

Decir la verdad aunque sea peligroso: una lectura de la denuncia como parrhesía en contextos de conflicto político-ambiental en Latinoamérica

Telling the truth even if it is dangerous: a reading of denunciation as parrhesia in contexts of political-environmental conflict in Latin America

[Artículo de dossier]

Tuillang Yuing **
Dominga Galleguillos ***

Fecha de entrega: 16 de febrero de 2024
Fecha de evaluación: 14 de mayo de 2024
Fecha de aprobación: 04 de junio de 2024

Citar como:

Galleguillos, D., & Yuing-Alfaro, T. (2024). Decir la verdad aunque sea peligroso: una lectura de la denuncia como parrhesía en contextos de conflicto político-ambiental en Latinoamérica. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 45(131), 258–285.
<https://doi.org/10.15332/25005375.9809>



Resumen

La propuesta ensaya un análisis desde la categoría de parrhesía desarrollada por Foucault en función de los actos de denuncia política ocurridos en conflictos por el gobierno de la tierra en Latinoamérica. Se trata de una apuesta que, asumiendo las distancias de época y contexto, intenta un repliegue temporal de la noción, centrándose en el peligro que asume quien habla francamente en medio de litigios que enfrentan una

** Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile. Correo electrónico:

tuillang.yuing@uacademia.cl ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5028-377X>

*** Universidad Alberto Hurtado, Chile. Correo electrónico: dogallequi@gmail.com

gubernamentalidad de tipo extractivista con modos de vida cuya relación con la tierra sustenta una verdad otra. En efecto, la parrhesía elabora un contrato de sentido entre el derecho a la palabra y la participación en una coyuntura política; entre el discurso y una comunidad que alberga el ejercicio peligroso de la libertad.

Palabras clave: Foucault, Parrhesía, Denuncia política, Latinoamérica, Gobierno de la tierra

Abstract:

The proposal rehearses an analysis from the category of parrhesia developed by Foucault in terms of the acts of political denunciation that occurred in conflicts over the government of land in Latin America. It is a bet that, assuming the distances of time and context, attempts a temporal retreat of the notion, focusing on the danger assumed by those who speak frankly in the midst of disputes that confront a governmentality of extractivist type with ways of life whose relationship with the land supports a different truth. In effect, parrhesia elaborates a contract of meaning between the right to speak and participation in a political conjuncture; between discourse and a community that harbors the dangerous exercise of freedom.

Keywords : Foucault, Parrhesía, Political denunciation, Latin America, Land governance

El agotamiento de los recursos naturales probablemente está bastante menos avanzado que el agotamiento de los recursos subjetivos, de los recursos vitales, que afecta a nuestros contemporáneos. Si tanto nos complacemos detallando la devastación del medio ambiente, es también para velar la aterradora ruina de las subjetividades. Cada derrame de petróleo, cada llanura estéril y cada extinción de una especie es una imagen de las almas en harapos, un reflejo de nuestra ausencia de mundo, de nuestra impotencia íntima para habitarlo.

(Comité Invisible, 2016)

Introducción

En los últimos años, América Latina ha sido el escenario de una serie de conflictos político-ambientales en los que ha cobrado protagonismo la

disputa sobre el lugar y la voz de los pueblos frente a la realización de proyectos extractivos en sus territorios o ante normativas que afectan a sus comunidades.

En estos litigios la cuestión de la denuncia es clave como herramienta de impugnación a modelos de desarrollo que clausuran los modos de vida que se distancian de los modelos dominantes. Ahora bien, la denuncia ha tenido como contraparte que los voceros que asumen la denuncia desde las comunidades hayan arriesgado o incluso perdido la vida. Esta puesta en riesgo como resultado de la denuncia, nos da ocasión para un análisis desde la categoría de *parrhesía* desarrollada por Foucault. Se asiste entonces a una apuesta analítica que, asumiendo las distancias de época y contexto, intenta un repliegue temporal de la noción, centrándola en el peligro que asume quien habla francamente en medio de conflictos que enfrentan modos de vida cuya relación con la verdad es controversial. En efecto, la parrhesía elabora un contrato de sentido entre el uso de la palabra y una postura política adversarial; entre el discurso y una comunidad que alberga el ejercicio peligroso de la libertad.

Considerando el tenor ético-político de la denuncia es posible mostrar cómo se ejerce el decir-franco cuando la verdad requiere ser cuidada y defendida. Aceptando el riesgo del decir veraz irrumpe una politización de la subjetividad. Se trata del peligro de habitar la propia verdad, donde la autodefensa aparece como una obligación para constituirse en el mundo. La denuncia ligada a la resistencia marca entonces las diferencias entre distintas formas de vida y encarna la posibilidad del mundo otro.

Finalmente, es el riesgo por la verdad el que permite una ontología crítica. En ese sentido, se despliega un gesto que da espacio para una subjetivación ética y otra política. La dimensión ética irrumpe en la denuncia que desafía un orden –un tipo de gubernamentalidad– en nombre de la necesidad de vivir otra vida. De ahí se desprende el carácter político de la cuestión, en la

medida que ese buen vivir no se restringe a la esfera del individuo, sino que tiene como condición articularse con y por una comunidad.

Intentaremos entonces desarrollar este análisis considerando las denuncias políticas como actos de resistencias en favor del gobierno de la tierra, haciendo uso de las nociones de resistencia, gobierno y *parrhesía* que Michel Foucault ofrece en distintos momentos de su trabajo.

Denuncia política y riesgo de vida

Asumir el riesgo de morir para poder vivir parece ser una fórmula contradictoria y controversial en un mundo que aparentemente apuntaría a extender la vida de todas las formas posibles. No obstante, en la llamada época del biocapitalismo, es decir, “un capitalismo industrial en íntima relación con las ciencias de la vida y que involucra a la naturaleza toda como posibilidad de producción de bienes” (Cragolini, 2021: 13), los enfrentamientos podrían ser la única manera de autodefensa para vivir. Si el crecimiento económico y soberano ha de basarse en la devastación y usurpación de la tierra; ¿cómo vivir en un lugar que está siendo destruido? ¿Cómo vivir viendo morir los alrededores?

