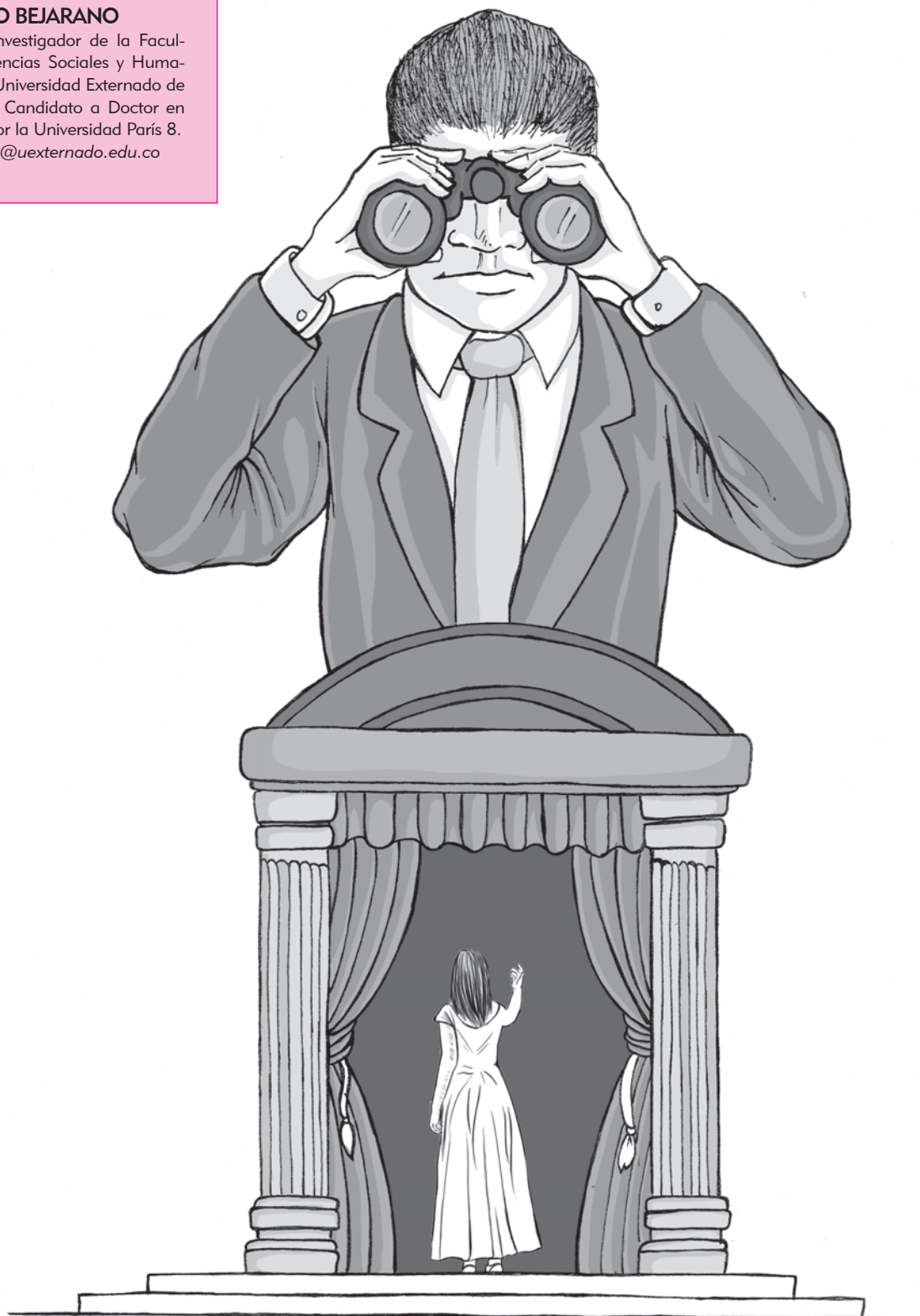


Biopoderes en movimiento

ALBERTO BEJARANO

Docente investigador de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Externado de Colombia. Candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad París 8. jabejarano@uexternado.edu.co



