

THEATRUM GINECOLOGICUM



IEB



FILOSOFÍA DEL GUIÓN FEMÍNEO

BLITHZ Y. LOZADA PEREIRA

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS



ÁREA DE FILOSOFÍA

La Paz – Bolivia
2012

BLITHZ Y. LOZADA PEREIRA

THEATRUM GINECOLOGICUM

FILOSOFÍA DEL GUIÓN FEMÍNEO

2^a EDICIÓN
CORREGIDA Y AUMENTADA

Depósito legal 4-1-93-12 P.O.
ISBN 978-99954-54-32-2

**THEATRUM GINECOLOGICUM
FILOSOFÍA DEL GUIÓN FEMÍNEO**

Autor Blithz Y. Lozada Pereira
Diseño y diagramación Fernando Diego Pomar Crespo

Editorial Instituto de Estudios Bolivianos
Edición Solveiga Ploskonka Rivas

Imprenta Producciones Cima
Calle Juan de la Riva Nº 1435, La Paz

Portada Foto de Javier del Real del Teatro Real de Madrid. Escena de la Ópera Tannhäuser de Wagner presentada por “La ópera de Los Ángeles”.

Tiraje 300 ejemplares

Universidad Mayor de San Andrés
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Instituto de Estudios Bolivianos

Academia Boliviana de la Lengua
Correspondiente de la Real Academia Española

La Paz – Bolivia
2012

A Ericka

Mis escritos hablan únicamente de mis propias vivencias (...)
En el teatro se vuelve uno vulgo, rebaño...
Friedrich Nietzsche



PRESENTACIÓN



Laura Escobari de Querejazu¹

Agradezco a Blithz Lozada, -investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos, Miembro de Número de la Academia Boliviana de la Lengua y Coordinador de la Maestría de Ciencia Política-, el concederme el honor de presentar este libro *Theatrum ginecologicum*, en versión corregida y aumentada de un anterior publicado bajo el título de *Foucault, feminismo, filosofía...* editado por el Instituto de Estudios Bolivianos en el año 2000.

El amplio currículum de investigador, docente, tutor presencial y virtual, le ha llevado a realizar trabajos sobre la misión de la Universidad en libros como *Ciencia, tecnología e innovación en Bolivia*, *La educación y la investigación* y *Las bases de un sistema de gestión de la investigación en la UMSA*. Otra trilogía educativa incluye *La formación docente en Bolivia*, *La educación intercultural en Bolivia* y *La transformación de la educación secundaria en Bolivia* publicadas con auspicio de la Unesco y el Ministerio de Educación. Fuera hay once libros de temáticas filosóficas, políticas, culturales y de investigación que son un gran marco referencial de su obra.

Theatrum ginecologicum se estructura en dos partes, la primera llamada el “El timbre femíneo en la filosofía” donde el autor hace un recuento histórico de alusiones y concepciones mundanas y filosóficas sobre la mujer, y la segunda “La mujer como protagonista”. Es en esta segunda parte donde el autor plasma su obra. El *theatrum* o teatro de la mujer durante su vida, que pasa por diferentes escenas, las “de la pasión, de los dramas amorosos, las tragedias, las comedias y los acontecimientos rutinarios, prosaicos y cotidianos que formarían la existencia humana escrita y protagonizada por el eterno femenino”.

Lozada analiza mitos de la Antigüedad Clásica y pensamientos estructurados de filósofos clásicos como Nietzsche hasta posmodernos como Foucault, Klaus von Beyme, Kate Millet e inclusive Enrique Gomáriz para rescatar la reacción vengativa en contra del relegamiento y la opresión que la sociedad patriarcal ejerció en contra de la mujer. Desde cuando era preciso el enfrentamiento con el género opuesto para sobreponerse al dolor y el aburrimiento de su propia existencia, hasta cuando, al decir de Gomáriz, hacia

¹ La Dra. Laura Escobari es Directora titular del Instituto de Estudios Bolivianos.

los años ochenta se habría producido incluso la crisis del feminismo obligando a buscar nuevos rumbos teóricos como el feminismo de la diferencia.

El *theatrum ginecologicum* no tiene un final ni una conclusión, como no tiene conclusión ni final la existencia humana. Las escenas y los cuadros, como él dice, “vuelven a aparecer un sinnúmero de veces y en múltiples variantes: no se desdibujan y se rehacen persistentemente”. Así, “el epílogo de la obra teatral... sólo es un remanso para volver a comenzar otra representación histriónica, de acuerdo a lo que cada subjetividad opte por llevar a escena en el guión de su existencia”. Ésta es la apasionante trama de *Theatrum ginecologicum* que aborda Blithz Lozada en este libro, que está destinado a legos y profanos en filosofía, destinado a todos quienes quieran leer páginas profundas y lúcidas sobre el mundo o *theatrum* de la mujer.

Para el Instituto de Estudios Bolivianos dependiente de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés, es muy grato presentar otra importante obra, de uno de sus investigadores más proficuos de nuestra Casa de Estudios Superiores, miembro titular de esta instancia de investigación desde donde felicitamos al autor por esta nueva entrega.

La Paz, 15 de marzo de 2012



PRÓLOGO



Mario Frías Infante²

Estoy profundamente agradecido con Blithz Lozada Pereira por haberme distinguido al encomendarme la redacción de un breve prólogo para su presente obra titulada *Theatrum ginecologicum: Filosofía del guión femenino*.

El título del libro está redactado en términos latinos. *Theatrum* en la lengua de los clásicos romanos, era el nombre con el que se designaba el lugar destinado para juegos o diversiones públicas, también, y más específicamente, el lugar donde se está a la vista de todo el mundo, donde se presentan espectáculos frente a un determinado público. Así, Marco Tulio Cicerón nos dejó escrita esta expresión: *Populi sensus maxime teatro et spectaculis perspectus est* (“la percepción del pueblo, sus sentimientos, se descubren principalmente en el teatro y en los espectáculos”). Fabio Quintiliano dijo: *Maiore se teatro dignum putat* (“se cree digno de figurar en un escenario de mayor nivel”)³.

Pero el término latino es un préstamo del griego θέατρον, derivado, a su vez, del verbo θεάομαι que es fundamentalmente contemplar y, de ahí, considerar; mirar; examinar; admirar. También reconocer, comprender y ser espectador⁴. En cuanto al segundo componente del título, *ginecologicum*, hay que decir que se trata de una creación posterior fabricada con piezas de origen griego y forma latina. Γυνή, γυναικών: mujer y λογικόν, referente a la palabra o el discurso; razonable, racional, lógico. En la lengua griega antigua no existió la palabra γυναικολόγικον. Se trata de un compuesto moderno con el significado de “perteneciente o relativo a la ginecología”, es decir a una “parte de la medicina que trata de las enfermedades propias de la mujer”⁵. Como sufijo, λογία, confiere el significado de estudio y tratado.

² Mario Frías es Director de la Academia Boliviana de la Lengua, correspondiente de la Real Academia Española. Es miembro de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos y ejerce la docencia universitaria por más de cuatro décadas habiendo recibido reconocimiento académico. Realizó seis traducciones directas al español de obras en griego como la *Ilíada* y la *Odisea*, y cuatro del latín. Es autor de una innumerable cantidad de artículos y de varios libros sobre gramática y ortografía en décadas de producción intelectual. Tiene larga trayectoria como editorialista y fue Director de los principales diarios de Bolivia recibiendo felicitaciones y premios nacionales e internacionales.

³ Véase de Raimundo de Miguel *Nuevo diccionario latino español etimológico*.

⁴ Véase de Florencio Sebastián Yarza *Diccionario griego español*.

⁵ *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española.

Así, “geología” es el estudio de la tierra, “astrología”, estudio de los cuerpos celestes.

En el libro de Lozada, ¿cuál es el contenido de la expresión *Theatrum gynecologicum*? El mismo autor explica en la introducción de la obra: “La filosofía –dice- es un *teatro* donde surge un escenario de simulacros con figuras espectrales, ídolos instantáneos y apariciones inconexas. En las mismas tablas... el feminismo entendido como movimiento ideológico y político con contenido histórico y social es otro *teatro* yuxtapuesto al anterior... como *theatrum gynecologicum* ostenta... sus propios guionistas y vedettes, sus fantasmas, manías y fobias. Cuenta con telones de fondo, a veces maniqueos y dicromáticos, focaliza sus antihéroes, sustantiva sus heroínas y construye lugares comunes a fuerza de repetirlos”.

El largo recorrido que Lozada realiza por el curso de la historia y de la filosofía, con amplio dominio de la materia e inimitable destreza en su manejo, desde los albores hasta la contemporaneidad, le permite develar la condición de “cautiverio” que en la civilización occidental afecta a la mujer. Se va sucediendo la serie de “telones de fondo” en el escenario del *theatrum gynecologicum* en el que la mujer, inmersa en una sociedad de corte patriarcal, “se constituyó en lo *otro* que solamente llegaría a ser *alguien* gracias a la acción del varón”. El espectador no puede sino quedar sorprendido al encontrarse con que la voz protagónica en este escenario es la voz no femenina sino masculina.

Entre los componentes de la obra reclama especial atención el de la mitología, habida cuenta de su importancia en cuanto es “un fenómeno cultural” totalmente determinante para el ejercicio y desarrollo de la facultad de pensar del humano y, consecuentemente, de la adquisición de conciencia de sí mismo. Luis Cencillo, en su obra *Mito, semántica y realidad*, afirma que “los mitos se caracterizan por ser respuestas a las cuestiones más profundas y graves que un grupo humano puede plantearse: las de sus propios orígenes, su destino, el origen de las estructuras fundamentales de la existencia, el mundo, la realidad, el más allá de los poderes trascendentes y transhumanos”.

Lozada realiza una adecuada lectura interpretativa de los mitos y destaca las relaciones existentes entre, por ejemplo, la raza áurea descrita por Hesíodo y el mito bíblico del primer hombre como habitante y dueño del Edén. Asimismo, la analogía entre la desaparición de la raza dorada, tras el destronamiento del dios Cronos, por acción de Zeus, sucediéndose a aquella una segunda raza, la de plata, sujeta al padecimiento de afanes, fatigas, enfermedades y finalmente la muerte, y el mito también bíblico de la expulsión del paraíso con todas las penalidades mencionadas en el *Génesis*. Por último, no puede pasarse por alto la inapreciable cualidad de este libro en lo que concierne al manejo del lenguaje: no sólo correcto sino rico en el uso de estructuras sintácticas y morfológicas y, de forma muy especial, en la amplitud de vocabulario, empleado con rigurosa propiedad.



INTRODUCCIÓN



El verdadero artista ignora al público. Para él, el público no existe.

Oscar Wilde, escritor irlandés

La filosofía es un *teatro* donde surge un escenario de simulacros con figuras espectrales, ídolos instantáneos y apariciones inconexas. En las mismas tablas, aunque disguste a algunas personas, el feminismo entendido como movimiento ideológico y político con contenido histórico y social es otro *teatro* yuxtapuesto al anterior. Tal vez no tenga la tradición ni antigüedad del *theatrum philosophicum*, pero como *theatrum ginecologicum* ostenta sin duda, sus propios guionistas y vedettes, sus fantasmas, manías y fobias. Cuenta con telones de fondo, a veces maniqueos y dicromáticos, focaliza sus antihéroes, sustantiva sus heroínas y construye lugares comunes a fuerza de repetirlos.

En el *teatro del mundo* aparecen y desaparecen movimientos y escritores, acciones, reacciones y tracciones. El *teatro de actrices* viste a las protagonistas con atuendos volátiles, con escasos diseños pintados y con los mismos colores básicos, diseminando olores más o menos repetidos. Son los diseños de carácter que como imágenes atávicas del inconsciente colectivo avivan y actualizan gestos recurrentes, inclusive en condiciones diversas cuando se dan fugaces huidas en el trasfondo de la privacidad. El *teatro de la filosofía* enseña al feminismo que no hay identidad unívoca de género, ni siquiera cuando las actrices emplean almillas semejantes y recitan similares parlamentos leyendo partituras copiadas. La erudición filosófica está basada en que no existe mensaje alguno que difundir. *Ser mujer* es tan aleatorio, circunstancial y condicionado por los saberes triunfantes y las instituciones en boga, como es transitorio y mutable constituir identidades “generacionales”, “étnicas”, “culturales” o “nacionales”. Lo es en el mismo sentido como toda *verdad*: aleatoria y relativa. El *yo* de la mujer se disuelve en los inacabables renglones de partitura que las condiciones históricas y sociales mediatizan, líneas que han sido tan diligentemente escritas como borradas, reemplazadas y rehechas, no sólo por los hombres con el beneplácito de las mujeres, sino por ellas mismas constituyéndose a veces en autoras principales.

Cada *yo* femenino elige personal y creativamente ponerse las prendas y lograr el *look* que peregrinos estilos y estereotípicos modelos posibilitan y restringen. Aunque en las vestimentas se reconoce la preeminencia de tal o

cual imagen atávica (la *madresposa* ejemplar, la puta insana, la monja marianista, la presa anómica o la loca perdida) no hay ningún yo definitivo. Las representaciones y vapores de vida, desde el estilo conventual hasta los sistemas de lenocinio están impregnados de los olores del ambiente y tienen perfumes que cada época destila de modo peculiar y único. Según Marcela Lagarde, varios son los “cautiverios” que hoy día sufrirían las mujeres. El título de su obra refiere precisamente, las *cárceles* que en su opinión serían las más insidiosas. Son las mujeres *madresposas*, monjas, putas, presas y locas. Por “cautiverio” Lagarde entiende una categoría de carácter antropológico que sintetiza un hecho cultural: el referido a la prevalencia de un “estado de prisionera” de las mujeres ante el poder del patriarcado, estado que les priva de su libertad. Que las mujeres estén cautivas significaría que carecen de autonomía, que no tienen independencia para vivir y que no disponen de posibilidades reales para escoger su proyecto de vida, sin tomar decisiones existenciales propias⁶.

El **cautiverio de la *madresposa*** sería el más generalizado. Toda mujer estaría cautiva bajo el poder de la imagen de tener que ser esposa y madre. La maternidad y la vida conyugal conformarían la tónica dominante de la vida femenina, independientemente de cualquier otra variable social, étnica, de edad o grupo cultural. La *madresposa* tendría que realizar su ser cumpliendo actividades de reproducción y servidumbre *voluntaria*. La cultura dominante reconocería ambos roles a través de los hijos y el cónyuge, con ritos institucionalizados y según condiciones de vida social impuesta. El mundo patriarcal especializaría a las madres en la reproducción de la sociedad y la cultura, orientando a las mujeres a mantener relaciones de sujeción al marido. Incluso cuando no tuviesen hijos ni cónyuge, serían concebidas para cumplir funciones reales y simbólicas dentro de la cárcel de la maternidad y la vida marital. De esta manera aparecen las mujeres en el rol de *madres* de los hermanos y de los amigos, las de compañeros de trabajo o jefes, y no es extraño *esposas* de padres, novios y otros familiares y afines⁷.

La **cárcel de las monjas** encerraría a las mujeres sagradas y benditas. La vida consagrada de las monjas con votos perpetuos, votos que les obliguen al cumplimiento de preceptos evangélicos, la vida comunitaria y la realización del carisma de la congregación a la que pertenezcan sublimaría el modelo de la *madresposa* terrenal. La vida conyugal de las monjas se sublimaría al constituirse en *esposas* de Cristo, en tanto que la maternidad se realizaría simbólicamente con los más pequeños y pobres de espíritu. Ellas también se dedicarían a cuidar “maternalmente” a los demás como maestras, enfermeras, secretarias, domésticas y asistentes, siendo toda clase de “madres públicas”. Lo específico de su identidad radicaría en que, pese a la estricta jerarquía de las congregaciones, todas compartirían el hecho de consagrarse a la vida de exclusión que niega la feminidad profana. Lo común de las monjas sería creer que *superaron* lo más detestable de ser mujer: el con-

⁶ Los cautiverios de las mujeres: *Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, pp. 151-2.

⁷ Ídem, pp. 363 ss.

tenido realizado en el mundo laico y aborrecible del erotismo y la sexualidad femenina⁸.

La **prisión para las putas** sería el cautiverio construido por la cultura patriarcal, el cautiverio que sataniza el erotismo de las mujeres y que las oprime y excluye al expresarlo. Los hombres, piensa Lagarde, habrían alcanzado el más importante logro en relación con la sexualidad de la mujer, al momento de apropiarse eróticamente del cuerpo femenino y al dominar su sexualidad, gracias a las instituciones sociales que ellos mismos erigieron. Ante las mujeres que se levantan contra tales instituciones, se habría creado la categoría de *puta*. Tal categoría sería más general que la de *prostituta*, porque no se restringiría al espacio social, cultural y político de la sexualidad prohibida, estéril y erótica; sino porque el estereotipo incluiría imágenes de lascivia desbordante, ligereza, malicia, pecado y suciedad. Pese a que la maternidad estaría negada para las putas, como estaría la vida conyugal “normal”, muchas prostitutas decidirían libremente tener hijos; lo cual, para el patriarcado confirmaría la suposición de que las mujeres, sea cual fuere su condición, habrían nacido para ser *madres* ofreciendo su ser *para-otro*⁹.

Las **presas** se encontrarían material y espiritualmente, encarceladas porque aparte de ser mujeres, se las habría caracterizado como disidentes y trasgresoras, sin la capacidad de cumplir las normas sociales y culturales. Por lo demás, las mujeres en general serían cautivas de las imágenes y de los roles dominantes que deberían cumplir. Estarían presas de los poderes que organizan sus vidas compulsivamente, dependiendo de *otros* como *sus* siervas. Además, existirían mujeres que forman el sistema de las prisiones reales, siendo presas de los mismos sistemas. Se trataría de las juezas y abogadas, de las carceleras y las que ofician de verdugo, de las psiquiatras y las médicas, de quienes sancionarían a las delincuentes, castigarían a las culpables y tipificarían los delitos, señalando la anormalidad y cerrando las rejas que cercenarían la libertad de otras mujeres¹⁰.

Finalmente, otro cautiverio sería el de las **locas**. En un mundo de dicotomía de ser y de valores, las locas serían por una parte, las mujeres muy *buenas* (las santas, solteronas, iluminadas, castas, abandonadas, intelectuales, solas y feministas...) y por otra parte, las muy *malas* (las brujas, histéricas, filicidas, lesbianas, menopáusicas, estériles y otros especímenes afines). Para la visión patriarcal, todas las mujeres serían locas. La específica estructura del cuerpo femenino sería la causa de la histeria y de las diferentes “enfermedades mentales”. También las *madresposas* “enloquecerían” cuando los *otros* dejan de ser referentes para su identidad y modo de vida, se trataría de la locura por soledad, abandono o desamor. Se trataría de la pérdida de sí mismas y del ser de la feminidad. La causa más satanizada por el patriarcado en contra de la locura, sería la voracidad erótica de la mujer y su rechazo a las formas de poder que la oprimirían. En este sentido, una expresión de locura sería la consagración de las brujas a la lascivia diabólica. De la mis-

⁸ *Los cautiverios de las mujeres*, pp. 461 ss., 555-7.

⁹ *Ídem*, pp. 559 ss., 636-7.

¹⁰ *Ídem*, pp. 461 ss.

ma manera, el poder patriarcal habría creado otra tipificación de locura en el caso de las feministas que luchan contra los fantasmas, las normas y los mitos. No obstante, para Marcela Lagarde el feminismo sería el medio para que las mujeres se liberen de los cautiverios que las oprimen¹¹.

Que exista una vertiginosa, caótica y radical variación de colores y atuendos evidencia que tampoco individualmente la identidad femenina es algo *estable*. En efecto, el ser de cada mujer fluiría, se constituiría y deconstruiría en el movimiento inacabado de un asertivo, múltiple, diverso y nómada posicionamiento contingente. Que esto acontezca dos, tres o innumerable cantidad de veces en la vida de una mujer, refiere cómo en el *theatrum ginecologicum* abrumarían las tinieblas de la sumisión conservadora o destellarían los relámpagos de la decisión, el cambio anómico, la otredad morbosa o la valentía de entregarse al azar y la incertidumbre. Este libro contribuye a que las lectoras se pregunten por la actitud que prevalece en ellas, cuestionándose acerca de lo que quieren y de lo que implicaría liberarse de sus *cautiverios*, habida cuenta de las posibilidades y limitaciones para *hacerlo*.



¹¹ *Los cautiverios de las mujeres*, pp. 687 ss., 700, 714-6, 729, 778 ss.

En 1968 Gilles Deleuze escribió *Différence et répétition*, un año más tarde se publicó su obra *Logique du sens*. En 1970 Michel Foucault escribió un breve texto que fue un comentario a ambos libros, es *Theatrum philosophicum*¹². Un tema central de este denso escrito es el rechazo de Foucault al intento de “capturar” la verdad. Es el desprecio por los propósitos de caracterizar fenomenológica o sintomatológicamente los hechos, suponiendo que existiría una taxativa escisión entre la verdad y la falsedad. El filósofo de Poitiers, más que afirmar un nuevo enunciado sobre la filosofía mira como el público frente al escenario los cuadros dramáticos y cómicos que los distintos autores y protagonistas representan. Así, más que hablar sobre el fantasma de la verdad, observaría, reiría y se impresionaría por los acrobáticos discursos y muecas que narradores de tragedias, dramaturgos, actores y payasos escriben y publican. Más que afirmar cualquier *verdad* sobre el ser y los entes, creería que la filosofía es el *teatro* pluriescénico, simultáneo, fragmentado, sin ilación y con múltiples niveles, donde las máscaras danzan, los cuerpos gritan y las manos y los dedos gesticulan sin develar ninguna esencia oculta ni ninguna substancia eterna¹³.

Los cuadros, escenas y actos en el *teatro de la filosofía* no deben llevar a creer que exista un modo determinado cómo el pensamiento filosófico, la vida de los filósofos y las repercusiones políticas y culturales de sus teorías se enmarquen dentro de estrictas condiciones “científicas”. Tampoco refieren el devenir del saber absoluto a través de sus vicisitudes dialécticas. El *teatro de la filosofía* sólo muestra cómo la mímica, el simulacro y los ídolos son una aparición fantasmagórica y difusa de los acontecimientos instantáneos, inconexos y furtivos que esta historia sin fin atrapa y narra.

No se trata de proclamar *buen* sentido alguno, ni de “compartir” categorías del pensamiento para conformar a los *otros* o para encontrar semejanzas y acuerdos comunes que faciliten la empatía. Afirmer el *theatrum philosophicum* es disolver el *yo*. Es oponerse al modelo pedagógico, es decir, a la creencia de que la mayoría de edad ilustrada conduce a la *exclusión* de la sinrazón apoteósicamente desdeñada en la modernidad. Este *teatro* desplaza la centralidad del sujeto, lo condena al ostracismo disolviendo el *yo* en la diferencia, en lo anómico, en lo irregular e intensivo que como fondo negativo, instituye paradojas, divisiones contradictorias, identidades nunca cristalizadas y el infinito devenir de un ser siempre distinto. En palabras de Michel Foucault:

Pervirtamos el buen sentido, y desarrollemos el pensamiento fuera del cuadro ordenado de las semejanzas. Entonces el pensamiento aparece como una verticalidad de intensidades, pues la intensidad mucho antes de ser graduada por la representación, es en sí misma una pura diferencia: diferencia que se desplaza y se repite, diferencia que se contracta o se ensancha, punto singular que encierra o suelta, en su acontecimiento agudo,

¹² Véase las referencias a las obras de Deleuze en la bibliografía. El texto de Foucault ha sido publicado como “Introducción” al libro de Deleuze, *Différence et répétition*.

¹³ Cfr. *Theatrum philosophicum*, p. 15.

indefinidas repeticiones. Es preciso pensar el pensamiento como irregularidad intensiva. Disolución del yo.¹⁴

Que el sujeto caiga en un mundo anómico implica que concurran en él sensaciones de desconcierto y desorientación, vive en contextos de riesgo, incertidumbre y banalidad. No obstante, también emergen en ese mundo signos de venalidad, trasgresión de los derechos, afirmación de normas opuestas y afectación de intereses que pone en evidencia el autoritarismo, el abuso y la manipulación.

El pensamiento múltiple, diverso y nómada que no limita ni reagrupa, el pensamiento difuminado a través de las escansiones variopintas, el que trasciende la taxonomía dialéctica y la teleología de cuento de hadas es el pensamiento a-categorístico que se sumerge en la estupidez humana. Hundido en la estulticia, este pensamiento se deja abandonar a ella hasta espiar los primeros destellos de luz que como relámpagos brillan en la oscuridad. Los destellos relampagueantes conducen al pensamiento por golpes sucesivos de dados a escándalos infinitos y a tramas que siempre son inconclusas. El pensamiento aúna como una resonancia en el *teatro de la vida*, el azar de las escenas morbosamente presentes en el horizonte anárquico, anómico, intenso y sin sentido de la existencia.

El filósofo debe tener bastante mala voluntad para no jugar correctamente el juego de la verdad y el error: esta mala voluntad que se efectúa en la paradoja le permite escapar de las categorías. Pero además, debe estar de bastante *mal humor* para permanecer enfrente de la estupidez para contemplarla sin gesticular hasta la estupefacción, para acercarse a ella y mimarla, para dejar que lentamente suba sobre uno (...) y esperar, en el fin nunca fijado de esta cuidadosa preparación, el choque de la diferencia: la catatonía desempeña el teatro del pensamiento, una vez que la paradoja ha trastornado por completo el cuadro de la representación.¹⁵



¹⁴ Ídem, p. 30.

¹⁵ *Theatrum philosophicum*, p. 39.

El propósito de este texto es configurar la feminidad según lo que podría pensarse. Han sido muy útiles para tal fin, las pautas de la filosofía de Michel Foucault. Valga efectuar, previamente, algunas “advertencias”.

En **primer lugar**, no se debe considerar a la *microfísica* de las relaciones patriarcales como si fuese la verdad inconcusa de las “monstruosas atrocidades” que los hombres cometieron –y sin duda, siguen haciéndolo de varias formas–, en contra de las *indefensas* mujeres. Se trata sólo de la descripción de algunos detalles, de las múltiples formas en que hoy se ejerce poder contra las mujeres, de forma igual aunque también diferente en cierto sentido, al poder de antaño.

La *microfísica del poder* pone en juego los aparatos y las instituciones en un agregado social determinado, de modo que su funcionamiento produce eficientes efectos sobre los cuerpos y sus fuerzas. Tal funcionamiento incluye el uso de instrumentos violentos e ideológicos refiere actividades físicas, elementos materiales, cálculos organizados, técnicas reflexivas, sutilezas y saberes triunfantes. La *microfísica* no implica la posesión de poder, sino su ejercicio según alguna estrategia gracias a las disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas y marchas que se ponen en juego como una red tensa y activa. Que se dé el dominio de la fuerza según saberes despliega la *tecnología política* del cuerpo que por lo general, emplea herramientas y procedimientos inconexos, discursos discontinuos y asistemáticos, componiéndose de fragmentos y llegando a cercar, marcar, domar y someter el cuerpo¹⁶.

En **segundo lugar**, la *arqueología del patriarcado* tampoco debe adjudicarse como un discurso esencial definitivo. Si bien hace perceptible que el poder se desplaza como una red porosa y múltiple con estructura de rizoma, lo más importante es que permite oír en los escenarios públicos y privados los gritos de las mujeres clamando por su afirmación, permite ver sus gestos dramáticos y espasmódicos por contraponer resistencia al patriarcado. Dado que es necesario pensar el patriarcado como un saber y un ejercicio vinculado con otras tramas *microfísicas* de poder, se hace ineludible aceptar la variedad histórica y social donde concurren múltiples saberes en un proceso convulsionado por rupturas y variaciones. Por lo demás, en cuanto la *genealogía del feminismo* no tiene un ritmo homogéneo con final único, se trata de formaciones discursivas con contenidos, estilos y proyectos incomparablemente únicos.

El texto de obligada referencia para comprender el concepto de *arqueología* en Michel Foucault es el elaborado a fines de los años sesenta en el siglo XX, con el título de *La arqueología del saber*. Especialmente en el último capítulo, el filósofo francés contrapone la *arqueología* a la *historia* de las ideas y a la *ideología*. Al respecto, dice que aquélla sería una actividad eminentemente descriptiva de la estructura específica del dominio del saber. El objeto de estudio de la descripción *arqueológica* incluiría tratar primero cómo los discursos obedecen a reglas y cómo éstas establecen posibles disensos. La segunda ocupación se referiría a la especificidad de los

¹⁶ Cfr. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, pp. 33-4.

discursos. La tercera ocupación *arqueológica* indicaría el proceso de formación de las reglas. Desarrollaría la forma de reescribir el discurso como descripción sistemática¹⁷.

En **tercer lugar**, es necesario concebir las relaciones entre la *arqueología* y la *genealogía* sólo como vínculos posibles y contingentes. Antes de tratar tales relaciones, es conveniente considerar el texto de Michel Foucault que expresa su concepción sobre la *genealogía*. Es el que escribió en 1971 en homenaje a Jean Hippolite y titula *Nietzsche, la genealogía, la historia*. El filósofo francés afirma que el trabajo *genealógico* debe ser meticuloso y pacientemente documentado. Por esto, la genealogía mostraría cómo sucesos singulares surgirían casi espontáneamente por erudición del autor que relaciona los hechos según se tejan en la trama de energías y desfallecimientos, alturas y hundimientos, venenos y contravenenos¹⁸.

La contingencia de la relación entre la *arqueología* y la *genealogía* es reiterada por múltiples interpretaciones. Arnold Davidson piensa que la arqueología no priorizaría la discontinuidad, sino que sistematizaría los procedimientos para producir, regular, distribuir, circular y operar con enunciados. Sugiere por otra parte, que la genealogía trataría sobre el régimen político de producción de verdad, es decir sobre las relaciones entre los sistemas de verdad y las modalidades del poder¹⁹.

Edgardo Castro por su parte, establece que la arqueología estaría articulada al saber, al estructuralismo, al sistema y al objetivismo; mientras que la genealogía se relacionaría directamente con el poder, la fenomenología, la interpretación y el subjetivismo²⁰. Richard Rorty aumenta la diversidad de opiniones señalando que si la genealogía pretendiese eludir todo contenido escatológico en la cultura moderna; la arqueología, en cambio, al no distinguir las ciencias duras y blandas de las artes, al atacar la soberanía del significante y al acentuar la discontinuidad del discurso explicita la hipótesis nietzscheana de la voluntad de poder y reduce la teoría a un conjunto de máximas negativas. Tales indeseables consecuencias se darían según Rorty, por falta de una epistemología propia en Foucault²¹.



¹⁷ Cfr. *La arqueología del saber*, pp. 275 ss.

¹⁸ Cfr. *La microfísica del poder*, pp. 15-22.

¹⁹ Cfr. "Arqueología, genealogía, ética". Foucault, Couzens Hoy, Comp., pp. 243 y 246.

²⁰ *Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de "La arqueología del saber"*, pp. 9 ss.

²¹ "Foucault y la epistemología", en Foucault, Couzens Hoy, Comp., pp. 56 ss.



EL TIMBRE FEMÍNEO EN LA FILOSOFÍA



Las mujeres han servido todos estos siglos como espejos que poseen el mágico y delicioso poder de reflejar la figura del hombre al doble de su tamaño natural.

Virginia Woolf, escritora inglesa

En la historia de la filosofía la delimitación y valoración de los discursos habrían estado dadas tradicionalmente por el proceso de acotar los conceptos y señalar las cosas. Esto se habría llevado a cabo mediante la explicitación de la problemática de los *universales* y por la construcción de la noción del *a priori*.

