

## **Límites y alteraciones del poder panóptico en las sociedades neoliberales multiculturales**

*Limits and alternatives of panoptic power in the multicultural neoliberal societies*

*Atiypa saywan akllaspa tukuy imaymana rikukuynin  
llaqtamasikunapi qullqiyuq mana pipa harkasqan ach-  
ka kawsayniyuqkuna*

**Pablo Lazo Briones.**

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México

pablolazobriones@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2310-0165

### **Resumen**

En el presente artículo se discuten los límites y posibles transformaciones del poder panóptico de Michel Foucault, a través de la interpretación crítica que de él hace Michel de Certeau. Poniendo el énfasis en la acción de sujeción del *Panóptico* de imágenes y prácticas sociales en el espacio multicultural neoliberal, se propone un efecto de liberación a partir de la interpretación de sus técnicas de vigilancia y control no como absolutamente blindadas y regulares, sino como *horadadas* y discontinuas debido a las acciones de los sujetos y sus comunidades.

**Palabras clave:** panóptico, sujeción, neoliberalismo, multiculturalismo, liberación

### **Abstract**

This article discusses the limits and possible transformations of Michel Foucault's panoptic power, through Michel de Certeau's critical interpretation of it. Placing emphasis on the *Panopticon's* action of subjection of images and social practices in the neoliberal multicultural space, a liberating effect is proposed from the interpretation of its techniques of surveillance and control not as absolutely armored and regular, but as *pierced* and discontinuous due to the actions of subjects and their communities.

**Keywords:** panopticon, subjection, neoliberalism, multiculturalism, liberation

### **Qillqapa pisiyachiynin**

Kay qillqapiqa rimanakunmi mayman chayman *Michel Foucault* runapa tukuy imaymana rikukuyninpa atiynin tikrapayakuynin haypanan, *Michel de Certeau* runapa ruwasqanta kuskinaspa kayispa ima. Ancha ima qullqiyuq musuq kachiqkuna mana pipa harkasqan ima achka kawsayniyuqkuna qispichiyninta chaninchaspa llaqta runakunapa ruwayninwan wankipa tukuy imaymana rikukuyninman hapipakusqanta chaninyachispa risqan churakusqanmanta, kay mana chiqap kaq niraqta chiqap harkakusqallantahina harkakuntaq, kay qawayninpa ruwayninkunapa kayiyninpa qispichiynin kaqpa kaqtam imayna kasqan kaqta sakumakun, ichaqa mana qatipaspallataq llaqtapa runankunapa ruwaynin kayninmanta wankinkama uchkurusqahina kaqpi kachispa.

**Qhapaq siminkuna:** tukuy imaymana rikukuynin, sayachisqa, qullqiyuq musuq kachiqkuna mana pipa harkasqan, achka kawsayniyuqkuna qispichiynin

**Fecha de envío:** 28/6/2024

**Fecha de aceptación:** 12/9/2024

## Introducción

En las sociedades neoliberales que han integrado el discurso multicultural, en donde la llamada el tratamiento de inclusión y representación epistémica de los grupos diversos marca muchas veces la ruta de inclusión o exclusión de las comunidades y los individuos, de sus formas de reintegrar sus usos y costumbres en las prácticas actuales y de sus formas de regenerar el sentido de su mundo, se hace indispensable una revisión de las formas en que operan los mecanismos de poder que Michel Foucault llamó panópticos y sus posibles alteraciones por la acción libre.

La pregunta que me parece central hacer de cara a la mundialización de ciertos conocimientos y ciertas habilidades cognoscitivas, que se presentan como universales o al menos como idealmente universalizables en tal sociedad neoliberal multicultural, es esta: ¿cómo impacta la sociedad del conocimiento neoliberal en la diversidad cultural? ¿Las imágenes del hombre y del mundo que ponen en circulación, no son el recurso estratégico para crear ventajas productivas en empresas y economías mundiales —y así generar “capital humano” competitivo— con la consecuencia de excluir a quienes no son competitivos, etnias y *clusters* sociales que se resisten a la incorporación? Una primera sospecha: la aceleración de la generación de conocimientos/informaciones en la sociedad neoliberal, y de las imágenes que los acompañan difundidas en las redes y medios internacionalizados, han ensanchado en lugar de aminorar las brechas entre grupos culturales e individuos.

Me parece que muchos de los cuestionamientos que podemos hacer desde una hermenéutica crítica a la forma de operar y extenderse las imágenes en una sociedad neoliberal que presume de ser multicultural, deben ponerse bajo la perspectiva de la averiguación de cómo operan los controles y tecnologías de poder en ella. Me parece, pues, que su dinámica de extensión y reproducción puede leerse con la lente de ese “ojo de poder” del que habló Foucault (1977) y los límites y alteraciones que Michel de Certeau (1999) detectó en su lectura.

### I. Imágenes y dispositivos de control en el espacio multicultural neoliberal

Respecto a las esferas neoliberales multiculturales de las que venimos hablando, y de su forma de generar y reproducir imágenes, me parece que nos enfrentamos a un doble dilema: por un lado, que se atienen a la reproducción de un panoptismo disciplinario en muchas de las funciones que los integrantes de los grupos culturales han de cumplir para ser integrados, aunque sea en forma mínima, por estas sociedades. Por otro lado, la alta capacidad de estos grupos para, dentro de

tal panoptismo aparentemente omniabarcante, evadir una homogenización total, pasiva y autómatas, y generar nuevas significaciones propias, íntimas, y por ello de nuevo libres. Podemos poner este dilema como sigue: ¿cómo es que en una sociedad disciplinaria —en muchos casos lo que se llama sociedad de la información— se presentan casos de evasión del poder vertical y vigilante? ¿Cómo es que las comunidades culturales diversas evaden la rigidez de los procedimientos de vigilancia y control, generando imágenes de sí mismas y prácticas *sui generis* que evitan su absorción total por el sistema de dispositivos panópticos?

