sí, más o menos rivales, se desarrolló una “táctica” individualizadora, característica de una serie de poderes: el de la familia, la medicina, la psiquiatría, la educación y los empresarios.

Al final del siglo XVIII Kant escribió, en un diario alemán —el *Berliner Monatschrift*— un breve texto. El título era *Was heisst Aufklärung?* Por mucho tiempo se le consideró, y todavía se le considera, como un trabajo de relativamente poca importancia.

Pero no puedo evitar encontrarlo muy interesante y enigmático, porque por primera vez un filósofo propuso como tarea filosófica analizar no sólo el sistema o los fundamentos metafísicos del conocimiento científico, sino un acontecimiento histórico —un acontecimiento reciente, incluso contemporáneo.

Cuando en 1784 Kant preguntó, “Was heisst Aufklärung?” quería decir: ¿Qué está pasando ahora? ¿Qué nos está pasando? ¿Qué es este mundo, esta época, este preciso momento en el que estamos viviendo?

O en otras palabras: ¿Quiénes somos? ¿Quiénes somos como *Aufklärer*, como testigos del siglo de las luces? Compárese esto con la pregunta cartesiana: ¿Quién soy yo? ¿Yo, como sujeto único, pero universal y ahistórico? ¿Yo, para Descartes, es cualquiera, en cualquier parte, en cualquier momento?

Pero Kant pregunta algo distinto: ¿quiénes somos, en este momento preciso de la historia? La pregunta de Kant aparece como un análisis tanto de nosotros mismos como de nuestro presente.

Creo que este aspecto de la filosofía adquirió cada vez más importancia. Pensemos en Hegel, en Nietzsche...

El otro aspecto, el de la “filosofía universal”, no desapareció. Pero la tarea de la filosofía como análisis crítico de nuestro mundo es cada vez

más importante. Sin duda el problema filosófico más infalible es el del presente, de lo que somos en este preciso momento.

Sin duda el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de “doble atadura” política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno.

Podría decirse, como conclusión, que el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización vinculada con él. Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos.

¿CÓMO SE EJERCE EL PODER?

Para algunos, plantearse preguntas sobre el “cómo” del poder, los limitaría a describir sus efectos sin relacionarlos jamás ni a causas ni a una naturaleza. Esto haría de este poder una sustancia misteriosa a la que vacilarían en interrogar en sí misma, sin duda porque preferirían *no* ponerla en tela de juicio. Al proceder así, lo cual nunca se justifica explícitamente, parecen sospechar la presencia de una especie de fatalismo. ¿Pero acaso su propia desconfianza no sería un indicio del presupuesto de que el poder es algo que existe con tres cualidades distintas: su origen, su naturaleza básica y sus manifestaciones?

Si, por el momento, le otorga una cierta posición privilegiada a la cuestión del “cómo”, no es porque desee eliminar las preguntas sobre el “qué” y el “por qué”. Más bien, trato de presentar estas cuestiones de distinta manera; mejor aún, saber si es legítimo imaginar un poder que unifica en sí mismo un qué, un por qué y un cómo. Francamente, diría que empezar el análisis por el “cómo” es sugerir que el poder como tal no existe. Por lo menos es preguntarse qué contenidos se tienen en mente al utilizar este término omni-abarcante y materializado; es sospechar que se está dejando escapar una configuración sumamente compleja de realidades, cuando se repite infinitamente la doble cuestión: ¿Qué es el poder? y ¿de dónde viene el poder? La pequeña cuestión ¿qué pasa?, a pesar de ser chata y empírica, una vez que se le examina a fondo se ve que no tiene por función hacer valer fraudulentamente una metafísica o una ontología del poder; intenta más bien una investigación crítica de la temática del poder.

“Cómo” no en el sentido de “¿cómo se manifiesta?” sino “¿cómo se ejerce?” y ¿qué pasa cuando los individuos ejercen (como se dice) su poder sobre otros?