BREVES COMENTARIOS METODOLÓGICOS

Nuestro método pasa por dos canales o tipos de carretes: genealogía; microsociología. Quizá los dos pueden sintetizarse en uno sólo si recordamos los comentarios de Nietzsche en sus “consideraciones intempestivas”. Nietzsche mostraba dos tipos de estudios históricos¹: el monumental y el crítico. El primero, era la Historia de los héroes, de las grandes conmemoraciones, de las grandes representaciones del poder. El segundo, el espacio de las “historias mínimas”, de los personajes infames (al estilo de Borges y Foucault), de la insignificancia. En todo caso, conviene aclarar que ni Nietzsche ni Foucault hicieron “sociología” en el sentido estricto de la palabra (a la manera de Weber o Durkheim), pero Foucault sí tiene profundas relaciones con uno de los pioneros de la microsociología, el francés Gabriel Tarde².

Por genealogía entendemos una manera de asumir la historia (de las ideas, de las situaciones históricas, de las relaciones de poder) que se basa, siguiendo a Nietzsche, no en buscar el “instante fundacional” ni la “génesis absoluta” de algo, sino en hallar las discontinuidades de los saberes de una manera transversal y, muchas veces, intempestiva. Es la filosofía a golpe de martillo de Nietzsche. Es también, según lo define Foucault:

...una forma de historia que dé cuenta de la constitución de saberes, discursos, dominios de objetos, etc. (Foucault, citado por Morey, 1978, 224).

¹. Deleuze y su herencia nietzscheana. El concepto de microhistoria en Deleuze, unido al de micropolítica, expuesto en *Mil Mesetas* muestra cómo la diferencia entre lo molar y lo molecular no pasa por el “tamaño” sino por los sistemas de referencia. Así, “la diferencia entre una macrohistoria y una microhistoria no tiene nada que ver con la longitud de las duraciones consideradas, lo grande y lo pequeño, sino con sistemas de referencia distintos, según que se considere una línea sobrecodificada de segmentos, o bien un flujo mutante de cuantos”, p. 225.

². Aspecto subrayado por Deleuze en su libro sobre Foucault y en *Mil Mesetas* donde dice que: “Tarde se interesó más por el mundo del detalle, o de lo infinitesimal: las pequeñas imitaciones, oposiciones e invenciones, que constituyen toda una materia subrepresentativa. Y sus mejores páginas son aquellas en las que analiza una minúscula innovación burocrática o lingüística, etc. Para Tarde, la diferencia no se establece entre lo social y lo individual (o lo interindividual) y sino entre el dominio molar de las representaciones, ya sean colectivas o individuales, y el dominio molecular de las creencias y de los deseos [...] Tarde es el inventor de una microsociología, a la que proporciona toda su extensión y alcance, denunciando de antemano los contrasentidos de los que será víctima”, p. 223.

En 1978, Foucault precisa de nuevo qué entiende por genealogía:

...algo que procura restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de numerosos elementos determinantes, de los que ella no se muestra como el producto sino como el efecto (Foucault, 2008, 51).

Hacer una genealogía es trazar una serie de puntos disímiles en el tiempo y en el espacio, que se definen por el concepto de acontecimiento. En un análisis genealógico no se espera encontrar la verdad de un saber. Se busca conocer su constitución interna y su forma de funcionamiento. Así, nuestra intención no es preguntarnos por qué el fascismo hizo que los hombres se comportaran de cierta manera, sino cuáles fueron las condiciones (de saber y poder) que hicieron posible que los hombres se sometieran, o mejor, desearan el fascismo. Es allí donde cobra sentido el estudio de los medios masivos de comunicación y, en particular, el cine, en el fascismo, como un dispositivo de biopoder a la vez que de disciplinamiento y control. Sin olvidar que, al mismo tiempo, el cine fue también una forma de resistencia al biopoder.