Cuando se pone en juego la idea de una hermenéutica de las imágenes en el espacio neoliberal multicultural, se hace preciso criticar formas de administración del poder de modelo estático. Es necesario ir de un modelo vertical de la aplicación del poder (incluso cuando se reproduce en muchos focos verticales y no en uno solo —no es necesario hablar de una sola “torre panóptica”, puede haber múltiples)— sobre los grupos culturales, a una descripción transversal u horizontal, que no obstante reproduce elementos panópticos en muchas de sus funciones, permite la movilidad y creatividad de los dominados, de los “cuerpos sometidos a disciplina” en la sociedad disciplinaria, dicho en el lenguaje de la biopolítica de Foucault, o de los *débiles* en palabras de Michel de Certeau (sobre esto volveremos).

Entonces, la tesis que aquí presentamos pretende demostrar que los grupos culturales son capaces de actos interpretativos y con cierto margen importante de libertad. Que estos grupos no son objeto de una homogenización y manipulación totales, ni siquiera cuando son objeto de una vigilancia y disciplina panópticas, es decir, ni siquiera en una sociedad con un despliegue tan especializado en sus dispositivos y tecnologías de represión, tal como la describirían H. Herbert Marcuse (1985) o Foucault (1988) cuando habla de un poder pastoral perfeccionado en sus técnicas en el neoliberalismo.

Vayamos por partes. Foucault explicó que la clave del dispositivo panóptico de J. Bentham es permitir al condenado una “visibilidad axial”, centralizada, nunca una “visibilidad lateral”. Esto es “garantía del orden”, aspiración ideal para el edificio carcelario en cuestión. Foucault extiende el argumento para hablar del orden conseguido por las instituciones de enseñanza, médicas y psiquiátricas, incluso las propias de los órdenes civil y económico requeridos por el Estado. Ahora bien, me parece que no hay ninguna violencia teórica cuando extendemos el mismo argumento a la forma en que son *panoptizadas* las culturas diversas en las sociedades multiculturales. Las culturas diversas y los grupos disidentes son centralizados en una determinada función —de mercado, de régimen laboral, de seguimiento de

modas y estereotipos, en un determinado estatus ciudadano, sujeto de derechos, enemigo del régimen—, bajo un emblema que les da peculiaridad y cierta voz social y los unifica como grupo (emblema político, de grupo minoritario, etc.). Estas centralizaciones tienen el efecto de que los grupos culturales no puedan verse entre sí (tienen una mirada axial, nunca lateral), de que no se comprendan entre sí ni vean necesario hacerlo. Ello asegura, como dice Foucault, el orden disciplinario para aplicar un “poder extensivo”.

A la lista de individuos (cuerpos) sujetos a este poder (condenados, enfermos, niños o educandos, locos, obreros) hay que añadir los grupos culturales múltiples, de los que es necesario disipar el peligro de que se alíen contra este dispositivo central, o bien de que observándose a sí mismos (llevando a cabo una comprensión hermenéutica de sus rituales más vinculantes, de sus credos más íntimos, de sus tradiciones más añejas, en general de sus prácticas culturales identitarias) puedan salir de la órbita periférica que asegura el control global. El panóptico, defiende Foucault, es “el diagrama de un mecanismo de poder referido a su forma ideal” (1999, pp. 208-209), es decir, no es simplemente la descripción de un edificio eficiente y “sabio” en sus mecanismos de control. Es un “puro sistema arquitectónico y óptico”, es una “figura de tecnología política que se puede y se debe desprender de todo uso específico”. Es, más que una institución (la cárcel, el hospital, la escuela, la empresa), una función generalizada y “polivalente en sus aplicaciones” (1999, p. 208). Creo que, a partir de estas afirmaciones, insisto, se puede extender el modelo a la explicación del lugar que grupos culturales ocupan en un sistema de control y disciplina generalizados. En efecto, a la tecnología panóptica, constituida por múltiples y específicos dispositivos (la difusión masiva de ciertas imágenes clave es uno de ellos), le es indiferente quién ejerza la vigilancia, quien ponga en marcha la maquinaria, ya que es una “vigilancia permanente en sus efectos, aunque sea discontinua en su acción”, es un poder de funcionamiento “automático”, “independiente de aquel que lo ejerce” y que genera, con estrategias diversificadas y múltiples, “efectos homogéneos de poder”.

Si esto es cierto, si esta *unidimensionalidad* de las prácticas culturales es una operación generalizada y absorbente de su oposición real, como también sostuvo Marcuse, podemos explicarnos muchos de los funcionamientos tanto de hibridación como de aislamiento de los grupos culturales bajo un mismo esquema de poder hegemónico. Tanto en un proceso como en el otro, lo que opera no es tanto una fuerza física, sino “ficticia”, simbólica, para lograr la autosumisión de los cuerpos. Lo que es clave en esta dinámica del poder es *introyectar el dispositivo*,

que siga funcionando aún si materialmente no hay un vigilante presente, pues la vigilancia ha pasado del lado del sujeto disciplinado y *él mismo ejerce su propio dominio*, si bien no como autodirección autónoma (en una especie de estoicismo o kantismo) sino como reproducción del mismo esquema panóptico que domina a todos los demás.