Con respecto a este poder, es necesario distinguir primero el que se

ejerce sobre las cosas y proporciona la capacidad de modificarlas, utilizarlas, consumirlas o destruirlas —un poder que surge de aptitudes directamente inscritas en el cuerpo o que se transmite mediante instrumentos externos. Digamos que aquí se trata de una cuestión de “capacidad”. Por otra parte, lo que caracteriza el poder que estamos analizando es que pone en juego relaciones entre individuos (o entre grupos). Porque no hay que engañarse: si hablamos de estructuras o de mecanismos de poder, es sólo en la medida en que suponemos que ciertas personas ejercen poder sobre otras.

El término “poder” designa relaciones entre “parejas” (y no estoy pensando en un sistema de juego, sino simplemente, y permaneciendo por el momento en los términos más generales, en un conjunto de acciones que se inducen y se encuentran formando una sucesión).

También es necesario distinguir las relaciones de poder de las relaciones de comunicación que transmiten una información por medio de un lenguaje, un sistema de signos o cualquier otro medio simbólico. La comunicación es siempre, sin duda, una cierta manera de actuar sobre el otro o los otros. Pero la producción y la circulación de elementos del significado pueden tener como objetivo o como consecuencia ciertos efectos de poder; estos últimos no son simplemente un aspecto de las primeras. Las relaciones de poder poseen una naturaleza específica, pasen o no pasen a través de sistemas de comunicación. No debe confundirse entonces las relaciones de poder, las relaciones de comunicación y las capacidades objetivas. Ello no quiere decir que se trate de tres dominios separados, ni que de un lado exista el campo de las cosas, de la técnica perfeccionada, del trabajo y de la transformación de lo real; por otro lado el de los signos, la comunicación, la reciprocidad y la producción de significado, y finalmente, el de la dominación de los medios de coacción, de desigualdad y de la acción de los hombres sobre otros hombres. Se trata de tres tipos de relaciones, que de hecho siempre se traslapan, se apoyan recíprocamente y se utilizan mutuamente como instrumentos. La aplicación de las capacidades objetivas, en sus formas más elementales, implica relaciones de comunicación (ya sea bajo la forma de información previamente adquirida o de trabajo compartido); también está vinculada a relaciones de poder (ya sea que consistan en tareas obligatorias, en gestos impuestos por tradición o por aprendizaje, en subdivisiones y en la distribución más o menos obligatoria del trabajo). Las relaciones de comunicación implican actividades terminadas (aunque sólo sea la puerta en juego correcta de elementos de significado) y, en virtud de la modificación del campo de información entre parejas, producen efectos de poder. En cuanto a las relaciones de poder mismas, en una parte fundamental se ejercen mediante la producción y el intercambio de signos; difícilmente se les puede disociar de las actividades terminadas, ya sean las que permiten ejercer el poder (como las técnicas de entrenamiento, los procesos de dominación, los medios mediante los cuales se obtiene la obediencia) o las que recu-

rren a relaciones de poder con el fin de desarrollar su potencial (la división del trabajo y la jerarquía de tareas).

Desde luego, la coordinación entre estos tres tipos de relaciones no es ni uniforme ni constante. En una sociedad dada, no hay un tipo general de equilibrio entre las actividades terminadas, los sistemas de comunicación y las relaciones de poder. Más bien hay diversas formas, diversos lugares, diversas ocasiones o circunstancias en las que estas interrelaciones se establecen según un modelo específico. Pero también hay "bloques" en los que el ajuste de habilidades, las redes de comunicación y las relaciones de poder constituyen sistemas regulados y concertados. Tómese por ejemplo una institución educativa: la disposición de su espacio, los reglamentos meticulosos que regulan la vida interna, las distintas actividades que ahí se organizan, las diversas personas que viven o se encuentran ahí, cada una con su propia función, un lugar, un rostro bien definido —todo esto constituye un bloque de capacidad-comunicación-poder. La actividad que asegura el aprendizaje y la adquisición de aptitudes o tipos de comportamiento se desarrolla ahí por medio de todo un conjunto de comunicaciones reguladas (lecciones, preguntas y respuestas, órdenes, exhortaciones, signos codificados de obediencia, marcas diferenciales del "valor" de cada persona y de los niveles de conocimiento) y por medio de toda una serie de procedimientos de poder (encierro, vigilancia, recompensas y castigos, la jerarquía piramidal).