En cierta medida, es esa la disyuntiva en que se han debatido algunos pueblos y culturas latinoamericanas que no han sido dóciles a los modelos de desarrollo convencionales, y que han hecho de la defensa de la tierra su bandera de lucha más arriesgada y decidida. Cabe subrayar que *tierra* alude a un vocablo que se diferencia de la concepción clásica de la naturaleza. Esta diferencia podemos bosquejarla someramente con dos alusiones: la primera, refiere al conocimiento Mapuche, que entiende a la tierra –*Mapu*–, no como materialidad pasiva e inerte ni por tanto como mera extensión de territorio. *Mapu* es, en efecto, el lugar del que se emerge como un brote y viene a constituir la materia misma, no solo como suelo o subsuelo, sino como totalidad (Ñanculef, 2016). En segundo lugar, se trata de la tierra y no de la

naturaleza pues, precisamente, en la trama de las luchas que han tenido lugar, la evocación a la naturaleza ha sido reducida a lo otro de la cultura –y de lo humano–que sostiene y sustenta servilmente las vidas humanas (Danowski y Viveiros de Castro, 2019; Carvajal, 2023).

Bajo estas coordenadas, nos enfocamos en un tipo de acto particular que ha acontecido en litigios de orden político y “ambiental”. Este acto es la denuncia política como forma de defensa del gobierno de la tierra. Se asiste así a un ejercicio que no necesariamente antecede al acto, sino que se presenta como una acción que se enfrenta adversarialmente a otras acciones. De este modo, la denuncia como acto político solo se comprende inserta en medio de un enfrentamiento que pone en riesgo la vida.

En efecto, la denuncia política por el gobierno de la tierra parece constituir una experiencia que entra en un distrito en el que el riesgo de perder la vida se vuelve posible (Hernández, 2015; Pousadela, 2019). Ahora bien, aun cuando nuestra pretensión no busca dar cuenta de los casos singulares y específicos en los que la denuncia política sobre el gobierno de la tierra ha tenido lugar, los casos de Berta Cáceres y Nicolasa Quintreman constituyen episodios ejemplares que perfilan la tonalidad del conflicto en el que pueden inscribirse otras masacres contra activistas ambientales en Latinoamérica durante al menos los últimos 10 años (Machado, 2016; Pousadela, 2019).

De este modo, las denuncias realizadas por la vida de la tierra y quienes viven en ella son un caso paradigmático en el contexto de las luchas “medioambientales” que conforman el presente político de Latinoamérica. Desde nuestra perspectiva, su importancia radica, primero, en el gesto de la exteriorización pública que subraya la importancia de resistir con la tierra en virtud de un modo de vida. La presencia de estas voces tensiona e interpela un tipo de humanismo exacerbado que tiende a privilegiar la expansión de algunas formas de vida en desmedro de otras. En ese sentido, el componente político de las acciones de denuncia se imbrica con la

formación de un tipo de subjetividad en el que se vislumbra una ética por venir, la afirmación de otro tipo de gobierno de la tierra y la sustracción decidida a la racionalidad instrumental prevalente en las actuales formas del capitalismo (Danowski y Viveiros de Castro, 2019; Cragnolini, 2021). De ahí que quienes asumen la tarea de resistir contra la aniquilación de la tierra y de sí mismos, se someten a un potencial riesgo de persecución y muerte.

¿Es posible abordar la especificidad de este acto de denuncia como un ejercicio de filosofía política que considera, como propone Foucault, el estudio de las relaciones de poder entendidas como formas de gobierno y de las resistencias a que ellas dan lugar? ¿Tiene, a su vez, la categoría de parrhesía un rendimiento analítico sobre el entramado ético-político que acusa esta trama? Nuestra reflexión pretende explorar este itinerario.

Una ontología crítica al servicio del presente

La propuesta de Foucault de una ontología crítica del presente abre la posibilidad de pensar, irrumpir, fisurar y tomar postura sobre acontecimientos que constituyen la actualidad de las personas y sus subjetividades. Según Foucault, una ontología crítica del presente “será una investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos” (Foucault, 1999: 348). En este ejercicio se elabora una forma de hacer filosofía con la cual es posible problematizar los acontecimientos que afectan y conforman históricamente nuestro presente. Foucault señala al respecto:

Es preciso estar en las fronteras. Ciertamente, la crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento, me parece que la cuestión crítica, hoy en día, se debe tornar cuestión positiva: en lo que se nos da como universal, necesario, obligatorio: ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma de franqueamiento posible. (Foucault, 1999a: 347-48)

La ontología crítica es entonces una interrogación filosófica, caracterizada como una actitud que compone un *ethos* ligado a la interrogante por lo que nos hace ser, decir, hacer y pensar lo que somos. Para Foucault, el *ethos* que se articula en esta disposición filosófica puede ser entendido como una crítica y un examen que resulta en una ontología histórica de nosotros mismos que responde por el presente: ¿qué nos hace ser, decir, hacer y pensar lo que somos hoy? (Foucault, 2006a:73). De esa forma, se establece un contrato de sentido entre la crítica y una renuncia al sujeto moderno que asume su destino sin obstáculos como soberano de su trayectoria (Castro, 2018).

Ahora bien, una revisión de los actos de denuncia en tanto actitud crítica requiere interrogar los momentos reflexivos que articulan sus formas de racionalización en el presente, permeadas por los procesos históricos singulares que “organizan sus formas de hacer” (Foucault, 1999a). Es lícito entonces preguntar: ¿cómo se ha constituido históricamente esta denuncia política en tanto acto de resistencia que anida en relaciones de poder? y ¿cómo el acto de la denuncia política puede conformar éticamente a quienes la enuncian?

Estas preguntas son una paráfrasis de las realizadas por Foucault. Allí, al analizar la sistematicidad de los conjuntos prácticos que él anteriormente delimitó, él se interroga: “¿cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder? Y ¿cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones?” (Foucault, 1999a: 350).

En adelante, es importante considerar el aporte analítico de estos elementos pues permiten que la interrogación filosófica problematice el entramado de regímenes políticos, culturales, económicos, sociales y espirituales de quienes hacen cuerpo las denuncias políticas, así como las relaciones de poder específicas en las que se inscriben estos actos, sus enfrentamientos e impugnaciones. De este modo, se ponen en perspectiva los modos de ser

históricos propios de cada acontecimiento singular y la manera en que es posible la constitución de sí en acontecimientos singulares en torno al gobierno de la tierra.

