

Genealogía de las prácticas confesionales en la Reforma Protestante: un análisis histórico de las relaciones de poder. Ensayos sobre lenguaje, política y poder¹

Sebastián Alejandro González Montero*

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo fundamental presentar, esquemáticamente, las perspectivas teóricas, las estrategias metodológicas y los resultados de la investigación titulada “Genealogía de las prácticas confesionales en la Reforma Protestante: un análisis histórico de las relaciones de poder”. En la primera parte, se muestra el marco teórico general mediante el cual nos aproximamos a la relación entre el lenguaje y la política. Esto tiene como fin caracterizar el problema con el que la investigación se comprometió y la forma en la que se trató de resolver. De igual modo, en la segunda parte se indica la confesión protestante. Allí se hace énfasis en la problematización de las prácticas sociales asociadas al ascetismo puritano en términos que involucran los conceptos de ejercicio

de sí, subjetividad y pliegue. Finalmente, trae a colación el tema de las diferenciaciones políticas en la Colonia para mostrar cómo se puede proceder en el intento de aplicar las formulaciones teóricas venidas de los análisis previos de la investigación a un problema específico de la historia colombiana. Al final, se compilan las conclusiones de cada uno de los estudios.

Palabras clave: lenguaje, poder, confesión, examen, exclusión e inclusión.

¹ Este artículo hace parte de una investigación, financiada por la Universidad de La Salle, Departamento de Investigaciones, Facultad de Filosofía y Letras, titulada “Genealogía de las prácticas confesionales en la Reforma Protestante: un análisis histórico de las relaciones de poder”.

* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de La Salle. Correo electrónico: sgonzalez@lasalle.edu.co

Fecha de recepción: septiembre 19 de 2007.

Fecha de aprobación: octubre 10 de 2007.

GENEALOGY OF DENOMINATIONAL PRACTICES OF PROTESTANT REFORM: A HISTORICAL ANALYSIS OF POWER RELATIONS. ESSAYS ON LANGUAGE, POLITICS AND POWER

ABSTRACT

This paper main objective is to make a schematic presentation of the theoretical perspectives, the methodological strategies and the results of the research titled "Genealogy of the denominational practices in the Protestant Reformation: an historical analysis of power relations". In the first part, the general theoretical frame is shown to get closer to the relation between language and politics. The purpose of this is to characterize the problem with which the investigation was committed to and the way chosen to its solution. The following part of the article is devoted to the protestant denomination, issue posed in the second part of the research. It emphasizes in the problems of social practices associated to the puritan asceticism including the concepts of exercise of the self, subjectivity and inclusion. Later, it presents the

political differentiations in the Colony to show how it is possible to proceed in an attempt of applying the theoretical formulations coming from previous analyses of the research to a specific problem of the Colombian history. Finally, the conclusions of each one of the studies are compiled.

Key words: language, power, denomination, examination, exclusion and inclusion.

INTRODUCCIÓN

Hay que escribir con afecto sobre la filosofía. Como dice Deleuze, “si no se admira algo, si no se ama algo, no hay razón alguna para escribir sobre ello”.² Y no por una identificación terca con un estilo y con un modo de filosofía. La razón es más básica y, a la vez, más importante. El día de la muerte de Foucault, en medio de la congoja de sus amigos y los demás, Deleuze lee un pasaje del *Uso de los placeres* que nos parece guía nuestro intento:

En cuanto al motivo que me impulsó [dice Foucault], fue bien simple. Espero que, a los ojos de algunos pueda bastar por sí mismo. Se trata de la curiosidad, esa única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo, y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve, es indispensable para seguir contemplando y reflexionando. Quizá se me diga que estos juegos con uno mismo deben quedar entre bastidores, y que, en el mejor de los casos, forman parte de la preparación, y que se desvanecen por sí solos cuando han logrado sus efectos. Pero ¿qué es la filosofía –quiero decir la actividad filosófica– si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? (1986: 12).

Aquí se toma en serio ese sentido de escribir en filosofía. De manera que no se pretende hablar por

Foucault ni por ninguno de los que intervienen en la investigación !No queremos ser foucaultianos! !Ni deleuzianos, ni weberianos! El objetivo es procurar inventar, intentar trazar modos de articulación de algunos conceptos ligados a ciertas perspectivas teóricas que consideramos –por razones que presentaremos– son importantes en el desarrollo de las cuestiones que nos ocupan.

Sin entrar en los detalles del problema todavía, se puede decir que se insiste en un análisis de la relación de los enunciados con el poder mediante una aproximación muy cercana a la manera en que Foucault propone el problema político de la organización social. Igualmente, el compromiso es con una cierta perspectiva de la pragmática asociada a las reflexiones de la filosofía del lenguaje de Austin en *Cómo hacer cosas con las palabras*, así como de la lingüística de Ducrot en *Decir y no decir*. También es innegable la presencia constante de *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari, más aún, en lo que respecta a su singular estilo y modo de cuestionar la sociedad. Weber tiene un papel central en el argumento sobre el uso de las consignas morales al nivel de la conducta individual. Su trabajo sobre de la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* es fundamental.

La aclaración es importante porque debe quedar siempre presente que cada vez que se menciona a esos interlocutores, en cada uno de los conceptos convocados, ante todo, se tratar de *hablar de cierta forma*. Lo que significa, en el fondo, que nuestras reflexiones no conducen a un comentario. Se procede, al contrario, por articulaciones relativas a dominios específicos que corresponden a problematizaciones sobre el lenguaje, el poder, el ascetismo y los procesos de diferenciación, propios de la historia singular de un pueblo. Si se trata de ensayos referidos a problematizaciones sobre esos aspectos de la vida colectiva e individual es porque no está en juego solamen-

² Declaraciones a Jeannette Colombel. *La Quinzaine Littéraire* 68. (1969): 18 - 19.

te un proyecto de reflexión sobre una tendencia (ni la de Foucault ni la de ningún otro), sino el relevo de unos problemas en otros en los que son pertinentes los conceptos de poder, lenguaje, sujeto, pliegue, ascetismo, enunciados, performatividad, etc. En otras palabras, creemos que el lugar y el valor que tienen las investigaciones de Austin, Ducrot, Foucault, Deleuze, Guattari y Weber (entre otros) debe ser juzgado en virtud de la función que cumplen en el desarrollo del problema aquí propuesto. Esa es una indicación significativa porque, finalmente, no se trata de una exégesis de las obras más representativas de alguna de las tradiciones que los personajes aquí mencionados representan, sino, en otra dirección, la cuestión es establecer una bisagra singular de conceptos y modos de abordar problemas teóricos referidos específicamente a la función de los enunciados y el poder en el plano de las acciones de los individuos.³

Una vez dicho eso, se puede decir que la hipótesis general del primer ensayo es que es posible entender los dispositivos de poder –concepto acuñado por Foucault– mediante la caracterización de dos elementos de los que se componen: el primero se refiere al papel de los enunciados como funciones que agencian las determinaciones y las sujeciones políticas en el cuerpo social. El segundo elemento tiene que ver con el poder definido como la capacidad afectiva de las relaciones de fuerza. Creemos que entre los enunciados definidos como funciones y el poder como afecciones se juega la concepción de Foucault del concepto de dispositivo. En ese contexto, el primer paso del argumento se dedica a mostrar que en el análisis arqueológico de los enunciados se establecen las reglas internas de organización del discurso, al tiempo que se reconoce su relación con el espacio social en el que emergen. El segundo consiste en matizar esa relación mediante el concepto de performatividad. Creemos que esa noción es la que

permite precisar el papel de los enunciados en las determinaciones políticas: la idea central es que los enunciados tienen efectos en los sujetos y que estos deben ser entendidos en el marco de la *fuerza realizativa* inmanente al lenguaje. El siguiente paso está consagrado a matizar esa cuestión –por ser la clave de la relación del lenguaje con el poder–. Finalmente, tratamos de conectar las tesis de Ducrot sobre los performativos y las tesis del poder de Foucault, al indicar que los enunciados *son actos* y que los efectos del lenguaje en los sujetos no dependen de factores exteriores –como la presión social– sino del hecho de que se integran como funciones a las relaciones de poder.

Como se nota, iniciamos la reflexión haciendo referencia explícita a Foucault. Pero, independientemente de eso, creemos haber puesto –no resuelto– de relieve una relación muy compleja entre los actos de los individuos y el uso del lenguaje en el nivel cotidiano. La intuición es que el paso del análisis arqueológico de los discursos a la génesis de los procesos sociales –que intervienen en el núcleo de los dispositivos de poder– requiere de aclaraciones correspondientes al vínculo entre los enunciados y las relaciones de fuerza. Una problematización de ese vínculo tiene considerable importancia por atender al modo en que los enunciados determinan y transforman la existencia de los sujetos en el marco del campo social. En ese sentido, la lección de Deleuze y Guattari es que el lazo del lenguaje con el poder debe ser abordado desde la perspectiva de una pragmática que permita mostrar cómo las acciones, individuales y colectivas, pasan por funciones definidas en el lenguaje. Por esa razón, acudimos a Austin y Ducrot: al articular la noción de performatividad al concepto de poder tratamos de definir los enunciados como funciones que, por su carácter relacional, hacen posible el ejercicio de la fuerza.

³ Lo único que tenemos para decir respecto de un comentario de ‘las filosofías’ aquí citadas es que no se dejó de lado, en la medida de lo posible, la idea de seguir rigurosamente el hilo de sus argumentos.