Estos bloques, en los que la puesta en práctica de capacidades técnicas, el juego de comunicaciones y las relaciones de poder se ajustan entre sí según fórmulas pensadas, constituye lo que podría llamarse, ampliando un poco el sentido de la palabra, disciplinas. El análisis empírico de ciertas disciplinas en su constitución histórica, presenta, por esta razón, cierto interés. Ello es así, primero, porque las disciplinas muestran, según esquemas artificialmente claros y decantados, el modo como pueden articularse los sistemas de finalidad objetiva, los de comunicación y los de poder. Asimismo, exhiben diferentes modelos de articulación, dándoles preeminencia algunas veces a las relaciones de poder y de obediencia (como en las disciplinas de tipo monástico o penitencial), a veces a actividades terminadas (como en las disciplinas de hospitales o talleres), a veces a relaciones de comunicación (como en las disciplinas de aprendizaje), y a veces también a una saturación de los tres tipos de relaciones (como quizás en la disciplina militar, en la que una plétora de signos indica, hasta el punto de ser redundante, relaciones de poder apretadas y cuidadosamente calculadas para producir cierto número de efectos técnicos).

La introducción de la disciplina en las sociedades europeas a partir del siglo XVIII no debe entenderse, desde luego, en el sentido de que los individuos que forman parte de ellas se vuelven cada vez más obedientes ni de que empiezan a reunirse en cuarteles, escuelas o prisiones; más bien, en el sentido de que se busca un proceso de ajuste crecientemente controlado —cada vez más racional y económico— entre las actividades

productivas, los medios de comunicación y el juego de las relaciones de poder.

Abordar el tema del poder por medio de un análisis del "cómo" es, por lo tanto, introducir varios cambios críticos en relación con el supuesto de un poder fundamental. Es plantearse como objeto de análisis relaciones de poder y no un poder; relaciones de poder que son distintas de las capacidades objetivas y de las relaciones de comunicación: relaciones de poder, en fin, que pueden aprehenderse en la diversidad de su encañamiento con esas capacidades y esas relaciones.

¿En qué consiste la especificidad de las relaciones de poder?

El ejercicio del poder no es simplemente una relación entre "parejas", individuales o colectivas; se trata de un modo de acción de algunos sobre algunos otros. Lo que es decir, desde luego, que no existe algo llamado el Poder, o el poder, que existiría universalmente, en forma masiva o difusa, concentrado o distribuido. Sólo existe el poder que ejercen "unos" sobre "otros". El poder sólo existe en acto aunque, desde luego, se inscribe en un campo de posibilidades dispersas, apoyándose sobre estructuras permanentes. Ello también significa que el poder no es una especie de consentimiento. En sí mismo no es renuncia a una libertad, transferencia de derechos, poder de todos y cada uno delegado a unos cuantos (lo cual no impide que el consentimiento pueda ser una condición para la existencia o el mantenimiento de la relación de poder); la relación de poder puede ser el efecto de un consentimiento permanente o anterior, pero no es por naturaleza la manifestación de un consenso.

¿Significa esto que debemos buscar el carácter propio de las relaciones de poder en la violencia que debió ser su forma primitiva, su secreto permanente y su recurso último, lo que en última instancia aparece como su verdad cuando se le obliga a quitarse la máscara y a mostrarse tal como es? En efecto, lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras. Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas: fuerza, somete, quiebra, destruye: cierra la puerta a toda posibilidad. Su polo opuesto sólo puede ser la pasividad, y si tropieza con cualquier otra resistencia no tiene más opción que intentar minimizarla. En cambio, una relación de poder se articula sobre dos elementos, ambos indispensables para ser justamente una relación de poder: que "el otro" (aquel sobre el cual ésta se ejerce) sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción y que se abra, frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones.