Por genealogía entendemos una manera de asumir la historia (de las ideas, de las situaciones históricas, de las relaciones de poder)

Nuestro método es entonces genealógico, buscando estudiar las formas de gubernamentalidad propias del biopoder en los años veinte y treinta, es decir en el momento fascista. ¿Hasta dónde llega la singularidad del momento fascista? Según Foucault:

...una de las numerosas razones que hacen que ambos (fascismo y estalinismo) nos resulten tan desconcertantes reside en que, pese a su singularidad histórica, no son absolutamente originales. El fascismo y el estalinismo utilizaron y extendieron mecanismos ya presentes en la mayor parte de las restantes sociedades. Incluso, pese a su locura interna, utilizan en gran medida las ideas y los procedimientos de nuestra racionalidad política (Esposito, 2006, 70).

Para Esposito, esta respuesta de Foucault esconde una profunda paradoja. Significa nada menos y nada más que:

...totalitarismo y modernidad son, a la vez, continuos y discontinuos, inasimilables e inescindibles (Esposito, 2006, 70).

Es conveniente remarcar que cuando hablamos de poder en Foucault, nos referimos a relaciones de poder. Como lo recuerda Blanchot:

Foucault no cuestiona, en sí misma, la razón sino el peligro de ciertas racionalidades o racionalizaciones, tampoco se interesa por el concepto de poder en general, sino por las relaciones de poder, por su formación, por su especificidad, por su representación (Blanchot, 1988, 47).

Finalmente, en el curso de Foucault de 1979, “el nacimiento de la biopolítica”, éste precisa su método, que también es el nuestro, al menos en parte, así:

...el término mismo de poder no hace otra cosa que designar un ámbito de relaciones que resta analizar por completo, y lo que propuse llamar gubernamentalidad, es decir, la manera de conducir la conducta de los hombres, no es más que la propuesta de una grilla de análisis para estas relaciones de poder (Foucault, 2008, 218).

Nuestra pregunta es cómo se conduce la conducta de los hombres. Nos interesa ver cómo el cine “conduce” la conducta de los hombres no al fascismo, sino en el fascismo. No es una aproximación abstracta, es una cuestión intrincada con la vida cotidiana de la época. ¿Cómo se vivía de una forma microfascista antes del III Reich y cómo se vivía, cotidianamente, en lo micro y en lo macro durante el nacionalsocialismo? Todo esto estudiado a la luz del cine. Es indispensable hacer alusión aquí a los pioneros y reveladores trabajos sobre el tema que llevó a cabo Kracauer en los años cuarenta.

Tal vez habría que enfatizar en la pregunta: ¿cómo se conduce la conducta y los deseos de los hombres en un devenir-(micro) fascista en su vida cotidiana?

En el horror de la cotidianidad y de su medio, Hitler encontrará finalmente su más seguro medio de gobierno, la legitimación de su política y de su estrategia militar, y así hasta el final, puesto que, lejos de acabar con la naturaleza repulsiva de su poder, las ruinas, los horrores,



los crímenes, el caos de la guerra total, normalmente no harán más que aumentar su extensión. El telegrama 71, si la guerra está perdida, que la nación perezca, en el que Hitler decide asociar sus esfuerzos a los de sus enemigos para exterminar a su propio pueblo, destruyendo los últimos recursos de su hábitat, reservas civiles de toda naturaleza (agua potable, carburantes, víveres, etc...) es el desenlace lógico [...] (el fascismo) es una máquina de guerra que sólo tiene la guerra por objeto (Deleuze, 1989, 234).

Pudimos verlo en la película “La huida” que narra los últimos días de Hitler. Incluso el título es irónico. ¿Se trata en el fondo de la “huida” de Hitler”? Como se sabe, Hitler no huyó. Fue fiel a su “destino original”, el mismo que prometió desde el principio a las masas alemanas. Sin embargo, hay que captar la cotidianidad inactual, la contemporaneidad del fascismo en términos de Nietzsche. Para Agamben:

Nietzsche sitúa, por tanto, su pretensión de «actualidad», su «contemporaneidad» respecto del presente, en una desconexión y en un desfase. Pertenece realmente a su tiempo, es verdaderamente contemporáneo, aquel que no coincide perfectamente con éste ni se adecua a sus pretensiones y es por ende, en ese sentido, inactual; pero, justamente por eso, a partir de ese alejamiento y ese anacronismo, es más capaz que los otros de percibir y aprehender su tiempo [...] Me gustaría aquí proponerles una segunda definición de la contemporaneidad: contemporáneo es aquel que mantiene la mirada fija en su tiempo, para percibir no sus luces, sino sus sombras. Todos los tiempos son, para quien experimenta su contemporaneidad, oscuros. Contemporáneo es quien sabe ver esa sombra, quien está en condiciones de escribir humedeciendo la pluma en la tiniebla del presente. Mas ¿qué significa «ver una tiniebla», «percibir la sombra»? [...] Puede llamarse contemporáneo solamente al que no se deja cegar por las luces del siglo y es capaz de distinguir en éstas la parte de la sombra, su íntima oscuridad [...] Esto significa que el contemporáneo no es sólo quien, percibiendo la sombra del presente, aprehende su luz invendible; es también quien, dividiendo e interpolando el tiempo, está en condiciones de transformarlo y ponerlo en relación con los otros tiempos, leer en él de manera inédita la historia, «citarla» según una necesidad que no proviene en absoluto de su arbitrio, sino de una exigencia a la que él no puede dejar de responder (Agamben, 2008, 2).

¿Cómo se (de)forma el concepto de espectador en la sociedad de masas de los años veinte y treinta dentro de la esfera del biopoder? La estética, en ese orden de ideas, es apreciada como un régimen discursivo a la manera de Foucault, pero también a la manera de Rancière. El espectador no sólo nace, se hace, se reproduce y muere. El espectador, ante todo, deviene un sujeto específico y múltiple a la vez, y en esa medida no es o bien “alienado” o bien “libre”, sino, de una forma paradójica, navega en las dos mareas.

BIOPOLÍTICA Y BIOPODER

En los últimos años, el concepto de biopolítica ha ocupado una centralidad panóptica en la filosofía (post-estructuralista) contemporánea. Definido originalmente por Foucault a finales de los años setenta, ha sido redefinido, ampliado y problematizado por autores tan diversos como Agamben, Esposito, Lazzarato, Negri y Rancière. En *La voluntad de saber*, Foucault, asume la biopolítica como transformación del poder soberano, como un pasaje del poder vida/muerte al poder como gestión de la vida. En el resumen del curso de 1979, “el nacimiento de la biopolítica”, Foucault la define así:

...la manera como se ha procurado, desde el siglo xviii, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas [...] es sabido el lugar creciente que esos problemas ocuparon desde el siglo xix y se conoce también cuáles fueron las apuestas políticas y económicas que han representado hasta nuestros días (Foucault, 2008, 359).

Una definición de biopolítica, que nos servirá “instrumentalmente”, es la siguiente: “el conjunto de procedimientos gracias a los cuales se produce una población”. Sin embargo, no se puede abordar este concepto sin tener en cuenta el concepto de biopoder definido como “una for-

El espectador no sólo nace, se hace, se reproduce y muere. El espectador, ante todo, deviene un sujeto específico y múltiple a la vez, y en esa medida no es o bien “alienado” o bien “libre”, sino, de una forma paradójica, navega en las dos mareas

ma de racionalidad política que somete a la vida produciendo a partir de ella individuos y poblaciones” (Sánchez, 2007, 34).

La relación entre estos dos conceptos, biopolítica y biopoder ha generado numerosos debates que no pretendo resumir aquí, pero sí considero necesario precisar, como lo recuerda Rubén Sánchez, “sus alcances y límites”. Para Foucault, según Sánchez:

...las estrategias del biopoder buscarán conocer y controlar la vida en cada individuo eliminando cualquier singularidad, con el fin de capturar a la especie en esa vida individual [...] sin embargo, al mismo tiempo, los análisis de Foucault señalan las resistencias hechas en nombre de la misma vida a esa forma de racionalidad de gobierno que es el biopoder. (Sánchez, 2007, 34). Por otra parte, para Esposito: por biopolítica se entiende una política en nombre de la vida y por biopoder, una vida sometida al mando de la política (Esposito, 2006, 26).