Después de eso, planteamos que la confesión y el examen son enunciados muy singulares que dejan ver el aspecto performativo implícito en el uso de las consignas morales. Con esto, se entra en uno de los problemas más importantes de la historia del sujeto y el poder y al que Foucault le dedica varios años. No sobra decir que la investigación sobre el fenómeno social de la sexualidad, para Foucault, involucra el análisis de las tecnologías confesionales y las múltiples formas en que han aparecido en la historia de Occidente. Quizá, diría Foucault, desde la pastoral cristiana hasta el tema del gobierno de los hombres ha habido varias figuras de la confesión y de los procedimientos de examen. Creemos que si se toma en serio esa idea se pueden identificar las formas confesionales de determinación y sujeción de los individuos en campos históricos que Foucault no tuvo en cuenta (o lo hizo rápidamente). La segunda parte de la investigación sigue esa intuición.

En rigor, en el segundo ensayo nos ocupamos del tema de la confesión protestante en el marco de las tesis de Foucault sobre el saber y el poder.⁴ Para ello, nos apoyamos en dos tradiciones distintas: de un lado, en el análisis de la relación entre la ascesis y el capitalismo en las sociedades reformistas de Weber. De otro lado, en el análisis político de Foucault sobre la pastoral como una estrategia de poder que está vinculada a la cuestión sobre la subjetividad. La hipótesis es que la confesión protestante puede ser analizada a la luz de los postulados sobre el poder para tratar de mostrar cómo la cuestión del uso del tiempo y la disciplina en la actividad son cuestiones que están, en parte, en el origen –en sentido genealógico– de los dispositivos de codificación moral de las sociedades modernas. En ese contexto, nos interesa ver cómo la confesión protestante constituye una estrategia de poder que articula los sujetos al

problema del gobierno de sí. El objetivo es describir la emergencia de ciertas modalidades confesionales relacionadas con los manuales casuísticos o tratados sobre el arte de gobernarse a sí mismo que derivan en prácticas de control de la actividad. Luego, nos ocupamos del problema de la subjetividad caracterizándola mediante el concepto de pliegue. Para cerrar, aprovechamos las reflexiones sobre la confesión protestante para responder a la pregunta de ¿cómo es que los enunciados devienen práctica social?

Finalmente, proponemos un desplazamiento radical del contexto histórico en el que se problematizan los conceptos de saber, poder y subjetividad intentando una aproximación a una hipótesis específica sobre la historia de la Colonia.⁵ En el tercer ensayo, insistimos en que la perspectiva historicista de los mecanismos de poder de Foucault sirve para cuestionar los procesos sociales que están a la base de las segmentaciones que operan en el interior de la comunidad antioqueña en la Colonia. La hipótesis es que las sujeciones políticas no sólo pueden ser marcadas mediante la diferenciación entre elites dominantes y nativos esclavos, sino que, más bien, hay que tener en cuenta una distribución horizontal nacida de las diferenciaciones económicas, parentales y jurídicas de la época. Es decir, la comunidad en Antioquia es atravesada por sujeciones que son el resultado del comercio aurífero, de las relaciones de las familias presentes en los vínculos entre individuos dados en el matrimonio y de la forma jurídica del ‘blanqueado’. Con esto, aprovechamos los avances más o menos recientes en historia (representada en investigadores como Jesús Álvarez, María Teresa Uribe, Jaime Jaramillo, Germán Colmenares, etc.) con el objetivo de alcanzar un atisbo de comprensión de los fenómenos sociales de la historia colonial, pero sobre todo, con el interés de alcanzar un índice de conceptua-

⁴ Bajo la forma de artículo, el estudio de la segunda parte se encuentra publicado en la Revista Internacional de psicoanálisis y estudios culturales *PSIKEBA* 5. (2007). Buenos Aires. URL: www.psikeba.com.ar

⁵ Este ensayo será publicado en la revista *Estudios de filosofía* del Instituto de filosofía de la Universidad de Antioquia en el número 37 del primer semestre del 2008.

lización de tales fenómenos a partir de un aparato conceptual muy preciso.

Lo que hemos dicho hasta ahora es que la investigación tiene tres momentos que corresponden a elaboraciones teóricas (ensayos) sobre problemas específicos. En resumen, el primer momento se refiere a la relación de los enunciados con el poder en un dominio que corresponde a los aspectos pragmáticos del lenguaje. Allí es central el papel de Foucault, pero es igualmente relevante y significativo el de Deleuze y Guattari. En el segundo momento, hay un desplazamiento de la problemática de la pragmática en el contexto institucional del uso de los enunciados hacia el contexto del uso cotidiano de las consignas. Y la justificación del desplazamiento es que el ascetismo protestante puede ser visto como una práctica moral de regulación que pone en juego ciertos enunciados que son singulares por sus efectos en el comportamiento de los individuos. La idea central es que si hay un aspecto pragmático de las consignas morales es porque, justamente, promueven transformaciones que son visibles en lo que los hombres hacen sobre sí al usar los dogmas puritanos. En el último momento de la investigación, se presenta otro desplazamiento relativo al plano en que los conceptos operan. Eso quiere decir que seguimos el hilo del problema del poder y el lenguaje, pero en el campo histórico de las relaciones sociales de la Colonia. La apuesta es que los conceptos de poder y saber, matizados anteriormente en la investigación, sirven para entender aspectos de la vida colonial. Para no ser demasiado ambiciosos, delimitamos el problema a los procesos presentes en la historia de Antioquia con el fin de resaltar dos estrategias de segmentación social: la primera consiste en la exclusión de los nativos mediante políticas que pasan por las formas de producción, así como por las redes parentales de las familias. La segunda tiene que ver con el modo en que se hace entrar en las segmentaciones sociales a los nativos y a los criollos. Eso quiere decir que no sólo se trata del modo en que los indígenas y los criollos son domina-

dos por elites, sino del modo en que son integrados a la vida política. En lo que sigue caracterizamos cada uno de los momentos tratando de definir el problema que está en juego.

PRIMER MOMENTO: ENTRE LA PRAGMÁTICA DEL LENGUAJE Y LA ANALÍTICA DEL PODER

La genealogía del poder puede ser resumida en cuatro postulados básicos. En primer lugar, para Foucault (2000: 36) no se trata de “analizar las formas reguladas y legítimas del poder en su centro, en lo que son sus mecanismos generales o sus efectos de conjunto. Al contrario, se trata de captar el poder en sus extremos, en sus últimos lineamientos, donde se vuelve capilar”. Segundo: el análisis del poder nada tiene que ver con la cuestión de interrogar la autoridad y sus fundamentos políticos. Foucault procura insistentemente evitar plantear la pregunta de ‘¿quién tiene el poder?’ y ‘¿qué busca quien tiene el poder?’ Lo que implica más que una renuncia a la tradición de la filosofía política y del derecho. El problema de las relaciones de poder está vinculado con una dimensión de las prácticas políticas de la sujeción que se define en el modo de aplicación de los mecanismos de dominación. Tercero: mantener la investigación al nivel de las relaciones de poder depende de considerar la sociedad como un sistema compuesto por diversos dispositivos de codificación social. Eso quiere decir que el poder no le pertenece a nadie ni es propio de tal o cual instancia (administrativa, jurídica, constitucional, etc.). El poder no es local, pero puede ser localizado en la emergencia concreta de formas de gobierno y aparatos disciplinarios. Finalmente, asumir el poder en la diseminación de las relaciones políticas obliga a reconocer sus efectos en los aspectos públicos y privados de la forma de vivir de los individuos. Las jerarquizaciones más marcadas de la sociedad, así como las diferenciaciones más sutiles tienen, en el fondo, fundamento en el modo en que los sujetos son atravesados por múltiples relaciones de poder.

En el momento en el que Foucault postula la idea de una ‘microfísica del poder’ se compromete con una perspectiva metodológica que permite describir la organización histórica de la sociedad en términos de dispositivos disciplinarios y formas de producción de subjetividad. A grandes rasgos, la microfísica del poder es un análisis descriptivo de las formas en las que históricamente se ejerce el poder en la sociedad. Esas formas son prácticas sociales que emergen como mecanismos de poder que implican estrategias que tienen una función reguladora de los sujetos, sus cuerpos, sus pensamientos, sus deseos y sus placeres. En una dirección muy cercana a la de Foucault, Félix Guattari (1994: 34) dice que “mientras se mantenga una distinción decidida entre la vida privada y la vida pública, ¡apenas si se avanzará! Esclarecer los compromisos políticos, los compromisos de clase, no consiste simplemente en refugiarse en el discurso. Exige, sea quien sea, que se hable al nivel de la práctica más inmediata, trátase de una práctica militante, de una práctica médica o de una práctica familiar, conyugal, etc.”.