Gobierno de la tierra, gubernamentalidad biocapitalista y extractivismo de muerte

Con todo, atenderemos primeramente al gobierno, como modo de relación propio de poder que ha sido formulado históricamente de diversas maneras en Occidente (Foucault, 2004; Castro Orellana, 2008). Como es sabido, el giro que el autor pretende introducir con esta noción trata de llamar la atención respecto de un cambio en el proceder del poder, un cambio que debe ser entendido, según Foucault, a partir del sentido que la noción de gobierno poseía en el siglo XVI (Foucault, 2008). Esta transformación plantea que el ejercicio del poder denominado gobierno tiene como tarea “dirigir las conductas de individuos o grupos” (Foucault, 1988; 2008), cuestión que subraya la premisa de que el poder se ejerce solo sobre sujetos libres “y solo en tanto ellos sean libres” (Botticelli, 2016: 88). No sorprende entonces que Foucault precise que el acto de gobernar:

no sólo cubría las formas instituidas y legítimas de sujeción económica o política, sino también modos de acción, más o menos pensados y calculados, destinados a actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos. (Foucault, 1988: 15)

La noción de gobierno, siguiendo esta consideración, se da solo sobre los sujetos de acción como un “conjunto de acciones sobre acciones posibles” (Foucault, 1988: 15) que tienen por objetivo guiar las conductas o el rango de agencia de otras personas o de sí mismo (Deleuze, 1987).

Sobre la noción de gobierno es menester destacar dos formas; aquella que tiene por objeto la conducción de las conductas y las acciones de individuos respecto de sí mismos, es decir, el gobierno del propio comportamiento y del alma, denominado entonces como gobierno de sí; y aquella que tiene por objeto las acciones y conductas de los otros –ya sea individualmente o como

colectividad–, vale decir el gobierno de los otros. En ambas formas el gobierno “incita, induce, desvía, facilita o dificulta, extiende o limita, hace más o menos probable, llevado al límite, obliga o impide absolutamente” (Deleuze, 1987; Castro, 2018) y además es siempre una manera de actuar sobre uno o varios sujetos actuantes, y ello en tanto que actúan o son susceptibles de actuar.

El gobierno, entonces, se articula en torno a dos ejes (Castro, 2018). Por un lado, el eje político que refiere a la conducción de otros y, por otro, el eje ético enfocado en la relación del sujeto consigo mismo y en su auto-constitución. En este sentido, existiría una correlación directa entre los efectos de gobierno que apuntan a los otros –la dirección de conductas de los demás–, y las formas del gobierno de sí, es decir, la conducción que los sujetos ejercen sobre sí y que conllevan transformaciones de sí mismos.

Ahora bien, con un énfasis algo más operativo, la noción de gubernamentalidad permite disponer de una cartografía del ensamble entre el gobierno de los otros en conjunto con las formas de auto-gobierno, en un escenario y bajo una forma de racionalidad específica (Foucault, 2008; Castro, 2018). La gubernamentalidad sirve entonces a Foucault como una clave que da cuenta de las lógicas bajo las cuales se gobierna, así como de los dispositivos que ponen en forma dicha lógica. La gubernamentalidad es:

el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por gubernamentalidad entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar "gobierno" sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. (Foucault, 2008, p. 136)

Sobre lo anterior, es posible advertir que el gobierno es el modo específico, propio de un momento histórico, que justifica la dirección –el hacia dónde– de las conductas de los otros y de ellos consigo mismos. La gubernamentalidad, en este sentido, sería el efecto de conjunto –sin un orden predispuesto–, además de los métodos que elaboran los diferentes tipos de gobierno hacia la conducción de la población.

Por otra parte, la conformación de la gubernamentalidad se inscribe, para Foucault, como una operación que se suma a la necesidad fáctica de acentuar un poder necesario sobre la vida, cuestión que va a ser el eje de los cursos de Foucault de mediados de los setenta (Foucault, 2001; 2008). De esta manera, la gubernamentalidad se pondrá en forma como una gestión y gobierno de la vida.

Ahora bien, para nuestros efectos, creemos que esta mirada permitiría reconocer la matriz de la gubernamentalidad contemporánea que articula el actual gobierno de la tierra y que se vincula con lo que se podría llamarse una gubernamentalidad biocapitalista y extractivista de muerte (Gudynas, 2013; 2015; García, 2017).

En efecto, cuando se hace referencia a un gobierno de la tierra se vislumbran los modos de acción, relación y comprensión específicos de la tierra. Se podría hablar de, al menos, tres ontologías que disputan la forma en que se dispone el gobierno de la tierra. Por un lado, están las que expresan y dan continuidad histórica al gobierno de raíz extractivista. A saber, el gobierno de la tierra heredero del paradigma occidental, moderno, colonialista y de una ética antropocéntrica, que ve en la tierra un espacio externo a lo humano que debe ser administrado y gestionado por este último. Se trata de un espacio que, bajo justificación civilizatoria, es dominable, capitalizable, inventariable, y manipulable en conjunto con sus habitantes más próximos (Gudynas, 2015). Se está frente a un gobierno de la tierra

ligado a “la cosmovisión propiamente moderno-capitalista de la Naturaleza –basado en una concepción eminentemente antropocéntrica/utilitarista– y el patrón hegemónico de relacionamiento extractivista resultante, se conformaron en el específico contexto socio-histórico del «descubrimiento» y la conquista de la naturaleza americana” (Machado, 2016, p. 2).

En consonancia con un gobierno de la tierra de raíz extractiva, algunos autores hablan de un gobierno de la tierra neoextractivista progresista, en el que el Estado tiene un rol activo en la captación del excedente y la redistribución garantizando la legitimación social (Svampa, 2019) del modelo extractivo. Así, afloran discursos como los de Rafael Correa o Evo Morales quienes aseguran proteger a la Madre Tierra, pero “alegando los intereses de las clases oprimidas y la bandera de la lucha contra el imperialismo(...) terminaron justificando la senda del “extractivismo” como una condición necesaria para sostener los empleos, los salarios, las políticas sociales” (Machado, 2016, p.3).

En contraste, es posible hablar también de un gobierno de la tierra que comprende la presencia humana como una parte constitutiva de este todo dinámico. Se asiste así a una concepción donde *se es con* y *se es parte* de los procesos propios de la tierra. Un enfoque en que prima la reciprocidad y la potencia vigorizante del desvío. Una ética que incorpora la tierra invita a que el gobierno de la vida no solo ha de darse por las decisiones humanas, sino que, por el contrario, debe otorgar espacios para el agenciamiento y las transformaciones necesarias, la violencia de sobrevivencia y la renovación de cada agente actante (Irrera, 2018; 2019).

En base a lo anterior se puede afirmar que en el panorama latinoamericano hoy impera una gubernamentalidad biocapitalista que administra y persevera en las vidas de las poblaciones por medio del libre usufructo de las múltiples formas de la tierra (Gudynas, 2013; Luque et al, 2018). Esta forma de proceder se materializa en las prácticas del

extractivismo legalizado, regulado e impulsado por los Estados, las fracciones empresariales y parte de la sociedad civil que para su legítimo vivir requiere y exige de un progreso socio económico creciente (García, 2017).