En la Edad Media, especialmente en la Escolástica habría surgido el problema de los *universales* como el tema central de la reflexión filosófica. Tal problema consistiría en determinar qué tipo de realidad corresponde a los conceptos *genéricos* y *específicos*, puesto que no habría duda al hablar de conceptos *singulares* de que exista una realidad concreta correspondiente. Para el realismo, los universales tendrían realidad: serían *cosas*. La posición extrema de tal visión afirmaría por ejemplo, que en todo ser humano habría un contenido substancial del concepto *hombre*. En tal caso, el universal sería anterior a lo individual y las personas concretas tendrían de sí mismas sólo lo *accidental*. Para el nominalismo en cambio, los universales no existirían, se trataría sólo de palabras sin correlato substancial, términos que se forman partiendo de la consideración de hechos singulares, imágenes reflejadas objetivamente en la mente pero que como *universales* serían sólo una ficción inexistente²².

La posición realista subsistiría en la actualidad bajo el discurso de carácter religioso y mesiánico; el nominalismo por su parte, sería la forma predominante de la creencia de que en la cultura y la sociedad subsistirían apenas “juegos de lenguaje”. Aunque el mundo contemporáneo sea eminentemente nominalista, habría instituido saberes, por ejemplo en lo referido a la ideología, que al parecer se deducirían de los universales como si se tratase de realidades cósmicas. Tal sería el caso de nociones como *democracia*, *poder*, *masculinidad*, *feminidad*, *justicia*, *revolución*, *libertad* o *mercado*. La

²² Cfr. los textos de *Historia de la filosofía* de Julián Marías, pp. 129-30 y Alberto Hidalgo, pp. 184-5.

perspectiva que se asume en el presente texto es la nominalista y se desestima cualquier intento de deslizar subrepticamente nociones universales. Pero tal perspectiva exige definir de manera complementaria, el *a priori* histórico.

Respecto de la noción del *a priori*, cabe señalar que Michel Foucault empleó tal concepto señalando que se trata de algo “un poco bárbaro”²³. El *a priori* no referiría condiciones estructurales de la conciencia universal, sino las bases históricas que permitirían el despliegue de las prácticas discursivas. En segundo lugar, el *a priori* mostraría las discontinuidades, inflexiones, rupturas y mutaciones que se dan en las formaciones discursivas, permitiendo configurar las formas de ver, pensar y conocer de las distintas épocas, según los modos instituidos por la variable “histórica”. Finalmente, el *a priori* permitiría suponer que los discursos se bosquejarían según regularidades específicas que hacen posible formular *verdaderas* soluciones a los problemas concretos que surgen en determinados momentos de la historia²⁴.

En la historia de la filosofía del lenguaje es posible señalar una clara posición relativista desarrollada desde Heráclito, asumida y precisada por Nietzsche y extremada en su aplicación por Michel Foucault. Se trata del *juego* de las palabras recurrente en los fragmentos de Heráclito. Aparte de mostrar tal flujo, consistente en ir y venir de los términos con significados oscilantes, el Oscuro de Éfeso supondría que emplear un solo término y pensar un solo contenido sería un despropósito que inmovilizaría la realidad, negando lo que le es propio: el constante *cambio*. Heráclito enfatiza estas ideas al señalar que las opiniones de los hombres serían tan frágiles y arbitrarias como los “juegos de niños”²⁵. Es decir, pese a que “todas las cosas están sometidas al devenir”, pareciera que los hombres no se dan cuenta de esto “cuando seleccionan palabras y hechos (...) dividiendo a cada una de acuerdo a su clase y manifestando cómo es verdadera”²⁶.



²³ La arqueología del saber, p. 216.

²⁴ Ídem, pp. 214-23.

²⁵ Fragmento N° 70.

²⁶ Fragmento N° 1.

Por su parte, Nietzsche repudiaría la pretensión de verdad de los filósofos acusándolos de no tener un “sentido histórico” y de expresar un abierto “odio a la idea del devenir”²⁷. Nietzsche daría la razón a Heráclito en cuanto a que el mundo de las apariencias sería el único real. Además, crear teorías sería similar a tejer telas de araña: sacando las palabras y los conceptos que supuestamente corresponderían a la realidad, de uno mismo. Nietzsche agrega: “La razón en el lenguaje, ¡qué vieja engañadora! Temo que no nos libremos jamás de Dios puesto que creemos todavía en la gramática”²⁸.

Finalmente, Michel Foucault reivindica el uso sofístico del lenguaje. Para él, los sofistas emplearían las palabras como *juego*. Habría que usar las palabras para mostrar las inconsistencias del lenguaje y para ironizar sobre la seriedad con la que se abordan los temas de los que se habla. Así, los términos deberían ser usados evidenciando a cada paso su equivocidad, recurriendo al humor y al desprecio y sabiendo que ningún discurso explicita la verdad, apenas vehiculizaría las ansias de poder. Para el filósofo de Poitiers, los discursos harían posible con frivolidad y elegancia, con elocuencia y vacuidad, el objetivo de que confluyan el saber y el poder: convencer con la palabra. Afirma: “La práctica del discurso no está dissociada del ejercicio del poder”.²⁹



²⁷ “La razón en la filosofía”, en *El crepúsculo de los ídolos*, § 1, pp. 26-7.

²⁸ *El crepúsculo de los ídolos*, § 5, p. 32.

²⁹ *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 155 ss.

LA GENEALOGÍA DE LA SEXUALIDAD

Lo primero que hay que pintar es lo que uno ve en sí mismo.

Caspar David Friedrich, pintor alemán

Siguiendo el desarrollo intelectual efectuado por Jürgen Habermas³⁰, Michel Foucault señaló que existirían cuatro tipos de *tecnologías*: las de producción, las tecnologías de los sistemas de signos, las de poder y las tecnologías del *yo*. Por *tecnología*, Foucault entiende algún tipo de *matriz* de la razón práctica, ligada a alguna forma de dominación. Es decir, se trataría de la manera cómo un discurso concreto establecería un orden específico y viabilizaría que el sujeto se conduzca según cierta racionalidad, desplegando alguna forma de dominación.

Las *tecnologías de producción* permitirían producir, transformar y manipular los objetos con la finalidad de satisfacer las necesidades humanas, constituyendo la capacidad productiva de un agregado social en términos económicos. Las *tecnologías de los sistemas de signos* darían sentido y significación a los símbolos, posibilitando su uso para viabilizar la comunicación y constituir el imaginario de las personas y las figuraciones de las colectividades. En tercer lugar, las *tecnologías de poder* formarían el conjunto de dispositivos, recursos, medios y mecanismos que las sociedades dispondrían para determinar la conducta de los individuos, de modo que realicen fines preestablecidos.

Las “tecnologías del *yo*” se referirían por último, a lo que permitiría que el individuo realice acciones sobre su propio cuerpo, alma, pensamiento y conducta para transformarse a sí mismo en la búsqueda de algún tipo de valor. En estas *tecnologías* se incluiría alegorías sobre la pureza, la felicidad, la redención y la inmortalidad, además de la sabiduría y otros ideales afines³¹.

Al parecer, cómo el sujeto decidiría sobre su *yo*, según valores y procedimientos constituiría tanto un ensamblaje como una técnica. Tales son las “tecnologías del *yo*” construidas en el fuero de su interioridad, articuladas entre sí y dispuestas para su ordenada aplicación. Por lo demás, los signos que se desplegarían en la sociedad como elementos de dominación ideológica y recursos de poder político, esto es, las *tecnologías de los sistemas de signos* y las *tecnologías de poder* respectivamente, tenderían a deslizar y posibilitar que el sujeto asuma y realice acciones sobre sí mismo, es decir que se aplique *tecnologías* determinadas.

En 1981 se publicó un escrito de Foucault sobre las “tecnologías del *yo*” en el que establece que en la historia hubo dos momentos críticos de tránsito hacia la cristalización de las posteriores tecnologías del *yo*. El primero se remontaría a los siglos II y I a.C. cuando Occidente comenzó a abandonar el

³⁰ Por ejemplo, en “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” Jürgen Habermas se refiere a los plexos de poder, de la tradición y del lenguaje, pp. 301-4.

³¹ *Las tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 48. Véase también “Sexualidad y soleadad” en *El viejo topo*, p. 50.

imperativo moral de “conócete a ti mismo” e inició la *ascesis* (ἀσκησις), es decir, la práctica, el ejercicio del sujeto procurando el cuidado de sí mismo. Seis siglos más tarde (IV y V d.C.) se dio la segunda crisis en la genealogía de la subjetividad por la que el individuo habría promovido el abandono de la antigua preocupación y cuidado de sí. La nueva *inquietud de sí* se constituiría en una motivación de renuncia al placer, búsqueda de la salvación y rechazo del cuerpo³².

Los momentos señalados marcarían el cambio de las “tecnologías del yo” definiendo tres procesos macroscópicos en la *genealogía de la sexualidad*: procesos que corresponderían a la cultura clásica griega, el helenismo y el cristianismo. Sobre qué saberes se definieron después en el horizonte del cristianismo, triunfando como “la” *verdad* sobre el sexo, cabe señalar las rupturas dadas en los siglos XVIII y XX, momentos que establecieron por una parte, el proceso de la sexualidad victoriana hasta el siglo XIX inclusive y, por otra, el proceso contemporáneo que aparentemente gozaría de una inconmensurable permisividad.

La imagen victoriana y prohibitiva de la sexualidad habría dado lugar a la *histerización* del cuerpo de la mujer, la *pedagogización* del sexo del niño, la socialización de las conductas procreadoras y la *psiquiatrización* del placer perverso. En el siglo XX en contraste, estos rasgos se diluyeron, aflojándose la represión por la crisis del saber hasta entonces vigente. Habría aparecido otro saber de la modernidad que perdió relevancia en el mundo postmoderno: tolerancia prenupcial, aceptación legal de la perversión y eliminación de los tabúes infantiles.

En resumen, respecto de la *genealogía de la sexualidad* occidental cabe establecer tres momentos: el tiempo signado por el periodo *clásico* correspondiente a la cultura griega, el tiempo del *helenismo* grecolatino y el tercer momento realizado en el tiempo del *cristianismo*. En este último finalmente, se habría cristalizado en primer lugar, la *etapa* de la confesión; en segundo, la *etapa* de la sexualidad victoriana y, en tercero, la *etapa* de la sexualidad contemporánea.

A diferencia de las concepciones lineales que dividen la historia por “etapas” y fragmentos, Foucault no señala los rasgos de las épocas que visualiza. Si bien algunas obras refieren la Edad Media, el Renacimiento, la Época Clásica y los siglos XIX y XX (llamados a veces, la *modernidad*) no existirían para él, hechos de ruptura radical que marcasen los hitos de una historia segmentada.

Si bien a *grosso modo* la Época Clásica coincidiría con los siglos XVII y XVIII, no habría que suponer que esos doscientos años estarían acotados por sucesos de comienzo y final. Al contrario, el análisis *genealógico* del cuerpo social y sus instituciones, por ejemplo la prisión, la medicina, la psiquiatría, la sexualidad, la educación o la locura, mostraría no sólo yuxtaposiciones, sino sobre-posiciones, rebasamientos, escansiones y confluencias complejas. Los siglos serían sólo referencias macroscópicas para una ubicación de contexto. Si bien serían pensados como momentos de cristalización

³² *Tecnologías del yo y otros textos afines*, pp. 50 ss.

de los distintos desplazamientos o tramas, si bien algunas décadas serían el marco en el que se integrasen los procesos, las formas nítidas y completas surgirían de improviso subrepticamente, como la implosión concentrada de rasgos que daría cualidad única a los hechos que valdría la pena interpretar, negándose a cualquier periodización con secuencia lineal por etapas clausuradas.

No obstante, las referencias macroscópicas serían también útiles en la comprensión genealógica de la historia. Por ejemplo, sobre la Época Clásica cabría referir que durante los siglos XVII y XVIII se habría desarrollado en momentos distintos, los saberes concernientes a la *gramática general*, la *historia natural* y al *análisis de las riquezas*. Se trataría de saberes que siguiendo su propia genealogía habrían conformado posteriormente y según específicas regularidades de la modernidad, la filología, la biología y la economía política. Se trataría de los componentes de la modernidad radicados en el *habla*, la *clasificación* y el *cambio*. Sobre el *habla*, estaría en juego la existencia soberana del lenguaje como representación del pensamiento, asumiendo que pese a que oyese y representase al pensar, también sería discreto y se agotaría en la representación. Sobre la función de *clasificar*, se trataría de la ampliación, descubrimiento y división de los contenidos de lo que más tarde se llamaría las *ciencias de la vida*. Finalmente, en lo concerniente al *cambio* estaría en juego el dominio donde se alojarían las nociones sobre el valor, el precio, el comercio, la circulación, la renta y el interés³³.

Aparte del proceso genealógico de constitución de realidades históricas según momentos diferentes, cabe referirse a la confluencia de los mismos. En este caso, si se referiría por ejemplo, la Época Clásica cabría incluir nuevos procesos genealógicos no interpretados, confluyentes en un momento o una trama donde rebosarían de plenitud algunos saberes triunfantes y determinados poderes instituidos. En tal caso, aparte de la cristalización moderna de la filología, la biología y la economía política, como parte de la Época Clásica habría que incluir a la *clínica* comprendiéndola como un saber y una práctica médica y psiquiátrica y, por otra parte, al *derecho monárquico* expresado en el suplicio como regulación de la fuerza punitiva. Además, desde los siglos XVI y XVII, se habría constatado evidentes procesos genealógicos de cristalización de ideas políticas referidas a la *razón de Estado*, fijando contenidos determinados sobre el gobierno, el territorio, la riqueza, las ciudades, las fronteras y la administración pública. Tales contenidos serían parte también de la Época Clásica.

³³ *Las palabras y las cosas*, pp. 83 ss.



En lo concerniente a la sexualidad, el siglo XVII podría caracterizarse como el momento de surgimiento de las grandes prohibiciones, mientras que en el siglo XVIII se habría desarrollado un innegable proceso de convertir al sexo en un tema exclusivamente laico, se trataría de un asunto de Estado y un motivo de vigilancia aplicando tecnologías que controlen y censuren el onanismo, la histeria y la perversión³⁴. La Época Clásica no se agotaría con semejante bosquejo apretadamente resumido. La misma comprensión de Foucault daría lugar a indefinidas inclusiones con múltiples desplazamientos, de modo que el brillo y la minuciosidad genealógica del cuadro histórico creado fuese el resultado de una obra colectiva, siempre abierta en la que se pueda incluir nuevos colores y deslumbrantes imágenes.

Tal inclusión podría ser para quienes quisieran hacerla, de las imágenes de la mujer en el *teatro del mundo*. Para esto resultaría una orientación macroscópica irrecusable, la filosofía estoica de principios de nuestra era, las variaciones y las vicisitudes de las formaciones discursivas posteriores interpretadas en el largo proceso del cristianismo y las particularidades de la modernidad, donde las obras teatrales crearían sus actores, identidades, guiones, parlamentos y desapariciones de improviso de lo que ha constituido el *theatrum gynecologicum* de la historia.

De la proficua producción intelectual de Michel Foucault, probablemente la obra que le exigió mayor esfuerzo, habiendo rehecho los manuscritos varias veces fue la *Historia de la sexualidad*. Se trata de tres volúmenes publicados y varias anotaciones que ponen al descubierto la imbricación entre la obra y la vida del filósofo, confiesan los nexos entre el tema de la sexualidad y el yo del autor y comparten lo que Foucault decía a los lectores y lo que se decía a sí mismo.

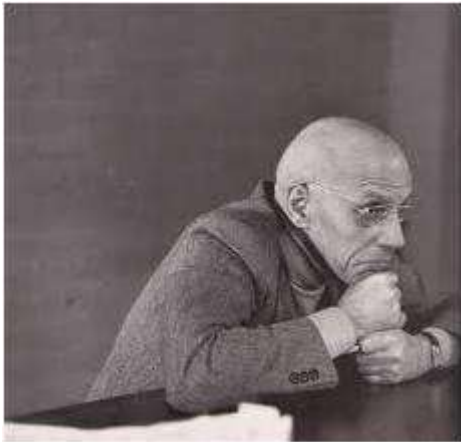
En el primer volumen, Michel Foucault muestra cómo en las últimas décadas del siglo XX la sociedad burguesa sometería y manipularía la

³⁴ *Historia de la sexualidad*, Vol. I, pp. 140 ss.

sexualidad. El filósofo francés pone en evidencia cómo tal sociedad se fustigaría por su hipocresía, hablaría con prolijidad de su silencio, se encarnizaría en detallar lo que no dice, denunciaría los poderes que ejerce y prometería liberarse de las leyes que la habrían hecho funcionar. Para interpretar tales discursos no obstante, sería necesario descubrir por detrás, la voluntad que los impulsa y la intención estratégica que los sostiene. La peculiar síntesis del poder constituido y del saber cristalizado en las postrimerías del siglo XX habría dado lugar a un dispositivo sexual y una ciencia sobre el cuerpo y la sexualidad que se constituirían en las nuevas y efectivas formas de controlar y reprimir al sujeto en un mundo de amplia liberalidad aparente. Al respecto, las tesis sobre el poder, la represión, la vida y la muerte muestran la originalidad y profundidad del pensamiento de Foucault.

El segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* está dedicado a hacer un recuento de las representaciones y las prácticas colectivas relacionadas con la sexualidad en la antigüedad grecolatina. Particularmente al autor le interesan las formas en que las civilizaciones referidas, que constituyeron la etapa del helenismo como momento de definición de la sexualidad occidental, habrían desarrollado una visión y acciones específicas sobre los siguientes temas: en primer lugar, la problematización de la dimensión moral del placer; en segundo, cómo el hombre debería controlar sus impulsos y apetitos; en tercero, las condicionantes económicas y sociales de la sexualidad; en cuarto lugar, la vivencia erótica del placer y, finalmente en quinto, Foucault se dedica a analizar el surgimiento de la filosofía del “verdadero amor”. Con conocimiento erudito impecable y una evidente exquisitez intelectual, el autor expone sus interpretaciones que permitirían comprender la *genealogía de la sexualidad* occidental desde su más profundo y lejano origen.

Finalmente, en el tercer volumen Foucault interpreta cómo las representaciones sociales del sexo se habrían restringido a un principio de monopolio del deseo, habrían delimitado su sentido a ser un medio de procreación y habrían aplastado la diversidad de expresiones eróticas. Tal proceso se produciría no desde el cristianismo, sino antes en la época helenista y durante el desarrollo del pensamiento filosófico estoico en Roma. El libro trata acerca de cómo el sujeto forjaría un intento de control de sí mismo respecto de lo siguiente: los sueños eróticos y placenteros, los impulsos de la carne, la visualización y sentido social de las mujeres y las actitudes de los hombres ante los muchachos. De nuevo destacan la erudición y exquisitez del autor que expone sus interpretaciones dando lugar a que el lector comprenda el proceso que habría seguido la sexualidad occidental desde su génesis hasta lo que se constituyera en la civilización moderna, mediado por la impronta del cristianismo.



Los primeros siglos de nuestra era formaron la imagen de la mujer con rasgos que permanecen hasta hoy. Considerado de interés público, el matrimonio aparece como el lugar exclusivo desde donde se debe valorar la relación personal de la pareja, se trata de una relación entre cónyuges que establecerían un lazo de unión permanente que condicionaría su comportamiento. Así se estilizaron los deberes de reciprocidad verificándose una *estética* de los placeres compartidos.

Si bien el fin central del matrimonio sería la descendencia, cabe remarcar que el imaginario occidental lo visualiza como el lugar ideal de la vida compartida. Con el saber sobre el matrimonio se erigió un saber triunfante que remarcaría la tendencia de los hombres y las mujeres a vivir *en pareja*. Más aun, la realización personal en la vida comenzó a concebirse como indefectiblemente basada en el matrimonio para que pueda orientarse a “compartir” el ámbito *social*. Foucault escribe lo siguiente refiriéndose a Hierocles³⁵, filósofo neoplatónico del siglo V:

Hierocles no opone, como si se tratase de dos posibilidades incompatibles una con otra, el carácter sindiástico del ser humano, que le hace vivir en pareja, y el carácter sinagelástico, que le hace vivir en rebaño. Los humanos están hechos para vivir de dos en dos y para vivir también en una multiplicidad. El hombre es conyugal y social a la vez; la relación dual y la relación plural están ligadas.³⁶

Siendo el matrimonio la regla universal permitiría la consumación de la naturaleza humana. Casarse sería la elección de vida más importante que todos deberían optar. El filósofo estoico del siglo IV, Musonio Rufo³⁷ llegó al extremo de afirmar que no sería posible que exista filósofo alguno que no se case. Además, el matrimonio permitiría realizar al marido y padre, la vocación de ser “maestro y guía”, tanto para su cónyuge como para los hijos

³⁵ No hay cita de Hierocles en la bibliografía de Foucault. Cuando se refiere a este autor señala la obra de Estobeo, *Florilegium* que presenta las ideas de Hierocles.

³⁶ *Historia de la sexualidad*, Vol. III, p. 143.

³⁷ La obra frecuentemente referida por Foucault de Musonio Rufo es *Reliquiae*.

de ambos. No sería admisible en consecuencia, que algún filósofo desechase tal vocación de realización humana negándose al matrimonio³⁸.

La mujer se constituyó de tal manera, en alguien a quien era preciso *guiar*. Tal visión se remontaría inclusive al siglo IV a. C. con Aristóteles³⁹, remozándose en el estoicismo y proyectándose a través de la herencia cristiana hasta la cultura occidental moderna. La mujer se constituyó en lo *otro* que solamente llegaría a ser *alguien* gracias a la acción del varón. Ella representaría la negación de la masculinidad, de modo que sólo en tanto y en cuanto el varón la afirmase como *algo* ella integraría parte del mundo, alcanzando a ser una unidad con el hombre. Así, el sentido de la existencia de la mujer, la finalidad y razón de su vida estarían orientados por el marido, quien tendría la prerrogativa de reconocerla como *su* pareja, dándole *existencia* en el mundo.



El capítulo dedicado a las mujeres, del tercer volumen de la *Historia de la sexualidad* de Foucault construye la imagen de la mujer según un remoto imaginario colectivo. Dicha imagen arqueológica se habría proyectado hasta el siglo XX, particularmente en lo concerniente al matrimonio. En efecto, a partir de las modificaciones dadas en el pensamiento griego del siglo II a.C. y en el helenismo del siglo V de nuestra era, se evidenciaría el proceso de construcción de la imagen de la mujer asociada indisolublemente al matrimonio. Foucault escribió lo siguiente sobre el matrimonio en la época helenística:

³⁸ Cfr. *Historia de la sexualidad*. Vol. III, pp. 146 ss.

³⁹ Véase las conferencias del 27 de enero y del 17 de febrero de Foucault, publicadas en *Hermenéutica del sujeto*. Las obras de Aristóteles señaladas por Foucault son *Ética nicomaquea* y *La política*.

El matrimonio parecería volverse más general como práctica, más público como institución, más privado como modo de existencia, más fuerte para ligar a los cónyuges y... más eficaz para aislar a la pareja en el campo de las otras relaciones sociales.⁴⁰

El matrimonio desde entonces habría supuesto la intervención pública en el acuerdo y la unión “libremente consentida” de los cónyuges, eliminándose para siempre de la subjetividad occidental la esencia *privada* de la que habría gozado en el pasado. De tal modo, el matrimonio ya no volvería a ser considerado una transacción privada entre un patriarca real y un sujeto virtual, desde el siglo IV de nuestra era se habría convertido en parte sustantiva de la organización social y política que el Estado debiera regular.

Que el papel de la mujer haya quedado desde entonces restringido a la esfera doméstica no significa que exista una escisión definitiva entre el dominio del varón eminentemente público y la esfera de influencia de la mujer, de carácter privado exclusivamente. Tal sería el error subrepticio de ciertas tendencias feministas que se empeñarían en “denunciar” que la mujer habría sido *relegada* a la esfera privada y que los hombres le habrían arrebatado el acceso a la esfera pública. Lo que esta visión no considera al exigir implícitamente el *acceso* a la esfera pública es que la exclusión implica en realidad, una administración *política* del espacio privado.

Por lo demás, las propias mujeres reconocerían que habría ámbitos de influencia doméstica que otorgarían posibilidades a veces enormes, de influir e incluso de decidir sobre temas de dominio público. Así, pese a existir una robusta regulación política del imaginario colectivo que conduciría a pensar que a la mujer le correspondería para beneficio colectivo, ubicarse en el lugar *natural* de su propio ser, relacionado con el matrimonio, en realidad los resquicios para obrar desde lo privado sobre lo público nunca desaparecieron. Que el imaginario colectivo establezca que el matrimonio sea la institución que permita la libre elección del sujeto, la que canalice su búsqueda de amor y le posibilite la consumación de felicidad como parte de la familia nuclear, no habría podido desterrar las prácticas recurrentes de influencia política de las mujeres desde su propio espacio y con sus propias armas.

Marcela Lagarde señala que aunque la mujer no consolide una familia, ha de tender a formar un grupo doméstico que le permita realizar la maternidad. Agrega también que esto se daría por lo que Aleksandra Kollontai⁴¹ observó a principios del siglo XX: tradicionalmente la maternidad habría sido el último refugio de la felicidad de la mujer⁴². Históricamente, la consolidación de la familia se habría dado como agregado “extenso” o “nuclear”, entendiendo que un grupo doméstico es el conjunto de personas donde se realiza determinadas relaciones de servidumbre. Si el grupo fuese amplio y acogiese a comunidades en las que la procreación y la reproducción serían los objetivos centrales, entonces el orden social y cultural imperante

⁴⁰ *Historia de la sexualidad*, Vol. III, p. 75.

⁴¹ Son varias las obras de Kollontai escritas en el contexto de la revolución rusa de 1917. El carácter revolucionario de la política rusa se evidencia por ejemplo, en los siguientes libros: *Los fundamentos sociales de la cuestión femenina*, *Autobiografía de una mujer sexualmente emancipada*, *La bolchevique enamorada*, *Las relaciones sexuales y la lucha de clases*, *Marxismo y revolución sexual* y *El comunismo y la familia*.

⁴² *La mujer nueva y la moral sexual*, p. 45.

realizaría la familia *extensa*. Si en el grupo prevaleciese cierto grado de parentesco, restringiéndose su constitución y realizando instituciones específicas, entonces la familia sería *nuclear*. Las instituciones de la familia nuclear serían la filiación basada en la progenitura materna y paterna, además de la vida conyugal dada en torno a la prohibición de la endogamia⁴³.

No obstante, Lagarde no restringe la vida conyugal al matrimonio, ni considera que las redes de parentesco sean determinantes para la constitución de la familia. Sobre esto, según su visión feminista las redes rebasarían ampliamente a la familia, por ejemplo dada la existencia de parientes rituales.

Una vigorosa denuncia contra la sociología funcionalista que hace una apología de los roles sexuales en la familia nuclear, la realiza Magdalena León. Para tratar el papel de la mujer dice la autora, sería necesario superar el discurso tradicional sobre la familia, incorporando la conceptualización de *género*. Habría que ver los cambios históricos de la familia, con estudios etnográficos que ilustren sus múltiples variaciones. También sería conveniente tomar parte en las discusiones centradas en la democracia, la sociedad civil, la subjetividad y la vida cotidiana. Así, teorizar sobre la familia *nuclear* no sería posible si no se refiriesen las relaciones reales en la pareja, si no se considerasen los aspectos ideológicos y afectivos sobre el matrimonio, el divorcio, la sexualidad y el hogar y si no se asumiese una perspectiva valorativa explícita⁴⁴.

Por su parte, Anthony Giddens dice que convenientemente, el matrimonio habría sido utilizado por las mujeres para lograr relativa autonomía en la sociedad moderna. Es decir, si bien en el proceso histórico que habría constituido la modernidad, el amor y el matrimonio estuvieron unidos, las mujeres habrían explorado recurrentemente distintas sendas para convertirse en lo que son, según Giddens, *especialistas* en asuntos de intimidad. Así, por amor las mujeres controlarían el futuro de modo que se conservaría el matrimonio gracias al control femenino de la relación romántica⁴⁵.

Aristóteles en *La política* expone el deber del ciudadano libre de regir su casa, es decir de ejercer gobierno diferenciado sobre su mujer, hijos y esclavos. En la comunidad elemental, en la casa (*oíkía*) donde se congregaría la familia, los bienes domésticos y los esclavos, las relaciones naturales *de género* definirían el lugar superior del hombre frente a la mujer principal y al resto de las mujeres. Por lo demás, las relaciones *de generación* establecerían el lugar de los padres sobre los hijos, siendo las relaciones *de dirección* las que concernirían al régimen heril, esto es relaciones que subordinarían al esclavo frente al amo. Tal régimen sería “natural” y se justificaría a sí mismo porque para el filósofo griego, mandar y ser mandado serían las ex-

⁴³ Cfr. *Los cautiverios de las mujeres*, pp. 368 ss.

⁴⁴ Cfr. “La familia nuclear: Origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina”, en *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, pp. 169 ss.

⁴⁵ Véase la obra *La transformación de la intimidad: Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, pp. 59-60.

presiones de dos dimensiones del mismo interés, según la naturaleza y la proyección de perfección de quienes interactúan.

En la ciudad (*πόλις*), agregado que es la evolución de un contexto familiar o reunión de varias familias (*aldea*), en la comunidad *política* constituida por una multitud de ciudadanos libres⁴⁶ capaces de deliberar y de resolver los asuntos públicos acudiendo a la discusión racional se cumpliría a la perfección el ideal de *vivir bien*. Según éste, el interés de quienes se subordinen al patriarcado sería alcanzar seguridad y cooperación para instruirse en el mandato, de modo que gobernantes y gobernados alcancen el objetivo colectivo de lograr la felicidad.

Tanto los ciudadanos como las mujeres y los hijos, además de los esclavos se dejarían gobernar llevando filosóficamente a la perfección las cosas humanas⁴⁷ y permitiendo que por su naturaleza sean complementarios y estén integrados los intereses de los sujetos de la comunidad. En suma, para el estagirita la dominación *política* no sólo sería necesaria, sino *buena*. Habría que ejercerla sobre los inferiores por naturaleza, y el gobierno legal sería absolutamente compatible con la dignidad del súbdito. Gobernar relacionaría a quien rija con quienes serían regidos, inmediatamente, al patriarca con las mujeres y los esclavos de modo que se den relaciones plenas y *naturales*. Tal justificación del dominio se completaría con la descripción de otras formas análogas de gobierno *natural* que según el filósofo griego serían las siguientes:

En primer lugar, el gobierno que ejercería el cuerpo sobre el alma. Se trataría de una *relación despótica* porque para que el alma controle absolutamente el cuerpo, desde la nutrición hasta el pensamiento necesitaría prevalecer y someter la fuerza bruta del cuerpo equilibrándolo. En segundo lugar, el gobierno que ejercería la inteligencia sobre el apetito. Se trataría de una *relación política* porque el alma racional (relacionada con las virtudes *intelectuales* como la prudencia y la sabiduría) debería ser restrictiva del alma irracional (relacionada en la filosofía aristotélica con las virtudes *morales* como la templanza, la pasión y el instinto).

En tercer lugar, el gobierno que ejercería el hombre sobre los animales. Se trataría de una relación más o menos *beneficiosa* en mayor o menor grado, según se aplique sobre animales salvajes (gobierno inferior) o domésticos (gobierno superior). La visión antropocéntrica de Aristóteles concibe la existencia de los animales si satisficiera las necesidades de los hombres, en particular del ciudadano *libre*. En cuarto lugar finalmente, el gobierno que ejercería el macho sobre la hembra. Se trataría de una relación plenamente *natural* verificada también entre los animales, de los que el hombre sería parte en determinados aspectos.