La puesta en juego de relaciones de poder no es, evidentemente, más exclusiva del uso de la violencia que de la adquisición del consenso; sin

duda, el ejercicio del poder no puede prescindir del uno o de la otra, y con frecuencia de ambos a la vez. Pero, a pesar de que el consenso y la violencia son los instrumentos o los resultados, no constituyen el principio o la naturaleza básica del poder. El ejercicio del poder puede producir tanta aceptación como se desee: puede acumular muertos y refugiarse tras las amenazas que pueda imaginar. En sí mismo, el ejercicio del poder no es una violencia a veces oculta; tampoco es un consenso que, implícitamente, se prorroga. Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones.

Tal vez la naturaleza equívoca del término *conducta* es una de las mejores ayudas para llegar a captar la especificidad de las relaciones de poder. Pues “conducir” es al mismo tiempo “llevar” a otros (según mecanismos de coerción más o menos estrictos) y la manera de comportarse en el interior de un campo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en “conducir conductas” y en arreglar las probabilidades. En el fondo, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno. Se le debe dar a esta palabra el amplio significado que poseía en el siglo xvi. “Gobierno” no se refería únicamente a las estructuras políticas o a la gestión de los Estados; más bien designaba el modo de dirigir la conducta de individuos o grupos: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos. No sólo cubría las formas instituidas y legítimas de sujeción económica o política, sino también modos de acción, más o menos pensados y calculados, destinados a actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos. Gobernar, en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros. El modo de relación propio del poder no debería buscarse entonces del lado de la violencia o de la lucha ni del lado del contrato o de la vinculación voluntaria (los cuales pueden ser, a lo más, instrumentos del poder), sino más bien del lado del modo de acción singular, ni belicoso ni jurídico, que es el gobierno.

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracterizan estas acciones por el “gobierno” de los hombres, de los unos por los otros —en el sentido más amplio del término— se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce únicamente sobre “sujetos libres” y sólo en la medida en que son “libres”. Por esto queremos decir sujetos individuales o colectivos, enfrentados con un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos.

Ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay relación de poder; la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (en este caso se trata de una relación física de coacción), sino justamente cuando puede desplazarse y en última instancia escapar. En consecuencia, no hay una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad que sea mutuamente exclusiva (la libertad desaparece ahí donde se ejerce el poder), sino un juego mucho más complicado. En este juego, la libertad puede muy bien aparecer como condición de existencia del poder (al mismo tiempo como su precondition, puesto que debe existir la libertad para que el poder se ejerza, y también como su soporte permanente, puesto que si se sustrajera totalmente del poder que se ejerce sobre ella, éste desaparecería y debería sustituirse por la coerción pura y simple de la violencia); pero también aparece como aquello que no podrá sino oponerse a un ejercicio del poder que en última instancia, tiende a determinarla completamente.

La relación de poder y la rebeldía de la libertad no pueden, pues, separarse. El problema central del poder no es el de la "servidumbre voluntaria" (¿cómo podríamos desear ser esclavos?). En el corazón mismo de la relación de poder, y "provocándola" de manera constante, se encuentran la obstinación de la voluntad y la intransitividad de la libertad. Más que hablar de un "antagonismo" esencial, sería preferible hablar de un "agonismo" —de una relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha; no tanto una relación de oposición frente a frente que paraliza a ambos lados, como de provocación permanente.

¿Cómo debe analizarse la relación de poder?