De esta manera es posible el tranquilo funcionamiento de un gobierno de la tierra de índole extractiva cuando además esta gubernamentalidad ha procurado gestionar el saber, o más bien, una captura del saber en función de sus metas (García, 2017). Para ello se ha determinado geográfica y estratégicamente el ocultamiento de la extracción y generación de mercancías primas teniendo éstas lugar en el sur global, en los territorios subalternos, en las ruralidades y zonas aisladas. La geografía ideal de una gubernamentalidad extractivista es promover y asegurar la lejanía entre el lugar de extracción de mercancías y su uso. No se sabe el recorrido de lo creado, de dónde viene la materia prima, cómo se consigue y cómo llega a su entelequia (Díaz, 2018).

Así, entre el extractivismo como régimen de producción y la gubernamentalidad se expresa una articulación precisa (García, 2017; Díaz, 2018). En este orden resulta relevante recordar que la gubernamentalidad notifica de un ejercicio del poder que trasciende la mera negatividad de la dominación. Para Foucault el acento en las relaciones de gobierno permite observar como la conducción opera a distancia bajo la introyección subjetiva de un modelo de conducta (García, 2017). Esta captura de lo sujetos a través de un gobierno remoto sin mandato explícito depende severamente de una noción de libertad individual en virtud de la cual los sujetos orientan su conducta. El gobierno es ante todo, la operación de gobernar la propia conducta a través de la libertad.

Desde esa perspectiva, cabe señalar que el extractivismo se aloja en la promoción de un modelo de desarrollo que promete bienestar a los sujetos haciendo gala de su impacto en la cotidianidad. Este bienestar se verificaría,

principalmente, en el acceso a bienes, servicios, garantías y comodidades que acompañan la rutina social (García, 2017). Aun cuando es claro que los accesos y oportunidades de gozar de los beneficios del desarrollo son desiguales y segregados, el conjunto de la población parece estimar de manera homogénea que es este panorama el que garantiza el buen vivir. De manera especial, esto se plasma en la planificación de las ciudades y otros centros urbanos como espacios en los que los sujetos podrían alcanzar los niveles de bienestar promovidos. De este modo, la regulación biopolítica de las urbes las convierte en un paradigma que responde plenamente a las necesidades más inmediatas: oportunidades laborales, centros de salud, estabilidad de servicios de agua y energía, centros de educación y formación, disponibilidad de productos, comunicaciones y conexión, eventuales mercados a disposición, entre otros. Se trata, en definitiva, de la ratificación de un modelo de crecimiento y desarrollo en el que la pregunta por las repercusiones e impacto a nivel ambiental es siempre postergable y hasta impertinente (García, 2017; Díaz, 2018).

No sorprende entonces que la gubernamentalidad, en sus versiones liberales, ha consolidado subjetividades dóciles ante un extractivismo que siempre se presenta como lejano, periférico, intangible (Díaz, 2018). Es por lo mismo que las resistencias que genera están siempre vinculadas a grupos lejanos a las grandes ciudades, cuyos modos de vida son más dependientes y atentos al cuidado de la naturaleza.

Para sostener este orden se requiere comprometer la seguridad político social que le brinda durabilidad al tiempo del aprovechamiento de la tierra. De manera centralizada en las metrópolis y sus instituciones gubernamentales se organiza el territorio en base a criterios de seguridad: se decreta Estado de Excepción, se gestiona la existencia de grupos paramilitares y se administra el conflicto social en sectores rurales en los que ni siquiera llega el recurso eléctrico de manera continua.

Esta racionalidad se ha vuelto regular en países del “tercer mundo”, como parte de sus modelos de desarrollo económico (Luque et al, 2018). Latinoamérica, en ese sentido, cuenta con un historial de conflictos asociados a las prácticas deletéreas que suponen estos modelos como parte cardinal de sus estructuras políticas, sociales y culturales (Danowski & Viveiros de Castro, 2019; Carvajal, 2023). Del mismo modo, tiene lugar aquello que Achile Mbembe caracteriza como prácticas de ocupación que, a través del manejo de la tierra y tecnologías militares, posibilitan proyectos políticos asentados sobre la despotenciación de la vida (Mbembe, 2011; Irrera, 2018).

Finalmente, al alero y protección de esta gubernamentalidad y su racionalidad, nos encontramos con un sistema judicial y normativo que avala este tipo de prácticas deletéreas, las que suponen grupos paramilitares, narcotráfico, violencia estatal, sequía por cultivos privados, relaves mineros cercanos a comunidades, inundaciones de territorios de pueblos indígenas, socavones, presencia de metales pesados en suelos y agua, aluviones por movimientos de tierra, derrames de petróleo, presencia de glifosato modo sódico en cultivos y otros tantos fenómenos perjudiciales (Pousadela, 2019). Es por esta razón que nos parece posible sostener que se asiste a una gubernamentalidad biocapitalista y extractivista de muerte (Rolnik, 2019).

Actos de resistencia por la tierra

Se trata de tejer múltiples redes de conexiones entre subjetividades y grupos que viven situaciones distintas, con experiencias y lenguajes singulares, y cuyo elemento de unión son los embriones de mundo que habitan sus cuerpos, imponiéndoles la urgencia de que sean creadas formas en las que tales mundos puedan materializarse, completando así su proceso de germinación. Esto solo es posible en un campo relacional y desde que en él prevalezcan deseos que busquen guiarse por una brújula ética, lo que implica que el resultado de sus acciones será necesariamente múltiple y singular. (Rolnik, 2019)

Cuando “la violencia estructural de la muerte” (Cragolini, 2021) aparece como la relación política que gobierna y gestiona los modos de vida, el

impulso por vivir y generar una defensa parece primordial. Varios autores señalan al respecto que existiría una relación con la pulsión de la vida o de una manifestación de la vida bajo la forma de la resistencia (Stengers, 2000; Yuíng, 2017; Rolnik, 2019). De este modo, al rastrear que en la actualidad existe una relación específica inducida por un tipo de gobierno de la tierra antropocéntrico, desvitalizante que ejerce violencias hacia la vida en sus múltiples agencias, ocurre que “un estado de alerta se instala en la subjetividad como cuando la escasez de recursos esenciales para la vida pasa el umbral que la pone en riesgo” (Rolnik, 2019, p. 35). Es en este punto, en el que aparece como flujo vital el estado de alerta que da el surgimiento de las resistencias. Para nuestros propósitos resulta fundamental poner en relación este sentido vital de la resistencia con las conceptualizaciones que Foucault ha hecho sobre la crítica como actitud del sujeto.