...cuando el diagrama de poder abandona el modelo de soberanía para proporcionar un modelo disciplinario, cuando deviene biopoder, biopolítica de las poblaciones, responsabilidad y gestión de la vida, la vida surge como nuevo objeto de poder

Las tecnologías biopolíticas de gobierno afectan la población de una manera diferente a los dispositivos de poder anteriores. Si, en el pasado, el poder se ejercía a través de una puesta en escena (pública) de la soberanía (ver el caso, por ejemplo, de las ejecuciones en el antiguo régimen) actualmente se ejerce a través de nuevas formas de control basadas en la virtualidad, estudiadas por Virilio (cámaras de vigilancia, brazaletes electrónicos para presos, etc.) que se combinan con las antiguas (prisión de Guantánamo). En todo caso, como lo ha estudiado Esposito en su libro *Bios*, el “totalitarismo”, definido por el mismo Mussolini como un “deseo”, no termina con (en) el fascismo, más bien habría que decir que:

...si bien durante el nazismo la biopolítica experimentó la forma más aterradora de realización histórica, esto no significa que haya compartido su destino de autodestrucción: a diferencia de lo que se podría pensar, el final del nazismo no significó

en modo alguno el fin de la biopolítica. Proponer esa hipótesis equivaldría a ignorar su prolongada génesis, arraigada en el periodo moderno, amén de subestimar su amplitud de horizontes. La biopolítica no fue producto del nazismo; acaso el nazismo fue el resultado extremo y perverso de una particular versión de biopolítica. Los años que nos separan del derrumbe del régimen son la confirmación más ostensible: la relación directa entre política y vida no sólo no ha decaído sino que, por el contrario, parece estar en constante incremento (Esposito, 2006, 235).

Esta es precisamente la “forma de vida” dentro del fascismo. Una “totalización” de la vida en la que el individuo no puede escapar de los dispositivos de disciplinamiento y control. No hay ningún “afuera” para la vida, como lo recuerda Agamben (ver “lo que queda de Auschwitz”) en el campo de concentración. Hay una gestión de vida total. El mejor ejemplo, retomado por Derrida, puede ser el cuento de Kafka “Ante la ley”.³ Esta forma de vida dentro del esquema de poder biopolítico, en el momento nazi en particular, es realmente distinta a las razones de Estado anteriores. El “enemigo” ya no es un tipo de delincuente en particular, sino que el enemigo es la vida misma. Según Deleuze:

...cuando el diagrama de poder abandona el modelo de soberanía para proporcionar un modelo disciplinario, cuando deviene biopoder, biopolítica de las poblaciones, responsabilidad y gestión de la vida, la vida surge como nuevo objeto de poder. A partir de ese momento, renuncia cada vez más a lo que constituía el privilegio del soberano, el derecho a matar (pena de muerte), pero permite con mayor motivo hecatombes y genocidios: no mediante un retorno al viejo derecho de matar, sino, al contrario, en nombre de la razón, del espacio vital, de las condiciones de

³ Según Blanchot:

“... el siglo XVIII parece habernos traído el gusto por las nuevas libertades, cosa que está muy bien. Sin embargo, el fundamento de esas libertades, su “subsuelo” (dice FOUCAULT) no cambia puesto que lo encontramos siempre en una sociedad disciplinaria cuyos poderes de control se disimulan a medida que se multiplican. Cada día estamos más sujetos. Y de esta sujeción que ya no es burda sino sutil, extraemos la gloriosa consecuencia de convertirnos en sujetos, y en sujetos libres, capaces de transformar en saberes los más diversos modos de un poder hipócrita, en la medida en que necesitamos olvidarnos de su trascendencia substituyendo la ley de origen divino por las distintas reglas y los procedimientos razonables que, cuando nos hayamos cansado de ellos, descubriremos que provienen de una burocracia, si bien es cierto que humana, monstruosa”, p. 43.



vida y de supervivencia de una población que se considera mejor y que trata a su enemigo no ya como el enemigo jurídico del antiguo soberano sino como el agente tóxico o infeccioso, una especie de “peligro biológico” [...] Spinoza decía: no se sabe lo que puede un cuerpo cuando se libera de las disciplinas del hombre. Y Foucault: no se sabe lo que puede un hombre “en tanto que está vivo”, como conjunto de “fuerzas que resisten” (Deleuze, 1987, 122-23).

