

# **Vida y política en el biopoder contemporáneo: relatos (auto)biográficos como dispositivos de subjetivación.**

Adriana Leticia D'Ottavio.

Cita:

Adriana Leticia D'Ottavio (2015). *Vida y política en el biopoder contemporáneo: relatos (auto)biográficos como dispositivos de subjetivación*. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/872>

## XI Jornadas de Sociología de la UBA

### Coordenadas contemporáneas de la sociología: tiempos, cuerpos, saberes.

#### Mesa 71: Michel Foucault y la actualidad de los dispositivos de poder

#### Vida y política en el biopoder contemporáneo: relatos (auto)biográficos como dispositivos de subjetivación

Adriana Leticia D'Ottavio (CIS-CONICET/IDES)

adriana\_dottavio@yahoo.com.ar

**Resumen:** Las narrativas del pasado reciente, especialmente las referidas a los años sesentas, setentas y al período de la última dictadura militar, conforman una trama simbólica con indudable protagonismo de los relatos biográficos y autobiográficos. Tanto en cine como en literatura, en teatro y en fotografía, así como en libros testimoniales y debates académicos abundan las producciones que rememoran el pasado reciente a partir de su aspecto individual, subjetivo, con un tono personal, afectivo y autorreferencial. En esta ponencia me propongo pensar qué implica apelar a estos géneros para narrar el pasado, considerando especialmente la forma en que se rememoran las vidas de los desaparecidos en ex centros clandestinos de detención, tortura y exterminio como El Olimpo.

Para eso me propongo pensar este fenómeno a la luz de algunas consideraciones sobre biopolítica surgidas de los análisis de Foucault. Teniendo en cuenta las principales tendencias en los modos presentes de subjetivación señaladas por distintos autores –la multiplicación de los posibles, la orientación hacia la mirada del otro y la importancia de lo inmaterial y la acción a distancia-, pretendo comprender estos relatos (auto)biográficos como dispositivos contemporáneos de subjetivación para dar cuenta de sus implicancias en los modos de recordar el pasado reciente.

**Palabras clave:** relatos (auto)biográficos – subjetivación – biopoder – pasado reciente – memoria.

## Introducción

Las narrativas del pasado reciente, especialmente las referidas a los años sesentas, setentas y al período de la última dictadura militar, conforman, como señaló Leonor Arfuch (2013),

una trama simbólica con indudable protagonismo de la autorreferencia, en una gama que va desde formas más o menos canónicas del testimonio, las memorias, la biografía y la autobiografía, la entrevista, los relatos de vida o de trayectorias, a formas híbridas, intersticiales, que infringen a menudo los límites genéricos o los umbrales de la intimidad: autoficciones, cuadernos de notas, diarios de cárcel, cartas personales, agendas, obituarios, fotografías, recuerdos (p. 13).

Las visitas guiadas por ex centros clandestinos de detención, que coinciden en no reconstruir la arquitectura o el funcionamiento de los lugares tal como existían durante la última dictadura militar, suelen incluir salas con carpetas que reconstruyen las historias de vida de quienes los transitaron y permanecen desaparecidos. En el ex CCDTyE Olimpo, ubicado en el barrio de Floresta, la visita al predio comienza con un recorrido por lo que llaman el “pozo”, el espacio donde se encontraban las celdas y demás dependencias del centro clandestino, hoy vacío y señalizado a partir de rugosidades en la pared, pequeñas excavaciones en el suelo y otras huellas que permiten imaginar lo que existió en el lugar antes de ser destruido con el afán de borrar la evidencia. Luego de esto, se pasa a la sala de las “Historias de vida”, donde un conjunto de carpetas narran las historias de algunos de los desaparecidos que pasaron por allí reuniendo relatos de sus familiares y amigos, fotografías, imágenes, cartas, poemas. Si en el pozo el imperativo es no narrar el horror, no reconstruir, no describir, escapar de la literalidad, en la sala de las historias de vida se sigue la lógica contraria: se busca reponer, recuperar, reconstruir las historias, describir las personalidades, narrar las vidas de los desaparecidos con todo el detalle posible.

Esta práctica de confección de archivos con historias de vida se repite en varios organismos de distinta escala. Entre otros, podemos mencionar el Archivo Provincial de la Memoria de Córdoba/D2, que cuenta con una sala similar a la del ex Olimpo llamada “Vidas para ser contadas”; Abuelas de Plaza de Mayo, que cuenta con un “Archivo Familiar” que consiste en carpetas con las historias de los desaparecidos con hijos apropiados; el Espacio para la Memoria ex ESMA, que junto con el Archivo Nacional de la Memoria y el CCM Haroldo Conti lleva adelante un proyecto de reconstrucción de las “Historias de vida y militancia” de los desaparecidos que pasaron por ese centro clandestino; o los organismos vecinales unidos en Barrios por la Memoria y la Justicia,

que reconstruyen las historias de vida de desaparecidos para confeccionar baldosas conmemorativas que luego instalan en la vía pública.

Esta extendida práctica de recopilación, reconstrucción y publicación de las biografías de aquellos cuyas vidas y muertes se quiso borrar convive con una gran cantidad de otras producciones culturales dedicadas a rescatar el aspecto subjetivo, individual y (auto)biográfico de la memoria sobre el terrorismo de Estado. Tanto en cine<sup>1</sup> como en literatura<sup>2</sup>, en teatro<sup>3</sup> y en fotografía<sup>4</sup>, así como en libros testimoniales<sup>5</sup> y debates<sup>6</sup> abundan las producciones que rememoran el pasado reciente a partir de su aspecto individual, subjetivo, biográfico, con un tono personal, afectivo y, en diversos grados, autorreferencial.