En efecto, Foucault considera la actitud crítica como un acto de *des-sujeción* del juego de la política como verdad normativa. Así, la capacidad que la crítica tiene de tensionar el presente que constituye las maneras de ser de las personas, da espacio al potencial imperativo de no querer ser gobernado de la forma específica en que se padece:

no querer ser gobernado de esa forma, es no querer tampoco aceptar esas leyes porque son injustas, porque bajo su antigüedad o bajo su resplandor más o menos amenazador que le da el soberano reinante, esconden una ilegitimidad esencial. La crítica es, entonces, frente al gobierno y a la obediencia que exige, oponer unos derechos universales e imprescriptibles a los cuales todo gobierno, sea el de monarca, del magistrado, del educador, del padre de familia, deberá someterse. (Foucault, 2006, p.77)

Ahora bien, entre las variadas sentencias sobre la resistencia que ha hecho el autor, hay una en la que se pone de relieve su tesitura política. En 1979, dirá Foucault que la resistencia “es el desgarramiento que irrumpe el hilo de la historia e introduce en ella la dimensión de la subjetividad” (1999, p. 203). Foucault alude a aquella resistencia que se gesta a través de ritos, relaciones emocionales, afinidades fortuitas con otros. Así vistas, las resistencias

aparecen en distintos momentos de la historia en una oscilación que va desde sí hacia los otros, en un ida y vuelta, con arremetidas y mutaciones. Sin embargo, aun cuando sean distintos y heterogéneos los factores que las agiten, es posible encontrar en común entre estas experiencias el hecho de que tal como irrumpen en la historia también se escapan de su pronóstico (Foucault, 1999; Raffin, 2018). Este escape implica que las resistencias no necesariamente son grandes hitos que marcan cambios estructurales, más bien son movimientos micro políticos que, bajo distintos medios, impugnan el ritmo de la historia. Lejos de una forma homogénea, las resistencias se despliegan en distintas escalas y con distintos objetivos. Sin ser necesariamente afines, gestan la necesidad de un nuevo mundo. Así, las prácticas de resistencia no requieren de la gran promesa de la revolución ni de la profesión del revolucionario para que puedan tener lugar (Foucault, 1999). Más bien, ellas se disponen en los momentos en que una persona o un grupo, una minoría o un pueblo, deciden no obedecer más a cierto tipo de gobierno y con ello se enfrentan a un poder que estiman injusto poniendo incluso en riesgo su vida.

De esta manera, y utilizando las interrogantes que Foucault formula sobre la conducción de las conductas, a saber, ¿cómo queremos ser conducidos?, ¿por quienes queremos ser conducidos? ¿hacia dónde queremos que nos conduzcan? (Foucault, 2006), es posible afirmar que el camino de las resistencias no tiene una única dirección (González & Yuing, 2023). Dicho de otro modo, las resistencias no necesariamente determinan un solo tipo de cuidado de la libertad, entendiendo además que al hablar de libertad hay una gruesa herencia teórica, política y práctica que podría abarcar desde el liberalismo a corrientes ácratas. Es preciso entonces recordar que “siempre es peligroso el poder que un hombre ejerce sobre otro” (Foucault, 1999, p.206), y que, por lo tanto, aunque las relaciones de poder se den en forma de resistencias deben seguir siendo constantemente analizadas en sus

prácticas. Luego, aunque las resistencias se conceptualizan como prácticas de libertad hay que ser críticos y cuidadosos al estudiar quiénes las ejercen, con qué objetivos, quiénes son sus beneficiarios, partícipes o afectados en su despliegue, quiénes las gestan, cómo se sustentan materialmente, bajo qué argumentos se impulsan y cuáles son sus limitaciones en tanto resistencias.

Los modos de gobierno en sus mecanismos se sofistican y son múltiples, así también se multiplican los regímenes de explotación y dominación que llevan a resistencias (González & Yuing, 2023). No obstante, nada asegura que las resistencias hacia ciertos tipos de gobierno cumplan el objetivo de quienes la ejercen. De esta manera, la afirmación “al poder hay que oponerle siempre leyes infranqueables y derechos sin restricciones” (Foucault, 1999, p.206), da espacio para que, en cada práctica de resistencia creadora de nuevos modos de vida, se tenga como premisa intentar no recrear el sistema al que se opone. Parece importante indicar que luego de cada resistencia, restan nuevos y móviles modos de relaciones políticas que siempre conllevan el riesgo y la necesidad de la modificación.

La denuncia como acto de resistencia

Las denuncias políticas ligadas al gobierno de la tierra son un modo de resistencia particularmente valioso de analizar, puesto que en ellas se remece la consistencia de las subjetivaciones. Con ellas podemos vislumbrar las fisuras que han dejado los abusos de un régimen ético antropocéntrico en el quehacer de los sujetos (Carvajal, 2023). En efecto, estas denuncias no sólo visibilizan, desarticulan y combaten un tipo de gobierno de la tierra sino, también vigorizan la capacidad creadora de otros mundos posibles frente al desolador panorama al que se enfrenta el mundo (Danowski, Viveiros de Castro, 2019)

Ahora bien, el tipo de denuncia que nos interesa se constituye como un acto político específico. Siguiendo dos nociones de política presentadas por Marcelo Raffin (2018), se puede sostener que el marco de lo político se establece en la medida que su enfrentamiento se opone a una gubernamentalidad existente: una que deja estragos evidentes de aniquilación en los territorios. Luego, la denuncia es política porque supone un tipo de resistencia que implica una práctica de libertad ante ese orden y ese modo de gobierno. Dicho de otro modo, la denuncia supone la posibilidad de terminar, destruir, limitar, romper con los regímenes gubernamentales dominantes a través de una ética que intenta, desea y gesticula otros modos de vida sin políticas civilizatorias de muerte.

Ahora bien, para que la denuncia tome el tenor que hemos indicado, hay ciertas características que la inscriben en una tonalidad política y crítica. En ese sentido, la denuncia política es contingente, obligatoria y, además, supone una práctica de sí.

El carácter contingente en la denuncia política apunta a que ella toma forma en los múltiples contenidos que puede adoptar según su momento histórico y los hechos móviles e inestables que le permiten constituirse como tal. En ese sentido se inscribe de manera inevitable en una coyuntura. La denuncia política es informativa, defensiva, es propositiva, confrontativa y es también un modo de resistencia. Sin embargo, se llena de sentido y se articula según un preciso momento histórico, según quién es el sujeto que la enuncia y de acuerdo a los motivos que definen las luchas históricas. No existe un sólo tipo de situación en la que la denuncia tenga lugar ni una denuncia idéntica a otra. Lo que sí persiste es el tenor del enfrentamiento al que responde y las subjetividades insurrectas que se producen en su juego.