⁴⁶ La *política* III, 1. 1274b. La numeración corresponde a la edición de las obras de Aristóteles realizada por la Academia de Berlín a dos columnas (a y b) y cinco volúmenes, entre 1831 y 1870. El número romano corresponde al libro, después está el párrafo y, finalmente, la columna en la página respectiva. La edición mencionada es referida por Julián Marías en su traducción directa del griego en la edición bilingüe citada en la bibliografía.

⁴⁷ *Ética a Nicómaco*. I, 2. 1094a, 18-28.

Toda forma análoga de gobierno realizaría plenamente las potencialidades de los entes que interviniesen en la relación. Alcanzar la *vida feliz* no sería una prerrogativa del patriarca, pero sí el patriarca jugaría el principal rol en causar eficientemente tal resultado colectivo. Regiría sobre los seres vivientes, sobre su cuerpo y su apetito para que en su casa las relaciones conyugales le provean descendencia y autarquía, subordinando a su mujer y sometiendo a sus esclavos para beneficio y felicidad de todos.

El gobierno según Aristóteles, en cualquier expresión sería *justo* toda vez que quien lo ejerza lo realice según la virtud y los derechos que establece la excelencia. Por tal razón, la máxima injusticia sería la que protagonizara el tirano reprimiendo, persiguiendo o eliminando a los hombres que descuelan⁴⁸. El gobierno justo ejercido por el o los patriarcas, tanto sobre los esclavos y mujeres como sobre los hombres libres, cumpliría a la perfección el destino que la naturaleza señala para cada cosa⁴⁹. En la relación heril y en la relación de dominio genérico, la virtud se mostraría en la “natural” aptitud patriarcal para *dirigir*, lo que se ratificaría según el pensamiento de Aristóteles, con el logro masculino de riqueza.

Cabe referir la *crematística* como una actividad *antinatural*. En efecto, según Aristóteles serían *naturales* las actividades de la economía doméstica orientadas a la producción, el consumo y el intercambio de bienes a pequeña escala. Para esto último, los efesios y persas habrían inventado el dinero, de manera que las cosas sean usadas no sólo según su finalidad, sino intercambiadas gracias a un mediador general. Hasta aquí, todo sería natural y moralmente bueno con la participación activa de esclavos y mujeres. En cambio, la *crematística* sería antinatural por representar el máximo lucro y una forma extraña de lograr riqueza sin producir algo que sea beneficioso a la sociedad. Aristóteles señala que el carácter deletéreo de la *crematística* daría lugar a contradicciones evidentes, por ejemplo en caso de que alguien muera de hambre cuando se dispone de una gran cantidad de dinero y no se puede conseguir ni comprar ningún alimento. El objetivo de la *crematística* sería el dinero por sí mismo y su más radical concreción, la usura que no repararía en límite alguno ocasionando nefastas consecuencias.

Por lo demás, tanto la especulación financiera como el *trabajo asalariado* serían una variación *crematística*. Respecto de lo último según el estagirita, que algunas personas, por ejemplo mujeres realicen ciertos oficios mecánicos o domésticos no debiera retribuirse con salario alguno. Para el filósofo, no sería conveniente que el patriarca pague por otorgar a determinadas personas, mujeres entre ellas, la oportunidad de que desplieguen su *natural* disposición a efectuar determinados trabajos y a alcanzar la felicidad en la medida que los realicen⁵⁰.

Por otra parte, según Aristóteles se debería reservar las magistraturas más altas no sólo a quienes mostrasen mayor capacidad o virtud (*ἀρετή*) sino a quienes hayan evidenciado mejores aptitudes para mantener o acrecentar

⁴⁸ *La política*, III, 17. 1287b.

⁴⁹ Ídem, III, 13. 1284a.

⁵⁰ *La política*, III, 4. 1276b-1277a.

una riqueza considerable e imprescindible para gobernar. Es decir, sería necesario conocer lo fundamental del mando y del gobierno para ser patriarca que dirija a esclavos y mujeres, preservando la propiedad y consolidando los intereses *políticos* de la ciudad. La virtud patriarcal del amo y del marido conocería y realizaría el arte del mando, señalando a sus esclavos y mujeres qué hacer. Pero esto no necesariamente implicaría ejercer el gobierno entre hombres libres *iguales*, menos desplegar las más altas magistraturas. Para lo último se requeriría la excelencia en la virtud y la máxima cuantía en la riqueza. En suma, la virtud del gobernante debería tener mayor grado que la virtud del patriarca esclavista y señor de su casa. Sólo el excelso dirigente podría mandar con sabiduría a sus “iguales”, puesto que él habría aprendido previamente el arte de obedecer a los gobernantes: “no puede mandar bien quien no ha obedecido bien”⁵¹.

Después de Aristóteles se habría dado un cambio sustancial en la forma cómo los filósofos de la antigüedad y la vida social comenzaron a pensar y practicar nuevas ideas sobre el lugar y la función de la mujer en la sociedad. En efecto, una diferencia notable entre el pensamiento clásico griego y el helenismo radica por ejemplo, en que para Aristóteles sólo los hombres podrían realizar las virtudes éticas e intelectuales hasta la perfección. En cambio, para autores estoicos como Musonio Rufo⁵², en la relación de los géneros prevalecería la *homonoia* (ὁμόνοια) es decir, la idéntica posibilidad de hombres y mujeres de tener una vida racional y plausible, de ser virtuosos plenamente y de plasmar actitudes morales perfectamente⁵³.



⁵¹ Ídem, III, 4. 1277a-b.

⁵² La referencia bibliográfica que Foucault ofrece de Musonio Rufo es *Reliquiæ*.

⁵³ *Historia de la sexualidad*, Vol. III, p. 151.

La *ascesis* o *askêsis* (ἀσκησις) es decir la “práctica” o “ejercicio” que procurase el cuidado de uno mismo, fue exhaustivamente desarrollada por la filosofía estoica, rompiendo la visión clásica griega de la subjetividad. Así varió la concepción antigua que instaba al sujeto a reconocer y cultivar su identidad, fundado en el precepto de que “sólo lo que es conocido puede ser cuidado”. Tal fue la base del imperativo delfico “conócete a ti mismo”, requerido para que el alma de la persona, del ciudadano libre, madure plenamente, dirija la política y encuentre una vida erótica gratificante tanto en las prácticas homosexuales como heterosexuales ampliamente extendidas en el contexto clásico. Además, en la cultura griega la religión no estaba desvinculada del sexo, de modo que varias celebraciones sagradas incluían la unión sexual. Tales fueron los misterios dionisiacos y los ritos en honor a Hermes, asociado con la abundancia.

Mircea Eliade dice que si bien los misterios eleusinos dedicados a Deméter y Perséfone fueron inicialmente rechazados en Grecia, en la época helénica y romana los ritos dionisiacos se generalizaron con el máximo de embriaguez ritual, desenfreno sexual en los bosques y éxtasis simbólico y fálico. Hicieron que la manía (μανία) es decir, la locura y la demencia, fuese extrema⁵⁴. Dioniso representaba la pérdida y el desgarramiento del yo mediante el entusiasmo y el éxtasis, sus ritos evocaban la unión de la lluvia del cielo con la tierra del mundo, a la que la lluvia fecundaba para que conciba. Los griegos entendían el *entusiasmo* como el rito que les permitía adquirir semejanza con los dioses, en tanto que el *éxtasis* significaba estar “fuera de sí”. Las licencias sexuales rituales preservarían la memoria de los iniciados después de la muerte y habilitarían sus almas para que reinasen entre los héroes, por la unión sexual del hierofante con la sacerdotisa consumando su salvación.

Eliade también agrega que el culto a Dioniso evocaba los misterios del universo, al tiempo que revelaba la sacralidad de la conjugación de la vida y la muerte⁵⁵. En efecto, las orgías (ὀργιασμός) fueron entendidas precisamente, como la celebración de los misterios dionisiacos. En éstos como en los misterios de Eleusis, se prestaba especial atención al sexo, la comida, la bebida y la ingesta de *ciceón*, un brebaje de cebada que requería ser batido antes de beberlo. Se lo mezclaba con sustancias psicotrópicas como el ácido lisérgico proveniente del cornezuelo de centeno, de manera que el efecto de éxtasis y de alucinaciones rituales alcanzara el clímax.

⁵⁴ *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*. Vol. II, p. 276 ss.

⁵⁵ *Ídem*, Vol. I, p. 377



Por lo demás, el periodo clásico de la cultura griega habría construido una visión de la subjetividad basada en el *modelo pedagógico*. Se trataba de que el sujeto adquiriese el conocimiento teórico y técnico (τέχνη) que le fuese útil para desarrollar una forma activa de ser tanto en lo político como en lo erótico. Tal, la *ascesis* como “práctica” a la que Foucault se refiere en una conferencia de 1982:

Si la *mathesis* es el saber del mundo, la *ascesis* es el saber del sujeto, un saber que implica las cuatro condiciones siguientes: desplazamiento del sujeto, valoración de las cosas a partir de su realidad en el interior del cosmos: posibilidad para el sujeto de contemplarse a sí mismo; en fin, transfiguración del modo de ser del sujeto a través del saber. En esto consiste... lo que podríamos denominar el saber espiritual.⁵⁶

En una lección del mismo año titulada “Cuidado de uno mismo y conocimiento de uno mismo” impartida en el Collège de France, Foucault desarrolló la idea de que la síntesis de la verdad sobre el yo en la tradición filosófica occidental se habría dado bajo dos formas básicas: primero, el imperativo del templo de Delfos expresado en “conócete a ti mismo” y segundo, el mandato clásico, helenista y romano, después asumido con plenitud por los teólogos ascetas cristianos de los siglos IV y V d.C., y que fuese expresado en la fórmula “ocúpate de ti mismo”. Tal, el concepto griego de *épiméleia* (ἐπιμέλεια) entendido como el estudio o la aplicación de contenidos para administrar, cuidar, gobernar o vigilar algo.

El cuidado de sí referiría una actitud específica del sujeto frente a sí mismo, a los demás y al mundo. Se trataría de mantener una vigilancia constante sobre los pensamientos, realizando un modo de actuar para modificarse, purificándose. El sujeto debía realizar *ejercicios* empleando las técnicas de la meditación, la memorización, el examen de conciencia y la verificación de sus representaciones. Tal, la espiritualidad que se lograría con renunciaciones, conversiones de la mirada y modificaciones de la existencia hasta alcanzar la verdad que ilumina y cambia⁵⁷.

⁵⁶ “Espiritualidad y *ascesis*”, en *Hermenéutica del sujeto*, p. 93.

⁵⁷ *Hermenéutica del sujeto*, pp. 32 ss.

El estoicismo en particular y el helenismo en general establecieron que si la filosofía consistía en el "trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo", quedaba claro que la *ascesis* sería el "ejercicio de sí, en el pensamiento"⁵⁸. Es decir, gracias a la *ascesis* desarrollada como una práctica singular como repetición anticipadora, el pensamiento podría ser cambiado. El ejercicio se basaría en un saber extraño sobre el que hubo una tradicional problematización, un saber sexual que impelería a la austeridad y que comenzaría a mostrar el cuerpo como artífice de la salud y protagonista del juego por la vida. El saber que visualizaría a la esposa como "la" del *otro* sexo, la compañera privilegiada que instauro la familia y los vínculos duraderos. La certidumbre de que el patriarca concibiera a los demás hombres como compañeros que podría escoger con mesura, habida cuenta de las funciones sociales imperantes. Finalmente, tal saber perfilado desde el helenismo y que se habría extendido a lo largo del cristianismo, supondría que la verdad concerniese condiciones espirituales de acceso a la sabiduría.

La pederastia fue un problema entre los griegos, no por supuestas connotaciones *inmorales* que se le atribuirían posteriormente, sino por la función pasiva asignada a los jóvenes ricos y nobles en el rol de *erómenos*. Si los futuros ciudadanos conductores de la ciudad cumplían una función sexual pasiva, para filósofos como Aristóteles resultaba evidente que se cernía un grave peligro *político* sobre la ciudad Estado⁵⁹, por cuanto los futuros rectores formarían un carácter receptivo, complaciente y dominado.

Así se perfiló desde la antigüedad una moral de hombres pensada, escrita, enseñada y dirigida *por, para y hacia* los hombres. Moral que del paganismo se extendería como un continuo de contenidos hasta el cristianismo, y que establecía las virtudes personales como condición indispensable para el dominio de uno mismo, y como la base para ejercer el gobierno sobre los demás, habida cuenta de la superioridad del patriarca. La ética aristotélica establecía la relación con uno mismo como un triunfo y una victoria, de manera que se consolide una actitud de buen uso de los placeres: tal, el dominio de sí como lucha contra los deseos, tanto más fuerte cuanto más valiosa. La templanza, el buen sentido, la moderación y la prudencia (*σωφροσύνη*) fijarían un orden social en el que las pasiones de la multitud viciosa quedasen dominadas por las pasiones y la inteligencia de una minoría virtuosa.

La *ascesis* entendida como el entrenamiento moral práctico debía ser parte de la educación (*παιδεία*) esto es de la práctica que desde la infancia enseñase la virtud, inspirando el deseo de ser un ciudadano cumplido e invitando al pudor, respetando a los demás y a sí mismo (*αἰδώς*). En suma, se trataría de que el sujeto llegue a ser capaz de mandar, habida cuenta de que podría obedecer, siguiendo la justicia y cumpliendo su rol en la ciudad. Así, la moral pagana y posteriormente la cristiana, asumirían inequívocas posiciones sobre la austeridad sexual, la institución del matrimonio, las relaciones entre los hombres y la existencia de la sabiduría.

⁵⁸ *Historia de la sexualidad*, Vol. II, p. 12.

⁵⁹ *Historia de la sexualidad*, Vol. II, pp. 172 ss. Vol. III, pp. 174 ss.

El estoicismo desestimó el *modelo pedagógico* clásico e instituyó un *modelo médico*. Desde los primeros siglos de nuestra era, ya no se trataba de que el sujeto se conduzca a sí mismo según un conocimiento reflexivo, sino debía purificarse, le incumbía examinarse constantemente y efectuar las prácticas *espirituales* de reconciliación con las reglas. A los valores clásicos de la belleza juvenil del erómeno se contrapuso la profunda sabiduría de la senectud, la importancia del recuerdo y la necesidad de purgar los sueños. El yo debía dominarse progresivamente, asimilando las verdades profundas de sí mismo, para ello los estoicos recomendarían tener experiencias imaginarias de uno vinculadas con desgracias y con el placer. Otras sugerencias señalarían la conveniencia de efectuar múltiples ejercicios de entrenamiento del cuerpo para vivir en abstinencia sexual con privación de placeres y efectuando esfuerzos corporales extremos⁶⁰.

La ética estoica de la existencia conyugal definía una actitud del hombre ante la mujer marcada por tres imperativos: el principio de monopolio del placer, la exigencia de des-hedonización y la finalidad procreadora. El principio monopolístico consistió en que las relaciones sexuales debían ser conyugales exclusivamente. Para Séneca, Dión de Prusa, Marco Aurelio, Epicteto⁶¹ y Musonio Rufo cualquier relación sexual extramarital sería signo de depravación. En segundo lugar, la exigencia de des-hedonización habría supuesto visualizar al placer sexual como una *mancha* que sólo el matrimonio haría tolerable justificándolo por la finalidad procreadora, la que en tercer lugar sería plausible por sí misma. Así, desde la época helenista se percibiría el imperativo de que el sujeto se niegue a cualquier forma de placer exógena al matrimonio. Musonio Rufo prohibiría a los casados usar a sus esclavas y que la fidelidad sea estricta y simétrica:

... los placeres exteriores del hombre no serán ya en él efecto reconocido de su superioridad estatutaria, sino de cierta debilidad que el hombre debe limitar tanto mejor cuanto que la mujer la tolera por una concesión que, a la vez que acaso salvaguarda su honor, prueba también su afecto.⁶²

La tradición occidental forjada desde la filosofía estoica concebiría el uso de los placeres condicionándolo a una moral de estricto control de uno mismo. Las restricciones conyugales referirían principios universales y reglas para quienes quisieran dar a su vida una forma bella y honorable. El afecto, el apego y la reciprocidad serían el marco de las relaciones sexuales dentro del matrimonio, haciendo posible una adecuación perfecta del sujeto consigo mismo a través del cónyuge. Esto sería posible gracias a que la familia ocuparía un papel social relevante desde donde proyectara su perfeccionamiento⁶³.

El cuidado de uno mismo pasó del estoicismo al cristianismo con el desarrollo de una *tecnología de la subjetividad* que enfatizaba como centrales la

⁶⁰ Ídem, Vol. III, pp. 56, 67 ss.

⁶¹ Las referencias bibliográficas de Foucault de los autores citados en su texto son las siguientes: de Séneca, *Fragmentos*, *De la brevedad de la vida*, *Consolación a Helvia* y *Cartas a Lucilio*; de Dión de Prusa, *Discursos*; de Marco Aurelio, *Cartas y Pensamientos* y de Epicteto, *Conversaciones*.

⁶² *Historia de la sexualidad*, Vol. III, p. 164.

⁶³ Ídem, pp. 172 ss.

salvación, la confesión y la autoconciencia. Si los estoicos pretendían hacer visibles los males y las heridas a la mirada *médica* del sujeto, el cristianismo instituyó un *modelo de juicio* y de muerte mediante el cual el individuo siempre resultaba culpable, era descubierto por el “juez” gracias a la portentosa confesión debiendo ser martirizado y torturado dada su incontrovertible naturaleza pecaminosa. Es decir, la espiritualidad cristiana estableció que el cuidado de uno mismo incluía la obligación de la confesión, a partir de la que se intensificaría el control de las acciones de los sujetos sobre sus cuerpos y almas haciendo escarnio de sus representaciones y aplastando sus demandas más íntimas.



La naturaleza pecaminosa del hombre le obligaría a que abomine de sí mismo ante la mirada de Dios. De esta manera se perfiló la vida monacal como una alternativa a la fuerza corruptora de la carne, asociada sin duda con la lascivia de la mujer. Tal vida comunitaria exigía la obediencia al abad como absoluta, la constante oración y el frecuente auto-castigo según el imperativo de dirigir los pensamientos sólo hacia Dios y confesando las faltas del monje, inclusive los pecados cometidos al soñar.

Prácticamente de modo simultáneo, al mismo tiempo que se establecían los monasterios para hombres con reglas explícitas, labor desarrollada por san Pacomio y san Atanasio, aparecieron los primeros monasterios para mujeres. Pacomio y Atanasio estuvieron vinculados a san Antonio Abad⁶⁴, que vivió la primera mitad del siglo IV d.C., estableciéndose en Alejandría. Desde muy joven Antonio había regalado su riqueza para convertirse en el primer monje de la cristiandad dedicado a la vida ascética, eremita o solita-

⁶⁴ La información sobre la vida de los santos está mezclada con leyendas que dan a las versiones oficiales características específicas, como se advierte por ejemplo, en el *sanctoral católico*.

ria. Influyó sobre muchos discípulos, especialmente con la vida cenobítica que fundó y con una actitud férrea contra las tentaciones que lo acechaban. Después de él se estableció que en los monasterios debía regir estricta obediencia al abad o a la abadesa, quedando escritas las reglas de la vida solitaria de los monjes. La hermana de san Pacomio como abadesa habría fundado el primer monasterio para mujeres. Posteriormente, en el siglo VI san Benito de Nursia establecería las reglas estrictas que los monjes cumplirían con una vida monacal en comunidad.

El reconocimiento de lo extraño y ajeno a la masculinidad, la gentil concesión varonil de *aceptar* a la mujer permitiría comprender cómo el imaginario patriarcal fundado en la filosofía estoica y perpetuado en la cultura occidental por el cristianismo, se constituiría en el estrato más profundo de la *arqueología de la subjetividad* en Occidente. Esta arqueología daría lugar a que la filosofía tradicional concibiese que la mujer como ser en el mundo realizara su finalidad exclusivamente siendo *para-otro*. Además, pondría énfasis en que el escenario *natural* de la mismidad femenina sería el matrimonio, donde la mujer llegaría a ser alguien sólo gracias al varón. En efecto, solamente en la medida en que el hombre le hablase a la mujer, ella existiría siendo un reflejo especular de él, es decir siendo la imagen invertida y empuñada de él mismo.

El cristianismo de los primeros siglos desarrolló dispositivos para fustigar al sujeto de modo que internalice el *martirio*. Inclusive podía darse el suicidio, habida cuenta de la culpa y el pecado del monje. Posteriormente, se impuso la *tecnología de verbalización* de los pensamientos, la “confesión” que tuvo una significativa influencia en Occidente. Si bien la Iglesia cristiana reconoció la obligatoriedad de que los fieles se confesaran recién en el siglo XVI, los monjes místicos del siglo IV hicieron patente la idea de verbalizar ante uno mismo y los demás los contenidos maléficos de los pensamientos y las acciones pecaminosas. La reelaboración de la confesión y su pervivencia como saber triunfante en la cultura occidental se dio hasta la modernidad inclusive haciéndose patente por ejemplo, en el psicoanálisis.

La confesión como tecnología del *yo* sería relevante en la cultura occidental porque tuvo *continuidad* desde el mundo grecolatino y cristiano hasta la modernidad del siglo XX inclusive. Según Miguel Morey, la historia de la subjetividad seguiría un *continuum* de construcción heterosexual, desde el helenismo hasta el psicoanálisis siguiendo el hilo conductor del saber triunfante que explicaría la modernidad. En ésta, se constituiría como contenidos imprescindibles la exclusión de la mujer de la esfera pública, su inequívoca reclusión en el mundo doméstico y la difusión de una práctica de poder asentada en el matrimonio, la familia y el bienestar⁶⁵. Así, después del delfico “conócete a ti mismo” se habría establecido el monástico “confiesa tus pecados” y después del sobreestimado *cogito* cartesiano, hubo de institucionalizarse el *habla* sobre el diván del psicoanalista.

⁶⁵ Cfr. “Introducción: La cuestión de método”. Prefacio a la publicación de varios textos de Foucault con el título *Tecnologías del yo y otros textos afines*, pp. 34, 37.

La *tecnología de la confesión*, principal aparato de la cultura occidental para el control del sujeto, estaría dirigida por el imperativo moral de averiguar quién es uno mismo. Tal tecnología haría que el sujeto inquirese acerca de qué ocurriría en su interior, cuáles serían las tentaciones que se cierren sobre él y cómo podría ser testigo contra sí mismo para desenmascarar y vencer a su propio yo.

Desde los primeros apologetas y teólogos del cristianismo como Tertuliano y Gregorio de Nicea, la búsqueda de la castidad implicó una actitud tanto exterior como interior de renuncia al mundo. Así, el cristianismo erigió una “tecnología del yo” que no tendía a que el sujeto interiorizara un conjunto de prohibiciones sino a que buscara un completo dominio de sí mismo y en primer lugar, de sus propios pensamientos. El monje aparecía como la figura central capaz de lograr con excelencia tal ideal, aunque desde fines del siglo VI con el papa Gregorio Magno, todo cristiano estaría llamado a hacerlo. Se trata del control de las imágenes de la conciencia, el dominio de los recuerdos, la regulación de las alteraciones y de las impresiones. El imperativo moral sería un despliegue de poder de manera que el alma gobierne el cuerpo según técnicas de análisis y diagnóstico de uno mismo, verbalizando en la confesión la patencia de la culpa.

La *tecnología de la confesión* habría comenzado con Evagrio, monje místico y teólogo griego que vivió contemporáneamente a Juan Casiano⁶⁶ en el siglo IV de nuestra era. Evagrio⁶⁷ escribió acerca de los pecados capitales hacia el año 375, llevando a cabo una vida parca y habiéndose recluso en el desierto de Egipto que le ofreció asilo de las tentaciones de Constantinopla. La tradición evagriana establecía una espiritualidad de autocontrol de las acciones regida por el imperativo de hablar de uno mismo, de *confesar* los pecados de manera que el monje se descubriera ante sí y ante los demás como *pecador*. Así como el molinero que escoge los granos cerniendo algunos, el monje debería desechar los pensamientos impuros que le acecharían; como el centurión que organiza a sus soldados, el monje debería jerarquizar sus ideas haciendo que algunas, por ser superiores dirijan a las demás; finalmente como el cambista que calibra las monedas, el monje debería aquilatar el valor de las imágenes de su conciencia, erradicando las que no tuviesen valor alguno. Para cernir, jerarquizar y calibrar los pensamientos para evitar que constituyan el pecado, dirigiendo al sujeto para que sus acciones sean también pecaminosas, la técnica evagriana incluía la *confesión*.

La confesión desentrañaría las fuerzas sombrías que obran sobre uno mismo, escondiéndose como parte de su yo. Descubriría los peligros de los pensamientos impuros, pondría en evidencia su poder de seducción y mos-

⁶⁶ Las obras de Juan Casiano referidas por Foucault son varias, entre ellas cabe destacar *Instituciones, Colaciones y Conferencias*.

⁶⁷ En el libro *Filocalia*, compilado originalmente a fines del siglo XVIII, se ha reunido un conjunto amplio de textos de los autores místicos y ascéticos. En él se encuentra más de cincuenta textos de veintiséis autores del cristianismo a partir del siglo IV, por ejemplo sobre la vida solitaria, la vigilia y el discernimiento de Evagrio Póntico; o acerca de los ocho vicios criticados por Juan Casiano. El nombre significa en griego, “amor a la belleza” y el texto actualmente está considerado como el más importante libro de la Iglesia ortodoxa después de la *Biblia*.

traría el conjunto de fuerzas oscuras que se esconden detrás de las imágenes y las formas. Cada sujeto debería estar permanentemente alerta contra sí mismo y debería “hurgar” en todo intersticio de su alma en pos de cualquier vestigio de pecado. Evagrio estableció que existirían ocho formas de condenar el alma al castigo eterno, ocho tentaciones capitales que acecharían a los monjes aguijoneándolos a *pecar* mortalmente, inclusive sólo con el pensamiento: se trata de la lujuria, la codicia, la ira, el orgullo, la gula, la pereza, la vanagloria y la tristeza. Posteriormente, el año 590 el papa Gregorio Magno eliminó de la lista de Evagrio los dos últimos pecados y los substituyó por la envidia, de manera que la Iglesia estableció los “siete pecados capitales” que acecharían a todo creyente poniendo en riesgo la salvación de su alma inmortal. Fue Gregorio por lo demás, quien fijó el nombre de *pecado* y como reformador de la Iglesia impuso el celibato en el sacerdocio.

Serían pecados *capitales* por el castigo que implicarían, esto es, la condena eterna del alma en las penurias del infierno y debido a que expresarían en sumo grado el imperio del mal en el mundo a través del poder de las tentaciones sobre el pecador. Entre ellos, la lujuria o fornicación, es decir, el pecado de ansias por el comercio sexual aparecía sin duda como el peor. El monje primero y los creyentes posteriormente, debían decir la verdad sobre sí mismos como condición ética fundamental para lograr una vida moralmente buena inquiriendo sobre los pecados de la carne. La lista de los siete pecados se constituyó finalmente en una guía de confesión, se trataba de *hablar* cómo y en qué medida si sólo con el pensamiento o también con la acción se los habría cometido.

Cuidar de uno mismo y luchar contra las tentaciones capitales se alcanzaría “trabajando” sobre la propia interioridad, haciendo que el yo sea “objetivo” para sí mismo sin final, puesto que el proceso de control sería indefinido y pesado. Por lo demás, la confesión aparecería en el núcleo de la *objetivación* del sujeto como la acción reflexiva llevada a cabo con la participación de los *otros*. Verbalizar la verdad de uno mismo ante los demás desentrañaría los secretos, la naturaleza y los peligros de los pensamientos impuros que tarde o temprano conducirían a los pecados de acción⁶⁸.

Los pecados de la carne se referían en primer lugar a la lujuria y en segundo, a la gula. La lujuria entendida como las ansias desenfrenadas de obtener placer sexual ocasionaría la pérdida de la medida y la racionalidad, pudiendo realizarse por ejemplo, inclusive sólo con el deseo insano o el pensamiento impuro de poseer sexualmente a la mujer de otro. Expresaría el triunfo del demonio Asmodeus o de alguna entidad maléfica de su séquito. Este demonio tentaría a los hombres para que sean lujuriosos e inclusive les ofrecería tener relaciones íntimas con súcubos, esto es con demonios femeninos extremadamente hermosos que absorbían el alma mientras copulaban. También sería posible que Asmodeus posea el cuerpo de los creyentes, siendo imprescindible en tal circunstancia ya no hechizo alguno que lo conjure sino el exorcismo.

⁶⁸ “La lucha por la castidad”, en *Sexualidades occidentales*, pp. 47 ss.

La otra prueba capital frente a la tentación de la carne, sería el pecado de la gula. La gula entendida como la ausencia de control sobre la ingesta excesiva de bebida y comida ofendería a Dios, tanto al ignorarlo por el tiempo dedicado a la glotonería como al abusar del propio cuerpo donde Él residiría. La gula ofrecería placer y habría sido concebida de modo metafórico como la neblina que oscurece la visión moral o como el gobierno del estómago que destruye toda virtud. Se la representaba como un pecado inductor de otros, entre ellos la lujuria, la mentira, el robo, el asesinato, la ira o la pereza, llegando al extremo de considerar al glotón como un animal. Es decir, el ebrio y el comelón, siendo fáciles presas del pecado se habrían convertido en desechos de la humanidad. Gregorio Magno señaló que la gula se consumaba al comer en exceso, a deshoras, en ser exigente en la elaboración de los alimentos, en prestar demasiada atención a la comida y en evidenciar avaricia por ella. El demonio que dirigiría al séquito del mal para tentar con la gula sería el Señor de las Moscas, Begelmot, ante quien resultaba muy fácil sucumbir y muy difícil huir dada la complejidad paradójica del pecado.

Tal visión de la gula se habría construido desde Evagrio y Juan Casiano, este último fue un escritor ascético de los siglos IV y V de nuestra era, para quien los pecados *de la carne* debían ser enfrentados con la fuerza del ayuno. La fornicación produciría una cadena condenatoria de otros pecados inenarrables, por lo que todo cristiano debería practicar la abstinencia sexual severamente. La lujuria aparecería como el resultado de un proceso de incremento de prácticas lascivas constituyéndose finalmente en fornicación que según Casiano sería a la vez la causa de una larga secuela de vicios ulteriores como la avaricia, la rivalidad, la disputa y la cólera, precipitándose la acidia y la tristeza también como sus efectos.

La confesión obligaría a develar los más íntimos secretos del sujeto, hollaría en la intimidad de su conciencia y descubriría los misterios de su *yo*. Exhibiría ante el monje primero y después explicitaría ante el confesor, la verdad única y personal de cada uno. Confesar implicaría penetrar en lo más recóndito e individual de la subjetividad, enlazaría al *yo* para que *hable* de su sexualidad, se ponga en manos de *otro* y le confíe lo que es aceptando implícitamente lo que desde tal verbalización, el confesor imprimiría en su conciencia con el sello de verdad: hablar para ser *otro* distinto de uno mismo.

Juan Casiano, Tertuliano⁶⁹ y san Agustín⁷⁰ habrían desarrollado aparte de Evagrio la *tecnología de la confesión* en los primeros siglos del cristianismo. Tal práctica aparece como un “ejercicio”, es decir como una *ascesis* de castidad que obligaría a iniciar el proceso de búsqueda y verbalización de la verdad sobre uno mismo rastreando inclusive los minúsculos y sospechosos pensamientos que condujesen a la lujuria como núcleo de la subjetividad

⁶⁹ La obra de Tertuliano referida por Foucault es *Sobre el arrepentimiento*, aunque también el filósofo francés hace referencias en sus lecciones de 1982 a *El apologético*, texto del año 197 d.C.