Llama la atención que este sea el modo en que se recuerda una época “de auge de las fuerzas colectivas y sociales”, en la que “ni las acciones ni las ideas podían imputarse de manera distributiva a agentes individuales” (Amado, 2009: 164), en la que primaba entre los que hoy son recordados a partir del género de la historia de vida “una práctica política que reproducía el corte entre lo público y lo privado; que sacrificaba la vida cotidiana” (Oberti y Pittaluga, 2006: 116) a las necesidades de la militancia política.

Sin embargo, esta preponderancia o inflación de los géneros biográficos y autobiográficos, si bien puede relacionarse con algunos factores memoriales específicos<sup>7</sup>,

---

<sup>1</sup> Entre otras, cabe citar las películas “Los Rubios” (2003) de Albertina Carri, “M” (2007) de Nicolás Prividera, “Papá Iván” (2004) de María Inés Roqué, “El tiempo y la sangre” (2004) de Fernanda Almirón, y el corto “Encontrando a Victor” (2004) de Natalia Brushtein.

<sup>2</sup> Obras como “La casa de los conejos” (2008) de Laura Alcoba o “Diario de una princesa montonera - 110% verdad-” (2012) de Mariana Eva Pérez.

<sup>3</sup> Cabe destacar *Mi vida después* (2009) de Lola Airas y el ciclo de conferencias performáticas *Mis documentos* (2012 y 2013), en el que, bajo su curaduría, se presentaron, entre otros, *Campo de mayo* de Félix Bruzzone, *El affaire Velázquez* de Albertina Carri y *Ricky y el pájaro* de Martín Oesterheld.

<sup>4</sup> Los ensayos fotográficos “Buena memoria” (1995) de Marcelo Brodsky, “Arqueología de la ausencia” (1999-2001) y “Familia Quieto” (2012-2013) de Lucila Quieto, “Ausencias” (2006) de Gustavo Germano y “Fotos tuyas” (2006) de Inés Ulanovsky, entre otros.

<sup>5</sup> Por ejemplo “Ese infierno. Conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA” (Actis, Aldini, Gardella, Lewin y Tokar; 2006).

<sup>6</sup> Arfuch (2013) ha subrayado el sesgo biográfico y autobiográfico de muchas de las intervenciones del llamado “debate Del Barco” reunidas en el tomo “Sobre la responsabilidad: no matar” (2007).

<sup>7</sup> En el terreno de la memoria sobre el terrorismo de Estado hay una preeminencia del discurso familiar, que permea tanto a los organismos de derechos humanos -muchos de ellos definidos públicamente a partir de una relación de consanguinidad con los desaparecidos- como a las leyes de reparación sancionadas por el Estado, que reconocen la categoría de “familiar de desaparecido”, constituyendo “una forma de narrar la historia política reciente como una historia familiar” (Vecchioli, 2005: 265). Por lo demás, el éxito de una narrativa hegemónica que garantiza la vigencia de ciertos acuerdos básicos – sobre la existencia de un plan sistemático de desaparición de personas, la denuncia y enjuiciamiento de los perpetradores del mismo y la reivindicación de sus víctimas y su militancia política- permite el desarrollo de otras que no necesitan centrarse en develar, explicar o denunciar lo ocurrido, sino que

forma parte de un clima de época marcado por la centralidad de la autorreferencialidad, el valor privilegiado de la experiencia personal como garantía de autenticidad de un relato y la gran publicitación de la “vida privada”<sup>8</sup>: lo que Arfuch (2010) definió como la consolidación de un “espacio biográfico”, Sibilia (2012) como “hipertrofia” y “show del yo”, Sarlo (2007) como un “giro subjetivo”, Giordano (2008) como un “giro autobiográfico”.

En este trabajo me propongo pensar este fenómeno en relación con las consideraciones sobre biopolítica surgidas de los análisis de Foucault. Si desde el siglo XVII el concepto de “vida” se volvió central como objeto de la política, tramando un cruce entre gobernabilidad y modos de subjetivación, me propongo indagar en los cambios que, desde mediados del siglo XX, están consolidando un nuevo tipo de organización social para considerar cómo se inserta en ellos esta hipertrofia del yo, que participa de los nuevos modos de subjetivación.

### **La vida como objeto y sujeto de la política: sociedades disciplinarias**

Desde la época clásica, señala Foucault (1977), se inauguró “un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente” (p. 169). Este biopoder, o poder sobre la vida, constituyó un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo, en el que el antiguo poder de sustracción (de cosas, tiempo, cuerpos, vida) fue reemplazado<sup>9</sup> por un poder destinado a la producción y administración de fuerzas, que ya

---

pueden abocarse a una reflexión que dé cuenta de lo sucedido en sentidos menos pegados al esclarecimiento de los crímenes.

<sup>8</sup> Esta proliferación de narraciones (auto)biográficas se encuentra en diversas áreas de lo social: en las investigaciones académicas, se distinguió una tendencia a emplear métodos biográficos, relatos de vida y entrevistas en profundidad (Arfuch, 2010: 17); en el campo del arte, se ha señalado que los discursos cinematográficos y plásticos registran una vuelta al sujeto (Sarlo, 2007: 50); en la literatura, se registró un “giro autobiográfico” (Giordano, 2008); en el periodismo y las industrias culturales, se observa también un marcado hincapié en la “vida real” en la multiplicación de *talk shows*, *reality shows*, entrevistas, historias de vida, relatos de autoayuda, lo que también puede sostenerse respecto del plano social, con el boom de las redes sociales en internet.