En resumen, la tesis de Foucault es que, más allá de los aparatos del Estado y del Estado mismo, por fuera de las ideologías y de la ley, el análisis del poder remite al sistema de relaciones que hacen posibles segmentaciones sociales en varios niveles, que corresponden a las oposiciones duales más marcadas como las clases sociales, los hombres y las mujeres, etc., al igual que divisiones horizontes del tipo maestro-niño, padres-hijos, etc. El cuerpo social está compuesto por sujeciones de diverso orden que tienen que ser asumidas en la exterioridad de los dispositivos de poder. En ese sentido, el campo social

está constantemente animado por movimientos del poder complementarios y coexistentes, esto es, grandes cuerpos jurídicos, procesos económicos, organizaciones institucionales y regímenes significantes que se expresan en prácticas administrativas, disciplinarias y de dominación.⁶

Para entender los postulados de Foucault sobre el poder hay que especificar, por un lado, el modo en que opera, es decir, es necesario definir la capacidad que tiene el poder para gestionar la vida. Y, por otro lado, el control y la disciplina encierran un campo de funcionamientos positivos del poder en los que el lenguaje tiene una función fundamental. En todo dispositivo hay que distinguir *las funciones de las afecciones*: las primeras remiten a la instancia del lenguaje; las segundas a las fuerzas en ejercicio. Se puede decir, en general, que *los dispositivos son un compuesto de relaciones de poder y de funciones enunciativas*. Es lo que Foucault llamaría las instancias del Saber y el Poder. El problema es cómo dar cuenta de la posibilidad de los enunciados para efectuar transformaciones efectivas en la existencia de los sujetos y, en esa medida, de la relación del lenguaje con el poder. Entre el preso, el escolar y el loco, y en relación con ellos, el policía, el maestro y el psiquiatra, *circulan* relaciones de poder que no sólo pasan por las instituciones a las que cada uno pertenece, sino también al *régimen del lenguaje* que permite el ejercicio de sus funciones. Gestionar, dominar, someter son acciones que están vinculadas a discursos que formalizan sus efectos: el maestro debe el poder de sus determinaciones a las estrategias institucionales de la escuela (reglamentos, manuales de convivencia, etc.), pero también, a la fuerza inmanente de sus consignas.

⁶ Como dicen Deleuze y Guattari (1994: 241), la sociedad está constituida por segmentos que atraviesan el espacio, los individuos, los grupos, las instituciones, etc. En sus palabras, “estamos segmentarizados por todas partes y en todas direcciones. El hombre es un animal segmentario. La segmentariedad es una característica de todos los estratos que nos componen. Habitar, circular, trabajar, jugar: lo vivido está segmentarizado espacial y socialmente. La casa está segmentarizada según el destino de sus habitaciones; las calles, según el orden de la ciudad; la fábrica, según la naturaleza de los trabajos y de las operaciones. Estamos segmentarizados *binariamente*, según grandes oposiciones duales: las clases sociales, pero también los hombres, las mujeres, los adultos y los niños, etc. Estamos segmentarizados *circularmente*, en círculos cada vez más amplios, discos o coronas cada vez más anchos, como en la “Carta” de Joyce: mis asuntos, los asuntos de mi barrio, de mi ciudad, de mi país, del mundo... Estamos segmentarizados *linealmente*, en una recta, líneas rectas, en la que cada segmento representa un episodio o un ‘proceso’: apenas terminamos un proceso y ya empezamos otro, eternos pleitistas o procesados, familia, escuela, ejército, oficio. La escuela nos dice ‘Ya no estas en familia’; el ejército dice, ‘Ya no estas en la escuela’.”

Nuestra hipótesis es que el saber supone series de enunciados y el poder series de prácticas que no se subordinan unas a otras. Ambas series son heterogéneas e irreductibles, pero trabadas en varias formas que van desde aparatos institucionales, códigos y leyes, hasta prácticas como el encierro y el castigo. Todas esas formas son el lugar de encuentro de discursos y estrategias en las que el saber y el poder entran en conjunción, se mezclan e interpelan, sin confundirse.

El valor de esa perspectiva está en que permite pensar los dispositivos disciplinarios como sistemas compuestos de funciones performativas (enunciados) y acciones concretas (poder) que se traducen en afecciones sobre la existencia de los sujetos. A la arqueología hay que proponerle una dimensión que está más allá del orden de los enunciados y que puede ser definida por la pragmática del lenguaje. Esa idea nace de la siguiente intuición: cuando Foucault describe los enunciados en virtud de las reglas de su organización, se ocupa del modo en que aparecen y desaparecen, se repiten y transforman, conformando un juego de movi­lidades y comportamientos específicos; pero también muestra los enunciados en función de las relaciones a través de las cuales se les apropia socialmente, se les da sentido, límites. Aunque en la *Arqueología* Foucault no se ocupe de éste último aspecto, creemos que puede ser aprovechado para introducir el problema de la relación entre los enunciados y el poder.

SEGUNDO MOMENTO: LA CONFESIÓN EN LA REFORMA

A lo largo de su trabajo, Foucault ha mostrado que sobre los individuos y sus cuerpos ha emergido un conjunto de tácticas y técnicas asociadas a reglamentos militares, escolares y hospitalarios, como también

a procedimientos carcelarios, policíacos y médicos que encajan en una mecánica del poder propia de las disciplinas de las sociedades modernas. En *Vigilar y Castigar*, Foucault presenta la génesis de las tecnologías disciplinarias y de las formaciones discursivas como dispositivos a través de los cuales se constituye la red de relaciones de fuerza (diagrama) que garantiza y perpetúa las codificaciones sociales. Puede decirse que la fórmula general del agenciamiento entre el poder y el saber se refiere a la idea de que es posible imponer una conducta cualquiera a una multiplicidad de hombres. “Sólo es necesario que la multiplicidad considerada sea reducida, incluida en un espacio restringido, y que la imposición de la conducta se realice por distribución en el espacio, ordenación y seriación en el tiempo” (Deleuze, 1994: 60). A lo que habría que agregar: las determinaciones políticas no sólo competen a la composición del espacio y del tiempo de los individuos, sino también a la confluencia del ejercicio del poder a propósito del problema de la soberanía y el auto gobierno en un plano que incluye a los individuos, su cuerpo y su interioridad.

Poner el problema del poder de esa manera tiene implicaciones muy precisas para Foucault: el castigo y la prisión no se refieren exclusivamente a mecanismos represivos; antes bien, deben ser definidos como una función social compleja vinculada a técnicas específicas de la disciplina.⁷ En el marco del sistema de poder disciplinario, Foucault privilegia –en sus descripciones– el uso estratégico del encierro y el castigo. Sin embargo, es fundamental tener en cuenta que el encierro y el castigo no son las únicas figuras del poder. Sin olvidar la importancia de las disciplinas en la modernidad, es preciso reconocer que las relaciones de poder pasan simultáneamente por distintas modalidades de examen y de confesión que son constitutivas de las prácticas destinadas a

⁷ De hecho, “el dispositivo panóptico no es simplemente una articulación, un intercambiador entre un mecanismo de poder y una función; es una manera de hacer funcionar relaciones de poder” (Foucault, 2001: 209).

corregir y controlar. La “anatomía política” de las sociedades modernas se compone de las funciones formalizadas del castigo y la vigilancia, así como de las codificaciones promovidas mediante la confesión y el examen (cfr. Foucault, 2001: 141). En la prisión es tan fundamental el papel de las celdas y la torre de vigilancia, como los sistemas de clasificación y registro nacidos de procedimientos de examen. De manera análoga, en la escuela y el hospital, la intrincada red de las relaciones de poder y de las relaciones de saber adquiere en el examen y en los rituales confesionales toda su notoriedad visible, diría Foucault (2001: 189).

Hacemos énfasis allí porque no se puede entender el funcionamiento del poder en las sociedades sin tener en cuenta los agenciamientos concretos de enunciados y de prácticas que hacen posible la codificación pormenorizada de la conducta humana. Es muy sencillo esquematizar el análisis de *Vigilar y castigar* si se olvida que la prisión, la escuela y la fábrica están construidas en función de un campo de fuerzas coextensivo a un régimen de luz instalado en la estructura física de las instituciones, *pero también* en función de unos discursos en los que se insiste constantemente por el *buen encauzamiento* de los hombres. De manera más general, se esquematiza rápidamente el problema del poder si sólo se tienen en cuenta las instituciones de encierro y el esquema de las estrategias disciplinarias que hacen posible su funcionamiento. Juntos a los aspectos disciplinarios que están relacionados a la prisión, la escuela, etc., hay que tener en cuenta ciertos procesos que involucran, además de la codificación del cuerpo, la determinación de la interioridad de los individuos. Insistimos, la actualización de las relaciones de fuerzas pasa por la composición estratégica del espacio y del

tiempo de los cuerpos, tanto como por las técnicas discursivas y no-discursivas de sujeción en las que se pone en juego la vida interior, los deseos, el pensamiento. En ese sentido, la tesis de los cuerpos dóciles debe ser complementada con la tesis de la genealogía del individuo moderno y los modos de constitución de la subjetividad. Esa es la razón por la que génesis de la prisión coincide con la génesis de la sexualidad: en términos estrictos, el encierro, la vigilancia, el examen y la confesión son estrategias de poder que pertenecen a regímenes de codificación social definidos en los dominios del saber/poder cuya naturaleza y funcionamiento debe ser interrogada.⁸

Con esas aclaraciones hechas, ya se puede especificar la dirección de nuestro análisis. Se sabe que Foucault (1996) dedicó sus últimos años a la génesis de la confesión. Su tesis es que el problema del gobierno de los hombres emerge con el tema de la dirección de la conducta, mucho antes incluso que el de la soberanía en la modernidad. Foucault cree que la confesión es un elemento fundamental en el surgimiento de las tecnologías de poder para la disciplina y el control de los individuos, así como para la emergencia de las políticas del gobierno de los hombres. El problema de las disciplinas es paralelo al problema del gobierno (*o la gouvernementalité*). Eso significa que el encierro y el castigo hacen parte de unas “artes de gobernar” que no se reducen a la disciplina, sino, antes bien, son complementadas por estrategias de poder nacidas en las múltiples actualizaciones de la cuestión del “gobierno de sí mismo” (cfr. Foucault, 1999: 175). La estrategia de investigación de Foucault tiene varios desplazamientos que no deben ser entendidos como contradicciones en la lógica de su análisis, sino como crisis en las explicaciones del funcionamiento del poder. El énfasis inicial de Foucault está en el po-