⁷⁰ En *Tecnologías del yo y otros ensayos afines*, Foucault refiere los *Sermones* de San Agustín. También menciona en otros textos, *Contra Julián* y otras veces hace mención a libros más conocidos del obispo de Hipona como *La ciudad de Dios* y *Confesiones*.

pecaminosa. Las técnicas tendrían el propósito de separar al sujeto de su propio yo, vulnerable a la fuerza maléfica de los demonios, aislándolo para enfrentarlo y dominarlo. En última instancia se trata de luchar contra uno mismo y de ganarle al Enemigo con la ayuda del Todopoderoso.

Ante el pecado siempre inevitable, Juan Casiano fundamentó la verbalización recomendando que el sujeto debiera ser un hermeneuta de sí mismo, es decir debiera llegar a ser alguien que interprete su propia vulnerabilidad, cotejando sus pensamientos y rastreando las impurezas de su corazón. Así, gracias a la confesión de los pecados de la carne en primer lugar, tendría que advertir la trasgresión a las reglas morales que habría cometido descubriendo posteriormente la verdad que pusiese el maestro confesor delante de él. Los pecados envolverían una amplia variedad de manifestaciones incluidas las del pensamiento⁷¹ ante las que el sujeto dispondría del imperativo de la purificación.

El yo de la filosofía cristiana se movería por pulsiones y fuerzas tendientes a realizar la confesión como una práctica habitual y continua permitiendo que el sujeto purifique su alma para humanizarse; es decir, que elimine las seducciones, las tentaciones y las imágenes de conciencia, descubriendo lo que sucede en su interior para liberarse de las ataduras del yo. Descubrir la verdad sobre sí mismo significaría renunciar a los impulsos para que el hombre se acerque a la luz⁷².

Dado el riesgo que representaba, la fornicación debía ser erradicada según Casiano, de modo absoluto y radical. Combatirla en todas sus formas implicaría enfrentar su carácter innato, corporal y natural, comprendiendo y luchando en contra de sus nocivas consecuencias. Pero ante todo habría que vencerla en todos los campos de batalla donde apareciese con la fuerza de destruir la vida moral. El sujeto debería enfrentar la fornicación como unión del hombre y la mujer (*carnalis commixtio*), como masturbación, como pensamiento pecaminoso y como *immunditia* producida en el sueño y la vigilia. En consecuencia, no se trataría sólo de condenar vehementemente la trilogía de los pecados de la carne (adulterio, corrupción de menores y fornicación) sino de fijar las formas múltiples de realizar una *ascesis*, es decir una *práctica de castidad*.

La lucha por la castidad la realizaría de modo ejemplar el monje atravesando seis etapas sucesivas que lo conducirían a la santidad y al control de sus sueños. En la primera el monje no se dejaría doblegar por la tentación de la carne en la vigilia, en la segunda negaría “complacencia” a sus pensamientos voluptuosos. La tercera etapa referiría el control de cualquier estímulo exterior, la cuarta implicaría la absoluta carencia de cualquier atracción a la carne, inclusive la mínima durante la vigilia. En el quinto momento habría erradicado toda perturbación del espíritu, en tanto que en el sexto, el fantasma femenino no representaría ilusión alguna ni peligro potencial ni siquiera durante el sueño. Según Casiano, la gracia de Dios y el control de

⁷¹ *Tecnologías del yo y otros textos afines*, pp. 84 ss.

⁷² “Sexualidad y soledad”, p. 51.

los pensamientos⁷³ permitiría alcanzar el máximo control de uno, implicaría una *ascesis* de castidad *santa*: práctica que dominaría cualquier sueño erótico, negándolo incluyendo ejercicios que impedirían las poluciones nocturnas involuntarias.

La confesión permitiría al monje y a los hombres casados verbalizar ante el abad o el sacerdote, el grado que habrían alcanzado en la realización de las exigencias de la *ascesis* de castidad. Los monjes deberían tender a controlar inclusive sus sueños y pensamientos, mientras que la vida sexual de los seglares debería orientarse según la monogamia, la fidelidad absoluta y la finalidad procreadora. La tecnología de la confesión sería en verdad, un clamoroso pedido de gracia y de ayuda al Todopoderoso para que el hombre salga victorioso en el enfrentamiento contra la fuerza pecaminosa por excelencia que sería más poderosa que él mismo: la concupiscencia. De esta manera, sólo Dios podría en su infinito poder y bondad, tanto a través de los consejos del confesor como por la sujeción estricta del sujeto a un régimen de obediencia sexual, dar lugar a que el hombre combata y triunfe contra el Enemigo que aloja dentro de sí⁷⁴.



La sexualidad es el sismógrafo de nuestra subjetividad. Michel Foucault piensa que existiría una espiral infinita entre la verdad de uno mismo y la realidad social, una envolvería indefectible y vigorosamente a la otra. Es decir, sería patente una relación interdependiente entre el modo en que el sujeto verbalizaría su sexualidad y cómo realizaría determinadas acciones, gestos y actitudes. En los albores de la civilización cristiana se habría establecido giros potentes y abarcadores de dicha espiral, constituyendo el *modelo seglar de la sexualidad*.

⁷³ "La lucha por la castidad" en *Sexualidades occidentales*, pp. 33 ss.

⁷⁴ Ídem, p. 49.

El modelo *seglar*, si bien tuvo sus orígenes en la ética estoica y en la literatura latina de los primeros siglos de nuestra era, recién adquirió relevancia social con el cristianismo. Fue la tecnología de la confesión característica en tal modelo, la que permitió consolidar la evolución de la familia nuclear, asentar la monogamia real y la fidelidad matrimonial y crear la angustia por el acto sexual. Fue el alcance y la fuerza de tal modelo lo que favoreció la desintegración de las ciudades Estado, auspició el desarrollo de la burocracia imperial y fortaleció la influencia de la clase media provinciana. Se trata de lo que siglos después habría de ser identificado como el “modelo del elefante”.

Por lo demás, gracias a la confesión se desnudaría y expulsaría el mal alojado en el sujeto, el mal que lo apartaría de una vida buena según el “modelo del elefante”. Es decir, se trata de un comportamiento sexual “decente”: monógamo, de fidelidad absoluta, y orientado sólo a la finalidad procreadora. Al respecto, san Francisco de Sales, sacerdote ascético francés del siglo XVI resumió el modelo:

Os diré algo acerca de la honestidad del elefante. Un elefante nunca cambia de pareja. La ama tiernamente. No copula con ella excepto cada tres años. Y eso sólo durante cinco días y tan en secreto que nunca se le ve en el acto. Al sexto día sale de nuevo, y lo primero que hace es ir directamente a algún río para lavar su cuerpo, no queriendo regresar a su grupo de compañeros hasta que se haya purificado. ¿No son estas cualidades buenas y honestas de la bestia las que enseñan a los casados a no inclinarse demasiado a los placeres sensuales y carnales?⁷⁵

No obstante, más de un milenio antes, san Agustín rechazó inclusive la finalidad procreadora del sexo entendiendo que dado el pecado original ninguna práctica de este tipo, por muy parecida que sea a las relaciones sexuales de los elefantes, podría tener valor intrínseco. En primer lugar, las relaciones sexuales de los hombres mostrarían según san Agustín, un carácter abominable dadas las terribles sacudidas y la pérdida de control que invariablemente se producirían en acto tan horrible. En *La ciudad de Dios* y en *Contra Julián*, san Agustín hizo mención a las opiniones de algunos filósofos paganos anteriores, pensadores de la literatura médica del siglo IV sugiriendo que indicaría los deplorables efectos del acto sexual. Considérese por ejemplo el siguiente texto:

Este acto sexual se apodera tan completa y apasionadamente de la totalidad del hombre, física y emocionalmente que, como resultado, se experimenta el placer más vivo de todos al nivel de las sensaciones y en el clímax de la excitación, prácticamente paraliza todo poder para el pensamiento consciente.⁷⁶

⁷⁵ El texto de san Francisco de Sales es del libro *Introducción a la vida devota*. Véase la tercera parte titulada “Muchos avisos sobre el ejercicio de las virtudes”, particularmente el punto 7 del capítulo XXXIX: “De la honestidad del tálamo nupcial”. Actualmente se sabe que la cópula del elefante no se da en privado y que el mentado doctor de la Iglesia no dijo que la vida de los elefantes se realiza en asociaciones matriarcales regidas por la hembra más vieja cuya autoridad nunca es retada siendo la jefa del grupo. Hoy también está documentado el comportamiento homosexual del elefante macho entendido como caricias con la trompa que provocan el placer genital. La primera edición de la obra de san Francisco de Sales se dio en 1608 siendo traducida a cinco idiomas hasta 1618. Cfr. la cita de Michel Foucault en “Sexualidad y soledad”, p. 51.

⁷⁶ Ídem, pp. 51-2.

En segundo lugar, pese a que el obispo de Hipona rechazaba con énfasis el sexo se hacía una idílica representación de la vida edénica donde las relaciones sexuales habrían existido sin malicia ni perversión. Contrariamente a las manifestaciones terrenas, epilépticas e incontrolables, el sexo en el paraíso habría tenido una realización regulada por la voluntad de Adán. La excitación habría sido consciente y arbitrada por la voluntad masculina, el pene habría sido una especie de “mano” con la que con delicadeza y control, Adán dejaba la simiente en el cuerpo de Eva como si se tratase de una semilla en la tierra. Así, la imaginación, experiencia y prejuicios teológicos condujeron al Padre de la Iglesia a condenar la pérdida de control causada por el pecado. Es decir, habría sido el desconocimiento de Adán de que él dependía de Dios y su deseo de decidir por sí mismo lo que habría precipitado el “pecado original” sin que el castigo divino se haga esperar: Adán perdió el control de su sexualidad.

De este modo, el primer hombre por pretender alcanzar la libertad habría quedado irremisiblemente esclavizado a la *libido*. Según san Agustín, la *libido* sería el “movimiento autónomo” de los órganos sexuales. El problema subyacente de la *libido* sería la autonomía de su fuerza sin que el hombre pueda controlarla con su voluntad individual. Así, a la insubordinada erección de Adán contra Dios, éste respondió con el castigo de la erección genital que el hombre nunca más dominaría. Es decir, Dios habría hecho que sus partes sexuales se rebelasen contra él y adquiriesen la erección independiente de la voluntad. No obstante, el *yo* podría llegar a regular los movimientos sexuales gracias a la *ascesis* de la castidad⁷⁷.

Resulta evidente cómo la *tecnología de la confesión* en el cristianismo condujo de manera fluida y necesaria a la *ascesis* de la castidad, instituyéndose como problema central del sujeto la relación consigo mismo. En tal sentido, las técnicas monacales recuperarían el control de las acciones y de las reacciones del individuo, así como le servirían para regular su pensamiento, haciendo explícita la verdad sobre sí mismo, depurando las imágenes pecaminosas que pudiese abrigar y venciendo las ilusiones que lo convirtiesen en otra víctima de la lascivia.

Son evidentes también las características de continuidad y de diferencia entre la ética estoica y las tecnologías monacales medievales, en particular lo referido a la inquietud de sí, el cuidado de uno mismo y la necesidad de verbalización. Pero en ambas se daría un relegamiento actoral en el guión del *yo*: se trata de la descalificación de lo femenino, dada desde la filosofía de los primeros siglos de nuestra era y consumada en la confesión cristiana. Por lo demás, el tratamiento que los estoicos practicaban sobre sí mismos realizando una mirada *médica* contrastaba con la *ascesis* del cristianismo que promovía en el sujeto el sentimiento de culpa y la pesada carga del pecado. Así, con más o menos diferencias, con mayores o menores similitudes, la ausencia de la mujer en la narración o su participación secundaria y trivial en los recorridos laberínticos de la existencia del varón, se remontaría hasta los albores de la cultura occidental.

⁷⁷ “Sexualidad y soledad”, p. 52.

Sin duda existen notorias diferencias entre la confesión del monje en el siglo V y la que se daría en torno al psicoanálisis en la civilización moderna⁷⁸. La más destacada radica en que mientras la teología cristiana entendía al yo como una entidad real cruzada por pulsiones y fuerzas originadas por el mal objetivamente existente, el psicoanálisis haría de lo real una ficción que ofusca las contradicciones históricas, vistiéndolas con un ropaje que ocultaría los conflictos del mundo. En segundo lugar, mientras que la confesión cristiana se constituiría en un mecanismo para conseguir la fuerza exógena al sujeto que destruiría el mal alojado en él, la confesión psicoanalítica subjetivaría todo haciendo que las relaciones reales del hombre en el mundo aparezcan como variaciones de su estructura libidinal interna. No obstante, pese a las diferencias señaladas existiría la continuidad de la confesión radicada en el imperativo de *verbalizar*, en último término se trataría de poner al sujeto en el foco de la mirada de la censura y por debajo del poder del confesor.

Las conferencias que Foucault impartió en el Collège de France a inicios de 1982, mostraron las diferencias y la continuidad de contenidos determinados en la historia de la sexualidad desde el contexto clásico primero, y después helenista, particularmente estoico hasta la modernidad, dada la mediación del cristianismo. Que el filósofo francés haga referencia al *dictum* delfico, a la preocupación ascética cristiana por la regulación de uno mismo, al cartesianismo de la modernidad o al psicoanálisis, que en esta sucesión mencione a Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer e incluso a Nietzsche⁷⁹, que sorpresivamente ubique a los psicoanalistas al lado de los marxistas, evidencia el esfuerzo de encontrar continuidad en la filosofía occidental. Pone de manifiesto que en lo concerniente al principal contenido de la subjetividad, en lo referido al sexo prevalecieron saberes triunfantes que hicieron que la “espiritualidad” apareciese como la transformación del sujeto para llegar y realizar la verdad⁸⁰.

Otro proceso evidente de diferencias y continuidad, se habría dado respecto del cuerpo de la mujer, es decir del objeto que hubo de ser descalificado, analizado y caracterizado como funcional por distintos actores. En efecto, el cuerpo femenino concebido recurrentemente como un continente saturado de sexualidad fue integrado a las prácticas médicas, justificándose consiguientemente toda intervención patológica. Por otra parte, el cuerpo femenino fue concebido como si estuviese orgánicamente relacionado con el cuerpo social, definiéndose con claridad el espacio familiar y la vida de los niños como su *mundo* propio. Así, la conciencia occidental habría cristalizado en el siglo XVIII la visión de la sociedad como un *cuerpo* que se reproducía gracias a otros. Las mujeres, en consecuencia, habrían sido obligadas a regular su función social, usando su cuerpo para beneficio colectivo y

⁷⁸ *Enfermedad mental y personalidad*, p. 118 ss.

⁷⁹ Las referencias bibliográficas que hace Foucault incluyen el *Tratado de la reforma del entendimiento* de Spinoza, la *Crítica de la razón pura* de Kant, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y de Nietzsche, la *Gaia ciencia*.

⁸⁰ Véase “Cuidado de uno mismo y conocimiento de uno mismo”. *Hermenéutica del sujeto*, pp. 32, 38, 41.

cumpliendo la responsabilidad biológica y moral de garantizar el futuro a través de la vida de las nuevas generaciones.



La *socialización* del cuerpo de la mujer se habría constituido de este modo, en primer lugar como *económica*, puesto que las incitaciones o frenos a la reproducción estarían regulados por aspectos fiscales y sociales. En segundo lugar, habría una socialización *política* porque las parejas serían responsables del crecimiento o embotamiento del cuerpo social. Finalmente, la socialización de las conductas procreadoras sería *médica* porque el propósito de controlar los nacimientos implicaría que la especie humana pudiese desarrollar experiencias patógenas y patológicas⁸¹.

Respecto de las experiencias señaladas, Foucault considera que las condiciones históricas y humanas construirían específicas nociones sobre la enfermedad en general y la enfermedad mental en particular. En efecto, la alienación social sería causa de la alienación mental debiendo ser vista como la reacción de defensa generalizada contra el conflicto real. Sólo una visión consciente de la relación entre lo real y lo subjetivo fijaría nuevas

⁸¹ *Historia de la sexualidad*, Vol. I, p. 128.

relaciones con el medio para la reconstitución del sujeto: la resistencia radicaría en la *curación* del individuo y de la sociedad⁸².

Otro proceso de continuidades y escansiones en el que el patriarcado volvió a cobrar protagonismo se referiría al objetivo de restringir al máximo la potencial influencia que la pareja heterosexual pudiese ejercer sobre distintos ámbitos de la vida pública. Esto se dio desde que se proclamó al matrimonio como la unión “libremente consentida”, y como la principal institución de interés colectivo para la consecución de la vida familiar. Se trata de que el sistema político funcionara independientemente de cualquier restricción o sello *de género* que las mujeres le pudiesen dar, toda vez que se haya asumido la subordinación *política* de la mujer.

La demanda de “distribución proporcional” desde la “perspectiva de género”, esto es la *lucha* por que exista *presencia* de mujeres en el gobierno, en los puestos de dirección y de confianza, en los partidos políticos, las cortes y los tribunales; el fin, el propósito de sentar presencia en cargos de poder y prestigio de la organización del Estado se explicaría como una reacción *natural* a la exclusión de las mujeres que recurrentemente hizo el patriarcado. No obstante, vista desde la perspectiva democrática, si el género definiera prerrogativas políticas, también podría justificarse la lucha de otros grupos minoritarios o mayoritarios por acceder a espacios de poder proporcionales, por ejemplo, a la composición por edad de la sociedad, a la diversidad o concentración de grupos religiosos, o según las identidades étnicas, culturales, raciales o de cualquier otra índole⁸³.

Por lo demás, cuando las mujeres demandan a los hombres más cuotas de poder, no deja de ser evidente un gesto de apelación. Se trata de solicitar una transferencia a quienes detentarían lo que *poseen*: el poder y que lograrían *distribuirlo*. No obstante, de efectivizarse tal transferencia, no es imperativo que se tenga que asumir que las mujeres investidas de poder dejen de conducirse según las pautas recurrentes del patriarcado.

⁸² Ídem, pp. 118-22.

⁸³ Alda Facio por ejemplo, justifica que dado que las mujeres serían al menos, la mitad de la población, les *correspondería* ocupar la mitad de los espacios de poder. Cfr. “El derecho como producto del patriarcado”, p. 21.

EL SUJETO EN LA MODERNIDAD

El *bios philosophicos* es la animalidad de ser humano, renovada como desafío, practicada como un ejercicio y enrostrada a los demás como un escándalo.

Michel Foucault

James Miller comentó lo que para Foucault sería que el yo exprese una actitud “moderna”. Según Miller, el filósofo francés habría concebido que únicamente el sujeto que no se piense a sí mismo como algo terminado, sólo el individuo que se conciba como si estuviese inmerso en el flujo inacabado de lo pasajero, sólo quien fuese objeto de una compleja y continua elaboración del yo expresaría un gesto *moderno*. Miller menciona a Charles Baudelaire, que en la segunda mitad del siglo XIX habría referido el *dandismo* como actitud “moderna” dedicada a cierto culto “espiritual” del yo. El “dandi” sería el varón exquisitamente sensible a los placeres del cuerpo, vate de la vida erótica y ser pletóricamente animado por el capricho apasionado y poético. El mismo Baudelaire habría destacado como poeta de la carne y como quien habría trascendido las leyes de su tiempo⁸⁴. Así, el androcen-trismo moderno habría erigido el *dandismo* como una tecnología del yo que concibe a la mujer como algo estrictamente especular y subsidiario. El papel principal, la voz protagónica y el cuadro central en el *theatrum ginecologicum* corresponderían de modo inequívoco e irrecusable al varón.

En el teatro de las danzas que representan las formas de la feminidad, en el escenario con rasgos de trazo femenino, todo sería especular, toda imagen virtual tendría por origen real al protagonista central y fundante: el varón. Este personaje aparecería invariablemente como causa y principio de la realidad. Inclusive cuando abrume un universo de olores y colores femeninos, se constataría un mundo envolvente con la sombra del hombre como su manto. En tal mundo habría algo que no cambia, que se mantendría en el clímax de la representación dramática de la historia, se trataría del varón transitando a través del laberinto de su propio yo.

En el *teatro del mundo* el guión femenino conduciría invariablemente al varón como protagonista. Para él no obstante, no habría garantía de prudencia ni de seguridad ofrecida por imagen alguna de la madre. No existiría forma de evadir las metamorfosis de su yo, no encontraría guía alguna que pueda ayudarlo a eludir la responsabilidad de seguir el recorrido hasta llegar a ser un “hombre”, viviendo la crueldad del mundo y alcanzando lo que el patriarcado valorase de modo contingente e histórico.

La construcción de la masculinidad incluye en los vacíos de su discurso y en las notas marginales implícitas o explícitas, la feminidad como objeto subsidiario aunque persistentemente presente. Tal la paradoja de la historia del mundo: *teatro* en el que la superficie del escenario es en general y en sus partes un ubicuo *gineceo*.

⁸⁴ La pasión de Michel Foucault, p. 448.

Aunque la mujer aparezca como alguien que condensa la fuente de la lascivia y la causa de vulnerabilidad a las tentaciones de la maldad, aunque su cuerpo aparentemente esté ausente de la historia, no sólo sería el objeto ornamental principal del escenario sino el factor humano infaltable en el *teatro del mundo*. En éste aparecería insistentemente lo femenino. Inclusive cuando la mujer es el personaje tras bambalinas que nunca es visto, su olor y sus latidos son la piel y el corazón de la historia, *con* lo que y *contra* lo que el varón *debe* construir su identidad.

Así, aunque la mujer no adquiera la dignidad necesaria ni la responsabilidad suficiente para constituirse en el centro activo de los actos sociales, políticos y culturales, aunque sea el vacío del pedestal principal y la laguna del imaginario occidental, su espíritu vibra y su hilo conduce también en los actos machistas, patriarcales, falocráticos y sexistas para que los varones representen el *theatrum ginecologicum* de la historia.

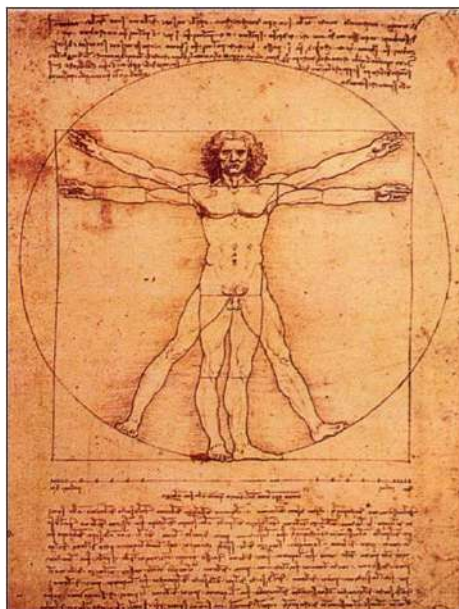


Los libros de Michel Foucault son exposiciones que interpretan la **genealogía** de los procesos, las instituciones y los sujetos articulados en su propio devenir histórico. Que Foucault insista en que su objeto de interés

son las rupturas, las discontinuidades y las escansiones de los saberes significa que las genealogías que comprende fueron periodizadas gracias precisamente a esos puntos críticos. Las diacronías de los territorios colonizados por el poder se articularían por los saberes triunfantes en momentos sincrónicos que aparecerían como únicos⁸⁵.

Se puede considerar la *sincronía* como la simultaneidad de procesos que confluyen en un determinado instante, en un lugar específico y en un momento determinado. Por tal razón es posible relacionarla con *imágenes estáticas*, es decir, con muestras instantáneas de articulación de partes. La *diacronía* en cambio, queda asociada a las imágenes en movimiento, a la sucesión y desplazamiento de los componentes que constituirían un momento sincrónico. La diacronía refiere lo *dinámico* y el proceso de cambio de algunos componentes hasta constituirse en parte significativa de una totalidad terminada. Pese a esta distinción, es conveniente tener en cuenta la advertencia de Claude Lévi-Strauss referida a que Roman Jakobson habría previsto la ilusión superficial y perjudicial de suponer que exista un “abismo entre los problemas de la sincronía y la diacronía”. Al respecto, Lévi-Strauss cita a Jakobson señalando lo siguiente:

Sería un grave error considerar la estática y la sincronía como sinónimos. El corte estático es una ficción: es un procedimiento científico de auxilio, no un modo particular del ser. Podemos considerar la percepción de una película no sólo diacrónicamente, sino también sincrónicamente: sea como fuera, el aspecto sincrónico de una película no es idéntico a una imagen aislada extraída del film. La percepción del movimiento está también presente en el aspecto sincrónico.⁸⁶



⁸⁵ La arqueología del saber, pp. 10 ss.

⁸⁶ Roman Jakobson, “The Phonetic and Grammatical Aspects of Language in their Interrelations”, *Actes du 6^e Congrès International des Linguistes*, pp. 333-6. Citado en el texto de Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, p. 82.

Lévi-Strauss remarca que los fenómenos sincrónicos ofrecerían mayor homogeneidad que los diacrónicos, por esto su estudio sería más accesible. En antropología sería frecuente apreciar de la misma forma, las propiedades cualitativas no mensurables del espacio social, esto es la distribución de los fenómenos sociales en el *mapa* según constantes que se pondría de manifiesto⁸⁷.

Siguiendo tal razonamiento, la labor *genealógica* de Foucault supondría mayor dificultad, si fuese una labor *diacrónica* que si se tratara de la descripción *sincrónica* de cierta realidad social en un momento histórico determinado. En tal sentido, hablar del nacimiento de la prisión, de la genealogía de la medicina, del proceso de la locura o de la génesis de la sexualidad moderna, ofrecería mayor especialización que dar una descripción más o menos detallada, por ejemplo del siglo XVI o del siglo XX. Sea como fuera, habiendo considerado en el anterior párrafo la *genealogía de la sexualidad*, corresponde focalizar la mirada en otros procesos constitutivos de la modernidad de manera que se pueda integrar la comprensión compleja del presente donde determinados saberes y poderes se desplegarían y se ejercerían en torno a las mujeres.

En *Las palabras y las cosas* Foucault no ofrece una definición explícita de la *episteme* (ἐπιστήμη) aunque se puede colegir el contenido que piensa. En *La arqueología del saber* escrita para “explicar” las nociones de *Las palabras y las cosas*, se encuentra una definición casi desapercibida: la *episteme* sería “el conjunto de las relaciones que pueden unir en una época determinada, las prácticas discursivas”⁸⁸. Las *prácticas discursivas* referirían el conjunto de acciones individuales y sociales según la formación de un discurso determinado, en tanto la *forma* de tal discurso estaría fijada por las regularidades entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos y las elecciones temáticas⁸⁹. Es decir, la forma del discurso fijaría proposiciones señaladas por su estilo, contenido y sentido, absteniéndose de cuestionar los temas, los usos conceptuales y las metodologías desplegadas. Sólo así se podría llevar a cabo una investigación con éxito, renunciando al pensamiento crítico, cuestionador y alternativo.

La visión moderna del hombre, sus conocimientos, artes, estudios y habilidades habrían constituido la *episteme* del siglo XX erigida sobre un *triédrico epistemológico* donde las ciencias del lenguaje, la vida y el trabajo formarían el eje principal. Así se habría desarrollado genealogías y momentos históricos dirigidos a una suma compleja que los aunaría. En el siglo XIX se habría estructurado los saberes modernos sobre el hombre y la sociedad asumiéndolos como un conocimiento *verdadero*. Aparte del eje del lenguaje, la vida y el trabajo existirían otros dos componentes que constituirían el *triédrico epistemológico*. Son las ciencias físico matemáticas y además, la

⁸⁷ *Antropología estructural*, p. 262.

⁸⁸ *La arqueología del saber*, p. 323.

⁸⁹ *Ídem*, p. 62.

reflexión filosófica. El quehacer científico moderno se desarrollaría entre los intersticios o los ámbitos de intersección de las regiones del *triedro*.

El décimo capítulo de *Las palabras y las cosas*, “Las ciencias humanas”, señala el primer lado del *triedro epistemológico* constituido por las ciencias de encadenamiento deductivo y orden lineal: las ciencias matemáticas y físicas que habrían posibilitado una visión legal y cuantitativa de la naturaleza y sus fenómenos. Aquí también se incluiría el conocimiento matemático como contenido que permite esbozos formales y abstractos dando lugar al entendimiento de la realidad. En el segundo lado aparecerían las disciplinas abocadas a la vida, al lenguaje y al trabajo construyendo el conocimiento verdadero sobre el hombre y la sociedad con elementos análogos pero discontinuos. Se trataría de los saberes modernos de la lingüística, la biología y la economía. Finalmente, el tercer lado estaría formado por la reflexión filosófica como pensamiento sobre lo Mismo. Se trataría de la sistematización de las teorías, su justificación deductiva, las inferencias que posibilitasen y su axiomatización. Respecto a los componentes del segundo lado cabe hacer las siguientes puntualizaciones:

Se trata de tres escenarios: el *biológico*, el cuerpo y la vida, el *económico* referido al trabajo y la riqueza y el *filológico* abocado al habla y al lenguaje. En las intersecciones de estos dominios, la modernidad habría dibujado los perfiles del hombre entrecruzando las disciplinas, interpretándolas unas respecto de otras y multiplicando indefinidamente su objeto. Sin embargo, el rostro del hombre se perdería en los intersticios de las disciplinas que traten de atraparlo⁹⁰. El saber triunfante de las ciencias humanas en la modernidad no resolvería la paradoja de que cuanto más se especializa en un rasgo o en una mueca del rostro humano, más se precipita la pérdida del boceto inicial, más se borraría el dibujo intentado.

No obstante, gracias a la filología de Franz Bopp⁹¹, el lenguaje se habría convertido en el reino de los signos que formaría un sistema con sentido. En él los gestos, los mecanismos involuntarios e incluso los fracasos y las lagunas serían significantes. Freud por su parte, habría borrado los límites del lenguaje tradicionalmente establecidos entre lo positivo y lo negativo, lo normal y lo anormal, entre lo patológico, lo comprensible y lo comunicable. Desde la Edad Clásica la locura se habría configurado como el espectáculo en el *teatro de la sinrazón* hasta convertirse gracias a Pinel, en una actividad auto-reflexiva con sesgo psiquiátrico, desarrollándose los contenidos útiles a la clínica y la medicina moderna.

Georges Cuvier⁹² habría dado inicio a una nueva comprensión de la vida y su influencia sobre los acontecimientos sociales y culturales. Los órganos de un ser vivo serían vistos por él atendiendo a sus funciones y a su estruc-

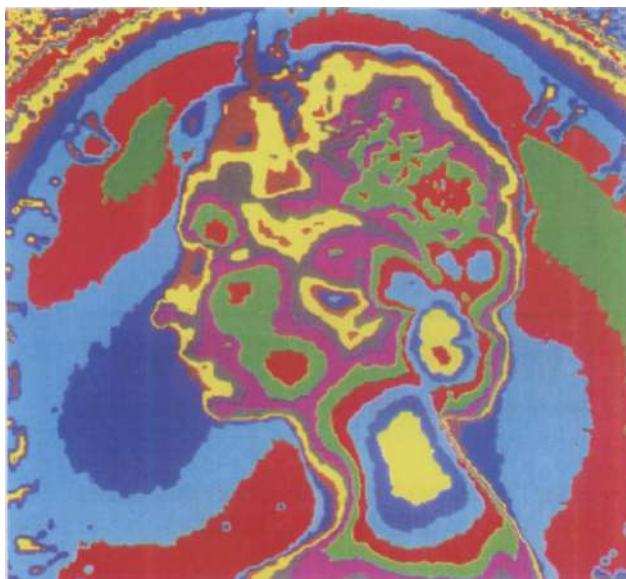
⁹⁰ *Las palabras y las cosas*, p. 347.

⁹¹ Foucault se refiere a dos obras de Bopp: *Über das Konjugationssystem der Sanskritsprache* y *Vergleichende Grammatik*.