<sup>9</sup> Sobre este punto es interesante la lectura que plantea Espósito, quien señala que hay en el discurso foucaultiano una indecisión en cuanto a la relación entre soberanía y biopolítica: los elementos de la soberanía que existen en el orden biopolítico pueden entenderse como remanentes que tardan en consumirse, como una ideología compensatoria o como verdad última o sustrato profundo del asentamiento de la biopolítica. En este sentido se pregunta qué fue el totalitarismo del siglo XX –y su desarrollado poder de muerte– en relación con la sociedad que lo precedió: un punto donde el mecanismo del biopoder se quebró o su conclusión natural. También Agamben (1998) apunta a esta relación compleja entre soberanía y biopoder, pero él se decide directamente por la hipótesis de la

no opera como una fuerza exterior a la vida, sino que penetra en ella y actúa desde su interior. Si puede decirse que “las vidas humanas se revisten y están constantemente atravesadas, de los modos más diversos, por los saberes y poderes que configuran una determinada época” (Sibilia, 2005: 198), es decir, que no existe algo así como una vida natural separada de o previa a los saberes, poderes y prácticas que la atraviesan y constituyen, hay que buscar en el desarrollo de estas tecnologías modernas del biopoder -y de las resistencias a las mismas- la historia de las formas de vida existentes y, sostendremos, también la clave de lectura del auge contemporáneo de un determinado tipo de subjetividad que supone el llamado “giro (auto)biográfico”.

Es necesario entonces comenzar por rastrear la historia de este biopoder, así como de las tecnologías, prácticas y saberes relacionados con él, para realizar algunas precisiones.

En “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, Foucault (1977) señala que este biopoder<sup>10</sup>, que se inició en el siglo SXVII, se desarrolló en dos formas principales: la anatomopolítica y la biopolítica. Estas distintas técnicas de poder que se desarrollaron a partir de distintos momentos históricos, no fueron formas antitéticas, sino dos polos de desarrollo enlazados. Cada una de ellas implica una serie de prácticas, tecnologías, saberes, discursos, dispositivos: no se restringen a un determinado objeto o campo de acción, sino que pueden encontrarse en todos los niveles del cuerpo social, ser utilizadas por instituciones diversas.

La anatomopolítica, la primera en desarrollarse, se dirigió al disciplinamiento de cuerpos individuales, centrándose en la idea de cuerpo como máquina y de su sujeción por medio de técnicas de encierro, en instituciones como la escuela, el cuartel, el taller fabril, el hospital, entre otras. Se ocupó del individuo en “su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos” (*Op cit*: 168). La tecnología paradigmática de esta anatomopolítica puede considerarse que es el dispositivo panóptico, que a través de una cierta arquitectura espacial permite una disposición de la mirada del poder que puede controlar potencialmente a todos en cualquier momento y

---

continuidad: para este autor, el poder soberano sigue siendo la matriz de las sociedades contemporáneas. Así, habla no ya de biopolítica, sino de biotatomopolítica.

<sup>10</sup> Tomamos aquí la noción de “biopoder” tal como aparece en el artículo citado, si bien cabe aclarar que más tarde Foucault hizo un uso diferente de los términos y pasó a llamar “biopolítica” al conjunto de lo que anteriormente había denominado biopoder, que incluía la anatomopolítica y lo que en el momento llamaba biopolítica.

que, a la vez, escapa de la mirada del que es vigilado. Este dispositivo logra, así, una autovigilancia y autoacción que transforman, a través de la tecnología del yo confesional, el alma en cárcel del cuerpo. El individuo sujetado así por este dispositivo colabora con el poder disciplinario en su propia construcción de sí confesional.

La segunda técnica de biopoder, la biopolítica, se desarrolló desde mediados del siglo XVIII como un poder de regulación de la población, centrándose en una idea de cuerpo-especie, tomando como objeto, en el cuerpo, lo que éste tiene de tránsito por la mecánica de lo viviente y soporte de procesos biológicos. Se ocupa esta biopolítica de “la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar” (*Ibíd*). Su objeto es, entonces, el control y regulación de las poblaciones. Paradigmáticamente, se asocian a ella una serie de tecnologías y prácticas relacionadas con la estadística y la demografía, con la higiene y el control de la salud, con la seguridad social y el control del medio ambiente, el clima y la ecología, entre otras. Si la anatomopolítica constituye un impulso individualizante, la biopolítica es un impulso masificante (Sibilia, 2005).