⁸ Quizá por eso el proyecto genealógico del sujeto, en parte, está dedicado a describir la emergencia de las *tecnologías confesionales* en las sociedades Occidentales: para Foucault, el examen médico, la indagación penal, el peritaje psiquiátrico, etc., están vinculados porque exponen las múltiples –y a veces difusas– figuras de la confesión. En sus palabras, “la confesión difundió hasta muy lejos sus efectos en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas, en el orden más cotidiano, en los ritos más solemnes; se confiesan los crímenes, los pecados, los pensamientos y deseos [...], las enfermedades y las miserias [...]. En el placer o la pena, uno se hace a sí mismo confesiones imposibles de hacer a otro, y con ellas escribe libros [...]. El hombre de Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión (Foucault, 1976: 74 - 75).

der y en la mecánica de sus determinaciones; en su compromiso con ciertas situaciones históricas en las que las relaciones de poder se muestran más o menos evidentes en las prácticas sociales del encierro y el castigo.⁹ Sin embargo, Foucault (1999: 237) desplaza su problemática y hace ‘reventar’ el concepto de poder referido únicamente a la disciplina al preguntarse *¿cómo se lo puede analizar en sus mecanismos positivos, esto es, no en lo que impide o imposibilita, sino en lo que obliga a hacer, en lo que hace hacer?*

Una respuesta parcial a esa pregunta es que ‘poner en discurso’ (*mise en discours*) al individuo, *hacer que hable*, es una de las formas en que se ha construido una red de relaciones de poder afirmadas en la posibilidad de *decir la verdad o de obtener la verdad*. Con esto, Foucault (1976: 71) muestra que la vida cotidiana es un problema político, tanto como lo es el cuerpo: *¿qué se hace en la intimidad de la alcoba? ¿En qué se dedica el tiempo? ¿A cuántos placeres se ha cedido? ¿Se es autónomo, libre? ¿O se es presa del instinto y la pasión?* Todos estos son temas en los que en Occidente se insistirá constantemente. O, como diría Foucault, es una voluntad de conocer la que impulsa las múltiples y variables formas del poder confesional en Occidente. Nosotros nos instalamos en esa perspectiva, esto es, reconocemos la importancia del tema de la verdad y la subjetividad, pero tratamos de hacer análisis de una de sus formas específicas: la confesión protestante.

La idea central es que la formación de los discursos asociados a los preceptos religiosos protestantes está íntimamente ligada a la aparición de las prácticas disciplinarias de la confesión y el examen. Desde

Lutero hasta Calvino emerge un sistema de mecanismos de dominación fundamentado en los discursos de la autodeterminación y la regulación moral. Esquemáticamente hablando, la práctica confesional protestante se despliega en el sujeto como una forma de auto interrogación que hace posible la racionalización de los actos, los pensamientos, los deseos, las imaginaciones. Lo que significa que las consignas protestantes¹⁰ conforman un régimen que hace posible unas estrategias de dominación enlazadas a la posibilidad de hacer del sujeto un individuo capaz de verse como ‘soberano de sí’. El objetivo general de lo que sigue es mostrar en qué consisten esas estrategias de dominación y cómo a partir de ellas se *forman* individuos racionalmente autónomos.

Para hacer ese análisis hay que hacer dos aclaraciones. Primero: es claro que para Foucault, el proyecto genealógico de la idea cristiana de la obligación de hacer-hablar, esto es, la génesis de la función confesional tiene que ver con la pregunta “¿qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí para desear renunciar a algo?” (Foucault, 1996: 47). Esa cuestión resulta familiar –aunque no se plantea de la misma manera– a las consideraciones sobre la ética protestante de Weber, pues indagan sobre a qué parte del yo se debe renunciar para actuar éticamente; o mejor aún, qué principios de la racionalidad ascética están implícitos en la conducta ética de los sujetos en la Reforma. Para Foucault y Weber, la confesión supone ciertas prohibiciones que están apoyadas en el ‘conocimiento de sí’ o el desciframiento ‘de lo que uno es’. Lo que podría ser más que una coincidencia entre dos aproximaciones teóricas a la cuestión de la confesión: la cercanía de Weber a Foucault es interesante

⁹ Una sociedad, dice Foucault (1999: 239) “no es un cuerpo unitario en el que se ejerza un poder y solamente uno, sino que en realidad es una yuxtaposición, un enlace, una coordinación y también una jerarquía de diferentes poderes, que sin embargo persisten en su especificidad”.

¹⁰ Entendemos el término ‘consigna’ de manera muy especial; para caracterizarlo acudimos a la definición de Deleuze y Guattari (1994: 84) en *Mil Mesetas*. En sus palabras, “llamamos consigna, no a una categoría particular de enunciados explícitos (por ejemplo, al imperativo), sino a la relación de cualquier palabra o enunciados con presupuestos implícitos, es decir, con actos de la palabra que se realizan en el enunciado, y que sólo pueden realizarse en él. Las consignas no remiten, pues, únicamente a mandatos, sino a todos los actos que están ligados a enunciados por una ‘obligación moral’. Y no hay enunciado que, directa o indirectamente, no presente este vínculo. Una pregunta, una promesa, son consignas. El lenguaje sólo puede definirse por el conjunto de consignas, presupuestos implícitos o actos de palabra, que están en curso en una lengua en un momento determinado”.

porque permite indicar que la práctica confesional, no sólo puede ser abordada desde el punto de vista de una sociología de la religión, sino también desde un análisis político de cómo se produce un conjunto específico de técnicas de control moral –que no son meras prohibiciones, sino maneras de integrar los principios morales ascéticos a la vida–. Creemos que la confesión tiene un papel fundamental en la explicación del porqué nacen persistentemente, en el seno de la sociedad reformista, tantos discursos y prácticas asociadas a la buena conducta del hombre (cristiano). En ese sentido, en el nivel descriptivo de la práctica confesional, es decir, en la genealogía de la práctica confesional, existe un afortunado enlace entre Foucault y Weber que puede ser aprovechado para cifrar la función del ascetismo y ciertos procesos de subjetivación.¹¹

Segundo: la genealogía de la confesión sirve para caracterizar la relación de los enunciados y las relaciones de poder. ‘Confesar’ es un enunciado funcional gracias al cual se integran actividades de auto determinación y de restricción en la conducta. Si se quiere, cuando los sujetos se acogen a las doctrinas confesionales, no sólo quedan fijados en ideologías religiosas; antes bien, se insertan en consignas que tienen efectos directos sobre su propia vida: ‘confesar’ es un enunciado que presupone, además del *acto* de decir –lo que se confiesa–, el *hecho* de llevar a cabo una constrictión en la conducta. La idea central es que, mediante la descripción de la confesión protestante, se puede establecer la función de los enunciados en el ejercicio de la fuerza. Allí radica la importancia de la pastoral protestante, ya que logra, por primera vez, dibujar e incorporar, a través del discurso ascético, una técnica de decir-verdad, de obtener la verdad como un procedimiento gene-

ralizado de interrogación de sí que pone en juego la relación entre *decir lo que se hace* y *hacer lo que se dice*.

TERCER MOMENTO: MICROPOLÍTICA EN LA COLONIA

Desde el momento en el que Foucault postula la idea de una ‘microfísica del poder’ se compromete con una perspectiva metodológica que permite describir la organización histórica de la sociedad en términos de dispositivos disciplinarios y formas de producción de subjetividad. A grandes rasgos, la microfísica del poder es un análisis descriptivo de las formas en las que históricamente se ejerce el poder en la sociedad. Esas formas, dirá Foucault (1996), son prácticas sociales que emergen como mecanismos de regulación, exclusión y dominación, pero también de producción e inclusión. Para él, las relaciones de poder componen estrategias operatorias que tienen una función reguladora de los sujetos y sus cuerpos, sus pensamientos, sus deseos, sus placeres. Los mecanismos de poder son aparatos complejos que agencian “relaciones variables, horizontales y verticales” que tienen como consecuencia la disciplina, la vigilancia, la normalización (Deleuze, 1994: 102). Esa manera de entender el poder supone una nueva manera de asumir los problemas políticos de la historia.

Para Foucault, los regímenes discursivos de la tradición jurídica y la filosofía política se refieren a modelos del Estado que se fundamentan en una misma lógica del contrato social inspiradas en Hobbes, Rousseau y Kant, principalmente. En efecto, los modelos de Estado modernos se apoyan en conceptos como contrato, libertad, ley, deber, derecho natural, etc. Esos modelos son unidades discursivas que res-

¹¹ Con esta idea hay que tener precaución porque no estamos tratando de unificar metodologías para mostrar que el trabajo de Foucault proviene o está inspirado en Weber, así como tampoco estamos tratando de mostrar que Foucault desconoció el trabajo de Weber o algo parecido. Lo que nos interesa es hacer de las investigaciones de Weber una herramienta para pensar un problema que Foucault planteó alrededor de las prácticas confesionales, pero desarrolló en otras direcciones (como el problema de la constitución de un saber científico alrededor de la sexualidad o la génesis de las tecnologías del ‘yo’) y que nosotros retomamos alrededor del ascetismo.

ponden a una concepción según la cual el Estado es una entidad reguladora de las relaciones sociales desde el punto normativo de la ley. De acuerdo con ello, el Estado funciona coordinando las relaciones entre los individuos a partir de un conjunto sistemático de leyes creadas autónomamente por los gobiernos. Visto así, los modelos contractualistas tienen la tarea de mostrar que la legitimidad del poder jurídico del aparato estatal está apoyada en el consenso del pueblo. Hay que entender que la perspectiva con la que Foucault lee la historia controvierte los postulados metodológicos de las teorías contractuales en la medida en que describe los ordenamientos y los dispositivos de poder que están en juego en las relaciones más cotidianas y sutiles de la vida política. De esa manera, él se compromete con un análisis periférico del cuerpo social que describe las múltiples relaciones de poder que atraviesan y producen mecanismos de ordenamiento de los sujetos en la sociedad. Foucault dirá que los modelos contractualistas son análisis perpendiculares del poder (arriba-abajo) en la medida en que la relación de gobierno entre el soberano y los sujetos-súbditos es jerárquica. Por el contrario, desde el punto de vista genealógico, el poder es una fuerza transversal que recorre la superficie de las prácticas sociales y las reglas del derecho. Así, la relación entre los sujetos y el Estado está centrada en las formas de gobierno que suponen estrategias que hay que cifrar. Otra manera de decirlo es que las relaciones sociales comprometen la manera en que el poder se ejerce sobre los individuos como un 'flujo que circula'.