⁹² Son varias las obra de Cuvier señaladas por Foucault, entre las más importantes cabe señalar las siguientes: *Leçons d'anatomie comparée*, *Rapport historique sur l'état des sciences naturelles*, *Tableau élémentaire d'histoire naturelle*, *Mémoire sur les céphalopodes* y *Le règne animal distribué d'après son organisation*.

tura, las partes se hicieron interactivas y habría comenzado a apreciar que las finalidades podían ser alcanzadas de varios modos. Con Cuvier, la vida habría aparecido como la raíz de toda existencia, dibujando las organizaciones gregarias con relaciones continuas entre sí y con el exterior. El dominio biológico aparecería como una fuerza primitiva y la ley de los seres. Pese a su aparente “fijismo”, para Cuvier el hombre habría mostrado ser alguien que se adapta, evoluciona y se somete al medio borrando los desequilibrios y actuando según las pautas dictadas por la vida colectiva. El *modelo biológico* delimitaría el territorio para el hombre en el que prevalecen las funciones grupales, su cultura y los agregados sociales.

Finalmente, David Ricardo⁹³ habría elaborado sobre el trabajo la noción de *escasez* que permitiría conceptualizar la antropología y la historia. El hombre aparecería aquí como un ser con necesidades y deseos, alguien que actuase motivado por sus intereses y en búsqueda de ganancia, de manera tal que sería inevitable agudizar los conflictos e instituir normas de vida económica.



La *episteme* moderna establecería saberes triunfantes que se reputarían a sí mismos como conocimiento *científico*, dando lugar a la erección de instituciones y formas de poder. Sin embargo, el modelo de *triedro epistemológico* invitaría a criticar a las ciencias sociales, imposibilitadas de argumentar en contra de los ideales de la libertad, la salud, la transparencia del lenguaje, la utilidad del poder, la prioridad heterosexual y la unicidad del pensamiento

⁹³ Foucault refiere la obra de David Ricardo *Principios de economía política y tributación*.

occidental⁹⁴. Tampoco analizarían la finitud, no cuestionarían el juego de lo empírico, no bosquejarían lo impensable y trascendental, ni tematizarían al hombre al margen de las limitaciones antropológicas que aseguran las verdades positivas que reafirman sus supuestos. El desarrollo de la ciencia en el siglo XX sólo “superaría” en parte la *episteme* renacentista, habiendo reasumido el *modelo de visión*, modelo de las esencias basado en la creencia de que la razón sería omnipotente y que las pautas ilustradas constituirían el mejor mundo posible.

Por el *triedro epistemológico* la imagen del hombre se multiplicaría y enfocaría desde infinitos puntos de vista. No obstante, la infinitud, la diversidad y el enfoque multidisciplinario terminarían por borrarla. Por ejemplo, la *sociología* si bien tomaría el modelo de la *mathesis* para respaldar cuantitativamente sus enunciados, modelo dado entre la matemática y la economía, muy útil para dar cuenta de procesos demográficos, hacinamiento, migración y violencia, como otras disciplinas descriptivas sería estéril para pensar algo distinto a lo que su propia carga teórica le permitiría ver, narrar o explicar. La sociología se presentaría de tal manera, incapaz de volverse contra sí misma, contra las bases de su saber positivo que establecería lo que *debiese* trabajar: justificar las cristalizaciones sociales exenta de toda crítica.

Sobre la *antropología*, tradicionalmente se la habría vinculado a los métodos de las ciencias naturales para tratar la peculiaridad somática, racial y genética de los seres humanos⁹⁵. Pero, pese a su prolija división en antropología *física* (el hombre como organismo animal, las razas y la evolución), antropología *sociocultural* (estudio de los cambios sociales y culturales de la humanidad desde sus orígenes) y antropología *aplicada* (utilidad disciplinar para la medicina, la asistencia pública, la criminología y las industrias del vestido y el calzado, el mantenimiento del colonialismo, la guerra psicológica y el espionaje)⁹⁶ no da conocimientos concluyentes.

En efecto, el objeto de estudio de la *antropología filosófica* no se habría clarificado totalmente⁹⁷. Además, Max Scheler por ejemplo, mostró que la visión *sistemático natural* no habría resuelto el aspecto *esencial* del hombre, ni siquiera se problematizó sobre su singularidad y diferencia con las demás especies, sin plantearse el lugar que ocuparía el hombre entre otros seres del mundo⁹⁸. Tampoco se habría resuelto los cuestionamientos sobre las limitaciones cognoscitivas para que el hombre sea *objeto* de conocimiento de sí mismo de acuerdo a su esencia⁹⁹.

Los complejos, las angustias y las ansiedades sobre los cuales teorizaría la *psicología* serían la cristalización de la biología moderna enmarcada en el modelo clásico de la “historia natural” y el modelo “mágico” del Renacimiento. Tampoco la “evolución” de la *psicología* permitiría proveer de soluciones a sus problemas. Desde Aristóteles fue el estudio de los seres con

⁹⁴ Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, pp. 68 ss.

⁹⁵ Cfr. de Walter Brugger y otros autores, *Diccionario del filosofía*, p. 59.

⁹⁶ Cfr. de Juan Maestre, *Introducción a la antropología social*, pp. 19-23.

⁹⁷ Walter Brugger y otros autores, *Diccionario de filosofía*, p. 59.

⁹⁸ *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 23-6.

⁹⁹ Cfr. Hermann Krings y otros, *Conceptos fundamentales de filosofía*, Vol. II, p. 276.

cuerpos animados por un principio vital: el *alma*. Posteriormente en la época moderna se restringió al hombre excluyendo plantas y animales. Más aun, la restricción de la psicología experimental y el conductismo focalizaron su objeto de estudio sólo en la vida consciente, las emociones, los reflejos condicionados y la conducta. Pero, ni así la *filosofía del hombre* resolvió la problemática de la *antropología metafísica* de la vida subjetiva, sensible e intelectual en los niveles empírico y literario, científico y fenomenológico y racional y metafísico¹⁰⁰.

El *legere* renacentista se habría transformado en la “gramática general” de la Edad Clásica y después en la filología y la lingüística moderna. Tales disciplinas, apenas fijarían relaciones significantes en los mitos, las afasias y los tabúes discursivos. Estarían imposibilitadas de preguntarse sobre su quehacer, no imaginarían otras aproximaciones metódicas ni interpretativas distintas a las usuales y no podrían aceptar el valor de los saberes sometidos y relegados¹⁰¹.

La dispersión de discursos sobre el hombre y la mujer evidenciaría, aparte de la yuxtaposición inconmensurable de *epistemes*, la *muerte* del ser humano precipitando su desaparición. Pese a ser una invención reciente de la cultura europea del siglo XVIII, la figura que se habría compuesto en los intersticios de un lenguaje fragmentado se borraría:

... el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y sus secretos... Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin... Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.¹⁰²

La imagen del *hombre* en sentido amplio, esto es inclusiva de la mujer desaparecería paradójicamente en las miles de figuras humanas dibujadas con lenguajes fragmentados con infinitas formas y contenidos que se articulan en las intersecciones disciplinarias sin límite. Las ciencias humanas en la modernidad hasta la segunda mitad del siglo XX, no podrían reelaborar sus bases, criticar sus enfoques ni desplegar nuevas prácticas discursivas. A lo sumo, darían paso al iluminismo y lubricarían los canales por los que corriese un flujo de conocimiento humanista encauzado al control *macro-lógico* de las poblaciones y a la normalización *micro-lógica* de los individuos. Apenas contribuirían a crear tecnologías oculares y saberes que justifiquen a las instituciones de vigilancia y secuestro sin que se atisbe posición alguna de resistencia.

¹⁰⁰ Véase de Roger Verneaux, *Filosofía del hombre*, pp. 7-14.

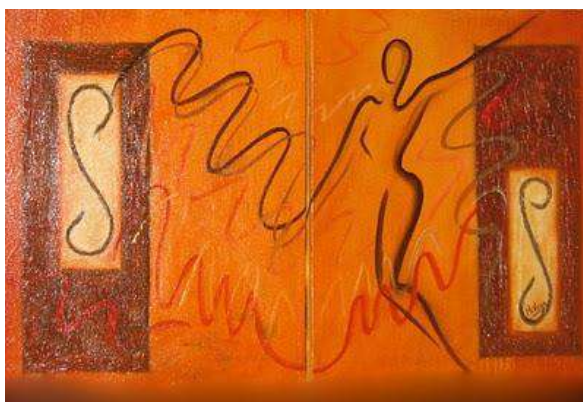
¹⁰¹ Cfr. de Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, p. 70.

¹⁰² *Las palabras y las cosas*, p. 375.

En la modernidad, el saber reinante que permitió prácticas discursivas específicas en lo referido a la política habría sido según Foucault, la *gubernamentalidad*. Ésta sería considerada una forma de relación del Estado con la población, esto es el saber moderno triunfante que sustantivaría la gestión centrada en el factor humano como dato estadístico primario. La modernidad habría reunido y articulado de manera única los contenidos del poder pastoral y de la “razón de Estado”. Se trata del *welfare state* definido como el Estado capitalista de prosperidad general que daría a todos los ciudadanos apropiadas condiciones de vida. El Estado minimizaría la brecha entre ricos y pobres, eliminaría las diferencias entre las clases y promovería amplios derechos y libertades en un contexto de abundancia material y espiritual para los países, incluidos los que se encuentren “en vías de desarrollo”¹⁰³.

Según Barry Smart, las medidas en pro de la salud, la seguridad y la protección del individuo, relevantes en el “Estado de bienestar” constituirían las características de la *gubernamentalidad* moderna. La *anatomo-política del cuerpo* consistente en los mecanismos que se despliegan para formar individuos útiles y dóciles inculcándoles los principios de una autorregulación disciplinaria y la *bio-política de la población* que referiría los mismos aspectos a escala macroscópica serían los dos ejes sobre los que se apoyaría la *gubernamentalidad* moderna¹⁰⁴.

Pero es posible desarrollar tres sentidos de la *gubernamentalidad* de los que el primero sería el más importante: El primer sentido trataría el conjunto de instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos y tácticas que permitirían ejercer una forma específica y compleja de poder. Este aspecto tendría por objeto a la población, se basaría en el saber de la economía política y se realizaría gracias a los instrumentos que se constituirían en dispositivos de seguridad.



¹⁰³ Cfr. de L. Onikov y N. Shishlin, *Breve diccionario político*, pp. 183-4.

¹⁰⁴ “La política de la verdad y el problema de la hegemonía”. En Foucault, David Couzens Hoy, Comp. p. 180.

En segundo lugar, la *gubernamentalidad* sería la tendencia de Occidente a combinar por una parte, los contenidos de gobierno y por otra, los saberes triunfantes del decurso de las ideas. La combinación de saber y poder permitiría sostener al gobierno, gracias a la disciplina que internaliza y mediante la asunción de nociones modernas de *soberanía* y *gestión gubernamental*. Finalmente, el tercer sentido de la *gubernamentalidad* se referiría al resultado histórico desde el *Estado de justicia del medioevo*, en el que el *arte de gobernar* se orientaba por modelos cosmológicos y por ideales filosóficos y morales, hasta llegar al Estado moderno.

En los siglos XVI y XVII el arte de gobernar se habría *cristalizado* de modo que sus bases tendrían que referirse necesariamente a la realidad concreta del Estado. Desde el siglo XVI se formaría la idea de que gobernar implica ocuparse con *cosas* como el territorio, la riqueza, las ciudades y las fronteras. Después, por la *economía política* del siglo XVIII, el *factor humano* habría adquirido relevancia dando a la sociedad moderna la posibilidad de constituir un Estado *gubernamentalizado*¹⁰⁵.

En su conferencia “*Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la *razón política*” publicada en 1981, Foucault contrapuso el *poder político* al *poder pastoral* diferenciándolos como sigue:

El poder *político* se ejercería sobre sujetos civiles de manera racional e impersonal, mientras que el poder *pastoral* se daría sobre individuos vivos de modo afectivo y personal. El poder *político* establecería una relación diádica de quien lo detenta con la multitud o los ciudadanos en un escenario macroscópico, en cambio el poder *pastoral* establecería un haz de relaciones desde el que lo sustenta hasta los individuos que lo aceptan, lo sufren o lo gozan, en un escenario existencial y microscópico. En tercer lugar, mientras que el poder *político* se basaría en la unidad del Estado que instituiría un marco jurídico unívoco e indiferenciado, el poder *pastoral* no se realizaría por la aplicación idealmente automática de un conjunto de normas, al contrario trataría que cada persona sobre la cual se ejerza poder, es decir las *ovejas del rebaño*, sea ayudada a mejorar su vida y sea permanentemente cuidada y protegida¹⁰⁶.

La teoría de *razón de Estado* incidiría en el aspecto *racional* del ejercicio de poder. Según esta teoría el gobierno estaría en consonancia con la potencia del Estado. Pese a las diferencias entre los autores habría una similitud estructural en la comprensión de cómo se plasmaría la *razón* en el *Estado*. Escritores clásicos como Juan Botero, Palazzo y Chemnitz¹⁰⁷ coincidirían en que obrar según la *razón de Estado* perfilaría un arte sujeto a reglas para tomar decisiones de gobierno. Las reglas observarían la naturaleza del Estado, reforzarían su poder frente a los posibles enemigos y obligarían a consi-

¹⁰⁵ “La gubernamentalidad”, clase de Foucault en 1976. En *Espacios de poder*, p. 25.

¹⁰⁶ “*Omnes et singulatim*: Hacia la crítica de una *razón política*”, en *La vida de los hombres infames*, pp. 188 ss.

¹⁰⁷ Foucault menciona el *Discurso sobre el gobierno y la verdadera razón de Estado*, de Palazzo publicada en 1606 y al libro de Chemnitz de 1647 titulado *De ratione status*.

derar la *aritmética política*, esto es el conocimiento *estadístico* de su realidad inmediata y de los demás Estados¹⁰⁸.

El poder pastoral estaría vinculado a la “individuación” apareciendo como muy limitado frente a las exigencias de la colectividad. La *razón de Estado* en cambio, se vincularía con la “totalización” que tampoco sería suficiente para resolver los intereses del individuo. El Estado moderno reuniría ambos principios y habría comenzado a generarse gracias al desarrollo en Alemania de la “ciencia de la policía” (*Polizeiwissenschaft*) entendida como *ciencia de la administración*.

Aparte de Johann Heinrich Gottlob von Justi, habrían contribuido al desarrollo de la “ciencia de la policía” Louis Turquet de Mayenne y Nicolas Delamare¹⁰⁹, Turquet de Mayenne en el siglo XVII escribió que la labor de la policía era eminentemente de vigilancia: el hombre debía ser visto en cuanto ser activo, vivo y productivo velando por la ornamentación, la forma y el esplendor de la ciudad y asegurando el trabajo, el comercio, la ayuda y la asistencia.

Las ideas de Delamare y von Justi se dieron un siglo más tarde consolidando el saber político del Estado moderno como síntesis de la individuación y la totalización. Delamare creía que el objetivo de la policía era la vida, lo indispensable y lo útil para los individuos, el control que ejerciese se desplegaría sobre la religión, la moralidad, la salud, el abastecimiento, las carreteras, canales, puentes y edificios públicos, la seguridad, las artes liberales, el comercio, la servidumbre y los pobres. Von Justi finalmente, argumentó que la labor política sería *negativa*, y la lucha contra los enemigos internos y externos del Estado, la labor de la policía sería *positiva* por cuanto favorecería la vida de los ciudadanos y la potencia del Estado¹¹⁰.

Los siglos XVII y XVIII fueron el escenario para la constitución, primero de la *anatomo-política* del cuerpo y después de la *bio-política* de la población. Ambas *tecnologías* representarían el tránsito desde el viejo derecho de *hacer morir y dejar vivir*, hasta el poder de *hacer vivir y rechazar* la muerte. El derecho monárquico fundado en la *patria potestas* de los romanos se habría ejercido sobre el cuerpo gracias al derecho de captación: el rey habría podido aprehender la vida, tendría la prerrogativa de minarla mediante los tributos y los sistemas económicos de control y exacción y podría suprimirla llegando inclusive a hacer escarnio del cuerpo en el suplicio. En el mejor caso, el rey dejaba crecer la vida abandonándola a su propia cuenta y riesgo.

Frente a este modelo, desde el siglo XVII se habría iniciado la visión del cuerpo humano como una máquina. La *anatomo-política* sería la mecánica de la educación y el incremento de las aptitudes, la irrupción del funcionamiento y la preservación de las fuerzas del cuerpo humano. Se trata de des-

¹⁰⁸ “*Omnes et singulatim*” pp. 194-5.

¹⁰⁹ Foucault refiere la obra de Turquet de Mayenne de 1611 titulada *Monarchie aristodemocratique*. También hace mención al libro de von Justi *Elementos de policía* y al *Compendium* de Delamare.

¹¹⁰ “*Omnes et singulatim*” pp. 199 ss.

pligar aparatos que tuviesen el fin de formar cuerpos dóciles sometiéndolos a sistemas de control explícitos¹¹¹.

En la Época Clásica se habría desarrollado métodos disciplinares consistentes en “trabajar” el cuerpo en sus detalles, en sus partes, ejerciendo una coerción débil y asegurando su mecánica a través de movimientos, gestos, actitudes, rapidez y otros recursos. Además, la *anatomo-política* habría implicado el control de los movimientos, la coacción de las fuerzas y la imposición de los ejercicios: el cuerpo habría sido objeto de control. Finalmente, la *anatomo-política* habría velado por los procesos más que por el resultado, según una codificación de retícula del tiempo, el espacio y los movimientos. Michel Foucault llama *disciplinas* a “los métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas”, imponiéndoles docilidad para que sean útiles¹¹².

Hasta el siglo XVIII prevalecieron distintas fórmulas de dominación, desarrollándose una observación minuciosa del detalle y una consideración política de las pequeñas cosas que controlan y utilizan a los hombres, anunciándose la *modernidad*. La Época Clásica habría iniciado una *microfísica* que posteriormente se convertiría en la red celular moderna basada en la institucionalización de técnicas, un *corpus* de procedimientos y de saberes con descripciones, recetas y datos que definirían “cierto modo de adscripción política y detallada del cuerpo”¹¹³.

La *microfísica* anterior a la Época Clásica en cambio, referiría que en la antigüedad hubo una dominación *esclavista* basada en la costosa y violenta propiedad de los cuerpos. Hubo el ejercicio de poder de *domesticidad* como relación constante, global, masiva, ilimitada y establecida por capricho del amo. Después, hasta el siglo XVI prevaleció una *microfísica del vasallaje*: sumisión extremadamente codificada que se centró en el trabajo y en las marcas rituales. Hubo una ascética monástica que exigía la renuncia, la obediencia a otro y ante todo, el dominio de cada cual sobre su propio cuerpo.

Una característica de la *microfísica* de la Época Clásica perfeccionada en la modernidad habría sido el poder *celular*. Tal poder se ejercería sobre el cuerpo social de modo *microscópico* como “núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actividades, sus discursos, su aprendizaje y su vida cotidiana”¹¹⁴. La distribución celular de la *microfísica* moderna incluiría la noción de *normalización* realizada en las instituciones de clausura: colegios, internados, cuarteles y fábricas, donde sería imperativo vigilar la conducta de cada individuo para apreciarla o sancionarla.

La distribución *celular* crearía espacios administrativos y políticos que individualizarían los cuerpos, las enfermedades, los síntomas, la vida y la muerte fijando al mismo tiempo, formas terapéuticas y espacios útiles. Así, la *microfísica celular* aparte de controlar las actividades y disciplinar a los individuos crearía rangos, clasificaría, estigmatizaría, construiría celdas,

¹¹¹ *Historia de la sexualidad*, Vol. I, pp. 163-8.

¹¹² *Vigilar y castigar*, pp. 140-1.

¹¹³ *Vigilar y castigar*, pp. 142-5.

¹¹⁴ “Entrevista sobre la prisión: El libro y su método”, en *Microfísica del poder*, p. 89.

lugares y cuadros vivos haciendo que las multitudes se ordenen convirtiéndose invariablemente en datos: “El espacio de la disciplina es siempre, en el fondo, *celular*”.¹¹⁵

Para que la *microfísica* funcione con sus engranajes principales en la sociedad moderna sería imprescindible el despliegue del encierro psiquiátrico, la normalización del individuo y el reconocimiento de la verdad del saber que sustenta a las instituciones penales. Así, el poder se sostendría, calaría en cada hecho, produciría cosas, induciría placer, formaría saberes, produciría discursos. En una palabra, sería una *red productiva* que atravesaría el cuerpo social¹¹⁶.

Las *instituciones de secuestro* conculcarían la libertad del sujeto y regularían su actuación. Ejercerían una microfísica detallada y pertinaz: “Una macro y una microfísica del poder han permitido... la integración de una dimensión temporal, unitaria, continua, acumulativa en el ejercicio de los controles y la práctica de las dominaciones”.¹¹⁷ Los vigilantes de las prisiones y el personal médico autorizado de las instituciones psiquiátricas tendrían la información minuciosa sobre el individuo, preverían lo que el sujeto vigilado podría hacer, inferirían lo que pudiese sentir y aplicarían las normas y los procedimientos *científicos* para controlar sus reacciones, doblegando la voluntad y la mente de los “internos” según la aplicación de la ortopedia, es decir de los dispositivos físicos que *corregirían* lo que se encuentre distorsionado o mal constituido. El despliegue de fuerzas evidenciaría el poder, la coacción y el dominio de quienes lo realizan, tanto más inveterado cuanto mayor fuese el tiempo del encierro.

Las *instituciones de formación* desplegarían un asedio que rebosaría el tiempo teórico de la vigilancia. Peor aún, incidirían de tal manera hasta que el sujeto logre controlarse a sí mismo por propia decisión. Escudriñarían en el interior de los individuos, los manipularían, los condicionarían, los predispondrían y los convencerían. Arrebatárían su libertad y su privacidad, los herirían, arremeterían en contra de las personalidades con signos no reconocidos como *normales*, intimidando para que el sujeto se sienta culpable, se confiese y doblegue su alma.

Michel Foucault analiza el modelo de *Escuela de enseñanza mutua* que tuvo amplia difusión en Francia inclusive durante el siglo XIX y que se diseñó para el aprendizaje de contenidos elementales, en especial el ejercicio de la lectura. A tal grado este modelo llegaba a colonizar la conciencia que habría tenido estrictamente estratificada, entre cinco y diez categorías que establecerían quién sería quién en cada unidad jesuita. Así, el proceso de constitución de la sociedad disciplinaria moderna incluiría el control de toda actividad la mayor parte del tiempo.

Sólo los *repetidores* cumplirían una labor pedagógica, instando a los alumnos de menor rango y edad a leer en voz baja de dos en dos. Sin tener en cuenta a los alumnos que realizaban las tareas de apoyo distribuyendo el

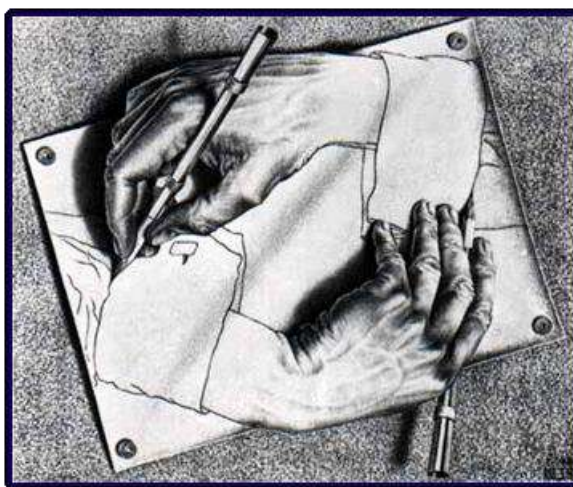
¹¹⁵ *Vigilar y castigar*, pp. 147-53.

¹¹⁶ “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, pp. 134-5.

¹¹⁷ *Vigilar y castigar*, p. 165.

material, regalando a los pobres los sobrantes de la comida o leyendo textos espirituales los días festivos, las otras *categorías*, entre tres y ocho habrían estado destinadas a cumplir los cometidos de “vigilancia”. De esta manera el modelo habría internalizado eficazmente en los niños la más sólida y natural aceptación de la idea de que vivir en sociedad implicaría participar en una observación recíproca y jerarquizada¹¹⁸.

Cinco serían los aspectos que se repetirían en la educación jesuítica y en otras instituciones de reclusión moderna concebidas como entidades *de formación*. En primer lugar, la *administración del tiempo* evidenciada en el control ininterrumpido, la presión de los vigilantes, la eliminación de los ruidos y las distracciones y la apropiación del instante útil. En segundo lugar, la *sincronía de los actos*, es decir el ritmo colectivo único en la ejecución de las actividades, el encadenamiento perfecto de los gestos y el control cronológico y anatómico del comportamiento. El tercer aspecto se referiría a la *corrección de las posiciones del cuerpo* evidenciada por ejemplo, en la “buena letra”. En cuarto lugar, la *articulación del cuerpo y del objeto* plasmada en las maniobras corporales rígidas con instrumentos. Y finalmente, la *utilización exhaustiva del tiempo* según señales, ritmos, silbatos, voces de mando y otros aparejos para controlar la rapidez en la ejecución de las operaciones. Los cinco aspectos llevarían a los niños a la *virtud*¹¹⁹.



En el modelo descrito se habría resuelto sin discusión y definitivamente los problemas filosóficos de la educación, asumiéndose contenidos explícitos sobre lo siguiente: A quiénes debía involucrar (seres *morales*); siguiendo qué principios debía desarrollarse (*éticos*); en qué forma se regularía y con qué materia se expandiría. Además, resultaban explícitos los fines e ideales

¹¹⁸ Ídem, pp. 180-1.

¹¹⁹ *Vigilar y castigar*, pp. 153-8.

que la educación alcanzaría¹²⁰ habida cuenta de que la práctica jesuita resolvió la posibilidad, legitimidad y necesidad del proceso determinando el objeto de la enseñanza mutua, los agentes que participarían en ella y el espíritu con el que se desplegaría¹²¹.

Después del surgimiento y consolidación de la *anatomo-política* del cuerpo, se habría dado la *bio-política* de la población. Pero ésta no implicó la desaparición de aquella. La administración de la vida, el poder de “hacer” *vivir*, se habría desplegado mostrando al cuerpo como una “máquina”. Después, se habría dado la idea de que formaría un enlazado de múltiples relaciones: así apareció la *bio-política* de la población. Proyectaría los saberes triunfantes expresados en determinadas instituciones y aparatos para transformar la vida colectiva mediante controles, regulaciones e intervenciones que calculen e invadan la cotidianeidad¹²².

El saber médico del siglo XVII se habría cristalizado en los aparatos de confinamiento urbano contra la peste mediante la cuadriculación, el encierro, la vigilancia, el registro de la información y la disciplina coercitiva¹²³. En el contexto del saber sobre las enfermedades endémicas se habría dado la “medicina de las especies”, es decir el saber que considerase que lo mórbido se repartiría espontáneamente por todos los cuerpos.

Foucault realiza la genealogía de la medicina en *El nacimiento de la clínica* donde interpreta la constitución de las prácticas, los conocimientos y los supuestos de la medicina del siglo XX como resultado de un proceso secular. Se trataría del proceso iniciado con la clínica del siglo XVIII, la *anatomo-patología* del XIX y finalmente, la *anatomo-clínica* del siglo XX. El autor se deleita en el detalle de la trama que estudia, en la particularidad de los hechos históricos evidenciados en las prácticas médicas y respaldados en el pensamiento y en los textos de figuras universales de la medicina occidental: por ejemplo, Philippe Pinel, Françoise Xavier Bichat, Pierre Cabanis o Françoise Broussaise¹²⁴. Las tramas que reflejarían el tránsito de la *medicina de las especies* a la *medicina de la percepción* o el tránsito de la *medicina de las epidemias* a la *medicina de las clases* son pensadas con profundidad, conocimiento y reflexión propias de Foucault, dando una comprensión dinámica y sugestiva de la filosofía de la medicina en perspectiva genealógica.

¹²⁰ Véase de Ángel González, *Filosofía de la educación*, pp. 17-23.

¹²¹ Véase de Parisot y Martin, *Principios filosóficos de la educación*, p. 24.

¹²² *Historia de la sexualidad*, Vol. I, pp. 173 ss.

¹²³ Miguel Morey, “Filosofía de la vida cotidiana: Por ejemplo, la peste”, p. 28.

¹²⁴ Los libros citados por Foucault en *El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica* son cerca de 250. De los autores mencionados cabe señalar la siguiente bibliografía: *Nosographie philosophique* de Pinel; *Anatomie pathologique, Recherches physiologiques sur la vie et la mort, Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine* y *Traité des membranes* de Bichat; *Œuvres* de Cabanis; y de Broussaise, *Traité de physiologie appliquée à la pathologie, Examen des doctrines médicales, Catéchisme de médecine physiologique y Mémoire sur l’influence que les travaux des médecins physiologistes ont exercée sur l’état de la médecine*.

La *medicina de las especies* concebiría que la esencia de la enfermedad poseería o sería u obliterada por la riqueza de la experiencia. Después de esta medicina se habría desarrollado la *medicina de la percepción* por la que el conocimiento médico busca establecer las señales de la enfermedad de manera que al cruzar dos series de síntomas surgiesen los hechos individuales. La *medicina de las especies* no habría incluido las enfermedades endémicas ni las epidemias. Se desarrolló desde la Edad Media hasta el siglo XVI como la acción específica en épocas de guerra y hambre, el trato a enfermos miedosos y agotados y los modos adecuados de enfrentar la lujuria y la gula, procurando el repliegue del egoísmo y sanando de las enfermedades venéreas.

En el siglo XVIII se advertiría la *medicina de la percepción* entendida como *clínica*. Se trataría de un dominio de experiencias distintas y una estructura de racionalidad científica inédita. Tal saber se habría cristalizado posteriormente en los dos últimos siglos, el XIX y el XX como *bio-política de la población*, explicitándose la autoridad del facultativo, ampliándose su campo de intervención, masificándose la medicalización y administrándose la salud de forma estadística.



La aparición de la medicina como *ciencia clínica* habría implicado un cambio esencial respecto de la medicina anterior estableciendo un dominio determinado de la experiencia médica y una explícita estructura de su racionalidad científica. En primer lugar, gracias a la *clínica*, lo que el médico podía ver y decir habría cambiado en el siglo XVIII. La clínica dio lugar a una distribución discreta del espacio corporal perceptible y que podría ser enunciado permitiendo por ejemplo, aislar un tejido de la masa del órgano que cumpliría una función. En segundo lugar, la medicina anterior se constituía por una *botánica de los síntomas*, la medicina clínica en cambio, presu-

pondría que existe un orden y un significado de los signos que permitirían develar los fenómenos patológicos. Así se reorganizarían las series de modo que la pregunta básica del médico al paciente ya no inquiriría sobre lo que tuviese sino preguntaría: “¿dónde le duele a Ud.?”.

La tercera característica de la *clínica* sería el alineamiento de las series mórbidas. Hasta la medicina del siglo XVII habría subsistido una maraña de especies nosológicas según una repartición espontánea y una libre ocupación del espacio por la enfermedad, lo que habría justificado la ausencia de obligatoriedad de hospitalización. En la medicina *clínica* en cambio, los síntomas serían la serie: descripción de los acontecimientos que permitirían nombrar la enfermedad y pronosticar el mal. El empirismo de la *clínica* sería una reorganización del lenguaje que proclama la necesidad de abstenerse de filosofar, de teorizar y de caer en sistemas pre-constituidos impeliendo a hablar según los cortes de una estructura común.