La conjunción de estas tecnologías disciplinarias y biopolíticas constituye “un poder esencialmente normalizador” (Foucault, 1977: 175). Como señala Foucault, en estas sociedades adquiere una creciente importancia el juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley. Éste caracterizaba al poder soberano, pre-moderno, en el cual el soberano tenía el derecho de hacer morir cuando él mismo estaba en riesgo (sea en guerras o como forma de castigo) o de dejar vivir. La ley, la espada y la sangre son los símbolos de este poder deductivo. El biopoder, por el contrario, se caracteriza por hacer vivir (incitar, reforzar, controlar, aumentar, administrar, organizar las fuerzas sociales, penetrando en toda y todas las vidas) y rechazar hacia la muerte. La ley que rige negativamente es ahora no dejada de lado pero sí puesta en segundo plano ante los mecanismos continuos, reguladores, correctivos de la norma inmanente, que se aplican a todos los cuerpos. “Una sociedad normalizada”, sostuvo el autor, “fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” (*Ibíd*). Ahora bien, como veremos, los cambios que se desarrollaron desde la segunda mitad del siglo XX problematizan o tensionan esta noción: en la etapa actual, un nuevo tipo de biopolíticas basadas en nuevas tecnologías hacen de la diferenciación la norma que se impone.

Además de este efecto normalizador, las técnicas de biopoder tienen efectos tanto en la noción de vida, como en las realizaciones del cuerpo y en la formación de subjetividades.

Si en la época premoderna la vida era entendida como parte de una “historia natural”, es decir, como aquello que se encontraba por fuera del ámbito de la política, de la historia y del poder y que sólo entraba en relación con la historia social ejerciendo una presión negativa, “bajo el signo de la muerte” en la forma de hambrunas y pestes, a partir del siglo XVIII la vida de la especie humana entra en la historia de una nueva forma. Por primera vez en la historia:

lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder. Éste ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y en el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma (*Op cit*: 172-173).

La vida entra así en el dominio de los cálculos explícitos del poder-saber, y es objeto de las transformaciones impulsadas por estos dispositivos: como señalaba Sibilía, la vida está atravesada por los poderes y saberes de cada época. Ahora bien, esto no implica que “la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa a ellas sin cesar” (*Op cit*: 172). Es interesante para considerar este punto en más detalle el análisis de Esposito (2007), quien se pregunta “¿Qué debe entenderse por *bíos*? ¿Cómo debe pensarse una política orientada hacia él?” (p. 25). Este autor vuelve sobre el pensamiento de Aristóteles para considerar la distinción entre dos acepciones de vida planteadas por el autor: *bíos*, entendida como vida calificada o forma de vida, y *zoé*, entendida como la vida en su simple mantenimiento biológico. Según Esposito, en la *biopolítica* descrita por Foucault se remite a la unión donde el *bíos* se naturaliza, se asoma hacia la *zoé*. Sin embargo, no puede decirse que exista (y que el biopoder opere sobre) una vida previa absolutamente natural, despojada de todo rasgo formal: toda vida natural es ya, a su vez, técnica. Esta consideración adquiere una especial relevancia al analizar un poder que precisamente atraviesa y transforma la totalidad de la vida y de todas las vidas. Así, como sostiene el autor, “la política penetra directamente en la vida, pero entretanto la vida se ha vuelto algo distinto de sí misma. Y entonces, (...) la relación de dos entre *bíos* y *zoé* debe, a esta altura, incluir a la *techné* como tercer término correlacionado”<sup>11</sup> (*Ibíd*). La vida pasa a ser, entonces, tanto objeto como sujeto de la

---

<sup>11</sup> La cita continúa con la sospecha de que esta relación entre los términos *bíos* y *zoé* “tal vez debió incluir [a la *techné*] desde siempre”. Este punto se relaciona con el desarrollo del texto de Esposito, en el



política y la biopolítica, a su vez, un gobierno de y sobre la vida. Ésta no pertenece completamente ni al orden de la naturaleza ni al de la historia, sino a su cruce y su tensión: sigue estando, en un sentido, en el exterior de la historia como su entorno biológico, pero también está en el interior de la misma, en tanto es penetrada por las técnicas de saber-poder.

De todas formas, este proceso de interpenetración entre la vida y el poder implica a toda la política, toda la vida y todas las vidas. Es decir, todas las prácticas políticas (de los gobiernos y de quienes se les enfrentan) pasan a tener como meta la vida. La vida entra en el juego del poder en toda su extensión, articulación y duración. Y las reglas y normas se aplican a todas las vidas. En este sentido, el biopoder supone una determinada subjetivación individualizante que convive con un poder estatal centralizador.

Para dar cuenta de cómo el biopoder construye la individualidad, Foucault recurre a la larga historia de las “tecnologías del yo” y el poder pastoral para señalar cómo estas se asociaron en el biopoder con su polo opuesto, el Estado. Como vimos, el biopoder se basa en la imbricación entre las tecnologías de dominio y las tecnologías del yo, de tal manera que la subjetivación y el dominio sobre sí mismo funcionan no como un contrapunto al poder sino como un producto asociado al mismo que, a la vez, lo favorece. Esto es lo que Foucault llama gobernabilidad: el vínculo entre dominio de sí y dominio de los demás “que permite superar la dicotomía poder-libertad, transformándola en una relación de mutua dependencia, incluso mutua exacerbación” (Costa y Rodríguez, 2010: s/p). Para potenciarse a sí mismo, el poder debe potenciar el objeto sobre el cual se descarga, es decir, la vida, y volverlo sujeto de su propio sometimiento: así, el gobierno presupone y produce la libertad de sus gobernados (Esposito, 2007).