Para Foucault, el poder es un sistema de relaciones heterogéneas que resulta ser la base constitutiva de las jerarquías sociales y no la voluntad autónoma del pueblo. Eso significa que el poder no es un componente natural de los gobernantes ni del Estado, sino que constituye una fuerza que se desplaza a lo largo de la sociedad. El poder no es un sustrato metafísico que se posee; más bien, es un conjunto de *relaciones* que se sintetizan en dinámicas sociales con efectos

políticos. De allí que el análisis genealógico esté centrado en cómo el poder constituye formas de afección sobre los individuos en términos de integraciones, proximidades y sujeciones. A partir del concepto de poder, Foucault propone dos aspectos de las relaciones sociales que se pueden diferenciar claramente, pero que se encuentran articulados en la historia. Por un lado, el poder hace posible una función según la cual el cuerpo es controlado y disciplinado de acuerdo con ciertas categorías afectivas: incitar, suscitar, producir, negar (Deleuze, 1994: 106). Por otro lado, el poder pone en juego un sistema de procedimientos que están apoyados en aplicaciones de las funciones del discurso: educar, cuidar, castigar, someter, confesar (Deleuze, 1994: 106). Las relaciones de poder y las formaciones de saber son irreductibles las unas a las otras en tanto que componen complejos sistemas involucrados en la organización de la sociedad. De tal forma, ni unas ni otras son excluyentes en la medida en que operan conjuntamente; se activan y desplazan, constituyen prácticas que se actualizan abriendo el paso a diversos dispositivos de poder. En síntesis, el agenciamiento de las relaciones de poder y las formaciones de saber tiene unos efectos disciplinarios y de control sobre los sujetos que se manifiestan en las prácticas que buscan encauzarlos y potencializarlos en virtud de múltiples objetivos: hacerlos más productivos, obedientes, sanos, puros, educados, etc.

De allí se desprenden varias conclusiones. Una de ellas es que para Foucault las relaciones de poder y formaciones de saber componen dispositivos de dominación irreductibles a la jerarquía soberano-súbdito. En ese sentido, Deleuze diría que el campo social está constantemente animado por movimientos del poder complementario y coexistente, esto es, grandes cuerpos jurídicos, procesos económicos, organizaciones institucionales y regímenes significantes que se expresan en prácticas administrativas, disciplinarias y de dominación. Eso quiere decir que la política supone una complejidad del sistema de

las relaciones jurídicas, lingüísticas, institucionales y procesos sociales relacionada con un “mundo de microdeterminaciones”: “poderes, Iglesia, imperios, ricos-pobres, hombres-mujeres” (Deleuze, 1994: 224). De allí que la tarea del historiador consiste en determinar el sistema de relaciones (dispositivo de poder) implícito en los fenómenos jurídicos, económicos, lingüísticos y sociales propios del campo social; es decir, se trata de describir el punto de condensación de los procesos sociales entendidos como dispositivos de poder que afectan la existencia de los sujetos en el marco de su organización social.

Pero cuando se habla de la cuestión de los dispositivos de poder hay que entender que ellos están atados a la singularidad de la historia. La descripción histórica del poder remite al desciframiento de la forma en que opera *como sistema*, pero en la efectividad histórica de sus elementos: sin duda cada dispositivo de poder responde a las condiciones jurídicas, económicas y políticas del campo social. Evaluar las codificaciones sobre la vida de los seres humanos supone que hay que determinar el período de coexistencia de esos elementos. Por eso, el problema del poder compromete la *conexión y la conjunción* de los elementos del dispositivo de manera particular en la historia de cada campo social. Dicho de otra manera, las descripciones de las determinaciones del poder dependen del sistema de referencia social y sus dinámicas históricas.

Vista así, la microfísica del poder presenta un perspectiva que da las condiciones conceptuales para determinar el funcionamiento de los dispositivos de poder en escenarios social e históricamente diversos. Es cierto que las investigaciones de Foucault están ligadas a los dispositivos de poder en Europa, pero dado que el concepto de poder conecta procesos políticos estrictamente heterogéneos, no sólo por su función sino por el dominio histórico en el que aparecen, es posible tratar de encontrar el sistema de relaciones en otras comunidades humanas. La

microfísica es suficientemente flexible como para poder establecer descripciones sobre la política en otros tejidos sociales.

Por esa razón, podemos decir que es legítima la tarea de describir los dispositivos de poder que emergen en la sociedad colonial en Colombia a partir del siglo XVII. Nuestro objetivo es describir cómo ciertas prácticas sociales, económicas y jurídicas constituyen un dispositivo de poder que hace posible unas formas de sujeción en la Nueva Granada. A partir del concepto de genealogía, creemos que se puede establecer la especificidad de los elementos de los dispositivos de poder en la Nueva Granada describiendo la dinámica con la que esas prácticas aparecen en ese dominio histórico. Hay que aclarar que se trata de mostrar cómo históricamente se pueden reconocer relaciones de poder allí, en el sentido en el que queremos descubrir la racionalidad implícita en la política colonial. Las referencias a las investigaciones de Foucault tienen como objetivo mostrar el marco teórico desde el cual se perciben las formas de exclusión e inclusión, teniendo en cuenta que no se trata de forzar las prácticas sociales en la Colonia en relación con los conceptos de la microfísica del poder; se trata de hacer de esos conceptos una herramienta que permita entender las relaciones sociales que aparecen en la Nueva Granada. Dicho de otra manera, si se toman en serio los postulados de Foucault es posible acercarse a la política como un ejercicio del poder que hay que cifrar en su operatividad propia y en su singularidad histórica.

El dispositivo de poder en Antioquia se compone de un sistema de relaciones entre i) la economía de la minería, ii) las estructuras sociales establecidas por las redes parentales y iii) las leyes que ponen en juego la figura del ‘blanqueado’. La configuración de ese dispositivo de poder tiene unos efectos de sujeción directos sobre la vida de los nativos, los mestizos y los colonos de Antioquia en la medida en que determina su distribución en la estructura social. Nues-

tra hipótesis es que la movilidad de las propiedades agrarias depende de las estructuras familiares a través de la sucesión hereditaria. Eso supone que las castas familiares refuerzan ciertos privilegios políticos (como la legitimidad de la coerción para obtener mano de obra y acceso a los recursos económicos de la región) propios de las comunidades recién llegadas a la Nueva Granada. Por esa razón, el papel de las redes parentales es indispensable para dar cuenta de la forma en que opera el anudamiento entre los círculos familiares, la distribución de la tierra y los beneficios económicos de su explotación dando origen a una estrategia de exclusión. Sin embargo, no hay que olvidar que los procesos de mestizaje introdujeron una nueva diferenciación social relacionada con la filtración de la ‘sangre nativa’ en las familias ‘castas’. Con la complejidad de la población dada por los cruces entre españoles y nativos, junto con las diferenciaciones económicas establecidas por la división del trabajo emerge una forma jurídica conocida como el ‘blanqueado’ orientada a la acreditación de la sangre y los aportes económicos de algunas familias de mestizos. A través de las Cédulas otorgadas por la Corona se configura una estrategia de inclusión que pretende conjurar las fracturas en el poder político causadas por los procesos de ‘combinación de razas’ en la región.

Los procesos de sujeción componen un dispositivo de poder que opera excluyendo e incluyendo simultáneamente, por una parte, por la forma en que se configuran las redes parentales en Antioquia y, por otra, la manera en que las prácticas sociales desbordan la legislación de las Indias sobre el dominio político y económico de la Colonia. A partir de allí, el dispositivo de poder opera de dos maneras: i) sacando a los nativos de la vida política y económica, al tiempo que, ii) incluye a los sujetos de procedencia mestiza en los puestos políticos, en los negocios y

certifica su pertenencia a la ‘familia española’ a través del título de ‘Don’.¹¹

Una última aclaración: aquí nos ocupamos del modo particular en que opera el dispositivo de poder en Antioquia mostrando que los elementos económicos, políticos y jurídicos funcionan simultáneamente. Eso significa que aunque aislamos cada componente para mostrar los procesos de exclusión e inclusión en Antioquia, los elementos del dispositivo operan en conjugación. En otras palabras, desmontamos el dispositivo para mostrar el funcionamiento de los negocios de las minas, las redes parentales y la figura de los títulos nobiliarios como estrategias que buscan excluir e integrar a los sujetos en Antioquia teniendo en cuenta que son elementos que funcionan sincrónicamente. La minería, la estructura familiares de las elites y el ‘blanqueado’ se distinguen por ser elementos del dispositivo, pero sus operaciones de distribución social se coordinan. Así, las relaciones económicas, jurídicas y sociales determinan el lugar de los sujetos como ‘fuerza de trabajo’, al tiempo que fijan los reconocimientos jurídicos del ‘individuo político’ y establecen las condiciones de vida de los ‘indios, negros o mestizos’.