La clave es que esta introyección disciplinaria sea, pues, la autodisciplina de cada cual, ya que en grandes espacios multiculturales, de vastas diferencias grupales, en el idioma, en las creencias religiosas, en los cánones artísticos, en fin, en la cosmovisión que los configura, en esta enormidad de diferencias, un solo ojo no podría verlo todo. Entonces, que cada uno sea su propia autovigilancia, lo que significa, en el contexto de una hermenéutica de las imágenes, que cada cual genera una imagen de sí que no es necesariamente aislante, aunque sí contenida por la movilidad real que puede conseguir en un sistema de control que a su vez la contiene.

En las sociedades multiculturales del neoliberalismo, lo anterior puede traducirse de dos formas. Primero, los “focos de control” se han diseminado en la sociedad sin que el instrumento panóptico pierda eficacia globalmente (Foucault, 1999, p. 215). Agregó: incluso utilizando los miembros con liderazgo de las mismas comunidades locales o grupos culturales diversos como *agentes disciplinarios* más afectivos que otros agentes exteriores, ciertamente como agentes perversos de la administración de un poder exterior pero inoculado en el grupo local en sus propios términos, con su propio idioma, con la adaptación de sus mismas costumbres y ritualidad locales, sabiendo cómo se accionan los dispositivos de poder específicos de ese grupo cultural. Son los agentes de una hibridación uniformante que aprovecha los recursos locales de forma perversa, invadiendo la intimidad de las formas de vida lo mejor posible. Justamente, la inoculación de una imagen sobajada o manipulada de la propia función social, y, lo que es más grave, aceptada por los miembros del grupo cultural en cuestión, es una de las estrategias más desarrolladas de este nuevo panoptismo multicultural. Es una inoculación, como también ha dicho Charles Taylor, en la que se juega la identidad entera del grupo cultural, y por ello la cuestión de su reconocimiento auténtico o amañado es una cuestión central que debería priorizarse sobre otras cuestiones relativas a la vida pública, y no es simplemente una cuestión baladí de “falta de respeto” (Taylor, 1993, p. 104).

Como el poder no está ubicado en un solo centro, aunque sí es centralizante; como tiene múltiples centros y por tanto va más allá de las teorías que querrían ubicarlo en el Estado o la Soberanía o en cualquier otro “punto focal simple” (Foucault, 2000, p. 25), como el poder está extendido en todas las relaciones de

fuerza que componen la red de significaciones siempre móvil de lo social, entonces sería ingenuo pensar en que sobre las culturas diferentes en el espacio multicultural opera un solo poder estratégico, un “Gran Hermano” a la Orwell, como sostiene Patxi Lanceros (1996, p. 157). Más bien hay que pensar en un poder continuamente renovado con las mismas fuerzas de lo diferente que domina, es un poder renovado en los términos culturales de cada grupo, y diríamos hasta *creado* en múltiples lenguajes, en distintas semánticas encarnadas en múltiples imágenes de sí y de los otros.

Se trata, pues, de un *poder multifocal* que es al mismo tiempo *multicultural*. Y si se piensa que estos grupos ofrecen una resistencia frontal a este sistema absorbente, en el sentido en que hablamos de contraculturas claramente definidas como provocadoras de un cataclismo final en el sistema, y que las imágenes que ellas ventilan son auténticas en el sentido de ser resistentes a su manipulación y control, hay que pensar en que este biopoder genera sus propios mecanismos de control de lo diverso de la vida (cultural) creando “racionalidades específicas” o “racionalidades diversas” que permiten la emergencia de “distintos tipos de sujeto” que se “configuran en el seno de distintos tipos de ejercicio de poder” (Lanceros, 1996, p. 169), hay que pensar que así como no hay un Gran Hermano vigilante, no hay un “Gran rechazo” que le correspondería, sino múltiples relaciones de resistencia, que corresponden, agregamos aquí, a la existencia de muchas formas de ser cultural que modifican dinámicamente el campo social de poder (Lanceros, 1996, p. 170). Si hay resistencia al panóptico, no es una resistencia frontal ni anunciada. Veremos con Michel de Certeau, que existen *tácticas* de esquivamiento de la verticalidad del poder y, *en* su medio y no contra él, regeneraciones del sentido que las culturas diversas consiguen como *astucias* que dan entrada a imágenes verdaderamente íntimas y no controlables. De momento volvamos a la descripción de los campos sociales de poder determinados por ciertas tecnologías panópticas que, asimismo, sin merma de estas astucias no frontales, también existen en nuestras esferas multiculturales. En ocasiones, en estos campos sociales de poder no se necesita siquiera de la torre panóptica, basta con la simbolización en una imagen que concentre su función reguladora, su elemento mnemotécnico en donde la disciplina es reintegrada a la memoria de las formas de vida de las comunidades una y otra vez. Por ejemplo, basta con la imagen (muchas veces fálica) del dictador plasmada en una estatua estilizada y vigorosa, en una plaza pública de una ciudad de migrantes masivos como Santander o Bilbao; o bien basta con la imagen de la patria misma en un asta bandera enorme y puntiaguda reproducida en el mayor

número de puntos de la ciudad de México, y, cosa que siempre admira a los extranjeros, entre más grande (visible) mejor; incluso basta con el rascacielos cuya punta de antena solo puede ser ya adivinada, pero que se sabe que *ahí está*, como símbolo del poder de las grandes capitales multiétnicas como Nueva York.