Esta gobernabilidad requiere de una serie de “técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a gobernarlos de manera continua y permanente” (Foucault, 1990a: 305). Esto es lo que Foucault llama “poder pastoral”: un poder para la gestión de

---

cual plantea la imposibilidad de determinar si la relación entre la modernidad y lo que la antecede, entre soberanía y biopolítica, entre presente y pasado puede ser descripta como una relación de discontinuidad o si hay, al contrario, una continuidad entre ambas. Si bien este tema no será desarrollado en los límites de esta ponencia, cabe destacar que es esta misma relación la que el autor plantea cuando piensa en el entrecruzamiento entre vida natural, forma de vida y técnica. En este caso, en lugar de considerar los elementos de la soberanía que siguen existiendo en el biopoder, Esposito alude a cómo también ciertos elementos del biopoder pueden ser pensados como existentes en las formas sociales previas: si en el discurso de la soberanía los sujetos preexisten al poder, el cambio de mirada que implica el paso al biopoder impugna o modifica el relato sobre el pasado. “Si el presente no es aquello, o sólo aquello que hasta ahora suponíamos (...), esto significa que tampoco el pasado –del cual, pese a todo, deriva- es ya necesariamente el mismo” (Esposito, 2007: 42).

hombres que se basa en el cuidado permanente de todos y cada uno de los individuos del “rebaño” por parte del “pastor” que, para mejorar su vida y atender a las necesidades de cada uno, debe conocerlos en detalle. Las técnicas del pastorado se desarrollaron con el cristianismo<sup>12</sup>, en tensión con el pensamiento político griego. Éste consideraba el marco jurídico de la ciudad como unidad autónoma que, si está bien gobernada, puede funcionar con independencia del rey. Nuestras sociedades biopolíticas unieron en los Estados modernos estos dos juegos: el de la ciudad y el ciudadano y el del pastor y el rebaño.

Así, “desde el principio, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario. Oponerle el individuo y sus intereses es igual de dudoso que oponerle la comunidad y sus exigencias” (*Op cit*: 332). La individualidad en el biopoder, entonces, debe ser entendida como una construcción que se da a través de técnicas y dispositivos diversos que condicionan el dominio sobre el objeto a su participación subjetiva en el acto de la dominación. Como señala Esposito, “el objeto del poder pastoral se hace sujeto de su propia objetivación o es objetivado en la constitución de su subjetividad” (Esposito, 2007: 59). La represión y la constitución son dos modalidades no contradictorias del poder.

Ahora bien, en este proceso de individuación y subjetivación lo que sucede, tal como lo entiende Lazzarato (2006), es que “las disciplinas transforman a las multitudes confusas, inútiles o peligrosas en clases ordenadas” (p. 84). Las instituciones del poder disciplinar y biopolítico hacen converger las singularidades hacia un objetivo común y, al hacerlo, las homogeneizan. Reducen la multiplicidad a dualismos y a un todo colectivo que totaliza y unifica las singularidades irreductibles construyendo tipologías y normas que neutralizan las virtualidades de otros posibles devenires. Las subjetividades que se construyen en este régimen se basan en esta reproducción de dualismos normalizada.

El biopoder en las sociedades disciplinarias remite entonces a este conjunto de técnicas, dispositivos y saberes que, al tomar la vida como objeto (y sujeto) de la política, moldean y disciplinan los cuerpos individuales (en categorías y tipos establecidos) y

---

<sup>12</sup> Algunos aspectos de esta tecnología del poder pastoral cristiano incluían las nociones de responsabilidad (la idea de que como el pecado de la oveja le es imputable al pastor, éste tiene un lazo moral no sólo con la vida de los miembros de su rebaño sino con cada uno de sus actos), de obediencia (la relación entre pastor y ovejas es de dependencia individual y completa, la obediencia es aquí una virtud y un estado permanente y no un medio para un fin), de conocimiento particular (el pastor debe conocer las necesidades de cada miembro de su rebaño, tanto físicas como espirituales) y de propia mortificación (la idea de renunciar a uno mismo y al mundo para alcanzar una vida en otro mundo). Algunas de las prácticas y técnicas que el poder pastoral utilizó fueron apropiadas del mundo helénico -y resignificadas-, entre ellas las técnicas del examen de conciencia y la dirección de conciencia. Cfr. Foucault, 1990a y Foucault 1990b.

gestionan la vida de las poblaciones (tomadas como unidad sin fisuras) constituyendo un régimen de normalización.

### **La vida como información: más allá de las sociedades disciplinarias**

Ahora bien, desde la segunda mitad del siglo XX este régimen disciplinario del biopoder está cambiando. En la época del capitalismo financiero y espectacular (que siguió a la del capitalismo industrial) la población empieza a considerarse no sólo desde el punto de vista biológico sino también desde el punto de vista de sus opiniones, y el cuerpo, no sólo como un instrumento de trabajo sino en su imagen, como medio de comunicación. Así, se da un nuevo tipo de subjetivación y gobernabilidad basado ya no en la normalización homogeneizadora y constructora de tipologías, sino en la modulación flexible de individualidades diferenciadas. En este nuevo contexto debemos entender el giro (auto)biográfico como resultado de las nuevas técnicas de “una individuación-diferenciación que se vive como obligatoria” (Costa y Rodríguez, 2010: s/p).

Podríamos rastrear tres tendencias principales que distintos autores destacan para dar cuenta de los modos presentes de subjetivación: la multiplicación de los posibles, la orientación hacia la mirada del otro y la importancia de lo inmaterial y la acción a distancia.