CONCLUSIONES

Teniendo en cuenta que la lógica del artículo ha sido la de presentar la investigación según los tres momentos de su elaboración, vamos a presentar esquemáticamente y en secuencia, las conclusiones.

Primer momento. Cuando Foucault plantea que el poder nada tiene que ver con las viejas dicotomías entre el soberano-súbdito o los dominados-dominadores, hace énfasis en que los ordenamientos políticos de la sociedad dependen de sistemas de determinación que tiene por objeto a los sujetos en términos

¹¹ El título de ‘Don’ es una forma de reconocimiento de los servicios prestados a la Corona. Las Cancillerías y las Audiencias Reales otorgan a unos cuantos sujetos adinerados una mención honorífica “sobre una base material como los mayorazgos, las encomiendas, las vinculaciones, las capellanías y las mitas, entre otras” (Álvarez y Uribe, 1998: 192).

de la productividad de su cuerpo y de la sumisión de su conducta. La cuestión es que esos sistemas se componen de un conjunto de relaciones de poder –que se traducen en acciones específicas– y enunciados cuya función es la de agenciar esas relaciones. Es demasiado esquemático suponer que las relaciones de poder sencillamente operan en los discursos porque allí se dan los códigos de acción. Es como decir que las formas jurídicas de una época sólo tienen el papel de determinar lo que es soportable (o no) del comportamiento humano sobre la base de consideraciones filosófico-morales que las fundamentan. El discurso jurídico es más que un determinado grupo de criterios de acción legal; en el fondo, es un régimen de codificación social. En una dirección similar, se puede decir que el discurso clínico, el psiquiátrico o el pedagógico, están vinculados a estrategias muy particulares de poder. Foucault es minucioso a la hora de poner en escena los funcionamientos del poder en el marco de las disciplinas por medio de las famosas tesis sobre la prisión, el hospital, la escuela. En *Vigilar y Castigar* y *La historia de la sexualidad*, se muestra la eficiencia de las instituciones estatales para dinamizar regulaciones que van desde el uso del tiempo hasta el uso de los placeres.

Pero hay que cuidarse de asumir rápidamente la fórmula saber/poder/verdad en el sentido de que se trata de ‘algo’ más que el ejercicio de unos reglamentos (jurídicos, burocráticos o morales) sobre la actividad de los niños, los obreros, los prisioneros, etc. No se trata de esquematizar las relaciones de poder y las formaciones de saber como si se tratara de que las personas fueran simplemente atrapadas en estatutos institucionales o ideológicamente incluidos en preceptos.

El problema del poder no puede ser reducido bajo la concepción de que se trata de la ejecución de unas políticas represivas que pasan por los manuales administrativos de las instituciones estatales hasta los códigos penales. La cuestión debe ser planteada de otra manera: como vimos, los enunciados comprometen aspectos pragmáticos que remiten a los que hacemos con las palabras (performatividad y actividad ilocutoria). También indicamos que para explicar el uso pragmático del lenguaje la alternativa no está en la dualidad entre los presupuestos lingüísticos y los presupuestos objetivos –o sobreentendidos extradiscursivos– porque no da cuenta del paso de la estructura lógica de las proposiciones a lo que se hace mediante los actos de habla. Las alternativas lógico-lingüísticas son estériles porque no existe un vínculo sintáctico explícito que permita pasar de la proposición, por ejemplo ‘ya son las diez’, al sobreentendido no-dicho ‘es demasiado tarde para que estés aquí’.¹² De la misma manera, la proposición ‘lo sentencio’ no produce una determinada situación real por lo que se expresa explícitamente en la sentencia, sino por la fuerza realizativa presente en el uso de los enunciados performativos. En esa dirección, hicimos un esfuerzo por reconocer que los usos del lenguaje se definen en la función que cumplen los enunciados en un sistema de relaciones de fuerza.¹³ El ejercicio del poder supone dispositivos complejos que están vinculados con reglamentos y estatutos institucionales, pero sobre todo, con sujeciones políticas constituidas por las funciones disciplinarias formalizadas en el discurso. Lo que Foucault (2001: 252) llama ‘la naturaleza específica del poder’ se define en sistemas de codificación, entendiendo que son *el resultado de un campo dispar de relaciones de*

¹² Esa es una buena manera de entender lo que Austin llamó la falacia descriptiva. Según Austin, durante mucho tiempo se había supuesto que el único fin de las emisiones era la de constatar hechos. En sus palabras, “no tenemos que retroceder muy lejos en la historia de la filosofía para encontrar filósofos dando por sentado como algo más o menos natural que la única ocupación interesante, de cualquier emisión –es decir, cualquier cosa que decimos– es ser verdadera o al menos falsa” Y continúa diciendo, “está bien, si [hay] cosas que son verdaderas o falsas debe ser posible decidir qué son, y si no podemos decidir qué son no son nada buenas sino que son, en resumen, ‘sin sentidos’. Y esta nueva postura hizo mucho bien; una gran cantidad de cosas que probablemente son sinsentidos se descubrieron como tales. Sin embargo, no creo que sea cierto que se hayan clasificado adecuadamente todos los tipos de sinsentido, y tal vez algunas cosas que han sido rechazadas como sinsentidos no lo sean realmente” (1995: 415 - 416).

¹³ Como dice Pardo (1990: 156), comentando a Deleuze: “hablar es intentar colocarse en una determinada relación con el otro e intentar colocar al otro en una determinada relación conmigo, o sea, intentar obligar al otro a aceptar las relaciones conmigo que mi modo de hablar le impone”.

fuerza y de funciones enunciativas de diverso orden.

Cuando la genealogía da cuenta de la emergencia de los acontecimientos, muestra el enraizamiento de los saberes en los sujetos en la medida en que constituyen prácticas que los atraviesan. Allí, Foucault sitúa las fuerzas activas/reactivas que se pliegan a los enunciados y producen variaciones individuales en los sujetos que se expresan en las disciplinas y los procesos de construcción de subjetividades. Las afirmaciones más interesantes de Foucault son aquellas en las que abandona el intento de seguir el único camino de las descripciones del discurso para proponer un análisis de la relación de las prácticas sociales con los diversos sistemas de enunciación. Para nosotros, la inflexión de la perspectiva histórica de la arqueología hacia el historicismo del poder marca el momento de un problema fundamental: los enunciados no sólo son los elementos objetivos del discurso; también son la clave que nos indica la emergencia de las prácticas que preservan y efectúan codificaciones en los sujetos.

Foucault ha mostrado que, en una dimensión irreducible al Estado y sus instituciones, las relaciones de poder operan desarrollando aparatos de determinación política. Allí, es fundamental reconocer el papel de los enunciados como funciones que agencian determinaciones políticas. La descripción histórica de la genealogía es un proyecto que debe ser entendido en dos niveles simultáneos: el de los enunciados y el de las relaciones de poder. De las tesis de Ducrot, Austin y Foucault tratamos de deducir la idea de que los enunciados entran en composición con relaciones de poder que hacen posible las segmentaciones que dividen a los sujetos en la sociedad. Creemos que si se entiende que los enunciados son operadores de las relaciones de poder, es posible establecer el modo en que los dispositivos disciplinarios constituyen determinaciones sociales. Dicho de otro modo, para comprender las formas de actuación del poder hay que tener en cuenta la función de los enunciados como operadores: permitir, suscitar, delimitar son

acciones que pasan por enunciados correlativos del tipo ‘corregir’, ‘juzgar’, ‘educar’ o ‘vigilar’. En efecto, los sistemas de enunciación tienen consecuencias en las estrategias del poder porque formalizan sus funciones. ‘Sentencia’, ‘enfermedad’, ‘crimen’, ‘loco’ no son sólo enunciados que indican una cierta forma de ver y hablar; también están vinculados con las transformaciones efectivas, reales, que promueven en los sujetos. Insistimos, incitar, inducir, desviar, facilitar, limitar son una red de interacciones posibles plasmadas y estandarizadas en funciones disciplinarias y de control que se definen en enunciados. Dar una orden es incitar, inducir o desviar. Una sentencia limita; una consigna somete. El poder remite a la capacidad para afectar mientras que el lenguaje a las formas concretas de esas afecciones. Enunciados y poder no se refieren a lo mismo, aunque están íntimamente relacionados. Desde ese punto de vista, el espectro de las fuerzas ilocutivas –taxonomía de los performativos– no hace más que aclarar cómo las afirmaciones, las constataciones, las promesas, los mandatos, las confesiones, etc., pueden caracterizar la forma en que los sujetos son intervenidos en su vida –a condición de que eso se entienda más allá del grado de dependencia institucional que legitimaría el uso de las expresiones–. La performatividad, entendida como una función, es una modalidad del poder. Como dice Judith Butler (1993: 267) “para poder materializar una serie de *efectos*, el discurso debe entenderse como un conjunto de cadenas complejas y convergentes cuyos ‘efectos’ son vectores de poder. En este sentido, lo que se constituye en el discurso no es algo fijo, determinado por el discurso, sino que llega a ser la condición y la oportunidad de una acción”.