El carácter obligatorio de la denuncia aplica para quienes ejercen este tipo de acto. Quienes lo hacen asumen una relación vital con el conflicto y una suerte de compromiso con la verdad: el denunciante está en la verdad y

siente el llamamiento y la necesidad imperante de cuidar ese espacio individual y colectivo que está en el corazón del litigio. Esta relación con la vivencia y el malestar es el disparador de una alarma que convoca al deseo de actuar para recobrar un equilibrio vital (Rolnik, 2019) e interpela de tal modo al sujeto que no se puede vivir si no es para interferir en la tensión que les afecta. Para vivir hay que resistir: defenderse se convierte entonces en un reflejo autoinmune.

Finalmente, hay una práctica de sí que se articula en la denuncia política. Ello está en estrecha relación con su carácter contingente y obligatorio. En el *Uso de los placeres*, Foucault afirma que la práctica de sí supone que el sujeto “actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma” (1986, p.29). En el caso de la denuncia política se puede vislumbrar una práctica de sí a partir del análisis crítico que hacen las personas sobre sí frente a la contingencia que atraviesa su subjetividad, su deseo, sus formas de sentir y relacionarse con la tierra. Se trata además del examen de las propias formas de ser que emergen en el presente: un presente que se percibe como devastador y ante cual no queda otra alternativa que la pugna. Así, asumir el riesgo y enfrentarse a un régimen político que pone en forma prácticas de muerte, lleva a las personas tanto a afirmar la obligatoriedad que tienen de actuar, como a determinar el modo de conducirse a sí mismos y dirigir su accionar en los enfrentamientos históricos de los que se es parte en el presente (Foucault, 1986).

Adicionalmente, la práctica de sí supuesta en la denuncia política conduce a actuar. De manera inevitable implica una exteriorización, es decir, requiere de sacar del sí mismo un impulso resistente y volverlo acto. Puede calificarse como autodefensa, autocuidado y determinación. La denuncia en tanto práctica de sí en ocasiones se muestra como grito, como alzamiento de voz, como acto subversivo, violento e incluso organizado. Es más, en tanto formulación discursiva, la denuncia se articula como la afirmación

férrea de una verdad, un hacer veraz que tiene en su contenido la defensa, el descontento, la rabia y una propuesta creadora. Ciertamente, en la denuncia se distingue una actitud estratégica ante un hecho preciso, una institución, una norma o una autoridad. Se sostiene desde uno o más actores, acompañados por las potencias propias de la tierra, erguidos contra las imposiciones autoritarias de un régimen gubernamental emparentado con el extractivismo de muerte. Se trata entonces de actos que muestran coraje y fuerza en su apariencia, que provocan perplejidad e incomodidad, y que impugnan inercias preconcebidas o naturalizadas sobre la relación con la tierra.

En definitiva, los actos de denuncia política son actos que involucran la potencia creadora de subjetivaciones nuevas y sofisticadas, curtidas por aquello que las induce. Este tipo de denuncia se diferencia de la denuncia judicial en tanto no se aferra a un plano normativo ni se rige por el principio de autoridad. El acto de denuncia no se reduce a una resolución o procedimiento administrativo burocrático. Por el contrario, lo que se encuentra a la base de su puesta en forma es la promoción de una ética otra, de un modo de relacionarse esperanzado en que se bosqueja otro modo de habitar. La denuncia política es entonces también un modo de resistir que supone una práctica de sí conformada como un análisis crítico del presente articulado con una obligatoriedad vital de actuar para la creación de un nuevo modo de gobierno de sí y de la tierra. Es por ello por lo que la denuncia política es un acto de resistencia que se constituye como un acto ético-político.

El coraje de la verdad: La *parrhesía* como cualidad de la denuncia política

Hasta aquí se ha caracterizado al tipo de denuncia como una denuncia política que se hace visible por su contingencia, obligatoriedad y por ser el inicio de una práctica de sí que incluye un análisis crítico de sí y un momento

de exteriorización. Debemos ahora profundizar sobre la práctica de sí como denuncia que implica el riesgo de enfrentar un gobierno conductor de las formas de ser, desear, pensar y hacer. Este riesgo de la denuncia es, además, un riesgo de muerte, que expone la vida al asesinato, tal y como ha tenido lugar en el panorama de las luchas por el gobierno de la tierra en Latinoamérica (Pousadela, 2019). Es en este contexto que resulta oportuna la noción de *parrhesía* desarrollada por Michel Foucault (2012, 2013) puesto que permite incorporar un análisis sobre el riesgo que significa la enunciación de la verdad en medio de conflictos que implican una puesta en cuestión del gobierno, así como un trabajo sobre sí.

En sus últimos cursos del Collège de France, Michel Foucault (2012, 2013), en concordancia con sus estudios sobre los ejes del gobierno y la verdad, desarrolla un trabajo teórico en torno a un tipo de acto denominado *parrhesía*. Dicho trabajo continúa sus investigaciones en torno a la constitución del sujeto. Ahora bien, el análisis sobre la *parrhesía*, se enfoca primeramente el período de la antigüedad clásica y el período helenístico. Como eje metodológico, Foucault establece dos dimensiones de la *parrhesía*, a saber, la *parrhesía* política ligada a las prácticas políticas de la democracia y autocracia y, una segunda dimensión, que es la propiamente ética, relacionada con las prácticas de autoconstitución de los sujetos.

Foucault entiende la *parrhesía* como “el coraje de la verdad en quien habla y asume el riesgo de decir, a pesar de todo, toda la verdad que concibe, pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha” (2013, p. 32).

El autor inscribe la *parrhesía* dentro de las formas *aletúrgicas*, vale decir, en aquellos procesos que sacan a la luz lo que se plantea como verdadero. En este sentido, tiene lugar una dramática de la verdad que se vincula a los modos a través de los cuales se manifiesta la verdad, o dicho de otra manera,

a los rituales necesarios para que la verdad aflore y pueda ser enunciada (Foucault, 2013). Por esta razón, la *parrhesía*, permite comprender:

bajo qué forma, en su acto de decir la verdad, el individuo se autoconstituye y es constituido por los otros como sujeto que emite un discurso de verdad; bajo qué forma se presenta, a sus propios ojos y los de los otros, aquel que es veraz en el decir; [cuál es] la forma del sujeto que dice la verdad. (Foucault, 2013, p.104)

Ejercer la *parrhesía* consiste entonces en limitar el poder de los amos y la posibilidad de la constitución de sí a través de un acto de resistencia. En este sentido, la decisión de no querer ser gobernado de tal modo, expresada por el parresiasta, implica que el sujeto se conduce de manera distinta a la del gobierno que le rige. Sin embargo, el mero acto de negación no es del todo una práctica de libertad ni posibilita necesariamente una ética otra.