Tal relación puede analizarse —quiero decir: es perfectamente legítimo analizarla— en instituciones bien determinadas. Estas últimas constituyen un observatorio privilegiado para aprehenderlas, diversificadas, concentradas, puestas en orden y llevadas, al parecer, hasta su máxima eficacia. Es ahí donde, en una primera aproximación, podría esperarse encontrar la aparición de la forma y la lógica de sus mecanismos elementales. Sin embargo, el análisis de las relaciones de poder en espacios institucionales cerrados presenta cierto número de inconvenientes. Primero, el hecho de que una parte importante de los mecanismos que pone en práctica una institución están destinados a asegurar su propia conservación, conlleva el riesgo de descifrar funciones esencialmente reproductivas, en particular en las relaciones de poder "interinstitucionales". Segundo, al analizar las relaciones de poder a partir de las instituciones, se expone uno a buscar la explicación y el origen de éstas en aquéllas, esto es, a explicar, en suma, el poder por el poder. Finalmente, en la medida en que las instituciones actúan esencialmente poniendo en juego dos elementos, reglas (explícitas o silenciosas) y un aparato, se corre el riesgo de darle a uno o a otro un privilegio exagerado en la relación de poder y, por lo tanto, de

ver en estas últimas únicamente modulaciones de la ley y de la coerción.

Esto no niega la importancia de las instituciones en el establecimiento de las relaciones de poder. Se trata de sugerir más bien que las instituciones siempre deben analizarse a partir de las relaciones de poder, y no a la inversa, y que el punto de anclaje fundamental de éstas, aun cuando se materializan y cristalizan en una institución, debe encontrarse fuera de la institución.

Regresemos a la definición del ejercicio del poder como una manera en que unos pueden estructurar el campo de acción posible de los otros. Así, lo que sería propio de una relación de poder es que ésta sería un modo de acción sobre acciones. Es decir, las relaciones de poder se encuentran profundamente arraigadas en el nexo social, y no constituyen "por encima" de la sociedad una estructura suplementaria con cuya desaparición radical quizá se pudiera soñar. En todo caso, vivir en una sociedad es vivir de modo tal que es posible que unos actúen sobre la acción de los otros. Una sociedad "sin relaciones de poder" sólo puede ser una abstracción. Lo cual, dicho sea de paso, hace políticamente mucho más necesario el análisis de lo que dichas relaciones son en una sociedad dada, de su formación histórica, de lo que las vuelve sólidas o frágiles, de las condiciones necesarias para transformar unas, para abolir otras. Pues decir que no puede haber sociedad sin relaciones de poder no quiere decir ni que las que están dadas sean necesarias, ni que de todos modos el "Poder" constituye una fatalidad que no puede ser socavada en el corazón de las sociedades; sino que el análisis, la elaboración, el cuestionamiento de las relaciones de poder, y del "agonismo" entre las relaciones de poder y la intransitividad de la libertad, es una tarea política incesante; y que ésta es la tarea política inherente a toda existencia social.

Concretamente, el análisis de las relaciones de poder exige el establecimiento de cierto número de puntos:

1) *El sistema de diferenciaciones* que permiten actuar sobre la acción de los otros: diferencias jurídicas o tradicionales de estatus y de privilegios; diferencias económicas en la apropiación de las riquezas y de los bienes; diferencias de ubicación en los procesos de producción; diferencias lingüísticas o culturales; diferencias en las destrezas y en las competencias, etcétera. Toda relación de poder pone en marcha diferenciaciones que son al mismo tiempo sus condiciones y sus efectos.

2) *El tipo de objetivos* perseguidos por aquellos que actúan sobre la acción de los otros: mantener privilegios, acumular ganancias, hacer funcionar la autoridad estatutaria, ejercer una función o un oficio.

3) *Las modalidades instrumentales*: ya sea que se ejerza el poder por la amenaza de las armas, por los efectos de la palabra, a través de las disparidades económicas, por mecanismos más o menos complejos de control, por sistemas de vigilancia, con o sin archivos, según reglas explícitas o no, permanentes o modificables, con o sin dispositivos materiales, etcétera.

4) *Las formas de institucionalización*: éstas pueden mezclar disposi-

ciones tradicionales, estructuras jurídicas, fenómenos relacionados con la costumbre o la moda (como se ve en las relaciones de poder que atraviesan la institución familiar); también pueden tomar la forma de un dispositivo cerrado sobre sí mismo con sus lugares específicos, sus reglamentos propios, sus estructuras jerárquicas cuidadosamente diseñadas, y una relativa autonomía funcional (como en las instituciones escolares o militares); pueden formar, asimismo, sistemas muy complejos dotados de múltiples aparatos, como en el caso del Estado que tiene como función constituir la envoltura general, la instancia de control global, el principio de regulación y, en cierta medida también, la distribución de todas las relaciones de poder en un conjunto social dado.