El método de Foucault es, desde la arqueología del saber, un método genealógico. Es un método compuesto además por tres “actividades”, como lo señala Deleuze:

Foucault ya no sólo es archivista como Gogol, un cartógrafo como Chéjov, sino que también es un topólogo como Biély en la gran novela Petesburgo (Deleuze, 1987, 154).

Esta referencia de Deleuze a Foucault y el arte, nos lleva a mencionar que aunque Foucault nunca se dedicó a pensar una “estética”, y el cine no fue nunca un tema de estudio para él, sí fue consciente de la importancia de estudiar los fenómenos de comunicación masivos, siendo éste uno de los aspectos que más le hicieron añorar no haber conocido los trabajos de la escuela de Frankfurt en su juventud.

Es en este *carrefour* de ideas donde surge el cine. En especial el cine de los años veinte (de “vanguardia” o no). Frente a las estrategias del

biopoder, para eliminar la singularidad, surgen una serie de resistencias (unas más “aparentemente ideológicas” que otras, como Eisenstein, Vertov, y otras, por ejemplo, en el cine cómico norteamericano (que, a priori, no ha sido visto como tal, sino apenas como una forma de entretenimiento de masas). Buster Keaton, en ese plano, es para mí un arquetipo de “resistencia” al biopoder. Quizá no sea completamente nueva esta hipótesis de lectura, si tomamos en consideración lo que “vio” Beckett en Keaton en la célebre *Film*. El cine anterior a la etapa sonora (no por “culpa” del sonido en sí mismo) representa una forma de resistencia a la homogeneización del biopoder. Esta fuerza, este shock para el pensamiento, fue estudiado por primera vez por Benjamin, retomado por Deleuze en los años ochenta y en los últimos años ha sido profundizado por Rancière, quien ve en el cine mudo una potencia emancipadora.

Es claro que el sujeto principal de la biopolítica es la población. La pregunta es: cómo la población y los individuos son producidos. Y, más específicamente, la manera como el biopoder afecta (en términos spinozistas) la vida misma. La nuda vida en términos de Agamben. Sin embargo, conviene detenerse un momento en este punto. No obstante, en una entrevista del 2000, Rancière plantea una “diferencia” teórica entre biopoder y biopolítica en Foucault, lo que nos llevaría a, por lo menos, tres tipos de enfoques: el Foucault-Heidegger de Agamben o Esposito, frente al Foucault-Marx de Negri, y al

Foucault-Rancière. Para Rancière, el problema de lo político no se constituye “sólo” dentro de la biopolítica,

...l'idée du sujet politique, de la politique comme mode de vie développant une disposition naturelle caractéristique d'une espèce vivante singulière ne peut être assimilée à ce que Foucault analyse: les corps et les populations comme objets du pouvoir. L'animal politique aristotélicien est un animal doué de politicit , c'est- -dire capable d'agir comme sujet participant   l'agir politique, dans les termes aristotéliciens, un être participant   la puissance de l'arkh  comme sujet en même temps que comme objet. Le corps concerné par la «biopolitique» de Foucault est, lui, un corps objet de pouvoir; un corps localisé dans le partage policier des corps et des agrégations de corps. La biopolitique est introduite par Foucault comme différence spécifique dans les pratiques du pouvoir et les effets de pouvoir comment le pouvoir opère des effets d'individualisation des corps et de socialisation des populations. Or cette question n'est pas celle de la politique. La question de la politique commence là où est en cause le statut du sujet qui est apte   s'occuper de la communauté (Ranc re, 2000, 2).