Foucault explicó que el dispositivo panóptico es aplicable a establecimientos y espacios cuyo límite fuera “no demasiado amplio”, en la sabiduría de que se controla mejor lo que puede abarcarse con la mirada de una sola vez. La estrechez o amplitud del espacio panoptizado, pienso yo, depende, en tiempos de adelantos tecnológicos de observación casi ilimitada, de los recursos y dispositivos que abarcan cada vez más. En las sociedades multiculturales, el panóptico es reproducido con medios de prevención y previsión cada vez más abarcentes, prevención y previsión de “errores, delitos o faltas” de las prácticas culturales diversas. Se trata incluso de un cosmopolitismo en donde la idea de tener raíces culturales inamovibles desaparece para dar paso a un “poder de amplificación” del panóptico, que aprovecha todas las fuerzas sociales para crecer y multiplicarse (Foucault, 1999, p. 211). Aprovecha no solo las fuerzas de producción y las morales individuales, sino, privilegiadamente, lo “múltiple y heterogéneo” como campo de operación ideal. Y aquí es justo donde encuentro un íntimo nexo entre panoptismo y el multiculturalismo, tanto que puede decirse que es el modelo ideal que ajusta vigilancia central homogenizante y multiplicidad cultural heterogénea (y llama la atención, hay que decirlo, que el mismo Foucault no se haya interesado por este nexo y en general por los procedimientos de control de las culturas diversas en las sociedades multiculturales). Permítaseme esta larga cita para mostrar la cercanía que existe entre panoptismo y multiculturalismo:

La formación de la sociedad disciplinaria remite a cierto número de procesos históricos amplios en el interior de los cuales ocupa lugar: económicos, jurídico-políticos, científicos, en fin.

1) De una manera global puede decirse que las disciplinas son unas técnicas para garantizar la ordenación de las multiplicidades humanas. Ciertamente es que no hay en esto nada de excepcional, ni aun de característico: a todo sistema de poder se le plantea el mismo problema. Pero lo propio de las disciplinas es que intentan definir respecto de las multiplicidades una táctica de poder que responde a tres criterios: hacer el ejercicio del poder lo menos costoso posible (económicamente, por el escaso gasto que acarrea; políticamente por su discreción, su poca exteriorización, su rela-

tiva invisibilidad, la escasa resistencia que suscita), hacer que los efectos de este poder social alcancen su máximo de intensidad y se extiendan lo más lejos posible, sin fracaso ni laguna; ligar en fin este crecimiento “económico” del poder y el rendimiento de los aparatos en el interior de los cuales se ejerce (ya sean los aparatos pedagógicos, militares, industriales, médicos), en suma aumentar a la vez la docilidad y la utilidad de todos los elementos del sistema (Foucault, 1999, p. 221).

La “ordenación de las multiplicidades humanas” que aquí menciona Foucault ha de conseguir que estas sean fijadas en su potencial de acción, por ejemplo, han de ser contenidos los movimientos demográficos, como la “población flotante” en aumento de los inmigrantes, lo más posible, han de ser fijados los grupos mediante mecanismos “lo más estancos posible” de tal manera que se amplíe un “procedimiento de antinomadismo”, pues no es lo múltiple, explica Foucault, lo que origina un poder central y panóptico, sino este es el que se ejerce sobre lo múltiple, dividiéndolo, haciendo de él lo más articulado y funcional posible (lo menos costoso, lo menos peligroso, lo menos diverso). Esta ordenación económica, política, industrial, educativa, operada sobre las “multiplicidades humanas”, puede traducirse como la postulación de la cancelación de la reciprocidad intercultural como ideal tecnológico de una política de distribución de los espacios y los tiempos. Que en la explicación de Foucault la “tecnología disciplinaria” no se reduzca a ninguna institución en particular, sino que pueda desplegarse en muchos géneros de instituciones, es lo que asegura que se pueda extender en diversidad de formas sociales, sobre diversidad de prácticas culturales pertenecientes a los más disím-bolos grupos culturales.

La “tecnología disciplinaria” ejercida sobre una sociedad multicultural seguramente puede expresarse con la misma fórmula que describe los dispositivos individualizantes y totalitarios de cualquier institución panóptica: “sistema homogéneo cuyo dominio se expande a todos los rincones del conjunto social” (Foucault, 1999, p. 150). Sí, es un sistema homogéneo que opera sobre lo heterogéneo del espacio multicultural, sometiendo a disciplina toda práctica. Pero no hay que dejarse engañar, no homogeniza las prácticas culturales en su materialidad o diversidad misma, sino provocando (astutamente, en una analogía de la “astucia de la razón” hegeliana, pero aquí devaluada a la razón instrumental propia del capitalismo tardío) lo diverso controlable, lo diverso rentable, manipulable, previsible, calculable. Una clave de la extensión del “campo de visibilidad-dominio”, como lo llama Lanceros, de estas tecnologías disciplinarias, se encuentra en la práctica del examen en todos

los rubros de la vida social (Lanceros, 1996, p. 152). Su aplicabilidad a múltiples regulaciones e instituciones, y justo porque es ideal para lograr una “fisonomía común” pero también un intercambio de diversas agrupaciones sociales, parece ser el instrumento más recurrido, por ejemplo, para regular y nivelar los procesos de nacionalización de los inmigrantes en los Estados Unidos. Es muy conocida la enorme rigurosidad y exigencia en conocimientos patrióticos e históricos que se le demanda a un italoamericano o a un chicano cuando quiere incorporarse como ciudadano en este país. Me parece que aquí está un ejemplo claro y contundente de la aplicación de un dispositivo panóptico sobre el *melting pot* norteamericano neoliberal, quizá el caso más problemático de integración multicultural. Producto de este examen es también la imagen de identidad en este país, la imagen que lleva y trae el nuevo ciudadano como un pasaporte integrado en su propio cuerpo, en sus acciones cotidianas, en sus relaciones con los familiares que dejó atrás, en su despreciada y al mismo tiempo rememorada patria original.