El uso de la *parrhesía* supone la obligatoriedad de la enunciación de discursos y su exteriorización como parte de un juego de verdad en el que concurren tanto una cuestión política como la constitución del sujeto. Ahora bien, para que haya *parrhesía*, nos dice Foucault, será necesario que el discurso verdadero suponga el riesgo de un decir que puede ser violento y que, por lo tanto, quien lo ejerce tenga el coraje de enfrentar a otro más poderoso a pesar de ese mismo riesgo: “hay toda una brutalidad, toda una violencia, todo un costado brusco de la *parrhesía*” (Foucault, 2012, p.72). El coraje que caracteriza a la *parrhesía* supone, entonces, una aceptación del riesgo, o, dicho de otra manera, un gobierno del miedo o el temor que le acompaña. El parresiasta se subjetiva así en el coraje por la verdad. Este coraje es una actitud que permite a las personas constituirse en su verdad y ser reconocidas por la verdad misma que enuncian. Se podría hablar aquí, entonces, de que el coraje significa una práctica de sí y supone una dimensión ética bajo dos perspectivas. La primera, en relación con el gobierno del temor: las personas se constituyen a sí mismas como capaces de superar o controlar el miedo cuando están en la necesidad del decir veraz.

En segundo lugar, las personas se constituyen a sí mismas y son constituidas por los otros como quienes enuncian la verdad, incluso a riesgo de ser asesinadas. Sobre este riesgo implicado en el acto de *parrhesía*, dice Foucault:

La *parrhesía* es una práctica necesaria. Y al mismo tiempo es peligrosa o, más bien, corre el riesgo simultáneo de ser impotente y peligrosa. Impotente, porque nada prueba que vaya a funcionar efectivamente como es menester, que no desemboque en un resultado contrario a aquel para el cual está destinada. Y, por otro lado, siempre puede entrañar, para quien la práctica, un peligro de muerte. (2012, p. 203)

Así, *parresiasta* es quien asume el riesgo de decir la verdad a costa de su vida. Con todo, quien habla lo hace en su propio nombre, pero no únicamente para sí mismo. La verdad que enuncia el *parresiasta* responde a experiencias que le constituyen. No es, por lo tanto, una verdad normativa que solo se dirige a describir el estado de cosas, sino que permite a las personas ser y habitar en su verdad. Por esta razón, para Foucault, el *parresiasta* activa el discurso veraz de aquello que los griegos concebían como *ethos*.

Ahora bien; ¿cómo dialoga el abordaje que realiza Foucault de la actitud crítica –que tiene ciertamente en Kant uno de sus pilares–, con el ejercicio de la *parrhesía* en el mundo clásico? En principio, la preocupación por la crítica tiene, en Foucault, un marcado interés por consistir en una *actitud*, y en ese sentido, por alojarse fuertemente en la subjetividad. Así, si la crítica da cuenta de las fragilidades del presente, es ante todo porque permite el ensayo histórico-práctico de los límites que pueden ponerse a prueba y, eventualmente, transgredirse (Revel, 2010). Con todo, la crítica es una actitud con vocación diagnóstica que se ejerce en la estimación del lugar que tiene el propio sujeto frente a sus coordenadas epocales.

La atención dada a la *parrhesía* va a estar alojada en esta actitud (Gross, 2007; Revel, 2010). Más allá de la precisa significación histórica que

adquiere la noción en la revisión bibliográfica que hace Foucault, la *parrhesía* comparte con la crítica un compromiso con la verdad que se desprende de un ethos diagnóstico. De este modo, el decir *parresiasta* no confirma meramente el régimen de verdad dispuesto por el orden histórico en curso, sino que manifiesta la actitud crítica a través de una franqueza discursiva que afirma una relación desafiante con la verdad (Foucault, 2013).

No es casual entonces que se pueda establecer algunos paralelos entre el decir *parresiasta* que Foucault examina en la antigüedad con algunas formas políticas de la actualidad y que obedecen al entramado de la política tal y como se establece a partir de la modernidad. Es más, es el mismo Foucault quien sugiere algunos alcances en esa dirección. En efecto, Foucault, presenta alianzas en los modos de veridicción ligados a la *parrhesía* en la época moderna. Sobre estos, plantea que es posible encontrar el decir veraz profético en los discursos revolucionarios que prometen un nuevo porvenir y, a su vez, un nuevo ethos:

El discurso revolucionario, cuando adopta la forma de una crítica de la sociedad existente, cumple el papel de discurso *parresiástico*. El discurso filosófico, como análisis, reflexión sobre la finitud humana, y crítica de todo lo que puede, sea en el orden del saber o en el de la moral, desbordar los límites de esa finitud, representa en algún aspecto el papel de la *parrhesía*. (Foucault, 2013, p.46)

Esta extensión y atribución de la *parrhesía* a otros escenarios permite entonces pensar el decurso que ha tenido el activismo ambiental en Latinoamérica cuando ha asumido la tarea de la denuncia: “Plantear demasiadas preguntas sobre la gobernanza de los recursos naturales es peligroso” (Pousadela, 2019, p. 16). No es arriesgado afirmar que, como parte del paisaje político de nuestro continente, la denuncia medioambiental se conforma como un ejercicio *parresiasta* que tiene su lugar y su modo de veridicción en las formas de vida que se adopta para vivir, y en ese sentido, en las formas de existencia y coexistencia con la tierra. Por ello, la *parrhesía* se da en estrecha relación con aquellos acontecimientos

que comprometen a los sujetos en una figuración crítica de lo que se dice, piensa y hace. Curiosamente, uno de los episodios a partir de los cuales Foucault estudia la acepción ética de la *parrhesía* son los cínicos, quienes lejos de la sola figura de Diógenes, constituyen su propio cuerpo y su vida como un teatro de la verdad. Es más, los cínicos convierten su vida en un testimonio vivo de la verdad (Gross, 2007). Desde la óptica cínica, una vida ligada a la verdad está relacionada a un modo de existencia en el que nada se esconde, en lo directo y lo no mediado, aquello en que se explicita la forma más animal –y más vital–, del humano. “El cínico es el perro de la verdad, pero no porque la protegería como un fiel guardián, sino por ladrar palabras verdaderas, y morder con ellas. Por agredir a las personas con la verdad” (Gross, 2007, p.159). Llevado a un escenario político, la enunciación de la verdad toma la forma de una impugnación atrevida, que comporta una fuerza que desafía el orden que conduce las formas de vivir para ensayar vivir, ciertamente, de otro modo.