Ranc re se preocupa por el concepto de “subjectivaci n” de los cuerpos⁴ y no cree que el concepto de biopolítica sea tan relevante para sus investigaciones (ni siquiera lo ser a para el mismo Foucault). En Ranc re el cuerpo no es “sólo” objeto de la biopolítica sino que el cuerpo es en sí mismo productor de subjectividad y, en esa medida, sujeto.

Et si l'idée de biopouvoir est claire, celle de biopolitique est confuse. Car tout ce que désigne Foucault se situe dans l'espace de ce que j'appelle la police. Si Foucault a pu parler indifféremment de biopouvoir et de biopolitique, c'est parce que sa pensée de la politique est construite autour de la question du pouvoir, qu'il ne s'est jamais intéressé théorique-ment   la question de la subjectivation politique. Aujourd'hui l'identification des deux termes va dans deux directions opposées, que je crois étrangères   la pensée de Foucault, et qui sont en tout cas étrangères   la mienne (Ranc re, 2000, 2).

Esta afirmación de Ranc re debe leerse unida a su concepto de “división de lo sensible” al que alude sistem ticamente en la entrevista.

.....
⁴ Je ne crois pas, une fois encore, qu'on puisse tirer de l'id e du biopouvoir, qui d signe une pr occupation et un mode d'exercice du pouvoir, l'id e d'une biopolitique qui serait un mode propre de subjectivation politique (Ranc re, 2000, 3).

Transcribimos, a continuación, una larga cita de Ranc re al respecto, que además nos es de gran utilidad para lo que desarrollaremos más adelante.

Denomino como división de lo sensible ese sistema de evidencias sensibles que pone al descubierto al mismo tiempo la existencia de un común y las delimitaciones que definen sus lugares y partes respectivas. Por lo tanto, una división de lo sensible fija al mismo tiempo un común repartido y unas partes exclusivas. Este reparto de partes y lugares se basa en una división de los espacios, los tiempos y las formas de actividad que determina la manera misma en que un común se presta a participación y unos y otros participan en esa división. El ciudadano, dice Aristóteles, es aquel que tomar parte en el hecho de gobernar y ser gobernado. Pero otra forma de división precede a este tomar parte: aquella que determina quiénes toman parte. El animal que habla, dice Aristóteles, es un animal político. Pero el esclavo, aunque comprende el lenguaje, no lo “posee”. Los artesanos, dice Platón, no pueden ocuparse de las cosas comunes porque no tienen el tiempo para dedicarse a otra cosa que no sea su trabajo. No pueden estar en otra parte porque el trabajo no espera. La división de lo sensible muestra quién puede tomar parte en lo común en función de lo que hace, del tiempo y del espacio en los que se ejerce dicha actividad. Así pues, tener tal o cual “ocupación” define las competencias o incompetencias con respecto a lo común. Esto define el hecho de ser o no visible en un espacio común, estar dotado de una palabra común, etcétera. Hay, por tanto, en la base de la política, una “est tica” que no tiene nada que ver con esta “estetización de la política”, caracterstica de la “era de las masas”, de la que habla Benjamin. Esta est tica no debe entenderse en el sentido de una incautación perversa de la política por una voluntad de arte, por el pensamiento del pueblo como obra de arte. Si nos ceñimos a la analogía, puede entenderse en un sentido kantiano –en su momento revisitado por Foucault–, como el sistema de las formas que a priori determinan lo que se va a experimentar. Es una delimitación de tiempos y espacios, de lo visible y lo invisible, de la palabra y el ruido, de lo que define a la vez el lugar y el dilema de la política como forma de experiencia. La política se refiere a lo que se ve y a lo que se puede decir, a quién tiene competencia para ver y calidad para decir, a las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo (Ranc re, 2001, 6).

Esta discusión entre “políticas de los cuerpos” y “sujetos de lo político” ha sido abordada

también por Esposito (2006). A diferencia de Rancière, en Esposito sí se trata de hacer una relectura del “siglo” sólo puede hacerse como una biopolítica de los cuerpos:

... el relieve central atribuido al cuerpo, en contra de sus “menospreciadores”, también debe ponerse en relación con la especificidad—incluso en el sentido de la especie— del léxico biopolítico. Desde luego, existe una polémica general con una tradición filosófica espiritualista o abstractamente racionalista [...] la opción de releer toda la historia de Europa a través del “hilo conductor del cuerpo” no puede comprenderse realmente fuera de un preciso léxico biopolítico [...] sólo hay política de los cuerpos, sobre los cuerpos, a través de los cuerpos (Esposito, 2006, 134).