Cabe indicar que por la *clínica* habría desaparecido la totalidad orgánica del cuerpo. Ya no habría múltiples ni dispersas manifestaciones de los síntomas, dando lugar a que prevalezca un estatuto local que focaliza la enfermedad y la supone en directa relación con sus causas y efectos¹²⁵. Finalmente, la medicina del siglo XVIII habría tratado la histeria, la hipocondría y las enfermedades nerviosas asociándolas con las mujeres, asumiendo que el trabajo médico sería una lucha contra las enfermedades y los malos gobiernos.

En el siglo XIX se advertiría que la medicina ya no se ocupaba en especial de la enfermedad, de manera que a partir de la *clínica* desarrollada en el XVIII se habría sucedido una serie de variaciones respecto del proceso de constitución de la *anatomo-patología* del siglo XIX que podría señalarse en lo siguiente:

En primer lugar, la *clínica* tomaría a los síntomas como signos que referirían la enfermedad. Para la *anatomo-patología* en cambio, sería posible que los síntomas permanecieran mudos y latentes. En segundo, establecida la serie del mal, la *clínica* supondría que toda manifestación extra-temporal pudiese referir la enfermedad, por su parte la *anatomo-patología* instituiría la simultaneidad y la contemporaneidad de los signos. Para la *clínica* en tercer lugar, todo síntoma inclusive los no develados significaría algo, tal noción se habría modificado en la *anatomo-patología* que restringiría la percepción a los datos significativos.

Habría otras tres características comparativas. La modulación de la individualidad que realizaría la *anatomo-patología* habría devenido de la concepción *clínica* de la homogeneidad de la lectura de los síntomas. La consideración *anatomo-patológica* de que cualquier caso permitiría apreciar múltiples variaciones de un significado básico sería el resultado modificado de la inicial suposición *clínica* de que la medicina afelparía la individualidad. Finalmente, mientras la *clínica* del siglo XVIII habría buscado artificiosamente los signos, la *anatomo-patología* decimonónica establecería nuevas bases para la percepción, habiendo “cadaverizado” la vida desde el momen-

¹²⁵ *El nacimiento de la clínica*, pp. 9-15.

to en que la muerte fuese vista. Los cadáveres abiertos habrían hecho posible que los cuerpos enfermos y saludables fuesen comprendidos a partir de la estructura perceptiva que reordenaría epistemológicamente las nociones fundamentales y la mirada médica.

El tránsito de la *clínica* a la *anatomo-patología* se habría extendido inclusive hasta el siglo XX creando las condiciones de la medicina moderna entendida como el desarrollo de la *anatomo-clínica*. La mirada médica se caracterizaría en tal caso, por la articulación del lenguaje, dados los espacios acotados del cuerpo gracias a que la muerte habría hecho visible el contenido explícito de la enfermedad. Lo mórbido habría quedado desprendido totalmente de la metafísica del mal apareciendo la muerte como la condición de todo discurso científico que refiriese la individualidad; en tanto que en tal región habría germinado el conjunto de las *ciencias del hombre* hablando de su objeto de estudio con un saber *positivo*¹²⁶.

En el siglo XIX se habría configurado cuatro grandes procesos que caracterizarían después a la medicina de fin del milenio: el contenido de la autoridad médica se habría explicitado taxativamente, el campo de la intervención médica se habría ampliado considerablemente, los aparatos de medicalización se habrían desplegado de modo masivo y se habría realizado un estilo específico de administración médica. De esta manera, la noción moderna de *autoridad* del médico radicaría ya no en la erudición del facultativo sino en su rol social. El objetivo de tal medicina social se focalizaría en los cuerpos de los individuos del Estado. Así, el saber médico llegaría a ser un saber estatal de beneficio colectivo y el resguardo de la salud para la producción, quedando justificada la aparición de una *policía médica*, tanto más necesaria cuanto las epidemias y los fenómenos endémicos atentaban peligrosamente contra los intereses nacionales.

El médico estaría a la vez sujeto a la *normalización* de su práctica y a la estandarización de su saber a través de las universidades. La normalización del médico y de la medicina sería la condición de posibilidad para llevar a cabo un proceso consecuente de suma importancia social, se trataría de *normalizar* al enfermo. La estatalización de la medicina de esta manera alcanzaría el punto máximo en la modernidad. La medicina ya no operaría sobre las enfermedades solamente, su propósito central sería cuidar las *condiciones de salubridad* de la población.

El agua, el aire, las construcciones, los terrenos, los desagües y otros espacios similares serían el campo de intervención de la medicina. El modelo militar perfeccionado se habría impuesto sobre el modelo religioso, ya no se trataría de combatir las pestes mediante el aislamiento, la individualización y la reclusión, la medicina urbana desde el siglo XIX implicaría ante todo higiene pública y asepsia constituyéndose en medicina del medio ambiente antes que en medicina del cuerpo. La socialización de la medicina y el establecimiento del campo de su incumbencia, así como el surgimiento de la medicina *científica* se dieron gracias a que se fijaron los efectos del medio

¹²⁶ Cfr. *El nacimiento de la clínica*, en especial, "Lo invisible visible"; "Las crisis de las fiebres" y la "Conclusión", pp. 210 ss.

sobre el cuerpo. De tal modo, aparte del concepto de *salubridad* habría surgido en este contexto el control político y científico del entorno.

Entre los aparatos de medicalización colectiva se contaría en primer lugar, al *hospital*. El hospital moderno ya no podría ser una institución de asistencia de pobres que esperasen la muerte, se habría convertido en un recinto de “conocimiento médico”. En él se transparentaría la enfermedad gracias a la mirada clínica, sus manifestaciones serían un espectáculo y los pacientes servirían a la ciencia para la experimentación. Quienes paguen en los hospitales solventarían que los médicos experimenten con los pobres, de modo que los resultados beneficiosos logrados sirvan tanto a los enfermos ricos como al *progreso* de la *ciencia médica*.

Estas características se completarían con la *administración* médica que implicaría registrar los datos, hacer toda comparación posible y establecer estadísticas para *medicalizar*. Finalmente, la administración constituiría un saber médico cada vez más perfeccionado, completo, refinado y extendido. Se trata de un saber que instituiría la palabra del médico como la intervención autoritaria y absoluta que preservaría el bienestar social¹²⁷.

Este proceso de formación de la mirada médica es convenientemente relacionado con aspectos de la sexualidad. En breve, el siglo XVII anticipó la preeminencia de la medicina clínica, habría sido el tiempo de las grandes prohibiciones: exclusividad de la sexualidad adulta y matrimonial, imperativos de decencia, obligación de evitar el cuerpo, además de los silencios y los pudores imperantes en el lenguaje. En cambio, durante la afirmación de la medicina *anatomo-clínica* en el siglo XX la sexualidad tuvo el momento en el que habría prevalecido la tolerancia respecto de las relaciones prenupciales, la anulación de la condena legal de la perversión y la disminución de la persecución contra los pervertidos, además de la eliminación casi total de los tabúes sobre la sexualidad infantil¹²⁸.

Michel Foucault piensa que a fines del siglo XVIII habrían convergido tres *tecnologías de poder*. Cada una habría reunido determinadas teorías del derecho, aparatos específicos e instituciones funcionales, además de discursos morales propios. Se trataría de las modalidades para ejercer el poder de castigar. Por una parte, estaría la forma apoyada en el viejo *derecho monárquico*, en segundo lugar el proyecto de los *juristas reformadores* y, finalmente el proyecto de *institución carcelaria*. El castigo apoyado en el derecho monárquico habría incluido un ceremonial de soberanía con marcas rituales de venganza sobre el cuerpo y con un efecto de terror en los espectadores. El soberano se habría concebido por encima de la ley y el cuerpo del supliciado habría sido el objeto sobre el que ejercía su poder. Pero tal modelo en el siglo XVIII habría enfrentado otras tecnologías de poder que terminarían por imponerse y consumir el tránsito hacia una sociedad emi-

¹²⁷ “Las crisis de la medicina o las crisis de la anti-medicina”, en el texto *La vida de los hombres infames*, pp. 77 ss.

¹²⁸ *Historia de la sexualidad*, Vol. I, p. 140.

nentemente *disciplinaria*, con un contexto de *vigilancia* y un *archipiélago carcelario* maduros en los siglos XIX y XX.

La genealogía de Foucault de la cárcel moderna incluiría tres momentos previos a la prisión. Se trata del suplicio, el castigo y la disciplina que articularían poderes y saberes específicos interpretados en *Vigilar y castigar*. El objetivo del libro aparecería como la oferta de “una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad”¹²⁹.

Se trataría de una genealogía que permite comprender las sucesiones y los cambios que se dieron hasta la cristalización del saber triunfante de la institución carcelaria moderna con sus propios poderes y contrapoderes. Así, “el sistema carcelario constituye una de las armazones de ese poder-saber que ha hecho históricamente posibles las ciencias humanas... es el efecto-objeto de esta invasión analítica, de esta dominación-observación”¹³⁰. No obstante, la cárcel no sería sólo la materialización de fuerzas concretas, tendencias y variaciones, se constituiría también en la imagen simbólica y amenazante de la sociedad actual expresando sus tensiones, luchas y guerras, sería el escenario donde persisten aun inconscientemente, las formas infinitas en que todos ejercemos y padecemos poder incluso contra nosotros mismos.

Los siglos XVIII y XIX influyeron en la historia para que se forme la sociedad disciplinaria de fines del siglo XX. Así, se habría modificado la preeminencia de los saberes triunfantes y de los poderes correspondientes desplazando el privilegio del castigo. El saber que validaría un castigo cruento y salvaje como el imperante en la ley penal de Inglaterra inclusive hasta el siglo XVIII por ejemplo, habría concedido su valor de verdad a una nueva conciencia de Occidente que progresivamente se habría cristalizado en el racionalismo jurídico y las teorías legalistas.

Los juristas reformadores del siglo XVIII (por ejemplo, Guillaume François Le Trosne y Jean M. A. Servan¹³¹), habrían abogado por un tipo de castigo que *recalificase* a los individuos como sujetos de derecho. En contra del suplicio descrito brevemente en las primeras páginas de *Vigilar y castigar* habrían defendido la manipulación de las representaciones del alma y la circulación de los signos de la recalificación. El castigo debería evitar en tal sentido, la repetición de las faltas y sus técnicas de aplicación, debiendo apoyarse en las siguientes reglas de la *semio-técnica del poder*:

Habría que mostrar que el crimen siempre sería desventajoso y que tarde o temprano se aplicaría la pena inexorablemente siguiendo códigos precisos y rigurosos. La pena debería servir más a los posibles infractores de la ley que a los convictos, aplicándose con base en un modelo empírico de veri-

¹²⁹ Cfr. *Vigilar y castigar*, pp. 29-30.

¹³⁰ Ídem, pp. 311-2.

¹³¹ Foucault menciona alrededor de medio centenar de entradas bibliográficas correspondientes a los juristas reformadores. De Le Trosne incluye dos libros: *Vues sur la justice criminelle* de 1777 y de 1764, *Mémoire sur les vagabonds*. De Servan, Foucault indica el libro publicado en 1767, *Discours sur l'administration de la justice criminelle*.

ficación de la culpa. Es decir, habiendo desechado totalmente el modelo inquisitorial de la Edad Media sustentado en la tortura.

Cesare Beccaria¹³² criticó en la segunda mitad del siglo XVIII la severidad y los abusos de las leyes criminales, en especial porque aceptarían y valorarían la tortura y la pena de muerte. Su pensamiento habría influido para que se aprueben las reformas penales de muchos países europeos instituyendo a la educación como el factor de prevención del crimen¹³³. De este modo, en el siglo XIX las ideas sobre la reclusión en la prisión habrían creado la noción de *resarcimiento* de una deuda que la sociedad cobraría dado el daño causado por el delincuente, reclusión que pretendería asimismo evitar la reincidencia en el delito después de que el reo hubiese cumplido la condena. Por lo demás, la reclusión debería sujetarse a leyes explícitas que señalarían procedimientos precisos para constatar la culpa de los imputados.

En una entrevista publicada con el título de “Encierro, psiquiatría, prisión”, Foucault indicó que la Revolución de 1789 habría abierto las casas de internamiento con lo que formalmente, hubo de suprimirse el encarcélamiento por las *lettres de cachet* (“cartas de aprehensión” secretas y reales). Sin embargo, tan fuerte se consideraba el derecho de hacer encerrar a alguien que la práctica habría persistido. Casi cincuenta años después de que la Bastilla fuese derruida, en 1838 los psiquiatras habrían sido funcionarios de higiene pública encargados de controlar y encerrar a quienes les parecían desordenados o *peligrosos*. En consecuencia, psiquiatras y policías trabajarían juntos preservando la higiene y la salud del cuerpo social y manteniendo vigente en los hechos, la forma *denuncia-encierro-castigo*¹³⁴. En *Vigilar y castigar* Foucault escribió al respecto:

... el decreto del 13 de marzo de 1790 ordena que se ponga en libertad a todas las personas detenidas en los castillos, casas religiosas, correccionales, casas de policía y otras prisiones cualesquiera, ya fueran por *lettres de cachet* o por orden los agentes del poder ejecutivo.¹³⁵

La consolidación del saber de los reformadores habría dado lugar a la noción de *peligrosidad*. Aparte de la ingeniería social que establecería una estructura legal y procedimientos coercitivos determinados encaminados a la reclusión, el saber triunfante habría instituido la necesidad de multiplicar la vigilancia del sujeto, de advertir cuán peligrosas podrían ser sus tendencias y cuánto daño podría ocasionar a la sociedad. Su voluntad y su pensamiento, sus acciones y gestos, sus insinuaciones y las sospechas que motivase se habrían convertido en objeto de observación de la sociedad entera. Habría que registrar sus signos, captar los síntomas, percibir sus manifestaciones, marcar los indicios y promover la participación de los que rodearan al individuo *peligroso*¹³⁶. Mejor si la acción vigilante se extendiese a su propio yo. Así se habría institucionalizado la sociedad *panóptica* como concurrencia de

¹³² De Beccaria, Foucault señala el libro de 1856, *Traité des délits et des peines*.

¹³³ *Vigilar y castigar*, pp. 60-1.

¹³⁴ Véase la entrevista en *La microfísica del poder*, pp. 100 ss.

¹³⁵ Cfr. p. 124.

¹³⁶ “Todo un saber individualista se organiza, el cual toma como dominio de referencia... la virtualidad de peligros que encierra un individuo y que se manifiesta en la conducta cotidianamente observada”. *Vigilar y castigar*, p. 131.

acciones para vigilar de modo omnisciente, la sociedad sería una entidad que preferentemente discipline, prevenga, corrija y normalice, pero también sería capaz de castigar implacablemente.

La *semio-técnica* como saber triunfante habría sido substituida en el siglo XIX por la política del cuerpo basada en el *panoptismo*. Así, a fines del siglo XVIII el derecho monárquico se postró frente al proyecto de institución carcelaria. La cárcel debería ser desde entonces un aparato administrativo de coerción de los individuos y una institución que castigue sometiendo el cuerpo al trabajo obligatorio, ejercicios y penas. Se trataría de técnicas correctivas que no insistan en las representaciones, sino en los horarios, el empleo del tiempo, los movimientos obligatorios, las actividades regulares, el silencio, el respeto y las buenas costumbres. Habría que reconstituir un sujeto de obediencia escrupulosa si se encontrase en una institución eminentemente coercitiva¹³⁷.

El *modelo panóptico* de la prisión habría tenido su origen en los diseños arquitectónicos y las argumentaciones teóricas de Jeremy Bentham. Se trataría de la disposición programada, definida y descrita con precisión, tal que la mirada del vigilante atravesase todo. No existirían puntos de sombra, el vigilante observaría sin ser visto y todo el tiempo, el preso sería vigilado sin que supiera exactamente por quién y sin que pudiese diferenciar los momentos de ensañamiento de la vigilancia en comparación a los momentos de relajación. Desde una torre opaca se desplegaría el modelo de un control insidioso, impersonal, continuo y omnipresente.

El ideal de los aparatos disciplinarios se daría en una disposición *arquitectónica* que permitiese a una sola mirada ver todo permanente e insistentemente. La disposición circular de las edificaciones frecuente en las últimas décadas del siglo XVIII, arquitectura hipostasiada en el modelo de cárcel de Bentham expresaría una *utopía política*, la utopía de que todo miembro de la sociedad sabe que cada resquicio de su vida será continuamente observado sin ningún punto de sombra. Así, el reino del *panoptismo* en la sociedad contemporánea sería el imperio de un espíritu contra otro, de un sujeto sobre los demás, se trataría del “ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas”¹³⁸.

Respecto de las instituciones de secuestro, el *panóptico* sería quizás el centro de geometría perfecta que permite cumplir con el máximo de eficiencia las funciones administrativas de dirección, las policiacas de vigilancia, las económicas de control, las religiosas de obediencia y las éticas de trabajo. En una conferencia en Brasil en 1973, Foucault señaló que en oposición a las sociedades penales de antaño en las que el derecho fue “la forma ritual de la guerra”¹³⁹, la sociedad contemporánea sería eminentemente *disciplinaria* atribuyendo a Jeremy Bentham una relevancia mayor que la que usualmente se asignaría a Kant o a Hegel. Esto se debería a que el filósofo inglés habría programado y descrito con precisión las formas de poder en las que

¹³⁷ *Vigilar y castigar*, pp. 77-136.

¹³⁸ *Ídem*, p. 178.

¹³⁹ *La verdad y las formas jurídicas*, p. 67.

vivimos. Habría concebido el panóptico como la institución que regula el poder de las escuelas, los hospitales, las prisiones, los reformatorios, los hospicios y las fábricas¹⁴⁰.

En la entrevista de 1973 publicada como “A propósito del encierro penitenciario”, Foucault dice que en la sociedad moderna se habría *des-especificado* la vigilancia. La vigilancia de antaño claramente distinta, la vigilancia médica, la escolar y la penal tendrían ahora el mismo cariz en todos los aparatos y las instituciones. La vigilancia tendría un alto coeficiente médico pero integraría también la vigilancia del maestro de escuela, del guardián de la prisión, del jefe del taller, del psiquiatra, del filántropo, de la beata de iglesia, de la señora de sociedad y de cuanto sujeto esté dispuesto a ejercerla¹⁴¹.



Que el panóptico sea una metáfora de la sociedad implicaría que despliega un conocimiento minucioso y *micro-físico* del sujeto, de las vidas de cada uno, de sus acciones, deseos, locuras y descarríos. Desde el psicoanalista hasta el pedagogo existiría una nómina larga de funcionarios de vigilancia envolviendo a las instituciones y a los organismos de control, sin que queden exentos los padres y los maestros, los colegas y los vecinos, los familiares y los extraños:

... a medida que el poder se vuelve más anónimo y más funcional, aquellos sobre los que se ejerce tienden a estar más fuertemente individualizados; y por vigilancias más que por ceremonias, por observaciones más que por relatos conmemorativos, por medidas comparativas que tienen la “norma”, por referencia y no por genealogías que dan los antepasados como puntos de mira: por *desviaciones* más que por hechos señalados. En un sistema de disciplina el niño está más individualizado que el adulto, el enfermo más que el hombre sano, el loco y el delincuente más que el normal y el no delincuente.¹⁴²

¹⁴⁰ Ídem, p. 98-9.

¹⁴¹ *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, pp. 70-1.

¹⁴² *Vigilar y castigar*, p. 197.

La sociedad moderna, no exclusivamente capitalista, difundiría la creencia entre la gente de que el individuo piensa con libertad, de que actúa siguiendo sus impulsos y de que es el artífice de su propia vida. Pero no sería así. Inclusive en la relación del sujeto consigo mismo, en sus autolimitaciones y reflexiones sobre la acción, en los momentos en que se gratifique por lo que hace o se atormenta por lo que considera errado o deficiente, obraría un sentido prevaleciente: la vigilancia de uno mismo, de los demás y del entorno como colectividad. Tal sería la conciencia volcada sobre sí y sobre los *otros*, conciencia que coacciona, tuerce, tortura y agujonea al sujeto haciendo de su vida y acción un registro *panóptico*.



Afirmarse en la sociedad moderna demandaría ser parte de la omnisciencia que conoce, evalúa, jerarquiza y normaliza todo. Las acciones, los proyectos, los valores, las expectativas, las decisiones y los pensamientos serían objeto de la "opinión pública" para constituirnos, valorarnos y apreciar nuestros logros ponderando el "sentido común" y la comparación con los criterios de *normalidad* y *orden*. Así el sujeto evitaría ser anatemizado por la sociedad que vería su vida entera, escudriñaría para validar o censuraría para autorizar o reprobar, premiar o castigar. Cada hombre o mujer sufriría los impulsos de dominio pretendiendo ser miembro de algún conjunto, de cierta clase, de un estrato, de tal nivel que le hiciese sentir aceptado y valioso. Más aun, el sujeto creería que merece ser transido por el invisible rayo panóptico del saber de la sociedad que lo escudriña y disciplina con la seducción de una mecánica que lo acoja, lo acepte y lo jerarquice.

La sociedad moderna sería un *archipiélago* de pequeñas y grandes cárceles en las que el sujeto permanecería creyendo que es libre y en las que sus acciones serían obsesivamente observadas, sometidas a evaluación,

censuradas o enaltecidas; castigadas o gratificadas¹⁴³. Los hombres y mujeres de tal contexto pondrían en evidencia que lo que saben, lo que piensan, lo que hacen y lo que de ningún modo podrían saber, pensar o hacer serían las pálidas sombras de lo que los controles permitirían: aquéllos instituidos en contra de cada uno y de los demás. Sobre el *archipiélago carcelario* y el *sistema carcelario* Foucault asevera:

Lo *carcelario* con sus formas múltiples, difusas o compactas, sus instituciones de control o de coacción, de vigilancia discreta y de coerción insistente, establece la comunicación cualitativa y cuantitativa de los castigos; pone en serie o dispone según unos empalmes sutiles las pequeñas y las grandes penas, los premios y los rigores, las malas notas y las menores condenas.¹⁴⁴

Otra institución de secuestro, incisivamente vigilante del sujeto y que lo sometería con contumacia sería el hospital psiquiátrico. Foucault, en un diálogo en 1977 con David Cooper y otros propulsores de la anti-psiquiatría enfatizó que las dos funciones de la psiquiatría desde sus orígenes habrían sido la *médica* y la *represiva*. Dado que el horizonte de su nacimiento se basó en cumplir una función de higiene pública, su justificación habría radicado en el ordenamiento social que ocasionaría dada una caución determinada de cientificidad. Pero ésta sería sólo la argumentación discursiva que buscaría justificar su existencia. En verdad, el saber psiquiátrico y la intervención médica sobre el loco, inclusive en las últimas décadas del siglo XX mostrarían una realidad aberrante que degradaría al psiquiatra y a su práctica en contra del *enfermo*:

Sobre tu sufrimiento y tu singularidad sabemos bastantes cosas (...); esta enfermedad la conocemos lo suficiente como para saber que tú no puedes ejercer sobre ella, ni en relación con ella, ningún derecho. Nuestra ciencia nos permite calificar tu locura de enfermedad y precisamente nosotros, los médicos, poseemos la suficiente cualificación para intervenir y diagnosticar en ti una locura que te impide ser un enfermo como los demás: tú serás por tanto un enfermo mental.¹⁴⁵

En suma, frente al desarrollo de la psiquiatría, el filósofo francés y otros intelectuales de la época habrían contrapuesto la anti-psiquiatría manifiesta tanto en Europa como en Estados Unidos:

... la anti-psiquiatría se trata más que de una salida del espacio manicomial, de su destrucción sistemática mediante un trabajo interno, se trata de transferir al enfermo mismo el poder de producir su locura y la verdad de su locura.¹⁴⁶

¹⁴³ “El archipiélago carcelario asegura, en las profundidades del cuerpo social, la formación de la delincuencia a partir de los ilegalismos leves, la recuperación de éstos por aquélla y el establecimiento de una criminalidad específica”. *Vigilar y castigar*, p. 308.

¹⁴⁴ Ídem, p. 306.

¹⁴⁵ “Encierro, psiquiatría, prisión” en *Microfísica del poder*, pp. 87 ss.

¹⁴⁶ “Psiquiatría y anti-psiquiatría”, pp. 57-8.

EL SER FEMENINO

- No tiene **identidad** unívoca de género, la mujer se hace contingente-mente.
- Es aleatorio y se condiciona por el **saber triunfante** del momento y lugar.
- Es **secundario**. El *teatro de la historia* tiene por protagonista al varón.
- Varias **imágenes** constelan el ser femenino, la feminidad fluye y se hace entre los rasgos de la *madresposa*, la puta, la monja, la presa y la loca.
- En el *teatro del mundo* se despliegan telones, aparecen fantasmas, manías y fobias, se repiten guiones y se realizan papeles según las imágenes atávicas del inconsciente colectivo.



Fotografía de Iván Hidalgo
para la exposición "18 segundos"
del Instituto de la Mujer de España.
Foto-galería "Mujeres maltratadas".
Retrato de la actriz Silvia Abascal
en noviembre de 2005.



LA MUJER COMO PROTAGONISTA



El verdadero hombre ama dos cosas: el peligro y el juego. Por eso quiere a la mujer, el juguete más peligroso. El hombre debe ser educado para la guerra y la mujer para solaz del guerrero. Todo lo demás es locura.

Friedrich Nietzsche, filósofo alemán

ACTOS Y CUADROS CON OLORES Y COLORES FEMENINOS

El hombre se casa para retirarse del mundo, la mujer para entrar en él.

Louis Auguste Pétiet, político e historiador francés

En el *theatrum ginecologicum* de la historia se han desplegado telones de fondo para que el protagonista central de las obras, el varón, realice su papel. Este personaje tiene el poder de establecer licencias y restricciones que regulen el guión de cada escena, censura que según su voluntad hace visible la figura femenina y da lugar a que cada mensaje y partitura haga audible la voz de la mujer.

Para alcanzar el protagonismo es necesario pagar el costo de ser *hombre* según alguna manera en el momento de la historia. La dificultad de afirmar una identidad masculina en un contexto hostil y competitivo donde la lucha es inacabable pone al hombre a prueba de todo. Su protagonismo exige en las culturas patriarcales que aparezca como dueño de su destino y como la figura central de los actos en el *teatro del mundo*, desde su nacimiento hasta su muerte cueste lo que cueste.

Elizabeth Badinter señala que la construcción de la masculinidad es paralela y complementaria a la definición de la feminidad. Para la autora, establecer una imagen masculina supone definir contenidos de virilidad predominante, lo que se realizaría en distintos momentos y contextos de la historia y para lo que sería necesario definir también los contenidos y la imagen de lo que a las mujeres les correspondería hacer respecto al varón. Así, si las mujeres se planteasen crear nuevos parámetros para sí mismas, variando los modelos de feminidad, entonces desestabilizarían los patrones de la virilidad consolidados hasta entonces. En algunos casos, replantear la identidad su-

pondría una crisis de la masculinidad y un reordenamiento de los elementos sociales funcionales fundamentales. Resulta interesante que la iniciativa femenina según la autora, pueda darse en sociedades patriarcales¹⁴⁷.

Badinter dice que desde la fecundación habría una lucha constante del embrión por afirmar su tipo masculino, por asentarse en medio de dificultades y por fijar una exigente identidad que estaría a prueba constantemente a lo largo de la vida. Gracias al cromosoma Y, sólo el feto macho estaría expuesto a la secreción de testosterona quedando vulnerable a que en el futuro se manifesten perversiones identificadas como eminentemente *masculinas* como el fetichismo, el travestismo y el transexualismo. El cromosoma X por lo demás, mostraría efectos nefastos de cualquier alelo patológico en los varones. Así, pese a que el niño habría sido mecido durante meses, dependiendo de una mujer en su cuidado y alimentación, progresivamente estaría obligado a verificar una identidad que ulteriormente se plasmaría en mostrar al entorno que *no es* una mujer, que *no es* un bebé y que *no es* un *gay*. La masculinidad por lo tanto, resultará mucho más decisiva en la identidad de los hombres que lo que representaría la feminidad para las mujeres. El niño varón tendría que demostrar una y otra vez y durante su crecimiento hasta la adultez que es *macho*, que es *hombre* y que como si se tratase de un artefacto, no tendría defectos de fabricación que pongan en tela de juicio su virilidad.

Es interesante que Badinter refiera el caso de Herculine Barbin, analizado por Michel Foucault en un artículo breve publicado como presentación del libro *Herculine Barbin, llamada Alexine B.* Se trata de un pseudo-hermafrodita declarado hembra al nacer. Los problemas graves que esta persona tuvo que enfrentar se sucedieron cuando le correspondió asumir psíquicamente una identidad masculina socialmente declarada, ocasionándole el suicidio a los treinta años¹⁴⁸.

Posiblemente el varón no sea el autor principal del guión que él representa en el *teatro de la historia*. Es posible que su responsabilidad de creador de ese guión esté restringida y que gran parte de la responsabilidad *intelectual* sea de las mujeres. Siendo así, resulta que desde antes de su nacimiento el varón encontraría una ubicua presencia de olores, colores, formas, gritos y susurros provenientes de las mujeres de su entorno; correspondiéndole desplegar el papel que le asignaría reafirmar que *él* es el actor principal del drama de la historia. Un drama en el que los escenarios de actuación nunca dejarían de hacer patente que se trataría de ambientes de gineceo con la preeminencia de una arquitectura femenina.

Hablar de los telones de fondo en el *theatrum gynecologicum* implica referirse a las formas atávicas, los estratos arqueológicos, los sellos indelebiles y los espectros insomnes que se adecuaron a las condiciones de cada grupo cultural. En las construcciones sociales aparecerían y reaparecerían, indefinida y subrepticamente, coros de mujeres que dejarían oír sus timbres

¹⁴⁷ XY: *La identidad masculina*, pp. 25-7.

¹⁴⁸ Ídem, pp. 1 ss. y 49 ss. Véase también el texto de Foucault titulado "El sexo verdadero" señalado en la bibliografía.

y cantos al son de la música interpretada por ellas mismas. Desde sus apariciones triunfales en el escenario que daría cierta tónica a la vida, hasta sus silencios de muerte advertidos con la caída de telón, las mujeres crearían los ambientes que envuelven la existencia humana sin que el hombre pueda advertir cómo lo encaminan y lo determinan.

La *prima ballerina* seguida de su séquito de damiselas, acólitas, doncellas, consejeras y otras figuras relevantes y secundarias del *theatrum ginecologicum* del contexto, ejecutaría los papeles que a las actrices en boga les correspondería cumplir según la trama respectiva. Así, las damas de compañía, las supernumerarias y el personal de reparto crearían un efecto histriónico de conjunto por el que las actividades humanas, la intensidad artística, el amor y la vida cultural se articularían de formas diversas creando variaciones infinitas de determinados cuadros. Tal, el teatro de la pasión, de los dramas amorosos, las tragedias, las comedias y los acontecimientos rutinarios, prosaicos y cotidianos que formarían la existencia humana escrita y protagonizada por el *eterno femenino*.

Michel Foucault piensa que el sexo habría sido el núcleo que anudaría la verdad de cada persona como sujeto. La sexualidad aparecería como el vértice donde se realiza el devenir de la especie y el instrumento principal para ejercer poder. Así se habría dado por ejemplo, como lucha contra el polimorfismo sexual de los niños, la perversión de los adultos, la conducta sospechosamente gozosa y la visualización del cuerpo de la mujer como un receptáculo saturado de sexualidad.

Pese a que en ocasiones se advierte que Foucault es reacto al feminismo, es justo valorar que el filósofo francés reconoció que dicho movimiento buscaría nuevas afirmaciones que rehicieran la colonización de la sexualidad. Incluso en 1977 habría manifestado que tenía la esperanza de escribir la historia de la *ginecología*, es decir de cómo el poder patriarcal habría colonizado el cuerpo de la mujer¹⁴⁹.