Si las sociedades disciplinarias encerraban la multiplicidad y, a su vez, “el afuera”, es decir, limitaban la potencia del devenir creando tipos dentro de un solo mundo posible, en la actualidad las clases ya no logran contener la multiplicidad, de la misma manera que la heterosexualidad no regula ya a los múltiples sexos que se consideran posibles. Lazzarato llama la atención sobre este cambio radical por el cual las formas de organización del poder se aplican ya no principalmente sobre espacios cerrados y multitudes delimitadas, sino sobre espacios abiertos en los que prolifera la diferencia. Así, ya no se trata sobre todo de disciplinar cuerpos reduciendo la multiplicidad en dualismos, sino de controlar almas, modulando la diferencia de manera flexible. Más que en una sociedad normalizada, se puede pensar ahora en “la proliferación de los mundos posibles como ontología de nuestra actualidad” (Lazzarato, 2006: 88). En cuanto a las formas de subjetivación que supone esta modulación, se destaca que la invención y creación de posibles no puede ser ya considerada como una excepción, sino precisamente como aquello cuya existencia se da por sentado y que se trata de capturar y modular

cotidianamente. “El monstruo se despliega, aquí y ahora, como modalidad de subjetivación” (*Op cit*: 89).

Por lo mismo, las clasificaciones de los sujetos ya no se dan a partir de categorías estancas y rígidas sino que éstas se vuelven plásticas y fluctuantes. La noción de público da cuenta de esta desterritorialización de la subjetivación: se puede pertenecer a más de un público a la vez. Al considerar a la población ya no principalmente desde la perspectiva de las genéricas categorías biológicas sino desde el punto de vista de sus opiniones en tanto que públicos, la individualización ya no es parte de un proyecto homogeneizador sino, por el contrario, pasa a implicar una diferenciación. Lo que se generaliza es la diferencia. Así, si bien en tanto que la diferenciación es vivida como obligatoria cabe seguir pensando en la importancia de la norma y en el efecto normalizador del biopoder, esta noción es cuestionada y tensionada por las nuevas tendencias de las sociedades contemporáneas en las que la norma, al parecer, es la diferencia.

Costa y Rodríguez (2010), al analizar el *fitness* como tecnología contemporánea del yo y de dominio, dan cuenta de cómo este proceso de diferenciación -y su resultante “fantasma de la libertad”- se da en el nivel corporal por medio de un conjunto de mecanismos que se componen no sólo de saberes y técnicas para modelar los cuerpos, sino también de ideas, valores, deseos y representaciones sobre el cuerpo y su modelado. Este dispositivo permite una gestión diferenciada de las desigualdades: los deseos son universales, pero las respuestas y soluciones son personalizadas o “customizadas”. Así, se es libre de elegir mediante qué práctica se cumplirán los deseos y necesidades.

Con esto, los autores subrayan también otra de las tendencias contemporáneas de la subjetivación: el cuerpo, en el *fitness*, es entendido como cuerpo-imagen que performa o representa un papel ante la mirada propia y de los demás. No es un cuerpo que dice la verdad sobre el sujeto porque puede cambiarse, operarse, reensamblarse a gusto. Es, así, entendido como una unidad informacional y como un capital incrementable: modulable, perfectible, exhibible. Esta exhibición se relaciona con la noción de sujeto consumidor, que prima en unas sociedades en las que la institución del mercado omnipresente se vuelve soporte disperso y total del control. Como sostiene Sibilia, “los tentáculos del biopoder se amplían y traspasan las instituciones y áreas antes específicas para extenderse por todos los espacios, todos los tiempos, todas las vidas, durante toda la vida” (Sibilia, 2005: 214). Ya no es el Estado-nación el único encargado de llevar adelante las políticas disciplinarias y las biopolíticas, sino que el control, que prescinde de la idea de totalidad

cerrada, se ejerce de manera mucho más ubicua, descentralizada, desde múltiples puntos entrecruzados.

Esta subjetivación que se da en parte desde el consumo implica una concepción del cuerpo como medio de comunicación, como imagen construida en función de su exhibición. Sibilia (2012) describe este modo de subjetivación como propio de una subjetividad alterdirigida, orientada hacia la mirada ajena. Siguiendo a esta autora, podemos señalar que en las sociedades disciplinarias la celebridad estaba reservada a unos pocos individuos bien elegidos, mientras que para el resto de las personas se cultivaban unas rígidas separaciones entre público y privado y el desarrollo de una subjetividad interiorizada o introdirigida. En las sociedades contemporáneas, por el contrario, se da una privatización de los espacios públicos y una publicitación de lo privado, lo que constituye “una sacudida capaz de hacer tambalear aquella diferenciación de ámbitos antes fundamental” (p. 28). Así, se ha vuelto una práctica habitual la publicitación de lo que tradicionalmente se concebía como propio del ámbito privado: la vida cotidiana, afectiva, íntima. Estos micro-relatos autobiográficos que proliferan en blogs, redes sociales como Facebook, Twitter, YouTube (y más allá de internet también en otros ámbitos como la televisión, el cine o la literatura) son entendidos por la autora como “estrategias que los sujetos contemporáneos ponen en acción para responder a estas nuevas demandas socioculturales” determinando “nuevas formas de ser y estar en el mundo” (*Ibíd.*).