Mi punto de partida comparte intereses políticos y estéticos con Rancière. Lo que le interesaba a Foucault era estudiar los cambios en las tecnología del poder que van de la sociedad disciplinar del siglo xviii a las sociedades de control actuales. Hay, según Foucault, un cambio de naturaleza en los dispositivos de biopoder. Ahora el poder de la biopolítica es más sutil, se basa más en la interiorización del discurso por parte del individuo, sin que por ello las formas “clásicas” de la sociedad disciplinaria (la cárcel, el asilo psiquiátrico, etc) dejen de jugar un rol primordial. ♦

BIBLIOGRAFÍA (FILOSOFÍA. EXTRACTOS)

- AGAMBEN. *Paradoja del tiempo que se escabulle*, en www.revistaenie.clarin.com/notas/2009/03/21/_-01881260.htm. Consultado el 24 de marzo de 2009.
- BADIOU, ALAIN. *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2005.
- BADIOU, ALAIN. *El cine como experimentación filosófica*, en *Pensar el cine I*, Buenos Aires, Manantial, 2004.
- BLANCHOT, MAURICE. *Foucault tal y como yo lo imagino*, Barcelona, Pre-Textos, 1988.
- BODEI, REMO. *Destinos personales*, Buenos Aires, Ed. El cuenco de Plata, 2006.
- DELEUZE, GILLES. *Critique et Clinique*, Paris, Les éditions de minuit, 1993.
- DELEUZE, GILLES. *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987.
- DELEUZE, GILLES. *L'image mouvement*, Paris, Les éditions de minuit, 1983.
- DELEUZE, GILLES. *L'image-temps*, Paris, Les éditions de minuit, 1985.
- DELEUZE, GUILLES. *Mil mesetas*, Barcelona, Pre-Textos, 1989.
- ESPOSITO, ROBERTO. *Bios*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- FOUCAULT, MICHEL. *El nacimiento de la biopolítica*, México, fce, 2008.
- HUYSSSEN, ANDREAS. *Después de la gran división*, Buenos Aires, Edit. Adriana Hidalgo, 2008.
- KRACAUER, SIEGFRIED. *De Caligari a Hitler*, Buenos Aires, Paidós, 1985.
- KRACAUER, SIEGFRIED. *Teoría del cine*, Buenos Aires, Paidós, 1989.
- LAZZARATO, MAURICIO. *Por una redefinición del concepto 'biopolítica'*, en www.enmedio.info/por-una-redefinicion-del-concepto-biopolitica/. Consultado el 20 de abril de 2007.
- MOREY, MIGUEL (edit.). *Sexo, poder, verdad. Conversaciones con Michel Foucault*, Barcelona, Ed. Materiales, 1978.
- OCAMPO, ESTELA (Edit.). *Estética*, Madrid, Ed. Trotta, 2003.
- RANCIÈRE, JACQUES. *Biopolitique ou politique*, disponible en: <http://multitudes.samizdat.net/La-production-biopolitique>, consultado el 21 de abril de 2005.
- RANCIÈRE, JACQUES. *La división de lo sensible. Estética y política*, 2001, disponible en: <http://multitudes.samizdat.net/Le-partage-du-sensible>, consultado el 10 de octubre de 2007.
- RANCIÈRE, JACQUES. *La fábula cinematográfica*, Buenos Aires, Paidós, 2006.
- RANCIÈRE, JACQUES. *Le spectateur émancipé*, Paris, Ed. La Fabrique, 2008.
- SÁNCHEZ, RUBÉN (ed.). *Biopolítica y formas de vida*, Bogotá, Ed. Javeriana, 2007.
- SLOTERDIJK, PETER. *El desprecio de las masas*, Barcelona, Pre-Textos, 2004.