Esta *tecnología panóptica*, toda suerte de dispositivos de control y vigilancia generados justo en el *estilo* de cada institución y localidad (el examen solo es un caso), aplicados justo en el *estilo* peculiar del grupo cultural, se configura según la eficacia en las relaciones entre el cuerpo, el tiempo y el espacio: “a cada individuo un lugar y en cada lugar un individuo.” Esto se traduce en nuestras esferas multiculturales así: a cada etnia un getho, zonas permitidas y prohibidas, usos del lenguaje peculiares y exclusivos, modos de *slang* irreconocibles para los no miembros, formas de vestir, ademanes y saludos excluyentes y generados por los mismos miembros de cada grupo cultural que se autoaisla de este modo, etc. Toda una suerte de “divisiones normativas” —permitido/prohibido, racional/irracional, interior al grupo/ exterior al grupo, etc.— afectan a todos los grupos de la sociedad.

Explicado desde la amplitud del proyecto foucaultiano, incluso más allá de la explicación de *Vigilar y castigar*: a través de discursos (saber) se legitiman o institucionalizan prácticas (poder) que marcan la diversidad de los cuerpos y la someten a través de estas “escisiones normativas”, por las que el individuo se hace visible en cuanto sujeto-objeto, sujeto de ciertas prácticas, objeto de ciertos saberes. Solo en este espacio de relaciones complejas saber-poder estos sujetos se constituyen como tales (Lanceros, 1996, p. 139). Solo desde estas relaciones complejas, las culturas diversas pueden coexistir en una sociedad multicultural, solo como sujetos de un poder siempre racional o racionalizante los miembros de diversos grupos culturales pueden adaptarse o incorporarse a un sistema social de poder centralizante (aunque no por ello, insistimos, centralizado en un solo foco de poder).

## II. Función de poder homogénea sobre el contenido heterogéneo multicultural

La clave de este mecanismo de incorporación neoliberal multicultural: la repetición de lo mismo con apariencia de distinto, que provoca no tanto los mismos productos culturales sino las mismas conductas de producción y de consumo sobre ellos, sobre su heterogeneidad. ¿Cómo no caer en la desesperanza, el desaliento, el conformismo reactivo, u otras formas maniacas de nihilismo pasivo, después del apabullante nexo que hemos encontrado entre la teoría panóptica del poder, la descripción de la lógica interna al capitalismo y el multiculturalismo? ¿Hemos de abandonar toda pretensión de interpretación positiva de este fenómeno? ¿Estamos atrapados irremisiblemente en su seducción de diversidad engañosa?

En efecto, podemos preguntar con Michel de Certeau: ¿qué ocurre con los procedimientos o *usos* (pasear, leer, cocinar, hablar, contar leyendas urbanas, consumir) que son móviles y significantes aún dentro de la pretensión de panoptismo de un sistema social o de mercado, que pasa “con los procedimientos que no disponen de la condición previa postulada por aquellos que Foucault dilucida, a saber *un lugar propio* sobre el cual pueda funcionar la maquinaria panóptica?” (Certeau, 1999, p. 57). Y, sobre todo, ¿cómo es que los grupos diversos se apropian de las tecnologías panópticas, o de las *astucias* de la razón instrumental en el mercado global, para hacer otra cosa con sus imágenes y prácticas? ¿Hay un margen aún para una *resemantización auténtica y libre* de imágenes y prácticas? La vaga intuición de que existe una posibilidad de superar el angostamiento del sentido de las imágenes multiculturales, esa incapacidad o pobreza de referencialidad de la que hablamos al principio de este capítulo, se hace más fuerte cuando reparamos en el sentido amplio que toma la palabra *consumo* en las posturas que contestan a un *panoptismo economicista extremo*: no solo remite al círculo vicioso de las prácticas, extendidas por todo el orbe, de adquisición de artículos marcados desde su manufactura con el signo de la obsolescencia, de su caducidad planificada, prácticas conducidas por un aparato publicitario gigantesco. No solo remite a este círculo vicioso que va de la generación del deseo, la adquisición de los artículos y la cultura del desecho que lleva a nuevos deseos y adquisiciones *ad infinitum*. Por lo tanto, no se trata tampoco de pensar este consumo desde el enfoque demasiado rígido —y un poco neurótico— del marxismo vulgar a ultranza acerca de una masa enajenada de consumidores, pasiva y absolutamente dominada.

Se trata del consumo pensado, desde un enfoque mucho más amplio, como *usos y prácticas de apropiación*, que abarca tanto actos de adquisición de bienes como actos de resignificación de prácticas religiosas, rituales, institucionales, míticas,

estéticas, etc., encarnadas en *invenciones de sentido* que se concretan en los quehaceres cotidianos de las localidades o comunidades culturales, es decir, en el peculiar *estilo* en que disfrutan de obras de arte, cocinan los alimentos, pasean por sus ciudades y pueblos, escriben y leen, llevan a cabo nuevas ritualidades con viejos emblemas, etc. Aquí una riqueza antropológica y sociológica viene a nutrir el campo de la argumentación hermenéutica.

Michel de Certeau ubica esta “astucia” de las “artes de hacer” cotidianas, que se enfrenta a aquella otra “astucia” de la razón instrumental propia de lo que hemos llamado *panoptismo economicista*, justo en las “maneras de emplear” los productos nuevos y las prácticas heredadas aún en situación de dominación o exclusión extremas. Se trata, como hemos venido diciendo, de la capacidad de resignificación que cada grupo cultural local hace de los símbolos manipulados o amañados en su sentido, propios de los campos de significación pobre a los que pertenecemos y de los cuales no podemos escapar, aunque sí *resemantizar*.