Tomando lo anterior, la *parrhesía* puede calificarse como una denuncia política, y a su vez, si ella se juega en el enfrentamiento por el gobierno de la tierra, constituye una denuncia política parresiasta muy pertinente en nuestras latitudes. En efecto, estas denuncias políticas se exteriorizan a modo de decir veraz, a modo de enunciados que encarnan la verdad realizados como resistencias hacia un tipo de gobierno que hemos adjetivado como biocapitalista y extractivista de muerte. En este sentido, la verdad está estrechamente ligada a las experiencias que ha vivido quien la enuncia y que encuentra en ella el motivo de lucha por otro modo de habitar y gobernar la tierra. Además, esta verdad está muchas veces también relacionada a sistemas de saber propios de pueblos que han llevado su vida a contrapelo de la hegemonía civilizatoria y que se constituyen en base a herencias de epistemologías indígenas, nativas y por tanto minoritarias y disidentes. Se trata, en cierta medida, de aquellos “saberes sometidos” que

resguardan la memoria de las luchas y que retornan en la reactualización de los conflictos (Foucault, 2001). Como parte de un activismo que gruesamente podemos calificar como “medioambiental”, estas denuncias se convierten en un ejercicio parresiasta que confronta con el modo dominante de gobierno de la tierra. Otra verdad habita en estas denuncias cuando enfrentan cada bastión que sostiene el derecho al ejercicio soberano sobre la vida y la muerte del resto de lo viviente (Cragolini, 2021).

Referencias

- Botticelli, S. (2016). “La Gubernamentalidad del Estado en Foucault: un problema moderno”, *Praxis Filosófica*. Nueva serie, no. 42, (2016), 88.
- Carvajal, Y. (2023). *Pequeño diccionario del Antropoceno. Humos/Humus*. Saposcat.
- Castro, R. (2008). Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena. LOM.
- Castro, E. (2018). *El Vocabulario de Michel Foucault*, Universidad Nacional de Quilmes.
- Comité Invisible (2016). *A nuestros amigos*. Hekht.
- Cragolini, M. (2021). *Vivir de la sangre de otro*. Buenos Aires, Vera editorial Cartonera.
- Danowski, D.; Viveiros de Castro, E. (2019) *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los medios y los fines*. Caja Negra.
- Deleuze, G. (1987). Foucault, Paidós.
- Díaz, C. (2018). “Gubernamentalización de la biodiversidad: un estudio sobre mecanismos de control.” *Revista Pilquen- Sección Ciencias Sociales*. Vol. 21, n°3, pp. 45-54.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (1988) “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología* 50, no. 3.
- Foucault, M. (1999a) “¿Qué es la ilustración?”, en *Obras esenciales III. Estética, ética y hermenéutica*, Paidós.

- Foucault, M. (1999b) “¿Es inútil sublevarse?”, *Obras esenciales III. Estética, Ética y Hermenéutica*, Paidós.
- Foucault, M. (2001). “*Defender la sociedad*”. *Curso en el Collège de France: 1975-1976*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006a) *Sobre la ilustración*, Editorial Tecnos.
- Foucault, M. (2006b). *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France: 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (2012). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France: 1982-1983*, FCE, México.
- Foucault, M. (2013). *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France: 1983-1984*, FCE, México.
- Foucault, M. (2017) *Sublevarse*. Catálogo.
- García, A. (2017). Gubernamentalidad y agua: Analíticas del poder en el desierto de Atacama. *Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 17(33), 113-134. doi: 10.22518/16578953.903
- González, Verónica; Yuing-Alfaro, Tuillang (2023). “«Preferiría pintarme los labios»: notas sobre la resistencia (irrepresentable) en Foucault y Derrida”. *Revista Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 71, 2023, pp. 97-114.
- Gross, F. (2007) *Michel Foucault*. Amorrortu Ediciones.
- Gudynas, E. (2013). “Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales”, *Revista observatorio del desarrollo*, no.18.
- Gudynas, E. (2015). *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Tinta Limón.
- Hernández, M. (2015) “Es fácil que a uno lo maten en la lucha por el medioambiente”, *El Diario*, 4 de junio de 2015, https://www.eldiario.es/desalambre/medio-ambiente-honduras-defensores_128_2639241.html

- Irrera, O. (2019) *Décentrer la biopolitique. Remarques autour d'une généalogie coloniale de l'écologie politique*. Conferencia pronunciada el 1 de octubre de 2019 en el marco del VII Coloquio Latinoamericano de biopolítica. Inédito.
- Irrera, O. (2018). *La raison nègre et le corps d'extraction*. Esprit 2018/12 (Décembre), pp. 100-105.
- Luque, A.; Herrero, N. y Peñaherrero, J. (2018). "Extractivismo en América Latina: ¿bien común o democracia delegativa?", M+A. Revista Electrónica de Medio Ambiente, Volumen 19, número 1: pp. 121-137.
- Machado, H. (2016). *El debate sobre el "extractivismo" en tiempos de resaca*. Extractivismo. Conceptos y tendencias, abril-2016. Recuperado [2024] de <https://extractivismo.com/2016/04/el-debate-sobre-el-extractivismo-en-tiempos-de-resaca/>
- Mbembe, A. (2011) *Necropolítica*. Melusina.
- Ñanculef, J. (2016). *Tayin Mapuche Kimün. Epistemología Mapuche*. FACS-Universidad de Chile.
- Pousadela, I. (2019). "El activismo ambiental en América Latina: una apuesta por la vida que puede costar la vida." Pulso ambiental. Revista política y de debate. n° 12, 2019. FARN, Argentina, pp.14-18.
- Raffin, M. (2018) "La política como resistencia de Michel Foucault", Revista de Filosofía Aurora 30, no.50, (2018).
- Revel, J. (2010). "Historicisation, périodisation, actualité. Michel Foucault et l'histoire". En Marmasse, G. (2010). *L'histoire*. Vrin., pp.187-208.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de insurrección*. Tinta Limón.
- Svampa, M. (2019). *Las Fronteras del Extractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. CALAS.
- Yuing Alfaro, T. (2017). "La vida como parcialidad: un itinerario para la resistencia". Revista De Filosofía Aurora, 29(46), 159–178. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.29.046.DS09>
- Stengers, I. (2000). « Si la vie devient résistance... » Multitudes, n. 1, p. 99 –101. Mars 2000.