Segundo momento. Se puede decir que la doctrina protestante implica dos aspectos en el tipo de regulación moral instalada sobre el sujeto. Por una parte, prescribe como un deber conseguir en la lucha diaria la seguridad de la propia salvación. Lutero, especialmente, cree que se puede alcanzar la gracia sólo si se confía con cierto arrepentimiento en Dios,

y si además, se cultiva la fe constantemente. Considerada así, la redención es fomentada en la Reforma bajo la figura de la doctrina sobre la naturaleza de la fe en conexión con la promoción del constreñimiento cotidiano como medio de expresión de tal fe. El punto culminante de la experiencia ascética en la que se aspira a la redención es la aceptación de la piedad de Dios, esto es, el sentimiento sustancial de una efectiva interiorización de lo divino. Lutero llama a esta experiencia la *unió mystica* (1990: 31). Pero, de otra parte, es con el calvinismo que el sentimiento místico termina convertido en una especie de práctica. De hecho, para el calvinismo la práctica religiosa estuvo desde el principio en contra de esa piedad puramente sentimental porque no se admitía la efectiva penetración de lo divino en el alma, dada la absoluta trascendencia de Dios sobre lo creado. Más bien, para el calvinista, cuando su acción provenía de la fe implicaba que la gracia de Dios actuaba por la calidad de aquel obrar. Si el hombre luterano podía asegurarse su estado de gracia sintiéndose como instrumento del poder divino y cultivando el sentimiento de la *unió mystica*, el hombre calvinista simpatizaba más con el obrar ascético. El ascetismo de tendencia calvinista va unido con un sentimiento de profundo arrepentimiento e indignidad por el pecado original, que había de servir obligatoriamente a la *poenitentia quotidiana*, esto es, para el calvinista no sólo bastaba con creer y con la aceptación de algunos deberes, sino que había que mostrar, hacer ver lo que se cree.

Con esto, decimos que la condición de la redención espiritual está en la posesión de la fe (Lutero), pero sobre todo en los medios en que puede ser positivamente representada (Calvino). En rigor, para el protestante no es suficiente con una actitud religiosa llena de unción y fervor. Al contrario, la bienaventuranza y la salvación únicamente pueden ser alcanzadas en la constante constatación de la fe en las acciones que son realmente meritorias. En ese sentido, como dice Weber (1993: 137), es posible describir la vida del

cristiano medio de la siguiente manera: “vivía al día; cumplía, por de pronto, sus deberes tradicionales y realizaba además ciertas ‘buenas obras’ que, normalmente, no constituían una serie racionalizada de acciones, ni eran esenciales, ni iban necesariamente unidas a un determinado sistema de vida, más bien eran realizadas ocasionalmente, con el fin, por ejemplo, de reparar ciertos pecados, o por la influencia del clero, o, sobre todo, en las proximidades de la muerte, como una especie de prima de seguro”. Para el hombre protestante, en contraste y a diferencia del católico, el aspecto ético de la vida se define en una metodización racional y meticulosa de sus acciones. El ascetismo es el resultado de un cambio radical de la vida, en el sentido en que constituye la puesta en marcha de una estrategia específica en la que las consignas religiosas no son simples creencias, sino reglas de comportamiento que inciden fuertemente en la conducta. Tal vez por eso es que Calvino rechazaba el simple sentimiento místico y propugnaba por una penitencia diaria.

Pues bien, la consecuencia fundamental de la idea de la salvación a través de las acciones efectivas es que con el protestantismo se construye un conjunto de reglamentaciones sobre el individuo en relación con sus actividades cotidianas. De allí la idea de que la práctica religiosa sólo se puede manifestar en una actitud entregada al trabajo. *La consigna ascética básica es que la actividad del trabajo es una forma de redención que debe ser continuada, precisa, calculada*. En esa dirección estamos de acuerdo con Weber (1994: 354) la actividad constituye una manera de ejercer un control sistemático del cuerpo y del alma nacido en virtud del cuidado y método que implica alcanzar el estado de gracia. También coincidimos con Weber (1994: 354) en que el trabajo se vuelve una práctica racionalizada en el creciente imperio del puritanismo protestante y es la expresión de cómo la concepción puritana adquiere una especial dimensión en el carácter privado de la vida de los hombres. Pero esa descripción sirve como base para decir que,

más que un tipo de mentalidad o de actitud religiosa, las consignas protestantes pueden ser comprendidas en el marco de las estrategias de codificación moral que sobre los sujetos pesan a lo largo de la historia de la Reforma. Eso significa que, vista como una técnica, la confesión protestante incide en el carácter del individuo, entendiendo que se trata de una manera de instaurar un dominio particularmente ascético de la vida. Como ya hemos mostrado, la confesión es una práctica que se despliega en el sujeto en una forma de auto interrogación que hace posible el control pormenorizado de los actos, los pensamientos, los deseos, las imaginaciones, los goces, etc. Nada parece escapar al ejercicio del examen en la confesión ascética.¹⁴ El ascetismo no es más que una técnica a través de la cual se busca de los hombres honradez, resistencia, continuidad en las labores, al tiempo que insiste en la sobriedad y en el peregrinaje sin placer. ¿Qué es la ascesis? ¿En qué consiste el ascetismo? Es una manera de vivir que, deliberada y voluntariamente, se asume, por cierto número de razones –ya mencionadas– que están ligadas al control riguroso por medio del trabajo y las actividades que permiten alcanzar un lugar en el regazo de Dios. En últimas, se trata de una manera de hacer que los hombres se pasen la vida trabajando y escapando diariamente a cualquier tentación posible.

Creemos que la cuestión del ascetismo compromete ‘algo’ más que eso. Hay que subrayar que el ascetismo se define por una ocasión exterior, por una relación del sujeto con las consignas puritanas impuestas por la vía de la sujeción al control moral que se expresa más bien como un esfuerzo o acción que como sentimiento o actitud. El ascetismo no es una sensación nacida del acceso del individuo a su interior, sino una práctica en la que se pone en juego como sujeto porque compromete unas ciertas renunciaciones, unas

ciertas coacciones y unas ciertas transformaciones de sí. La ascesis es un método de interpelación; sólo que los participantes no son dos –como mínimo–, sino uno mismo ‘doblado’. ‘Yo’ como pronombre que designa al sujeto que reflexiona sobre su propia persona. Esa es la condición fundamental del ascetismo y es lo que garantiza que el proceso de subjetivación se produzca: ‘yo que siento deseo, lujuria, ocio, ambición, etc., no puedo más que hacer de *mi* la instancia de *mis* propias regulaciones y el motor de *mis* imposiciones’. Es una redundancia (Yo-Yo) que presenta una figura paradigmática de la confesión en la que el individuo deriva a su vez sujeto, es decir, se inscribe él mismo en una línea de sujeción que nace de la constitución de un plegamiento. Nuevamente: ‘yo que me pliego sobre mí y que soy la causa de mis propios sentimientos, deseos, pasiones, etc., soy el único llamado a intervenir sobre mí mismo’.¹⁵ Con la confesión se ha inventado una nueva forma de servidumbre, de esclavitud de sí mismo nacida en el seno del pliegue del individuo sobre sí o, mejor aún, del movimiento por el cual el sujeto se reflexiona y, en esa medida, supera su condición de pecador. En la misma operación y al tiempo, me juzgo y me propongo como sujeto; soy yo el objeto de mis propios juicios. En un sentido más general, en la confesión el sujeto se constituye por el juicio y en el juicio moral; confesar es reconocer la dependencia o subordinación en que se está respecto de sí mismo o la legitimidad de la jurisdicción que uno ejerce sobre sí. De allí que podamos decir que la subjetividad, en este caso, es una instancia dada por una operación normativa.

Tercer momento. Las codificaciones que atraviesan el cuerpo social de Antioquia operan por medio de tales elementos y tiene como consecuencia unas distinciones entre los recién llegados, los nativos y los

¹⁴ El ascetismo se levantó contra cualquier tipo de licencia: “el goce desenfadado de la vida, tan alejado de trabajo profesional como de la piedad, era el enemigo del ascetismo racional, ya se manifestase áquel como deporte señorial o como la frecuente asistencia al baile y a la taberna por parte del hombre vulgar” (cfr. Weber, 1994: 235).

¹⁵ Es la paradoja del sujeto legislador, dirían Deleuze y Guattari (1994: 133 - 134). En sus palabras, “cuanto más sabes de ti, más obedeces a ti mismo, a ti es quien obedeces. De todos modos, tu eres el que dominas, en tanto que ser racional....”.

mestizos. Como ya hemos visto, las prácticas sociales de exclusión e inclusión constituyen un dispositivo de poder que opera mediante el mecanismo jurídico del 'blanqueado', las relaciones económicas de la minería y las redes parentales. El agenciamiento de los elementos de ese dispositivo de poder produce unas determinaciones en el conjunto social que tienden a un movimiento simultáneo: en principio, los procesos de exclusión crean organizaciones sociales muy claras; cuando se habla de una sociedad en la Corona hay que tener claro que se trata de unos cuantos con reconocimiento de los privilegios civiles; los demás son considerados como parte de las riquezas de la región. Eso quiere decir que el conjunto social colonial está claramente segmentarizado en virtud de un poder relativo a la economía y las estructuras familiares. Esos segmentos se expresan en la condición política de los españoles, los indios y los negros.

Pero por otra parte, dada la unificación de la 'sangre nativa' con las redes familiares tradicionales, aparecen procesos de integración como una operación compensatoria de la influencia económica que los mestizos tienen. Visto así, el 'blanqueado' tiene un objetivo político claro: mantener el monopolio en los negocios de las minas por parte de la Corona. La sociedad antioqueña, presentada desde el punto de vista de la micropolítica, constituye un campo codificado de las relaciones sociales. Con las prácticas de exclusión e inclusión se puede ver que el dispositivo de poder encierra un campo de funcionamientos positivos que se efectúan en la cotidianidad de la vida de los sujetos en términos de aquello que permiten o hacen posible que no se reducen necesariamente a lo que excluyen y separan. En el momento en el que se acepta que el dispositivo de poder opera a través de dos estrategias simultáneas de exclusión e inclusión hay que entender que la forma en la que se organiza la comunidad en Antioquia supone que ese dispositivo no se reduce a la discriminación de los nativos y los mestizos. El proceso de mestizaje hace que las líneas parentales de descendientes españoles

se crucen con los nativos de la región abriéndole el paso a generaciones de mestizos que no entraban en las clasificaciones rígidas de los 'puros de sangre', a lo cual se suma el éxito económico de las familias criollas. Por ello, para entender la forma en que se anudan las relaciones de poder hay que tener en cuenta esos factores: las estrategias de exclusión son prácticas que se desarrollan a través de la sujeción de los sujetos en términos de las determinaciones del lugar que ocupan en la comunidad y las regulaciones que se imponen a las actividades económicas y de tenencia de la tierra. Con el dispositivo de poder en Antioquia se puede ver cómo los procesos sociales tienden a la exclusión y la sujeción, al tiempo que buscan gestionar la vida.