Como no hay otros espacios a dónde moverse, a dónde *hacerse a un lado*, como no hay un espacio alterno utópico pletórico de símbolos o imágenes completamente nuevas que hayan escapado a su perversión semántica, lo único que queda por hacer es sacar de su envenenamiento los que ya se tienen y abarcan los campos de significación sociales y *hacer de ellos otra cosa*. Se trata en gran medida de las estrategias calladas, no muy escandalosas, que lleva a cabo lo popular de los iconos y prácticas propias de las élites (Certeau, 1999, p. XLIII), en el sentido de una apropiación que hace variar las connotaciones originales de las imágenes y las prácticas (por ejemplo, en la mimesis en las formas de vestir y comportarse, pero también en las imágenes neoliberales más difundidas de ser competitivo o “triunfador en la vida” o cosas por el estilo. Una de las imágenes sobre uno mismo que es paradigmática en este sentido es la del “yuppy”, el joven empresario o gerente (incluso el joven académico o intelectual) que gana una enorme cantidad de dinero y representa el estereotipo de competitividad y estilo de vida *snob* que es atractivo para la mayor parte de la gente, digamos en él se concentran los deseos de consumo de una imagen prestigiada y reconocida. La etnización de esta imagen la tenemos ya frecuentemente avivada en las colonias más pobres de indígenas en Latinoamérica, cuyo líder adopta, y adapta, los patrones de lo que cree ser un agente competitivo en la sociedad global, aprende inglés, o al menos se interesa por algunos términos clave, se viste y se comporta como aquellos a quienes ha visto en la ciudad, difunde las imágenes de marcas comerciales globales o se alía a universidades e institutos interesados —utilitariamente— por las comunidades indígenas, etc.

La tesis que defendemos consiste en desplazarse de la verticalidad y cierta rigidez de la explicación de Foucault (aunque, por supuesto, reconociendo sus aportes críticos, sus denuncias) a una horizontalidad dinámica de resemantización de los signos del poder o del capital. En Michel de Certeau, lo concreto, lo local, se enfrenta al sistema de poder, se aprovecha de él para llegar a una universalidad relativa al grupo cultural del que se trate e inventa sus propios signos. Si se quiere, aquí se lleva a cabo una *perversión de la perversión*, o bien, para no confundir los términos, una *inversión de la perversión*, que trae como consecuencia una liberación importante del sentido de las imágenes y prácticas antes manipuladas y angostadas en su sentido. Se trata en gran medida, como propone el autor de *La invención de lo cotidiano*, de las “tácticas” que adopta la lengua como fenómeno de “apropiación y reapropiación” en un “ambiente de antidisciplina”. Si Foucault había querido describir la forma en que las “estrategias” de un sistema panóptico se extienden y reproducen por todo el campo social, Michel de Certeau opone las “tácticas” como operaciones y astucias individuales y grupales para distorsionar el sentido del poder vertical y aislante. Estas “tácticas” permiten la resignificación personal o grupal de las imágenes y prácticas que antes eran solo exteriores, así como la apertura entre individuos y grupos que era enemiga del dispositivo panóptico (Certeau, 1999, cap. III).

Apreciemos el enorme poder explicativo que estos “campos antidisciplinarios” otorgan a las dinámicas de resemantización por parte de los grupos e individuos en los actuales espacios multiculturales de coexistencia. Los fenómenos creativos de distorsión del lenguaje en claves y contraseñas en las bandas ciudadanas de jóvenes, por ejemplo, o las formas en que se renuevan los espacios de un sitio histórico según las leyendas que están vigentes oralmente en barrios tradicionales, son dos casos ricos en “tácticas” de invención que vencen “estrategias” de poder. Como explica de Certeau, por más homogeneizador y calculador que sea el dispositivo panóptico, no consigue borrar las huellas de mil atajos y devaneos improvisados para alcanzar la creación de un mundo propio de significados, ya que “dispositivos semejantes, al aplicarse a relaciones de fuerza desiguales, no generan efectos idénticos” (Certeau, 1999, p. XLVIII). Siempre hay, por tanto, un margen importante de permisividad en donde los grupos culturales y los individuos articulan conflictos, tensiones, desplazamientos y esquivamientos del poder, que su vez provocan resignificaciones innovadoras. Este campo solo puede ser estudiado en un “análisis polemológico de la cultura”, un análisis abierto a estos dinamismos desordenantes, inventivos, siempre en conflicto.

La alta movilidad de los grupos sociales, la multiplicación de “tácticas” o “artes de hacer” que obstinadamente generan para reinventarse un mundo a su medida, no indica, a pesar de su enorme afluencia, una producción ostensible de objetos. Como decíamos más atrás, esta movilidad no tiene “lugar propio”, como sí lo tiene el emplazamiento del poder institucional. Esto da lugar, propone, a pensar en cierto “voyerismo cultural” en el que se encuentra comprometido el inventor de las “artes de hacer” (el grupo cultural diverso, el individuo disidente). Pero no hay que apresurarse con la primera apariencia. No se trata de un conformismo e inactividad receptoras, sino de la labor tenaz de “aprovechar la ocasión” para desviar el sentido de un significado, de las “ocasiones” idóneas para llevar a cabo una “producción silenciosa” de *usos* más que de objetos (aunque ello no impide que frecuentemente estos usos se desplacen a objetos culturales que los señalizan, por ejemplo, la distorsión del lenguaje, e incluso de la caligrafía, dice de Certeau, en los grafiti de Nueva York). Me parece que nuestro filósofo se refiere a este proceso, aunque situado en otros objetos culturales y otras prácticas que los resignifican, cuando dice:

Estas maneras de apropiarse el sistema producido, creaciones de consumidores, tienden a una *terapéutica de los vínculos sociales deteriorados* y utilizan técnicas de reciclaje donde se pueden reconocer los procedimientos de las prácticas cotidianas (Certeau, 1999, p. LV).