5) *Los grados de racionalización*: la puesta en juego de relaciones de poder como acción en un campo de posibilidades puede ser más o menos elaborada en función de la eficacia de los instrumentos y de la certeza del resultado (refinamientos tecnológicos más o menos grandes en el ejercicio del poder) o también en función del costo eventual (ya sea que se trate del "costo" económico de los medios puestos en práctica, o del costo en términos de la reacción constituida por las resistencias encontradas). El ejercicio del poder no es un hecho bruto, un dato institucional, ni es una estructura que se mantiene o se rompe: se elabora, se transforma, se organiza, se provee de procedimientos que se ajustan más o menos a la situación.

Puede verse por qué el análisis de las relaciones de poder en una sociedad no puede retrotraerse al estudio de una serie de instituciones, ni siquiera al estudio de todas aquellas que merecerían el nombre de "política". Las relaciones de poder están arraigadas en el tejido social. Ello no quiere decir, sin embargo, que existe un principio primario y fundamental de Poder que domina la sociedad hasta en su más mínimo detalle; pero, tomando como punto de partida la posibilidad de la acción sobre la acción de los otros (coextensiva a toda relación social), las múltiples formas de disparidad individual, de objetivos, de instrumentaciones dadas sobre nosotros y a los otros, de institucionalización más o menos sectorial o global, de organización más o menos deliberada, definen distintas formas de poder. Las formas y las situaciones del gobierno de unos hombres otros en una sociedad dada son múltiples; se superponen, se entrecruzan, se limitan y a veces se anulan, otras se refuerzan. Es un hecho indudable que el Estado en las sociedades contemporáneas no es sólo una de las formas o uno de los lugares —aunque fuera el más importante— de ejercicio del poder, sino que de cierta manera todas las otras formas de relación de poder se refieren a él. Pero no es porque cada uno se derive de él. Es más bien porque se ha producido una estatización continua de las relaciones de poder (si bien no adquirió la misma forma en el orden pedagógico, judicial, económico, familiar). Haciendo referencia aquí al sentido restringido de la palabra *gobierno*, podría decirse que las relaciones de poder se gubernamentalizaron progresivamente, es decir, se elaboraron racional-

zaron, centralizaron bajo la forma o bajo los auspicios de instituciones estatales.

Relaciones de poder y relaciones estratégicas

La palabra *estrategia* se utiliza corrientemente en tres sentidos. Primero, para designar la elección de los medios empleados para conseguir un fin; se trata de la racionalidad empleada para alcanzar un *objetivo*. Segundo, para designar la manera en que un compañero en un juego dado, actúa en función de lo que él piensa que debería ser la acción de los otros, y de lo que estima que los otros pensarán de la suya; en suma, la manera en que se trata de tener *ventaja sobre el otro*. Tercero, para designar los procedimientos utilizados en un enfrentamiento con el fin de privar al adversario de sus medios de combate y de obligarlo a renunciar a la lucha; se trata, entonces, de los medios destinados a obtener la *victoria*. Estos tres significados se reúnen en las situaciones de enfrentamiento —guerra o juego— donde el objetivo es actuar sobre un adversario de modo tal que la lucha le sea imposible. La estrategia se define entonces por la elección de las soluciones “ganadoras”. Pero debe recordarse que se trata de un tipo muy particular de situación y que hay otros donde es necesario mantener la distinción entre los diferentes sentidos de la palabra estrategia.