Tal colonización se habría realizado según el filósofo de Poitiers, atando el cuerpo de la mujer a la sexualidad. El poder patriarcal habría repetido incansablemente siglo tras siglo: “vosotras no sois más que sexo, un sexo frágil, enfermo e inductor de enfermedades”. Dicho saber se habría restablecido gracias a los acontecimientos políticos e intelectuales del siglo XVIII, momento en que el cuerpo de la mujer fue claramente visualizado como algo patológico y convertido en una *cosa* médica por excelencia.

Tales contenidos variaron en el siglo XX otorgando al feminismo el mérito de afirmar el sentido existencial, político, económico y cultural al ser de las mujeres. No obstante, cabe señalar que dicha afirmación se dio a partir de la naturaleza sexuada de la mujer precipitándose paradójicamente la pérdida de ocupación en la sexualidad como tal.

Incluso las explosiones políticas y las implosiones en la esfera doméstica y privada mostrarían que el *teatro de las actrices* estaría marcado por para-

¹⁴⁹ “No al sexo rey”, entrevista con Bernard Henry-Lévy. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 153.

dójicas situaciones de vívidas y escabrosas concreciones de poder. Las sociedades erigirían expresiones culturales en las que la utilería, las luces y los efectos, el audio, los horizontes y el suelo de las representaciones pondrían en escena a la mujer; de modo que cumpla papeles similares, imágenes repetidas, y roles inveterados.

Los cuadros escénicos de la mujer mostrarían gestos, bocetos, trucos y colores peculiares, construirían identidades según nociones culturales e imaginarios compartidos y querrían adueñarse de las historias locales con telones de fondo que muestren vicisitudes espirituales. Esto pondría en evidencia la creatividad de cada sociedad en la historia sin que varíe un aspecto decisivo: pese a la ubicuidad femenina el papel principal en el *teatro de la historia* quedaría a cargo del varón.

Pero no hay que suponer que exista sin más un pedestal ocupado automáticamente por algún *pater familias* o cierto macho falocrático. La construcción de la masculinidad en la cultura occidental habría sido tanto o más problemática y difícil que la de los roles de la *madresposa*. Su ejecución histriónica habría soportado la resonancia de un universo acústico marcado por los *timbres* femeninos.



En la cultura occidental la masculinidad se realiza en un diagrama de fuerzas y de enfrentamiento en el que la afirmación del yo implica ser parte de un juego. El juego activa la *voluntad de poder* que se constituye en la sustancia de la existencia humana y de las relaciones genéricas. Tal voluntad activa la vida de los sujetos, marca las relaciones y da energía a las formas de lucha. En las mujeres que asumen una identidad eminentemente *masculina* otorga una energía activa, en tanto que a las mujeres que se resisten al patriarcado las insufla de fuerza reactiva, llegando en casos extremos a proclamarse la “guerra de los sexos”.

Siguiendo la filosofía de Nietzsche en lo concerniente a la *voluntad de poder*, el diagrama de fuerzas que se constela en las relaciones genéricas no debería concebirse exento de convertirse en un *campo de batalla*. Si bien se ha dicho que el feminismo que proclama la “guerra de los sexos” sería una variante *sui generis* del patriarcado, la historia de la dominación de las mujeres sugiere que para que las relaciones de género se modifiquen pareciera imprescindible acciones de enfrentamiento radical e intenso.

Gilles Deleuze al interpretar a Nietzsche señala que los conceptos de *moral de esclavos* y *moral de señores* referirían nociones de energía *activa* y *reactiva*. Entendiendo que la fuerza tendría un poder *afirmativo* o *negativo*, el primero sería expresión de valores de nobleza, altura y señorío, tal la voluntad activa plástica, subyugante y dominante, la que aseveraría su diferencia e iría hasta el final *de lo que puede*: jerarquía de los espíritus libres que habilitaría el mando. El poder negativo en cambio, la voluntad reactiva se asociaría con lo bajo, vil y heril. Induciría al sujeto a obedecer y a ser activado. Tal voluntad sería utilitaria, adaptativa y limitada quedando siempre separada *de lo que podría*: “Nietzsche llama débil o esclavo (...) a aquél que tenga la fuerza que tenga, está separado de aquello que puede”.¹⁵⁰

Dado que la fuerza activa puede convertirse en reactiva, es decir puede volverse contra la actitud pasiva y enfrentar a su amo es dable interpretar a Nietzsche en dos sentidos. En primer lugar, la fuerza reactiva se desplegaría especialmente como resentimiento inoculando la ponzoña de la venganza, tal habría sido el caso de la religión judeocristiana desplegada en contra de la *bestia rubia*. Por otra parte, la fuerza reactiva podría desplegarse como una inversión de los roles de jerarquía, pero no para hacer del amo de ayer el esclavo de mañana, sino para que despojado de su fuerza activa el sujeto dominante de ayer esté obligado hoy a ser parte de una relación equitativa con igual estatus y jerarquía. Naturalmente, esta alternativa que podría haber sido o ser en el futuro el proyecto político estratégico del feminismo sería negada por Nietzsche, dados sus prejuicios ontológicos que sustentan el poder en la vida, la historia y la sociedad.

La victoria judeocristiana sobre la *bestia rubia* se habría dado gracias al triunfo de los valores del resentimiento, la mala conciencia y el ideal ascético. El resentimiento desplegaría una venganza imaginaria, esencialmente espiritual protagonizada por el sacerdote judío. La mala conciencia sería la vuelta sobre sí misma de la fuerza sometida plasmada eminentemente en el sacerdote católico. El ideal ascético finalmente, sería la ficción de la moral y del conocimiento realizada en la mistificación del ideal. En este caso se trataría de la visualización mística de ideales carentes de fuerza activa y que el cristianismo habría plasmado en su discurso religioso arrebatando al sujeto la energía de vivir y las armas para practicar tácticas que le permitan construir su existencia. Es recurrente ver en la historia que los grupos subalternos, los conquistados, los parias, los miserables y las mujeres en varios cuadros de su *teatro*, se hayan conducido siguiendo la fuerza *reactiva* que los convirtió en sujetos resentidos, personajes corroídos por las

¹⁵⁰ Nietzsche y la filosofía p. 89, véanse los §§ 7-11 del segundo capítulo.

suposiciones intro-punitivas y entes carentes de energía vital en quienes apenas se hallaría como rebotante ideología la afirmación de pálidos ideales ascéticos.

Para los sujetos de la historia el ideal ascético habría tenido significados variados. Nietzsche admite una amplia diversidad de concepciones dadas según quienes protagonizarían el *teatro de la historia* incluidas las mujeres, los lisiados y los destemplados. Frente a la pregunta “¿qué es el ideal ascético?”, responde:

Entre artistas, nada o demasiadas cosas diferentes; entre filósofos y personas doctas, algo así como un olfato y un instinto para percibir las condiciones más favorables de una espiritualidad elevada; entre mujeres, en el mejor de los casos, una amabilidad *más* de la seducción, un poco de *morbidezza* sobre una carne hermosa, la angelicidad de un bello animal grueso; entre gentes fisiológicamente lisiadas y destempladas (la *mayoría* de los mortales), un intento de encontrarse *demasiado buenas* para este mundo, una forma sagrada de desenfreno, su principal recurso en la lucha contra el lento dolor y contra el aburrimiento; entre sacerdotes, la auténtica fe sacerdotal, su mejor instrumento de poder, y también la *suprema* autorización para el mismo; finalmente, entre santos, un pretexto para el letargo universal, su *novissima gloriae cupido*, su descanso en la nada (*Dios*), su forma peculiar de locura.¹⁵¹

El modo de operar del *resentimiento* sería como impulso reactivo. Progresivamente dejaría de permanecer sometido y comenzaría a activarse algo que *siente*. Así desplegaría el sometimiento de la fuerza activa, por ejemplo de la *bestia rubia* y activaría la voluntad de poder *desde abajo*. Se habría realizado la conciencia de una nueva posición superior en el diagrama que gozaría de sí misma por haber hecho escarnio del amo de antaño.

El resentimiento sería algo sensible que comenzaría a ser activo en contra del dominio. Las huellas del sometimiento ocasionarían la reacción, serían odiadas por el hombre resentido que se solazaría en el espíritu de la venganza. Todo sería *sentido* apenas por su memoria intestinal y venenosa, compondría la realidad de sí mismo como lo hacen las tarántulas: “En tu alma anida la venganza; dondequiera que picas se forma una costra negra. ¡Torbellinos de venganza levanta en el alma tu veneno! (...) Que el hombre sea salvado de la venganza (...) Sacerdotes de la igualdad... ¡detrás de las palabras de virtud se esconde vuestra más secreta concupiscencia de tiranos! (...) así *me* habla la justicia: *los hombres no son iguales*. ¡No deben tampoco llegar a serlo!”¹⁵²

El hombre o la mujer resentida tendrían el deseo de venganza, de sublevarse y de triunfar. Se trataría del triunfo del débil, la sublevación y la victoria de los esclavos. Pero esta subversión expresaría mala voluntad, carecería de respeto a lo aristocrático, sería despectiva y no tendría capacidad. Habría asumido la desgracia sin dejar de tomarla en serio haciendo que sus actores y actrices sean los impotentes y las estériles, los dispépticos y las hipocondriacas, los inconformes y las frías, los insomnes y las traspasadas, los pasivos y las complacientes, en fin, los traidores y las acomodaticias que protagonizarían el triunfo de la moral de la utilidad. Se trata de realizar la venganza y enarbolar la fuerza del rencor, expresiva de su propia debilidad. El hombre y la mujer resentidos querían ser amados, pero

¹⁵¹ *La genealogía de la moral*. III parte, § 1, p. 113.

¹⁵² Así hablaba Zaratustra, “De las tarántulas”, pp. 54-6.

como ocurre por lo general a las mujeres, piensan que si nadie las ama, es culpa de *los demás*.

Cabe hacer una digresión respecto de la *bestia rubia* de Nietzsche. El filósofo alemán caracteriza al hombre que desempeña este rol en el *teatro de la historia* como una persona “que vagabundea codiciosa de botín y de victoria”. Se trata de las *bestias* que requieren desahogarse, que siempre salen de nuevo a la selva de la historia como los principales protagonistas para conquistar riquezas, tesoros, palacios, esclavos, tierras y mujeres. Se trata de las bestias que

...disfrutan la libertad de toda constricción social, en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí *retornan* a la inocencia propia de la conciencia de los animales rapaces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil (...) Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria (...) –las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos.¹⁵³

No obstante, que el filósofo alemán se refiera a la *bestia aria* no debería llevar a equívocos. Según Georges Bataille “Nietzsche debe ser lavado de la mancha nazi”¹⁵⁴. En efecto, si bien el filósofo de Röcken consideraba que la guerra sería un componente social benéfico, si bien glorificaba la belleza, la fuerza corporal, la vida arriesgada y turbulenta, si bien escarnecía la bondad, la piedad, la ausencia de virilidad y desenmascaraba la hipocresía, como dice Bataille, la regla de conducta de Nietzsche durante su vida fue “no frecuentar a nadie que esté comprometido en esa farsa desvergonzada de las razas”.

La *bestia rubia* no fue la proclama de la raza aria como *superior* a todas las demás. Hoy está establecido que Nietzsche no tuvo relaciones con el régimen de Bismarck, que odiaba y despreciaba todo pangermanismo y antisemitismo y que para él en su época, el concepto de *raza* denotaba invariablemente un complejo *cruzamiento*, una síntesis polisémica tanto fisiológica y psicológica como política, histórica y social. Gilles Deleuze refiriéndose al momento anterior al giro de la historia protagonizado por la religión judeocristiana, al referirse al hombre fuerte que fue también modelo moral y aspiración de realización social, al hablar de la *bestia rubia* escribió: “la negación activa, la destrucción activa, es el estado de los espíritus fuertes que destruyen lo que hay de reactivo en ellos”¹⁵⁵.

Martín Heidegger insistió en que la *voluntad de poder* en Nietzsche sería el fundamento de las *cosas*. Tal concepto ontológico referiría la energía de los entes que los mueve a afirmarse y a dominar, en especial en los seres vivos¹⁵⁶. La concepción de Nietzsche determinaría grados y posibilitaría múltiples ejercicios, haciendo del mundo un complejo de escenarios interactivos en los que se tendería campos de fuerza, tensiones y dinámicas varia-

¹⁵³ *La genealogía de la moral*, p. 47.

¹⁵⁴ “Nietzsche y el nacional-socialismo”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5, p. 582. Cfr. también pp. 578-83.

¹⁵⁵ *Nietzsche y la filosofía*, pp. 101-2.

¹⁵⁶ “La voluntad de poderío como arte” en *Revista ECO* N° 113-5, p. 554.

bles. Entre los seres vivos, la voluntad de poder se habría “especializado” en procesos como la nutrición y la depredación, la propiedad y la conquista, la creación y el gozo, la dirección y el mando de los débiles. En definitiva, mostraría las concreciones y descargas de energía en un flujo inacabado y siempre renovado.

Para Nietzsche el mundo sería como Dioniso, un dios que se crea y se destruye a sí mismo eternamente alimentándose de sí mismo, deviniendo y transcurriendo. Como proceso vital, la voluntad de poder sería una fuerza creadora que desde el interior de los seres vivos se expresaría en el exterior, produciendo vida, placer, dominio y jerarquía. Los seres inferiores tendrían una voluntad reactiva dada en la auto-conservación y en la disgregación, los superiores en cambio mostrarían una voluntad activa patente en la lucha y en el acrecentamiento de su fuerza. Así “el tipo más elevado sólo es posible mediante el envilecimiento del tipo más bajo”.¹⁵⁷

La voluntad de poder en los hombres fuertes domina a los débiles y trasmuta valores, es la creación lúdica y la vida artística. Frente a la simpleza acomodaticia y perezosa de los débiles, el fuerte sería emprendedor, agresivo y activo en *mil niveles*. Frente a la felicidad anodina de los mediocres, contentos de sí mismos, regordetes por la grasa de sus cuerpos y mentes, el *superhombre* aparecería como extremadamente autoexigente consigo mismo, capaz de transformar la materia de su cuerpo en arte y vida. Si los débiles son blandos, condescendientes y prudentes, el fuerte sería inhumano, impertérrito y temerario.

Mientras éste se condujera siguiendo fines y representándose a sí mismo como un conquistador fuerte y brutal, aquéllos se embelesarían en el descanso y la quietud, abrigando el ideal de que su pastor los guíe como rebaño. El superhombre realizaría su voluntad y su espíritu buscando ser temido y rechazado por tirano y seductor¹⁵⁸, en tanto que los débiles se deleitarían en su sufrimiento, resignándose a cumplir lo que su situación les forzaría a padecer, incluido el rol de las mujeres de ser solaz del guerrero. Nietzsche escribió lo siguiente sobre quienes realizarían activamente su voluntad de poder:

... fueron *los buenos* mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos, quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como *buenos*... en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo... de este *pathos* de la distancia es como se arrogaron el derecho de crear valores.¹⁵⁹

El objetivo de Nietzsche al escribir *La genealogía de la moral* fue mostrar que sería recurrente en la historia que los impulsos reactivos devengan en fuerzas activas, produciendo trasmutación de valores. Por ejemplo, que el cristianismo haya subvertido las tendencias espontáneas por las que lo moralmente bueno se vinculaba con lo naturalmente fuerte, implicó el triunfo de la voluntad *nihilista*.

Se trataría de la victoria de lo que conserva y contagia la pestilencia de su origen: el triunfo del resentimiento, el imperio de la mala conciencia y la

¹⁵⁷ § 653 de *La voluntad de poder*. También véase los §§ 636, 640, 651, 1059 y 1060.

¹⁵⁸ *La voluntad de poder*, §§ 904 y 952.

¹⁵⁹ *La genealogía de la moral*, p. 31.

repetición hipócrita del ideal ascético. Triunfo que convirtió los impulsos reactivos en fuerzas dominantes de lo que otrora fuera la jerarquía de un diagrama de fuerzas ahora invertido. Un diagrama en el que los vectores activos se encarnaban y representaban en la *bestia rubia* realizada en los patricios y generales romanos, la aristocracia árabe, los líderes germánicos, los gobernantes japoneses, los héroes homéricos y los vikingos conquistadores. De este modo, quienes detentaban poder y prestigio mandando en la antigüedad fueron los modelos morales y políticos para su entorno. El resentimiento judeocristiano terminó convirtiéndolos en la figura detestada, vituperada y condenada, de un cuadro vilipendiado que desapareció subrepticamente del *teatro de la historia*.



El surgimiento del feminismo puede ser visto como eminentemente reactivo por la reacción vengativa contra el relegamiento y la opresión que la sociedad patriarcal ejerció en contra de la mujer. No obstante, en la medida que se realizaría una fuerza reactiva de resistencia al patriarcado, hubo de convertirse progresivamente en una fuerza *activa*, haciéndose finalmente *energía* social asertiva.

Klaus von Beyme al referirse a la pre-modernidad dice que los movimientos de reivindicación de las mujeres estuvieron vinculados a concepciones sociales más amplias. La periodización de von Beyme establece que la pre-modernidad alcanzaría hasta el siglo XV inclusive, prevaleciendo en ella una cultura aristocrática integrada, una concepción lineal del tiempo y una organización descentralizada. En tal etapa los movimientos sociales se integraron aglutinando las manifestaciones de reivindicación en torno al eje ideológico de toma del poder¹⁶⁰.

¹⁶⁰ *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, pp. 147 y 287.

Kate Millet en 1970, afirmó en *Política sexual* que el sistema patriarcal sería un sistema político que pretendería conscientemente la subordinación de la mujer. No obstante, según Millet, históricamente se habría producido una enérgica tematización feminista de su época en contra del patriarcado.

Por su parte, Enrique Gomáriz resume el contenido del libro de Shulamith Firestone (*La dialéctica de los sexos*) señalando que la autora sostenría una posición radical: las mujeres serían una *clase social* cuya liberación sólo se podría realizar si se diese una nueva organización de la sociedad y de la historia¹⁶¹. Gomáriz sostiene que hacia los años ochenta del siglo XX se habría producido la crisis del feminismo imperante obligando a buscar nuevos rumbos teóricos. En el contexto de las investigaciones biológicas, etológicas, post-estructuralistas y psicoanalíticas habría surgido el “feminismo de la diferencia” que hipostasiaría la sensualidad y la sensibilidad femenina por encima de la racionalidad masculina. Con los éxitos sociales más sobresalientes como la estructura universitaria y académica y con el imperativo de las Naciones Unidas de crear oficinas gubernamentales de promoción de la mujer, habría crecido la producción teórica y descriptiva de las mujeres apareciendo las nuevas temáticas: el género, el “feminismo de la igualdad” y el feminismo radical de lucha de los sexos.



Al parecer, la teoría del *sexo-género* habría superado en extensión y profundidad a la problematización sobre el patriarcado, puesto que permitiría según Gomáriz abarcar distintos aspectos de la problemática de la mujer. En primer lugar, el género haría posible analizar los sistemas jerárquicos de estatus y prestigio social, en segundo lugar permitiría explicar las divisiones laborales mediante exclusiones y discriminaciones. Finalmente, gracias a las categorías de *sexo* y *género* se harían visibles los sistemas de poder y los conflictos de dominación.

En los años más recientes tanto hombres como mujeres teorizaron sobre la construcción de la masculinidad en comparación por ejemplo, a la mater-

¹⁶¹ “Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: Periodización y perspectivas”, pp. 95-6, 98.

nidad o desde una perspectiva autónoma, produciéndose resultados con estilo más creativo y poético u otros con evidente tendencia racional y analítica. Los últimos años ochenta finalmente, mostrarían la imposibilidad del feminismo de alcanzar una organización compacta precipitándose su dispersión. Por lo demás, habría adquirido vigor teórico y se habría generalizado la categoría de *género*, en evidente detrimento de la noción de “guerra de los sexos” evidenciándose el desplazamiento relativo del feminismo a sociedades subdesarrolladas y postcoloniales.

El estudio del feminismo en la larga duración obliga a remitirse inclusive al Renacimiento. Pero también se debe tener en cuenta que tal *genealogía* establecería su principal punto de inflexión en la transformación de la energía *reactiva* frente al patriarcado en energía *activa* que afirmara categóricamente la mismidad femenina gracias a los procesos de resistencia protagonizados en la historia reciente. Así, las reivindicaciones genéricas del siglo XX configuraron un movimiento político que puso a las feministas y por extensión a las mujeres en un lugar de lucha contra los hombres. Fue en este siglo y en parte del anterior cuando se habría realizado de modo ejemplar la “guerra de los sexos”, alcanzando los principales logros de enfrentamiento como corolario de un largo proceso con intrincadas vicisitudes, escansiones y clímax.



Siendo la *arqueología de la subjetividad* el análisis de los trazos básicos que permiten dibujar los bocetos de las formas atávicas y primigenias que se plasmarían en cuadros arquetípicos de distintas épocas, la cultura occidental habría desplegado y coloreado varios telones de fondo para dar vida a los actos del *theatrum gynecologicum*. Habría pintado distintos cuadros para que

las mujeres representen papeles y sean las actrices que muestren y realicen la feminidad.

Observando los sellos atávicos y rastreando la *arqueología de la subjetividad* es posible clasificar los telones de fondo en pocos grupos con características recurrentes. Se trataría de elaborar una taxonomía pictórica básica que considere los trazos, colores y cuadros en los que la cultura occidental presentó la imagen de la mujer. Tal propósito se realiza en este libro con la interpretación de la críptica imagen de Lilith, analizando los contradictorios cuadros dibujados alrededor de Eva, apreciando los resplandecientes tonos brillantes que acompañan a Pandora, evaluando las temibles acciones de las brujas, aplaudiendo la luminosa actuación de Ariadna y valorando las increíbles hazañas protagonizadas por las Amazonas.



Esculturas en bronce de Edgar Degas.
Izquierda: "La danza española" de 1884, actualmente se encuentra en el Museo de Arte Arkland de Chapell Hill en Estados Unidos.
Derecha: "Pequeña bailarina de catorce años" de 1879, actualmente se encuentra en el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York.

THEATRUM GINECOLOGICUM

- Es la *arqueología de la subjetividad* que objetiva el **papel de la mujer**.
- Señala *imágenes* atávicas.
- Despliega escenas, trucos y actos que permiten que las mujeres sean parte de un **diagrama de fuerzas reactivo**.
- Articula imágenes con cuadros; los cuadros incluyen gestos, los gestos denotan identidades, las identidades reflejan conductas, las conductas se asocian con modos de ser y por lo tanto la creación de **imágenes teatrales** define los **modos de ser** de la mujer.
- Hace que en la cotidianeidad se escuchen voces nuevas y coros familiares, aparezcan danzas conocidas y bailarinas deslumbrantes, se cumplan diversos roles de reparto, se viva la pasión, el amor, el drama y la tragedia de manera que actores y actrices realicen los guiones escritos por la sociedad para el *teatro de la historia*.

LILITH CONTRA EL PATRIARCA ADÁN

...ni un solo hombre en un millón... puede superar la creencia
de que la mujer fue creada para el Hombre.

Margaret Fuller, periodista y activista estadounidense

Además de la imagen judeocristiana que estableció la erección de Adán contra Dios como símbolo del pecado original es fructuoso detenerse en el análisis de Eva, considerando su rol en el *teatro de la historia*. El papel de Eva consteló ciertos elementos que constituyen la herencia dura de la cultura occidental y que fueron determinados por el androcentrismo patriarcal judeocristiano. Pero, como señala Theodor Reik, en la *Biblia* habría una evidente discrepancia entre dos relatos que mostrarían dos apariciones de la mujer. Por una parte, en el primer capítulo del *Génesis* Moisés habría escrito que Dios creó al hombre “varón y hembra” simultáneamente para que poblaran la tierra, la dominaran y sometieran a toda criatura viviente¹⁶². En efecto, el texto indica lo que se transcribe a continuación (1:26-8):

Dijo Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Que tenga autoridad sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo, sobre los animales del campo, las fieras salvajes y los reptiles que se arrastran por el suelo”. Y creó Dios al hombre a su imagen. A imagen de Dios lo creó. Macho y hembra los creó. Dios los bendijo... “Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra”.

No obstante, en el segundo capítulo del *Génesis* se lee también que Yavé Dios sopló vida sobre el polvo de tierra de modo que el hombre adquirió un alma viviente. Según este relato, después de que Adán estableció orden en el mundo dando a las cosas su nombre, Yavé hizo que durmiera y tomando una de sus costillas formó a la mujer que fue entregada posteriormente al primer hombre. De esta manera, Adán y Eva cumplirían el mandato divino: siendo del mismo hueso y de la misma carne se juntarían en la misma carne. En el segundo capítulo del *Génesis* se lee lo siguiente (2: 7, 20-5):

Entonces Yavé Dios formó al hombre con polvo de la tierra; luego sopló en sus narices un aliento de vida y existió el hombre con aliento y vida. (..) El hombre puso nombre a todos los animales, a las aves del cielo y a las fieras salvajes. Pero no encontró a ninguno que fuera de su altura y lo ayudara. Entonces Yavé hizo caer en un profundo sueño al hombre y éste se durmió. Le sacó una de sus costillas y rellenó el hueco con carne. De la costilla que Yavé había sacado del hombre, formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces el hombre exclamó: “Ésta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada varona (*Ishah*), porque del varón ha sido tomada. Por eso el hombre deja a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y pasan a ser una sola carne. Los dos estaban desnudos, hombre y mujer, pero no sentían vergüenza.

Theodor Reik dice que la discrepancia se ha tratado de resolver de maneras diferentes. Por ejemplo, una leyenda menciona a Lilith que sería la primera mujer de Adán creada simultáneamente con él para reinar en el mundo. Esta “primera Eva” se habría convertido en un demonio nocturno maléfico que atacaría a los recién nacidos. Según una versión hebrea, debido a

¹⁶² Cfr. el libro de Theodor Reik *La création de la femme. Essai sur le mythe d'Eve*.

que Lilith exigía ser en todo *igual* a Adán rehusándose copular con él en la posición exigida por Adán con ella por debajo, se habría separado de la tierra y habría desaparecido del Edén después de haber cometido el peor pecado, el acto de soberbia por excelencia: pronunciar el nombre inefable de Dios.

Pese a que tres ángeles la habrían encontrado en el Mar Rojo, ella se habría rehusado a regresar al lado de Adán, por lo que el primer hombre habría pedido a Dios que Lilith fuera reemplazada por *otra* mujer. Lilith se habría quedado en las cuevas cercanas al mar copulando con cuanto demonio encontrase incluyendo la relación que sostendría con Asmodeus, el príncipe de los demonios. El fruto de semejante lujuria sería el desove de miles de demonios. Pero los ángeles comenzaron a matar a cien hijos de Lilith diariamente por lo que ella habría jurado vengarse de la raza humana asesinando a los recién nacidos y tomando el semen de los hombres con poluciones nocturnas para engendrar nuevos demonios.



En tal contexto se habría producido el nacimiento de Eva a partir de la costilla de Adán. Reik dice que tal leyenda fue común entre los mitos judíos de los guetos del Este de Europa. En suma, se encuentra a Lilith como un ser libre, fresco y de gran espontaneidad, abocada por voluntad propia a una vida lasciva y espectral. Aunque es conveniente referir que en otras versio-

nes Lilith aparece como un ser indisolublemente unido a Adán, cosida por la espalda al primer hombre formando con él una entidad andrógina¹⁶³.

El nombre *Lilith* proviene quizás del término hebreo *lil* que refiere la “noche” y la “oscuridad”, asociado con la lechuza como ave nocturna. No obstante, según otras interpretaciones lingüísticas del sumerio, el nombre provendría de *lili* que significa “aire”, “viento” y “espíritu”. Por lo demás, fue frecuente en la antigüedad relacionar a Lilith con Inania, la diosa sumeria de la guerra y el placer sexual.

Es recurrente visualizar a Lilith como un ser de deslumbrante belleza. Se la representa como una mujer seductora, desnuda, de abundante cabello rojo y rizado, a veces sentada en la imagen cóncava de la Luna. Pero también Lilith representa la humanidad previa, un arcano colectivo, oculto o reprimido: el ser críptico de las mujeres que motiva erupciones de independencia, autonomía, autenticidad y deseo fragoso por pertenecerse a sí mismas, gozando de la vida y la sexualidad.

La conversión de Lilith en un ser maléfico vinculado a los demonios de la antigüedad la pinta como un monstruo espectral, enemiga del matrimonio, los nacimientos y los hijos. Es una aparición fantasmagórica que tienta a los hombres con su sexualidad desbordante y sus libidinosos gestos, un súcubo e inclusive la reina de los súcubos. Sería una habitante de las sombras, un apasionado ser trasgresor, maligno, peligroso, rebelde y tentador. Alguien que instigaría al deseo proscrito, fomentaría la rebeldía e incitaría a la infracción de las normas sociales.

La tradición hebrea del *Talmud* y la *Cábala* concibió a Lilith identificándola como uno de los siete demonios de la demonología cabalística, un animal de especie desconocida, un semi-humano, la pareja de Samael o Satanás: el “opuesto”, el “contrincante”. Sería un fascinante demonio hembra, espectral, encantador, de opulenta figura y que habría sido la madre de gigantes y monstruos o de los *lilim*, seres cubiertos de pelos.

La versión griega de Lilith la presentaba como un demonio del mediodía (un *diurno*), es decir una ninfa rebosante de fascinación sexual, ardiente y salvaje que deambula por los campos haciendo gala de su cuerpo etéreo. No obstante, habitando el mundo inferior provocaría pesadillas, terror nocturno y espanto. Sería la fuente del deseo destructivo a veces engañosamente presentada como criatura fulgurante, inocente e indomable. La visión medieval de Lilith la pintaba como un dragón con rostro de mujer, devoraba a los niños y acumulaba riqueza.

Con Lilith se constelaron rasgos típicos del imaginario occidental, eminentemente patriarcales asentados como estratos de la subjetividad. El primer aspecto refiere que la mujer no podría ser jamás *igual* al varón, correspondiéndole ocupar el lugar marcado *debajo* de éste. Si aspirase a ser orgullosa y altiva, desaparecería irremisiblemente del *teatro del mundo* y del horizonte del varón, negándosele su especificidad natural: llegar a ser *madre*. A lo sumo, los seres que engendrarse serían demonios, esto es execra-

¹⁶³ *La création de la femme*, p. 17. Reik remite al libro de Louis Ginsberg, *Legends of the Jews* (Philadelphie, 1909, Vol. V).

ciones de Dios, entes rebeldes condenados al ostracismo y las penumbras. Que Lilith sea asociada en segundo lugar, con el placer sexual, la lascivia y la rebeldía que incitaría a no someterse a la imagen patriarcal y falocrática de Adán, refiere el peligro que representa la mujer. En este sentido, la principal arma de la mujer sería su sexualidad, con ella querría regular, condicionar y controlar al varón, alcanzando éxito con frecuencia. Ante tal eventualidad, la mejor opción masculina sería rogar a Dios que substituya a semejante espécimen por *otra* mujer domeñable.

Basado en investigaciones antropológicas de Bronislaw Malinowski, Wilhelm Reich considera que el tránsito de la familia matriarcal a la patriarcal esencialmente se habría dado gracias al factor económico que habría fijado tributo al padre. Esto se mantendría hasta hoy como central en la familia moderna, capitalista y nuclear.

Reich comenta el texto de Malinowski titulado *La vida sexual de los salvajes*, donde el autor estudia a los habitantes de las islas Trobriand señalando la vigencia del matriarcado. La tesis central es sostenida con el argumento de que los trobriandeses considerarían a los niños de la misma *sustancia* de la madre incluso cuando se trata de temas jurídicos. Reich afirma que la libertad sexual imperante en el grupo evitaría la represión, facilitando que entre los trobriandeses no existan relaciones de autoridad. Finalmente, para Reich, en este pueblo “primitivo” la prohibición al incesto sería conscientemente aceptada evitándose el complejo de Edipo, los sentimientos de culpa, la angustia sexual y las psicosis funcionales y neuróticas propias de la “civilización” del siglo XX.