Si el poder panóptico aísla y el secreto tecnológico de su extensión es crear múltiples dispositivos (correspondientes a cada grupo cultural) que tienen como consecuencia dividir la red social en microesferas controlables, las “artes de hacer” restablecen los vínculos sociales haciendo creativos a los receptores de un sistema de poder. Y si la lógica cultural del capitalismo consiste en ideologizar los aspectos más íntimos de individuos y comunidades en su provecho, los “vagabundeos de la semántica” que están detrás de los escapes o “escamoteos” cotidianos de los consumidores se aprovechan del sistema global de mercado para conseguir “errancias” nuevamente significativas. El cometido para una hermenéutica de las imágenes multiculturales, cooriginaria a una teoría de las “artes de hacer” cotidianas, radica en describir —y propiciar— esos procesos “no privilegiados” por la historia moderna que “ejercen una actividad innumerable entre las mallas de tecnologías instituidas”. Y dicho esto como indagación sobre la fijación foucaultiana de los procesos privilegiados de poder en la modernidad. Me parece que, a final de cuentas, ambas perspectivas se corrigen y se complementan una a la otra. Las “tácticas” de las prácticas de consumo tal como las entiende M. de Certeau, aquí las extendemos a las prácticas de cada grupo y de cada individuo en un espacio mul-

ticultural del neoliberalismo. Estas tácticas son descriptibles si nos situamos en una “toponimia subterránea”, en donde los usuarios son capaces de hacer “citas imaginarias” y “antologías” de significaciones de imágenes y objetos culturales a partir de su propia historia (Certeau, 1999, p. 117), y agregamos, a partir de las contraseñas de identidad de su grupo cultural, y así crear “itinerarios que no son alcanzados por el panoptismo” y la regulación urbana precalculada. El problema quizá más agudo para una hermenéutica de este género radica en que la mayor parte de estos usos subterráneos, de nuevo vinculantes, y la mayor parte de lo que llamaremos (queriendo ser fieles al texto de Michel de Certeau) *imágenes liberadas*, justamente no son *visibles*. Si lo fueran, serían fácilmente panoptizables. Son prácticas e imágenes secretas, no tienen, decimos una vez más, un *lugar propio*.

En todo caso, se trata del esfuerzo hermenéutico de *localizar sin fijar* los juegos (estéticos, pero también en todos los rubros de las “artes de hacer”: cocinar, pasear, constarse leyendas, consumir, etc.) que provocan un desplazamiento de una denotación pasiva y pobre en su significación —en su poder de señalización— a una connotación activa, rica en significación íntima, poderosa en su capacidad de señalización de mundos culturales alternos, y por tanto libre de un panoptismo total o una ideologización masificante. Una de las “tácticas” más gustadas por de Certeau se despliega en las habilidades para darse “nombres propios” (no “lugares propios”) de las calles más familiares y otros sitios determinados por una lógica urbana que tendría forzosamente que homogenizarnos con su cuadrícula precalculada (la ciudad y su producción de un espacio propio es, para de Certeau, la encarnación arquitectónica ejemplar del dispositivo panóptico). Dar “nombres propios” con todo tipo de juegos del lenguaje, con la sinécdoque y el asínketon como tropos privilegiados en esta labor, contándose leyendas de los lugares oscuros y los rincones de la ciudad, es crear “nudos simbolizadores” que crean relaciones entre las “prácticas espaciales” y las “prácticas significantes”. Generan nuevos vínculos con otros en espacios diseñados no precisamente para ello. “Estos nombres crean un no lugar en los lugares; los transforman en pasos.” (Certeau, 1999, p. 116).

Por supuesto, hay que decir que los dispositivos panópticos son altamente funcionales en una sociedad multicultural, sería ingenuo decir que no existen o que no tienen fuerza operativa sobre nuestras acciones. No obstante, lo que enseña de Certeau es que no operan de forma absoluta o total (aunque tienen una intención totalitaria), que por tanto dejan fisuras y desvíos sin cubrir, que son los que los usuarios de los grupos culturales aprovechan para reapropiarse de su espacio y generar sus propias imágenes y prácticas identitarias. Estas

acciones de resemantización son “tácticas” que abren huecos en un “sistema de lugares definidos” que quisiera saturar de funciones precalculadas y seguras en su resultado (de consumo, jurídicas, políticas) el campo social. En este ambiente irrespirable, surgen “autoridades locales”, producto de las acciones de resemantización, que inauguran juegos desordenadores, inventados como un excedente no controlable por la univocidad del sistema. Se trata de “supersticiones”, palabras y acciones “de más” y “de sobra” incluso respecto a los cálculos financieros y de mercado del capitalismo:

Tendencia sintomática, el totalitarismo funcionalista (incluido el momento que programa juegos y fiestas) busca por tanto eliminar estas autoridades locales, pues estas mismas comprometen la univocidad del sistema. Ataca lo que muy justamente llama *supersticiones*: capas supererogatorias, que se insinúan “de más” y “en demasía”, y enajenan en un pasado o en una poética una parte de los terrenos que se reservan los promotores de razones técnicas y de rentabilizaciones financieras (Certeau, 1999, p. 118).