Estas formas contemporáneas de subjetivación se asocian con una nueva noción de vida que destaca su carácter inmaterial. Si en las sociedades disciplinarias primaban las figuras de “cuerpo disciplinado” y de “población biológica”, ahora son las de “alma capacitada” e “información genética” las que cobran mayor relevancia. Como proponen Costa y Rodríguez (2010), se puede pensar que en las sociedades contemporáneas emerge “una nueva *episteme* centrada en la noción científica de información como punto de anclaje de las relaciones de saber-poder que son necesarias para el despliegue de estas nuevas formas de subjetivación” (s/p). En este sentido, son centrales las nociones de “información genética” en los dispositivos biotecnológicos y de “modulación” como forma de modelar el cuerpo desde dentro. La información pasa a ser concebida como la entidad inmaterial que habita y organiza desde dentro la materia y la energía. En un sentido parecido, y también apelando a los desarrollos de la ciencia contemporánea, Lazzarato sostiene que en el presente la vida es entendida como memoria y atención. Para este autor, los desarrollos de la biología molecular ponen en discusión la noción filosófica

de “autonomía del yo” en tanto sostienen que los cuerpos están constituidos por una multiplicidad de seres infinitesimales. Así, la noción contemporánea de lo vivo implica, para este autor, la memoria como preservación del pasado en el presente con mensajes para el futuro. Ésta actualiza las virtualidades mediante una creación, una individuación y no una simple reproducción. En este sentido, para Lazzarato el objeto de las nuevas tecnologías del biopoder, que él llama noo-políticas, es no ya el cuerpo o la población sino el cerebro: implican su atención para controlar su memoria y su potencia virtual.

En ambas concepciones la noción de vida deja de estar unida a una noción de totalidad cerrada (sea en el cuerpo del individuo o en la población como “cuerpo social”): ésta se descentraliza y descompone, poniendo en primer plano lo que tiene de inmaterial (información, memoria, comunicación). En este sentido las tecnologías paradigmáticas del nuevo biopoder son, como sostiene Lazzarato, las de la acción a distancia (teléfono, televisión, cine, internet), que por medio de la transmisión, la imagen, la propagación, modulan la memoria y sus potencias virtuales, los deseos y creencias, actuando sobre los públicos, es decir, sobre las redes de cerebros que cooperan y se influyen a distancia.

### **Relatos (auto)biográficos como dispositivos contemporáneos de subjetivación**

La vida sigue siendo en el presente objeto y sujeto de la política, pero, como vimos, lo es de una nueva forma que supone nuevas subjetivaciones, nuevas formas de moldear el cuerpo y nuevas nociones de vida. El actual “giro (auto)biográfico” debe entenderse teniendo en cuenta estas transformaciones, como un efecto de tecnologías, discursos y dispositivos que responden a las nuevas estrategias del biopoder.

Para Arendt (1995) “la razón de que cada vida humana cuente su historia [*story*] y por la que la historia [*history*] se convierte en el libro de historias de la humanidad, con muchos actores y oradores y, aún así, sin autor, radica en que ambas son el resultado de la acción” (p. 105). Esta afirmación debe reconsiderarse a la luz del despliegue contemporáneo del biopoder si queremos dar cuenta del presente auge de este género. La vida no es sólo el sujeto de la política, como lo entendía Arendt a partir de su concepto de acción, sino que es también objeto de la misma. Del mismo modo la biografía no es sólo el efecto de la subjetividad, de la capacidad de acción de los hombres, es decir, un recuento posterior a los hechos y que deriva de ellos, sino que es al mismo tiempo parte de un dispositivo conformador de esa subjetividad, que moldea las vidas como

biografiables: narrables y dignas de ser narradas, exhibidas, valiosas en su particularidad, en su diferencia, pero también capaces de ser útiles o interesantes para otras vidas.

La proliferación de relatos (auto)biográficos es sin duda un síntoma de la configuración del presente. Estos relatos, que dan cuenta de las particularidades de una vida, de sus detalles más banales, anecdóticos, cotidianos e íntimos, no sólo de las acciones –como suponía Arendt– sino también de los gustos, deseos, intereses y afectos, no pueden dejar de interpretarse en relación con los desarrollos del biopoder, del poder que toma como objeto y sujeto a la vida. Vistos desde esta perspectiva, aparecen como parte de un dispositivo de subjetivación determinado que busca operar modulando las mentes a distancia en el sentido de una individualización-diferenciación.

La subjetividad que implica (y ayuda a construir) la biografía y las demás “narrativas del yo” participa de las nuevas tendencias del biopoder actual. Por un lado, estos relatos biográficos construyen una historia singular y compleja, diferenciada no sólo por su trayectoria sino también por los gustos, costumbres y preferencias particulares que son puestos de relieve en función de la construcción de la individualidad. Participan así de la tensión entre normalización y diferenciación propia del biopoder contemporáneo. Como señala Bourdieu (1997), “hablar de historia de vida es presuponer, al menos, que la vida es una historia”, es decir, que ésta “constituye un todo, un conjunto coherente y orientado” (p. 74). Sin embargo, este individuo -supuesto y construido- se caracteriza no por lo que tiene de homogéneo respecto de tipos preexistentes sino por aquello por lo que se diferencia.

Por otro lado, funcionan con la lógica de la exposición: la vida cotidiana, íntima, el ámbito que se consideraba privado es exhibido, hecho público -y, a la vez, resulta conformado, modulado también internamente por la expectativa de esta mirada. Si el *fitness* funciona como un dispositivo que permite al individuo “encajar” en el régimen contemporáneo de exhibición del cuerpo, los relatos (auto)biográficos, de la misma forma, funcionan como dispositivos que permiten al individuo encajar en el régimen de exhibición de la vida.