En referencia al primer sentido indicado, puede llamarse “estrategia de poder” al conjunto de medios establecidos para hacer funcionar o para mantener un dispositivo de poder. También puede hablarse de estrategia propia de las relaciones de poder en la medida en que éstas constituyen modos de acción sobre la posible, eventual, supuesta acción de los otros. Los mecanismos puestos en práctica en las relaciones de poder pueden, entonces, descifrarse en términos de “estrategias”. Pero el punto más importante es obviamente la relación entre las relaciones de poder y las estrategias de enfrentamiento. Puesto que si bien es verdad que en el corazón de las relaciones de poder y como condición permanente de su existencia, hay una “insumisión” y libertades esencialmente obstinadas, no hay una relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida, sin un eventual regreso. Toda relación de poder implica, pues, por lo menos virtualmente, una estrategia de lucha, sin que por ello lleguen a superponerse, a perder su especificidad y finalmente a confundirse. Cada una de ellas constituye, la una para la otra, una especie de límite permanente, un punto de inversión posible. Una relación de enfrentamiento encuentra su término, su momento final (y la victoria de uno de los dos adversarios) cuando los mecanismos estables reemplazan al juego de las reacciones antagónicas, y a través de ellos puede conducirse con suficiente certeza y de manera bastante constante la conducta de los otros; para una relación de enfrentamiento, desde el momento en que no es una lucha a muerte,

la fijación de una relación de poder constituye un blanco —al mismo tiempo su cumplimiento y su suspensión. Y recíprocamente, para una relación de poder, la estrategia de lucha constituye también una frontera: la línea donde la inducción calculada de las conductas de los otros no puede ir más allá de la réplica a su propia acción. Como no puede haber relaciones de poder sin puntos de rebeldía que por definición se le escapan, toda intensificación, toda extensión de las relaciones de poder para someterlos, no pueden sino conducir a los límites del ejercicio del poder; éste encuentra entonces su tope en un tipo de acción que reduce al otro a la impotencia total (una “victoria” sobre el adversario sustituye al ejercicio del poder), o en una confrontación con aquellos a los que se gobierna y en su transformación en adversarios. En suma, toda estrategia de enfrentamiento sueña con convertirse en una relación de poder, y toda relación de poder se inclina a convertirse en una estrategia victoriosa, tanto si sigue su propia línea de desarrollo como si choca con resistencias frontales.

En efecto, entre una relación de poder y una estrategia de lucha, hay un llamamiento recíproco, un encadenamiento indefinido y una inversión perpetua. A cada instante la relación de poder puede convertirse, y en ciertos puntos se convierte, en un enfrentamiento entre adversarios. A cada instante también las relaciones de adversidad, en una sociedad, dan lugar al establecimiento de mecanismos de poder. Esta inestabilidad da lugar a que los mismos procesos, los mismos acontecimientos y las mismas transformaciones pueden descifrarse tanto en el interior de una historia de luchas como en la de las relaciones y de los dispositivos del poder. No aparecerán ni los mismos elementos significativos ni los mismos encadenamientos ni los mismos tipos de inteligibilidad, aunque se refieran al mismo tejido histórico y aun cuando cada uno de los dos análisis deba remitir al otro. Y es justamente la interferencia de las dos lecturas lo que hace aparecer esos fenómenos fundamentales de “dominación” que presenta la historia de gran parte de las sociedades humanas. La dominación es una estructura global de poder cuyas ramificaciones y consecuencias pueden encontrarse a veces hasta en la trama más tenue de la sociedad; pero es al mismo tiempo una situación estratégica más o menos adquirida y solidificada en un enfrentamiento de largo alcance histórico entre adversarios. Puede muy bien suceder que un hecho de dominación no sea sino la transcripción de uno de los mecanismos de poder de una relación de enfrentamiento y de sus consecuencias (una estructura política que surge de una invasión); también puede ser que una relación de lucha entre dos adversarios sea efecto del desarrollo de las relaciones de poder, con los conflictos y las separaciones que conlleva. Pero lo que convierte en fenómeno central en la historia de las sociedades al hecho de la dominación de un grupo, de una casta o de una clase, y al hecho de las resistencias o revueltas a las que se enfrenta, es que éstas manifiestan, bajo una forma global y masiva, a escala de todo el cuerpo social, el enganche de las relaciones de poder con relaciones estratégicas, y sus efectos de incitación recíproca.