El hecho de que los indios y los negros sean destinados a la mano de obra en la minas significa que son objeto de segmentaciones rígidas que los determina como fuerza de trabajo. Los indígenas y los negros son apropiados en el campo social como sujeto-objeto en la medida en que suponen una fuerza para la explotación minera, esto es, son objetivados como propiedad. Pero el dispositivo también se concentra sobre ellos desde el punto de vista de su vida, sus costumbres, sus creencias: los nativos son determinados de manera más profunda a través de una codificación que los constituye como sujetos. Sobre todo eso es evidente con la figura del 'blanqueado': hay que hacer énfasis en que a través del dispositivo de poder se pone en juego unos procesos de subjetivación que tienen que ver con la imposición de una cierta 'manera de ser'. Por una parte, con la llegada de los españoles los territorios colonizados fueron objeto de determinaciones que van desde grandes cuerpos jurídicos hasta la constitución de estatutos para la educación de la lengua castellana y la religión católica. Con las Leyes de Indias se funda el *sujeto nativo* como un objeto jurídico y, con ello, se instaura un modo particular en que los seres humanos se relacionan consigo mismos y con los demás.

Desde un análisis histórico guiado por las precauciones metodológicas de la microfísica del poder, hemos tratado de mostrar las prácticas de exclusión e inclusión que nacen de la interiorización del pensamiento jurídico impuesto por la Corona como un acontecimiento irreductible a la ley, a la economía o a los reglamentos institucionales tomados cada uno por sí solos, sino como un conjunto *abierto* de múltiples acontecimientos históricos que configuran 'régimenes de acción'. En ese sentido, con las investigaciones de Álvarez y Uribe como también de Jaramillo y Twinam se trató de mostrar la racionalidad inscrita en ciertas prácticas en Antioquia relacionadas con la población en términos raciales.¹⁶ Eso quiere decir que el análisis genealógico permite mostrar la emergencia de una racionalidad política en la que se anudan unos estatutos jurídicos y unas prácticas sociales. La manera como Foucault ve la historia liga indisolublemente formas de pensar y formas de hacer, lo cual hace posible mostrar en la descripción histórica el entrecruzamiento entre el discurso y las prácticas.

A partir de allí se puede decir que el hecho de que en el siglo XVI se consolide un cuerpo de leyes para la regulación de las propiedades, los negocios, los cargos públicos, las haciendas y las encomiendas, al tiempo que la educación, las relaciones civiles, la función de

la Iglesia, entre otros ámbitos de la vida social, es una evidencia del proceso de consolidación y sedimentación de unas políticas destinadas a la organización de la sociedad en sectores socialmente determinados. Eso nos permite decir que las cédulas de acreditación del linaje familiar (blanqueado) es una estrategia no sólo se conjura la diferenciación racial, sino que se pone en funcionamiento unos procesos de subjetivación relacionados con 'el cultivo de una forma de ser'. Las Leyes de Indias son unas formas jurídicas destinadas a integrar a aquellas familias mestizas que sirven para mantener el dominio político y económico. Por esa razón, el uso del 'Don' es característico de una práctica que determina la raza en la medida en que sólo se otorga a aquellos que demuestran su procedencia 'pura', al mismo tiempo que se sirve del 'blanqueado' para legitimar la riqueza de las familias criollas en virtud de los servicios prestados a la Corona. Pero lo que resulta importante es que la fuerza de la violencia de la Conquista radica en que no sólo saca a la fuerza a los nativos de sus lugares de habitación, sino que los obliga a someterse a procesos de subjetivación que implican dejar sus costumbres, su religión y su lengua. Las estipulaciones de las Leyes de Indias son claras en la implementación de estrategias de educación de la lengua y la religión que son procesos de interiorización de modos de ser ajenos a los sujetos nativos.

¹⁶ Las investigaciones de Álvarez-Urbe y Jaramillo sirven como el archivo a partir del cual tratamos de descomponer el dispositivo de poder. Hay que tener claro que Álvarez y Uribe se ocupan de la forma en que la configuración de las familias en Antioquia constituye un dispositivo de poder que opera segregando del poder político y económico a la población nativa y mestiza en la región. En una dirección similar Jaramillo se ocupa de la diferenciación social que surge con el proceso de mestizaje en la segunda mitad del siglo XVIII en la Nueva Granada. En ambos casos, esas investigaciones sirven para mostrar el funcionamiento simultáneo de las prácticas sociales en esta región.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, J. y Uribe, M. *Las raíces del poder regional: el caso antioqueño*. Antioquia: Editorial Universidad de Antioquia, 1998.
- Agamben, G. *Homo sacer: un poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Arango, G. *Genealogías de Antioquia y de Caldas*. Medellín: Imprenta Departamental - Colección Libros raros y manuscritos BBLA, 1942.
- Austin, J. *Cómo hacer cosas con las palabras*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- . "Emisiones realizativas". Valdés, M. (ed). *La búsqueda del significado*. Madrid: Técnos, 1995.
- Baruzi, J. *Création religieuse et pensée contemplative*. París: Aubier, 1951.
- Bunyan, J. *The Pilgrim's progress*. New York: P. F. Colier, 1909.
- Butler, J. *Bodies that matter*. New York: Routledge, 1993.
- Calvino, J. *Institución de la religión cristiana*. Madrid: Visor Libros, 2003.
- Carpenter, E. *A house of kings: the history of westminster abbey*. London: Readers Union, 1967.
- Castro, S. *La hybris del punto cero. Ilustración, biopolítica y colonialidad del poder en la Nueva Granada*. Manuscrito, 2004.
- Colmenares, G. "La economía y la sociedad Coloniales, 1550 – 1800". *Nueva Historia de Colombia*. Bogotá: Planeta, 1989.
- Deleuze, F. *Mil mesetas*. Valencia: Pretextos, 1994.
- . *Foucault*. Madrid: Ediciones Paidós, 1994.
- . "Discussion". *Nietzsche aujourd'hui? 2*. París: Cérisy, 1973: 186 – 119.
- Ducrot, O. *Decir y no decir*. Barcelona: Anagrama, 1982.
- Dreyfus, P. *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Editorial Nueva visión, 2001.
- Fals-Borda, O. *Mompox y loba*. Bogotá: Carlos Valencia Ed., 1981.
- Jaramillo, J. *Ensayos sobre historia social colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1968.
- . "La economía del virreinato, 1740 – 1810". *Nueva Historia de Colombia*. Bogotá: Planeta, 1989.
- Foucault, M. «Preguntas a Michel Foucault» *Análisis de Foucault*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1979.
- . *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI, 1999.
- . *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1991.
- . *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI, 1977.
- . *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1994.
- . *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós, 1996.
- . *Vigilar y Castigar*. Madrid: Siglo XXI, 2001.
- . *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- . *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1981.
- . "El sujeto y el poder". *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 2001.
- . *La Verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1994.
- . *El pensamiento del Afuera*. Valencia: Pre-textos, 2004.

- . *French Theory*. Barcelona: Melusina, 2005.
- González, S. "De Calvino a Kant: genealogía de la confesión y el examen". *Kant: defensa y límites de la razón*" Bogotá: Ediciones Universidad del Rosario, 2005.
- Gorlier, C. *La abadía de Westminster*. Madrid: Cursa, 1982.
- Groot, M. *Historia eclesiástica y civil del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: BAC, 1953.
- Guattari, F. *La revolución molecular*. Cali: Centro Editorial Universidad del Valle, 1994.
- Lutero, M. *La libertad del hombre cristiano*. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- Leonard, E. *Histoire du protestantisme*. París: Presses Universitaires de France, 1961.
- Mcgrath, A. *Cristian theology : an introduction*. Oxford: Blackwell, 1994.
- Ocampo, A. *Historia económica de Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1994.
- Ortiz, S. *Colección de documentos para la historia de la Colonia*. Bogotá: Kelly, 1965.
- Pardo, J. *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel, 1990.
- Putman, H. "El significado de significado". *La búsqueda del significado*. Madrid: Técnos, 1995.
- Rabossi, M. "Actos de habla". *Filosofía del lenguaje. Pragmática*. Barcelona: Trotta, 1999.
- Restrepo, V. *Estudio sobre las minas de oro y plata en Colombia*. Medellín: Fondo Rotatorio de Publicaciones FAES, 1979.
- Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias*. Tomo I, II y III. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1946.
- Searle, J. *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Serres, M. *Las historia de las ciencias*. Madrid: Cátedra, 1998.
- Troeltsch, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Twinam, A. *Mineros, comerciantes y labradores: las raíces del espíritu empresarial en Antioquia*, 1985.
- Virilio, P. *L'insécurité du territoire*. París: Galilée, 1993.
- Weber, M. *La ética del protestantismo y el espíritu capitalista*. Madrid: Ediciones Península, 1994.
- . *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- West, R. *La minería de aluvión en Colombia durante la época colonial*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1972.