Finalmente, estos relatos implican una forma de acción a distancia que modula las subjetividades por medio de la propagación de información y la comunicación entre cerebros en redes que funcionan en un espacio abierto. Las particularidades de la (propia) vida son exhibidas a un público en el que, según el análisis de Arfuch (2010), se dispara una “identificación imaginaria”: el que lee –como sujeto “constitutivamente incompleto y, por lo tanto, abierto a identificaciones múltiples” (pp. 64-65)- puede reconocerse en

esas vidas, entrar en empatía con ellas, concebirlas como diferentes a la suya pero no lejanas sino posibles. En la circulación de los relatos biográficos –tanto escritos como leídos- se juega “una *necesidad* de subjetivación e identificación, una búsqueda consecuente de aquello-otro que permita articular, aun temporalmente, una imagen de autorreconocimiento” (*Ibíd.*).

De esta forma, las narraciones (auto)biográficas que permean los más diversos ámbitos del presente pueden entenderse como dispositivos que participan del proceso de subjetivación del nuevo tipo de biopoder. Forman parte de un tipo de tecnología que apunta no ya principalmente a los cuerpos o las poblaciones sino a las características inmateriales de los individuos: su atención, su memoria, su opinión, en fin, su cerebro. La vida es así entendida como un conjunto de características particulares que determinan una singularidad y merecen ser exhibidas. Con esto, puede decirse que este tipo de narraciones participa de la noción de vida como información, es decir, como algo que puede ser modulado desde dentro por flujos de entidades inmateriales.

## **Palabras finales**

A partir de estas reflexiones, la forma de recordar a los desaparecidos por medio de sus historias de vida aparece bajo una nueva luz. Volviendo a la sala “Historias de vida” del ex CCDTyE Olimpo, podemos pensar que si éstas se plantean como una forma de recuperar la política de los setentas a través de la narración de cómo cada uno llegó a militar políticamente, subrayando los valores del compromiso social y la rebeldía contra la injusticia<sup>13</sup>, no se puede dejar de entenderlas, también, como objeto de la política del presente. Es decir, más allá del contenido político que pretendan transmitir, su forma como narración biográfica puede entenderse ya como parte de un dispositivo biopolítico de subjetivación.

Al reponer la dimensión cotidiana de la vida, cargada de la afectividad de las relaciones íntimas y de la trivialidad y ligereza de lo doméstico, narrada a partir de un flujo de recuerdo que interrumpe en todo momento el relato cronológico recuperando

---

<sup>13</sup> Este es el objetivo explícito de la muestra. En el cartel que la describe a la entrada de la sala se señala: “Intentamos aquí reponer una memoria de los detenidos-desaparecidos que apunta a la reconstrucción de sus biografías, resistiéndonos al intento de borramiento de sus vidas, de la experiencia individual y a la vez social de sus trayectorias, de la red de proyectos políticos y de cambio social que desarrollaban por medio de sus militancias y sus múltiples compromisos”.



anécdotas, descripciones, gustos, detalles, las historias de vida favorecen la proximidad y la empatía. Walter Benjamin (1995) sostenía sobre la empatía que sólo podía darse con el vencedor de cada época, porque, para este autor, sólo puede verse reflejado en el presente aquello con lo que el presente puede identificarse, es decir, sólo aquellos elementos de lo sido que encuentran en la situación actual su continuidad. La matriz naturalizada e invisible desde la que la empatía concibe el pasado, entonces, es necesariamente la que ha vencido y se ha impuesto en el presente. A la luz de los análisis sobre el biopoder, concibiendo los relatos (auto)biográficos como dispositivos de subjetivación vinculados a las tendencias contemporáneas de una política que toma como objeto a la vida, vale la pena pensar en qué medida la advertencia de Benjamin frente a este peligro resulta actual para analizar un discurso que narra el pasado a través de estos géneros hoy tan extendidos, poniendo el énfasis en la cotidianidad y el heroísmo de algunas vidas individuales.

## Bibliografía

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Amado, A. (2009). *La imagen justa. Cine argentino y política (1980-2007)*. Buenos Aires: Colihue.
- Arendt, H. (1995). Labor, trabajo, acción. Una conferencia. En *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Arfuch, L. (2010). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Arfuch, L. (2013). *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Benjamin, W. (1995). Sobre el concepto de historia. En *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: Arcis/LOM.
- Bourdieu, P. (1997). La ilusión biográfica. En *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Costa, F. y Rodríguez, P. (2010). La vida como información, el cuerpo como señal de ajuste: los deslizamientos del biopoder en el marco de la gubernamentalidad neoliberal. En Lemm, V. (comp.) *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria de la Universidad Diego Portales.
- Esposito, R. (2007). *Bíos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (1977). Derecho de muerte y poder sobre la vida. En *Historia de la sexualidad. Volumen I*. México: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (1990a). Omnes et singulatim : hacia una crítica de la razón política. En *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1990b). Tecnologías del yo. En *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Giordano, A. (2008). *El giro autobiográfico de la literatura argentina actual*. Buenos Aires: Mansalva.
- Lazzarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Oberti, A. y Pittaluga, R. (2006). *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

- Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Sabilia, P. (2005). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Sabilia, P. (2012). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Vecchioli, V. (2005). “La nación como familia”. Metáforas políticas en el movimiento argentino por los derechos humanos. En Frederic y Soprano (comp.) *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina*. Buenos Aires: Editorial UNQ/Prometeo.