Con las leyendas y supersticiones, con los paseos improvisados por los caminantes, con los “exilios caminantes” tomados como verdaderos “trabajos artesanales” donde se inventan apropiaciones de los espacios, los grupos culturales hacen un “orden colador” del sistema panóptico, le hacen huecos por donde entrar y salir, “traspasado por elipsis, desviaciones y huidas del sentido”. Los términos que escoge finalmente Michel de Certeau para describir estos campos novedosos de resemantización de imágenes y prácticas culturales, son altamente sugerentes: se refiere a ellos como “collages simbólicos”, colecciones de memorias, ficciones, nuevos sentidos de palabras y nuevas aplicaciones de tropos, relatos y leyendas, incluso ausencias de asentimiento al sentido difundido. Todo ello no es *visible*, y por tanto no es controlable o panoptizable. Se trata de “lugares palimpsesto” que alojan prácticas silenciosas y discretas, en donde las evocaciones y memorias se empalman y toman la configuración que el individuo o el grupo local les quiere dar:

No hay sino lugares encantados por espíritus múltiples, agazapados en ese silencio y que uno puede o no ‘evocar’. Sólo se habitan lugares encantados, esquema inverso al del *Panóptico* (Certeau, 1999, p. 121).

El *Panóptico*, pues, no es un sistema perfectamente blindado; si es una cárcel, sus dispositivos no son de alta seguridad. Permiten escapes continuos, fugas del sentido e innovaciones de sus normas y políticas. Se presta a entradas y salidas continuas, es un sistema cuyas fallas llevan a actos originales de hibridación creativa por parte de los “encarcelados”. Así las cosas, hemos de corregir la descripción foucaultiana acerca de que en el sistema panóptico lo que se permite es una mirada axial, pero nunca lateral. Precisamente la transversalidad de miradas y la recreación de las imágenes es lo que está en juego en los actos cotidianos de invención del sentido en los espacios multiculturales actuales.

### Notas conclusivas

Recapitulando, podemos decir que, para una hermenéutica de las imágenes y las prácticas diversas en una sociedad multicultural neoliberal, la reconversión de los signos pervertidos en signos *resemantizados*, tiene varias consecuencias:

- a. Que estas imágenes y prácticas no pueden simplemente traducirse en un solo sentido unívoco y homogéneo, sentido que seguiría patrones pre-determinados, por ejemplo, por el juego de la publicidad globalizada o del poder imaginado como un dominio sin reservas, total e inescapable. Estas imágenes siempre se prestan a interpretaciones múltiples, móviles, siempre relativas a los entornos y usuarios concretos, a los espacios modificados por el uso —o *consumo*— peculiares de cada grupo cultural o de cada individuo inclusive, tal como explican Michel de Certeau.
- b. Por tanto, que esta hermenéutica no ha de entenderse como una preceptiva o baremo de reglas ya dadas desde las que se pudiera llevar a cabo la interpretación. Más bien, se trata de cierta “intención” o “actitud intencional” interpretativa que se amolda a las condiciones de esta “historicidad secreta” o “silenciosa”, pero muy real, de las prácticas culturales de resignificación, como dice de Certeau.

Esta actitud interpretativa, jalonada intencionalmente por la peculiar configuración del entorno y del uso, constante al menos como intención, sufre tantos cambios como modos de establecer conexiones significativas haya entre la imagen y el grupo cultural o individuo en cuestión.

- c. Se trataría, pues, de una hermenéutica con hartos recursos heurísticos, siempre renovados y siempre cambiantes. Una “heurística de las imágenes”, y su relación con esta razón práctica como propia de nuestro proceder en la cotidianidad, son temas centrales de una hermenéutica de las imágenes cuando se trata de revisar

las formas en que diversos grupos culturales recogen y hacen suya una imagen compartida socialmente, o bien cuando producen una imagen propia que entra en el mar de interpretaciones que hacen otros grupos acerca de ella.

La heurística y la razón práctica aquí implicadas, están *recortadas* siempre por el grupo cultural de que se trate, tienen su *estilo* o *sello* peculiar, están determinadas por su historia y condición cultural, por su específica identidad, ya sea de género, de grupo marginado, etc.

- d. Es una hermenéutica que, dado su arraigo en condiciones culturales que no pueden ser entendidas sin las prácticas vivas que las componen (y entonces toda teoría de la cultura es un momento posterior que es consecuencia de estas prácticas), siempre lleva a la acción y a un “tomar partido”. En este sentido, he propuesto una acción de resistencia *intersticial*, es decir, que toma lugar en los intersticios del poder en el que actúa *desde dentro* y *contra* de sus mecanismos de captura neoliberal (Lazo, 2021).

Interpretar una imagen en el mundo multicultural del neoliberalismo es *hacer algo con ella*, lo que se traduce por llevar a cabo algo con el otro real y no solamente supuesto o implicado en esta dinámica. Las prácticas de poder en este sentido, liberan y no someten, posibilitan y no simplemente sujetan.

### Referencias bibliográficas

- Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de Hacer*. Universidad Iberoamericana.
- Foucault, M. (1977). L'œil du pouvoir. En J. Bentham, *Le Panoptique*. Belfond.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. En H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: Mas allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Universidad Autónoma de México.
- Foucault, M. (1999). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. (29.ª ed.). Siglo XXI.
- Foucault, M. (2000). *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Pre-Textos.
- Lanceros, P. (1996). *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*. Universidad de Deusto.
- Lazo, P. (2021). *Lucha en las fracturas. Por una resistencia intersticial*. Gedisa.
- Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología en la sociedad avanzada*. Origen-Planeta.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. Fondo de Cultura Económica.