Según André Nicolás, Reich elaboraría el concepto de *estasis libidinal* para argüir en favor de la asunción consciente de la prohibición incestuosa. La *estasis* según él, sería la energía residual que queda en el sujeto después del orgasmo, esta energía no habría sido *descargada* y se constituiría posteriormente en la principal causa de los más notorios trastornos neuróticos¹⁶⁴.

El surgimiento del patriarcado se habría dado según Reich, en el momento que se fijó un tributo al padre. Esto estuvo relacionado con la concesión de privilegios a los hijos y con el establecimiento de la autoridad del jefe del clan, la que le otorgaba entre otras prerrogativas la posibilidad de tener varias mujeres. Las restricciones sexuales de las mujeres, la privación de derechos a las viudas y el derecho de pre-matrimonio en favor del hijo mayor habrían terminado por diluir el matriarcado, dando lugar al origen de la familia autoritaria y patriarcal en la que se incubarían estructuras mentales conservadoras y opresivas.

Así, el principio sociológico que habría originado la represión sexual, habría erigido al mismo tiempo la familia patriarcal en la que todavía hoy se generarían las peores perversiones y neurosis, induciendo a las parejas al adulterio y a la prostitución. En la familia patriarcal, el individuo, dada su insatisfacción y represión sexual, reproduciría el autoritarismo llegando a ocasionarle perturbaciones neuróticas y perversiones. Reich dice que en el

¹⁶⁴ Véase, de André Nicolás, *Reich*, pp. 32-4, 117 ss.

núcleo patriarcal nacería el complejo de Edipo, el complejo de castración y la hipocresía sexual, dando lugar a que en tal espacio de poder familiar se domestique la conciencia para la sumisión y la servidumbre. Por último, aquí se crearía la culpa por la masturbación, se generarían las condiciones para los actos sadomasoquistas y las relaciones homosexuales y se motivarían las actitudes esquizofrénicas y paranoicas¹⁶⁵.

Aparte de las puntualizaciones que Sigmund Freud establece respecto del complejo de Edipo (entendido como la atracción hacia el progenitor de sexo opuesto) y del complejo de castración (entendido como las prohibiciones y el miedo al padre), Reich critica el papel de la educación de los púberes. La familia obsesiva prevendría el mantenimiento del orden social llenando el universo del niño con la fijación de la autoridad para que termine reproduciéndola. Pero esto incidiría como factor de inhibición del interés sexual en el mundo real. En el caso de los púberes, la sociedad moderna echaría sólidas bases para que exista una inadaptación extrema del sujeto, de modo que no llegue a disfrutar la alegría de vivir ni de gozar el placer. La oposición a la libertad sexual sería la causa de que se formen caracteres neuróticos y antisociales. Así, en la familia del siglo XX se cultivaría el sentimiento de culpa por el onanismo, incidiendo para que la masturbación produzca en el adolescente displacer y pecado, anulándolo para que canalice su impulso sexual en una futura relación de pareja.

Reich cree por ejemplo, que el sadismo y el masoquismo serían pulsiones que surgen en el fondo de la insatisfacción de los impulsos sexuales primarios, y que la homosexualidad se ocasionaría en gran medida por un defectuoso desarrollo sexual o frustraciones afectivas, por una madre muy severa o por las prohibiciones que una familia patriarcal vertería sobre los adolescentes. Por lo demás, Reich rechaza la teoría freudiana de la sublimación de la energía sexual para orientarla hacia actividades no genitales (la *cultura*) porque el orden sexual represivo tendría un origen social, se reproduciría en cada individuo y volvería a modelar su estructura reconstituyéndola como neurótica¹⁶⁶. Así, el reprimido sexual conformaría una moral que le prohibiría la satisfacción y le impondría un orden que le niegue amar a una mujer. Ésta no podría ser vista como un ser igual a él, un ser con dignidad y valor que detentaría derechos y podría realizar formas auténticas de constituirse a sí misma, demandando del varón que la respete.

¹⁶⁵ André Nicolás refiere *La revolución sexual, La función del orgasmo y La irrupción de la moral sexual*. Véase Reich, pp. 127 ss.

¹⁶⁶ Reich de André Nicolás, pp. 137 ss.



Antoine Artous piensa que es correcto aceptar que la familia capitalista habría tomado de las formas anteriores a ella la transmisión de la herencia como un aspecto económico determinante. Sin embargo, esta explicación resultaría mecánica y reduccionista si no incorporase la transmisión ideológica de cumplimiento de roles determinados. Artous cree que la familia burguesa debería ser pensada como el principal instrumento de socialización del individuo y de fortalecimiento de las relaciones sociales. Así se podría explicar que el Estado haya tenido una intervención sistemática para mantener a la familia o para renovarla, si fuese necesario. Para que se realice el funcionamiento adecuado de los mecanismos de este instrumento, la participación de la mujer sería crucial, obligándola a asumir determinados roles y a realizar guiones prediseñados¹⁶⁷.

La inferioridad de las mujeres que trabajan respecto de los varones sería evidente: sufrirían discriminación inclusive de los líderes sindicales. De las mujeres que se ocupan de las labores domésticas exclusivamente, Sheila Rowbotham opina que el sistema de abundancia de mercancías del capitalismo las habría privado del placer creativo por cumplir tales tareas. De este modo, la reproducción de la fuerza de trabajo en el hogar se limitaría a que el marido y los hijos consuman los bienes del sistema capitalista, por lo que las *madresposas* tendrían que abocarse al rol de psicólogas, consoladoras y evocación de fantasías sexuales¹⁶⁸.

En el escenario de la familia actual se reproduce y se asume las imágenes de la *mujer madre* y de la *mujer niña* como incomparables a la del varón: siempre *inferiores*. La inferioridad es evidente al considerar la subordinación de la mujer en la esfera pública y su restricción al mundo doméstico. No obstante, en el mundo doméstico la mujer podría reinar y decidir ejerciendo poder, este escenario le permitiría dominar y oprimir a otras mujeres e incluso a varones que estén subordinados social, racial, cultural o económicamente a ella. Frente a tales sujetos las mujeres se conducirían como si

¹⁶⁷ Los orígenes de la opresión de la mujer, pp. 83 ss.

¹⁶⁸ Antoine Artous, *Mundo de hombre, conciencia de mujer*, pp. 192 ss.

fuesen *más* que otras personas. Sin embargo, nunca sería posible que en el mundo público, aunque en general tampoco en el privado, se igualen a *sus* hombres.

Ni en el hogar burgués ni en el proletario, la mujer podría igualarse laboral, política, esencial ni personalmente al varón. Por el contrario, debería esperar la afirmación y reconocimiento de éste para explicitar su existencia inclusive dentro del núcleo familiar. Para el imaginario patriarcal, la mujer no aspiraría a tener dignidad pública similar a la del varón, quien se constituiría en figura central de *su* horizonte. En el despliegue de la vida en la dimensión ética, socio-económica, antropológica, familiar y cultural puede que ambos, varón y mujer, sean representados yuxtapuestos, pero en ningún caso es posible suponer que *sean* iguales.

La aspiración femenina de igualdad real respecto de su pareja, implicaría que la mujer desaparezca del horizonte de la historia de igual modo como Lilith se vaporizó del escenario edénico que fue el primer *teatro del mundo*. Si se analizase el ataque de Lilith a los recién nacidos como una expresión de venganza, una consecuencia de la rebeldía y el rechazo a la negación de la maternidad, entonces la leyenda mostraría un estrato arqueológico importante de la subjetividad patriarcal. Si la mujer aspirase a negar la *posición* del varón incluida la que se da en el coito, si ella no se contentase con la representación fantasmagórica de equidad y ella no se satisficiera con el reino de la compensación (el poder dentro del hogar), entonces su realización como *mujer-madre* quedaría irremisiblemente negada. Es decir, si alguna mujer no cumpliera la “naturaleza” de ser *madresposa*, se le clausuraría la posibilidad de servir a la reproducción de la especie y su ser se diluiría en el horizonte de la nada.



En suma, el poder del varón forjó la imagen de la mujer obligándola a aceptar y a reproducir la familia patriarcal, contribuyendo con todas sus fuerzas a que el curso de la historia siga tal rumbo definido. Lo contrario implicaría desnaturalizarse como ejemplar de un género que precautelaría la reproducción humana.

Para el poder patriarcal la búsqueda de equidad implicaría la pérdida de *identidad* genérica, identidad que subordinó secularmente a la mujer debajo del varón. Así, si la mujer no cumple su deber definido por tal poder, se precipita el peligro de una familia sin hijos, aparece la incertidumbre de un hogar sin hegemonía sobre el placer doméstico e incluso habría que enfrentar la *vergüenza* de la maternidad sin padre. Por lo demás, que el mito de Lilith casi haya desaparecido, oficializándose la narración de Eva como la *primera* mujer, referiría una táctica astuta para neutralizar el insoportable ejemplo de rebeldía, liberación sexual y enfrentamiento al patriarcado que Lilith dio ha lugar. Ante tales *riesgos*, el imaginario occidental, en particular el judeocristiano, habría sido lo suficientemente eficiente para acallar por la desaparición cualquier pulsión de igualdad.

Reik señala una variante interesante de la imagen de Lilith en la literatura rabínica. Se trata del ser andrógino. Adán según esto, sería Lilith. Es decir, en este caso existiría una analogía de la narración hebrea con los seres bisexuales que pueblan el imaginario mítico de un sinnúmero de pueblos *primitivos*.

En la cultura griega la imagen más destacada es quizás, la que refiere Platón en *El banquete*¹⁶⁹. El discurso de Aristófanes menciona a seres de cuatro brazos y cuatro piernas, que fueron separados por Zeus en castigo por su insolencia. Zeus los debilitó partiéndolos en dos, en tanto que Apolo contribuyó a definirlos como varón y mujer. El amor heterosexual resultaría ser por esto la búsqueda de la otra mitad con la que alguna vez el alma de los hombres y las mujeres fue una. Recíprocamente, el amor homosexual resultaría de la identificación con lo que es común a hombres por un lado y a las mujeres por el suyo, realizando en ambos casos la originaria pulsión de complementación de una mitad con la otra. Theodor Reik menciona que seres y divinidades hermafroditas se encontrarían en la mitología escandinava, en las culturas primitivas de Australia y en la Persia antigua¹⁷⁰.

Aparte de cómo estas nociones influirían en el comportamiento cultural de los individuos, esta interpretación andrógina refiere una creación inicial simultánea y complementaria tanto del hombre como de la mujer en una unidad esencial, primordial y equitativa. Al respecto, es interesante considerar el notable trabajo de Margaret Mead sobre los tchambuli en una de sus más importantes obras¹⁷¹.

¹⁶⁹ Cfr. pp. 32 ss.

¹⁷⁰ *La création de la femme*, p. 21.

¹⁷¹ Se trata de *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, particularmente el capítulo "Las funciones opuestas de los hombres y las mujeres tchambuli". Ediciones Paidós, pp. 208 ss.

Estudios como el efectuado por Mead permiten afirmar que existiría mayor apertura entre quienes no tienen prejuicios contra la androginia respecto de quienes los tuviesen, a aceptar la equidad entre los géneros como una relación que es necesario construir y que es posible alcanzar. Además, quienes no tuviesen prejuicios contra las prácticas de la androginia (esto es el lesbianismo, el homosexualismo, los gestos afeminados y las actitudes de marimacho) quienes no supusiesen que existiría una *naturaleza* diferenciada entre los géneros ni una escisión radical y originaria entre los sexos, podrían articular sus vidas de manera tal que realicen mejor la equidad entre varones y mujeres.



Sólo suponiendo que existe un componente masculino en las mujeres, factor que se configura, se destruye y restituye, sólo admitiendo que está latente un mundo femenino en los hombres que deviene en infinidad de formas por las vicisitudes de su *yo*, es posible asumir que los roles son ambiguos, temporales y contingentemente contruidos. Sólo con estas prevenciones se puede aquilatar el valor de la vida según el imperativo que refiere que *ser* humano significa realizar la ecuanimidad y la equidad.

Si bien en la cultura occidental habría prevalecido en cierto sentido la relación de la madre con los hijos, excluyéndose la posibilidad de que los padres fomenten actitudes de vida y de realización caracterizadas como *femeninas*, es necesario remarcar un rito difundido en el Caribe, África del Sur, India, Córcega, Cerdeña, Galicia y Vizcaya, incluso en el siglo XIX. Se trata de la “covada”.

Bernard This¹⁷² menciona que este rito consistía en que después de nacido el bebé se lo entregaba al padre, quien se metía en cama para recibir la *enhorabuena* de los vecinos. La “covada” establece una relación carnal del padre con el hijo obligando a aquél a cuidar a la criatura y a responsabilizarse física y psíquicamente de ella. En contra, la cultura occidental y el patriarcado formaron una imagen de la virilidad que excluye la ternura, que repudia el contacto físico con los hijos y que obliga a los padres a tener una vida sin referentes de amor tierno, en la que el intercambio de sensaciones, sentimientos e impulsos con los hijos sólo conduciría a *sospechar* de la fuerza y la coraza que todo varón que se precie *debería* mostrar¹⁷³.



Finalmente, los contenidos de imaginarios patriarcales y falocráticos son congruentes con el monoteísmo, el creacionismo y la paternidad divina. Así se explican actitudes seculares y monacales de larga duración como el fondo ideológico y subconsciente de la *tecnología de la confesión*. Así es posible ofrecer una interpretación plausible a la formación discursiva de la Iglesia, de manera que se explique cómo tal institución en su historia milenaria condicionó, controló y se benefició de un tipo de vida privada y de un individuo coaccionado a determinarse a sí mismo de cierta manera. Así, resulta también comprensible cómo imaginarios que repelen el politeísmo, la androginia y nociones de divinidades ociosas, motivarían a destacar actitudes que preserven y fortalezcan la superioridad del hombre frente a la mujer. Son estos imaginarios los que bajan el telón de fondo que sustantiva roles y condiciona a los protagonistas de la historia, instándoles a cumplir formas de

¹⁷² *Le père: Acte de naissance*, Seuil, 1980.

¹⁷³ Véase “Reinventar la paternidad: Leonor y yo...” de Gérard Imbert, *El viejo topo*, N° 64, pp. 31 ss.

realización de una supuesta *naturaleza* de género diferenciada y sancionada por Dios.



LILITH

- Imagen antitética de lo que la mujer *debe* ser. Evoca rebeldía, lascivia, independencia, autonomía, libertad y fortísimo rechazo a ser sometida y usada.
- Frente a ella, Occidente ha remarcado la **inferioridad** efectiva, socialmente sancionada de la mujer frente al hombre en todo contexto histórico, social, racial y cultural.
- Que quiera igualarse con el varón, que sea altiva, orgullosa y autosuficiente le ocasionó el castigo divino consistente en negarle la maternidad. Ésta aparece como la única forma de **realización plena** de la mujer.
- La reclusión que se auto-infligió, copulando sin medida con cuanto demonio encontrase enseñaría que el horizonte de la felicidad femenina debe estar radicado y controlado, necesariamente en el **dominio doméstico**.
- Es un peligro latente de seducción sexual que debe ser estigmatizado, por lo que terminó siendo asociada con el mal: habitante del mundo interior, pareja de Asmodeus, de Satanás y madre de demonios y súcubos.
- Evoca un fondo **andrógino** de la humanidad, detestable en el imaginario judeocristiano de carácter androcéntrico y patriarcal.



"Nacida para ser una vida". Composición fotográfica de Nesity Shepherd, Flickr.com.

RECHAZO DE OCCIDENTE A LA ANDROGINIA

SABER RELEGADO EN OCCIDENTE	SABER TRIUFANTE EN OCCIDENTE
Androginia Filosofía de la semejanza Politeísmo Ociosidad Equidad	Diferencialismo Filosofía de la discreción sexual Monoteísmo Tecnocracia Patriarcado



"Hermafrodito". Escultura del año 300 antes de nuestra era, encontrada en Pérgamo. Actualmente se halla en el Museo Arqueológico de Estambul



EVA Y LA CAÍDA FEMENINA

Busca, del saber en pos lo que la Sierpe ofrecía
ha de pesarte algún día tu similitud con Dios.

Johann Wolfgang von Goethe, escritor alemán

Una imagen atávica influyente en la subjetividad colectiva aparece relacionada con la caída del hombre, el pecado original de la humanidad y el papel que el imaginario judeocristiano asignó a la mujer. El desempeño de la mujer llevando a escena su guión ha implicado cumplir en distintos momentos de la *historia del mundo* una inequívoca constelación de personificaciones histriónicas.

Para la mística judía del Medioevo expresada en la *Cábala* y según la literatura rabínica del *Talmud*, Dios y el hombre habrían sido coincidentes en imagen y semejanza porque ambos compartirían tanto una identidad masculina como otra femenina. Éstas, al ser separadas habrían dado lugar a la creación de Adán y a Eva según principios diferentes. No obstante, antes de la existencia de Adán como hombre real habría existido otro “primer” hombre, uno ideal y luminoso similar a Dios marcado por la semejanza divina radicada en ser andrógino. Tal hombre sería un ente *primordial*, es decir el reflejo de Dios, alguien inmortal con el atributo masculino realizado en el intelecto perfecto y con el atributo femenino plasmado en la sabiduría que generaría. Se trataría del *verdadero* Adán que aparecería con dimensiones colosales y que como ser andrógino primordial de dos caras mostraría en una de ellas la faz de Lilith.

La existencia del hombre y de la mujer, de Adán y Eva como habitantes del Edén, tendría que haber implicado preeminentemente la plasmación del principio de la misericordia, principio masculino por excelencia, como principio *superior* al principio femenino de la justicia. De este modo, a Adán se le habría asignado la generosidad y la compasión como contenidos regentes del varón que serían aplicados sobre la rigidez y la dureza de la justicia femenina. Más aun, que Eva proceda de la costilla o de la vértebra de Adán referiría no sólo que la mujer debería someterse al hombre, no sólo que tendría que ayudarlo, servirle y apoyarlo, no sólo pondría en evidencia que el hombre debería dominarla y ella desearlo fervientemente, sino que sería imperativo que la mujer se postre ante su marido y debido a que ambos tendrían la misma procedencia material rija el mundo el principio de misericordia desplazando al principio de justicia. Dicho de otro modo, como la Luna que mengua en su periodo, así sería cada vez menor el imperio del olor femenino de la justicia y más el brillo del sol masculino de la misericordia.

Las relaciones de sometimiento se reflejarían simétricamente de la mujer en relación con el hombre y de éste en relación con Dios. La preeminencia y prelación de Dios sobre el hombre como su creador también expresaría la preeminencia y prelación del hombre sobre la mujer, puesto que del cuerpo

de aquél Dios habría tomado el material que dio existencia a ésta. Además, siendo la naturaleza de ambas criaturas similar, así como Dios habría puesto especial atención en el hombre como su creación, al hombre le correspondería atender con dedicación y asiduidad el bienestar de su esposa, como si se tratase de su propio cuerpo. Recíprocamente, no existiría peor perversidad que la del hombre que se levanta contra Dios o de que la mujer pretenda dominar a su marido.



Por otra parte, la existencia de deseo ferviente por tener contacto físico con el otro sexo conjugaría la dimensión carnal de reunión de la misma naturaleza corpórea con la dimensión espiritual que referiría la unión de las almas unidas en plenitud íntima. Así, la inicial soledad de Adán habría sido corregida por la creación de Eva, quien debía cumplir a plenitud el sentido de su existencia, absolutamente distinto a cualquier signo de igualdad. Es decir, la base de la pareja humana creada por Dios no tendería, según el imaginario judeocristiano, a ninguna utopía de equidad sino a una relación de dominio en la que cualquier insubordinación representaría una amenaza temible. Que la mujer sirva al varón, que satisfaga sus necesidades de modo que éste pueda construir obras bellas y sólidas como las de su Creador sería el sentido realizado de la existencia de la mujer. De tal manera, el hombre, su mujer y los hijos que tuviesen darían lugar a la multiplicación de la especie, a producir frutos recibiendo las bendiciones de Dios y a servir con sumisión al Creador.

En el relato bíblico del *Génesis* hay aspectos significativos que conforman el guión genérico específicamente femenino, un guión que se desplaza según los colores del telón de fondo de las representaciones que las mujeres deberían llevar a cabo. El aspecto más destacado es el de la prohibición.

Dios habría mandado al hombre: “Puedes comer todo lo que quieras de los árboles del jardín, pero no comerás del árbol de la Ciencia del bien y del mal. El día que comas de él, ten la seguridad que morirás”.¹⁷⁴

La prohibición que Dios impuso a Adán y a su mujer con quien habitaba en el Edén, refiere una condición de tutela. La humanidad que se restringía inicialmente a un varón y una mujer estaría obligada a mantener una “minoría de edad”¹⁷⁵ indefinida y confortable. Tal sería la única garantía para que la especie humana disfrutase del pueril bienestar y de la apacible quietud que Dios habría creado para ella, ubicándola en el lugar privilegiado del universo.

Es interesante que para Mircea Eliade, el Edén se encontraría en el imaginario judío, como la mayoría de los paraísos soñados por las culturas, en el *centro del mundo*. Eliade agrega que en la tradición hebrea el término *Edén* fue relacionado con *e'den* que significaría “delicias”. No obstante, existen opiniones diferentes que interpretan las palabras sumerias *eden* o *edin* como origen del término Edén y que significarían “llanura” o “tierra sin cultivar”. Por lo demás, la palabra *paraíso* tendría origen persa (*pairi-daeza*), habría sido más tardía y referiría un jardín dividido en cuatro secciones.

Mientras el hombre y la mujer no trasgredan la ley divina se puede admitir la patencia de un estado *esencialmente* semejante entre ambos, el “estado de tutela”. La similitud esencial compartida entre ambos, en último término, se daría gracias a la analogía con la androginia divina previa. Al respecto, Mircea Eliade piensa que la androginia de los seres humanos tendría como modelo a la bisexualidad divina. Esto sería fácilmente verificable dados los elementos culturales que la refieren. Eliade escribe:

La bisexualidad divina es una de las múltiples formas de la totalidad-unidad significada por la unión de los contrarios: femenino-masculino, visible-invisible, cielo-tierra, luz-tinieblas, pero también bondad-malignidad, creación-destrucción, etc. La meditación sobre estos pares de opuestos ha llevado, en diversas religiones, a unas audaces conclusiones acerca tanto de la condición paradójica de la divinidad como de la valoración de la condición humana¹⁷⁶.

No obstante, en el caso hebreo la androginia divina permanecería oculta y secreta, difundiéndose la imagen personificada de Dios como un ser patriarcal, falocrático y normativo. Así quedó sepultada cualquier interpretación que refiera la androginia de Dios como creador *ex nihil*. No se podría aceptar que la divinidad andrógina haya creado a la humanidad primordial con un ser que unía al hombre y a la mujer. Si bien el Dios judío carecería de las pulsiones sexuales evidentes entre otras deidades como las del panteón griego por ejemplo, desde los primeros versículos del *Génesis* habría que suponer que el sexo de Dios sería el *masculino*. En fin, el olvido de Li-

¹⁷⁴ *Génesis*, Cap. 2, Vers. 16-7.

¹⁷⁵ Cfr. de Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” en *La Ilustración en Alemania*, Paul Raabe y Wilhelm Schmidt-Biggemann, Eds., pp. 9 ss.

¹⁷⁶ *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, Vol. I, p. 182.

lith se debía consumir terminando de escribir el guión principal de la mujer para representar identidades, olores y colores que se repiten frecuentemente en el *teatro de la historia*.

La aparición del mal en el Edén está personificada con la serpiente, en general identificada como el “contrincante” (Satanás), pero también evocada a veces como Lilith. La serpiente es según el relato bíblico y la imaginación judía, un ángel que debía cumplir la función de protector del árbol de la vida. Dios no habló de este árbol a Adán ni a su mujer, no prohibió que ambos desearan ser semejantes a Él comiendo del fruto que los inmortalizaría. Sólo prohibió explícitamente que comieran del otro árbol, de aquél que les brindaría conocimiento al grado de hacerlos conscientes del bien y del mal: Dios sólo prohibió el fruto que haría de los hombres y mujeres seres omniscientes.



No obstante, el árbol de la vida es más importante y trascendental respecto del árbol del conocimiento, al grado de que Dios podía permitir que el hombre y la mujer llegasen al sumo conocimiento pero por ninguna razón debería dar lugar a que alcanzasen la inmortalidad. Dios tendría que evitar la continuidad eterna de un yo inmutable. El carácter prosaico de la vida humana radicaría en el imperativo de hacerse y rehacerse, inclusive gracias o a pesar de los *otros* en un devenir de posibilidades sin mismidad ni sentido. Pero tal movimiento ineluctablemente debía tener fin, ni el hombre ni la mujer podrían compartir con Dios la esencia de una identidad autorreferencial eterna: debían ser contingentes, pasajeros y finitos.

Dios creó un ángel de alas desplegadas para proteger el árbol de la vida, lo vistió de manera preciosa e hizo de él un querubín sabio y bueno. Pero en este ángel se produjo un cambio súbito obnubilado por su propio esplendor y ensoberbecido por su belleza, en él apareció la maldad. Su sabiduría se corrompió por el deseo de brillar más que Dios, su bondad se diluyó por el creciente interés de ser más bello que su creador. Resulta significativo el siguiente texto del *Libro de Ezequiel* en el Antiguo Testamento en el que Dios habla a la serpiente:

Vivías en el Edén, en el jardín de Dios. Sobre ti sólo había piedras preciosas, cornalina, topacio y diamante... con aros pendientes labrados en oro, desde el día que fuiste creado. Te puse de guardia, como un Querub, en la montaña santa de Dios: permanecías allí yendo y viniendo entre las piedras de fuego. Desde el día que fuiste creado, tu conducta había sido perfecta, hasta el día en que el mal se anidó en ti. De tanto comerciar te llenaste de violencia y pecaste; entonces te barrí de la montaña de Dios: liquidé al Querub que vigilaba entre piedras de fuego. Estabas muy orgulloso de tu belleza; tu belleza te hizo perder la sabiduría, por eso te tiré al suelo para que fueras un espectáculo para los reyes de la tierra... hice brotar fuego de ti que te devoró; no dejé de ti más que cenizas en el suelo, en presencia de los que te miraban.¹⁷⁷

El querubín guardián tramó cómo podría realizar sus propósitos y pensó que lo mejor sería evidenciar ante Dios la futilidad de su obra: él debía mostrarle que su principal creatura, el hombre, había existido apenas para pecar en cuanto le fuera posible. Dios se decepcionaría de su creatura y de sí mismo al confirmar que no había forma de evitar que el hombre se condenase irremediabilmente a padecer los sufrimientos de su propia vida en un mundo hostil y lacerante.

Así, en el imaginario judío la primera causa de la caída del hombre que explicaría el pecado de Adán sería la metamorfosis del ángel en sierpe, su transformación en un ser maléfico, en el opuesto a Dios, en Satanás o su *alter ego*, Lilith, la reina de los súcubos. Por lo demás, ante el cuestionamiento que inquiere sobre cómo un querubín protector podría haber albergado las pulsiones más aborrecibles y haber sido capaz de urdir la peor trama contra Dios, el imaginario judío debía ofrecer una explicación. En definitiva, se cuestionaría cómo la obra divina habría sido imperfecta, con ángeles caídos y personajes vulnerables a las tentaciones sin que se garantizase de algún modo que en el Edén Adán, su mujer y todo el mundo creado en torno a ellos, se prolongase en una confortable, idílica, indefinida y tutelada existencia. Tales cuestionamientos, como otros no son absueltos por el imaginario judío que prefiere dejar que el lector se deslice con arbitrariedad por las diversas ambigüedades del relato.

La metamorfosis del ángel fue el preludio para otros cambios que darían lugar a varias personificaciones del mal. Después, se habría producido la expulsión de la serpiente del Edén y su anidación en la tierra, es decir, el mal deambularía por la tierra con el poder proveniente de su propia creación, explayando la maldad entre los hombres hasta el final de los días. Así se evidencia en el *Apocalipsis* donde Juan identificó la serpiente de los primeros tiempos con la figura demoniaca del final de la historia:

¹⁷⁷ *Libro de Ezequiel*, Cap. 28, Vers. 13-18.

Apareció también otra señal: un enorme dragón rojo con siete cabezas y diez cuernos, y en las cabezas siete coronas; con su cola barre la tercera parte de las estrellas del cielo precipitándolas sobre la tierra (12: 3-4). El dragón grande, la antigua serpiente, conocida como el Demonio o Satanás fue expulsado; el seductor del mundo entero fue arrojado a la tierra y sus ángeles con él (12: 9).

La prohibición de Dios ratifica el proyecto divino de una utópica, inerte y eterna existencia en la dulce minoridad de la humanidad invariable. Si Dios “engaña” al hombre y a la mujer al decir que si comían del árbol del conocimiento morirían es porque aparece como su pastor y padre, obligado a cuidar de su rebaño incluso a costa de mentirle. La serpiente prefirió apelar a las pulsiones de la mujer en primera instancia porque el imaginario judeocristiano debía establecer que la especificidad de las emociones femeninas y su vulnerabilidad a las tentaciones, le facilitaría cometer la transgresión. En el *Génesis* se encuentra el siguiente relato:

La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yavé Dios había hecho. Dijo a la mujer: ¿Es cierto que Dios les ha dicho “no coman de ninguno de los árboles del jardín”? La mujer respondió a la serpiente: “Podemos comer de los frutos de los árboles del jardín, pero no de ese árbol que está en medio del jardín, pues Dios nos ha dicho: *No coman de él ni lo prueban, porque si lo hacen morirán*”. La serpiente dijo a la mujer: “No es cierto que morirán. Es que Dios sabe muy bien que el día en que coman de él, se les abrirán a ustedes los ojos; entonces ustedes serán como dioses y conocerán lo que es bueno y lo que no es”. A la mujer le gustó ese árbol que atraía la vista y que era tan excelente para alcanzar el conocimiento. Tomó de su fruto y se lo comió y le dio también a su marido que andaba con ella, quien también lo comió... se les abrieron los ojos y ambos se dieron cuenta de que estaban desnudos...¹⁷⁸

La tentación de la serpiente para que la mujer sea conocedora del bien y del mal evocaría según Mircea Eliade, una triada repetida en el imaginario de algunas religiones comparadas: la diosa desnuda, el árbol milagroso y la serpiente como guardián. Eliade dice que frente a la secuencia de ciertos relatos religiosos, en contraposición al héroe que logra apoderarse del fruto milagroso que es un tesoro (la fuente de la juventud o algo similar) en el relato bíblico y en otras narraciones, Adán es una víctima de la perfidia de la serpiente que sólo tiene éxito gracias a la acción de su mujer:

A la mujer le dijo: “Multiplicaré tus sufrimientos en los embarazos y darás a luz a tus hijos con. Siempre te hará falta un hombre, y él te dominará”. Al hombre le dijo: “Por haber escuchado a tu mujer y haber comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldita sea la tierra por tu causa. Con fatiga sacarás de ella el alimento por todos los días de tu vida... Con el sudor de tu frente comerás tu pan hasta que vuelvas a la tierra; porque de ella fuiste sacado. Sepas que eres polvo y al polvo volverás”.¹⁷⁹

¹⁷⁸ *Génesis*, Cap. 3. Vers. 1-7.

¹⁷⁹ *Ídem*, Vers. 16, 17, 19.



En síntesis, el mal existiría gracias a la imagen femenina intermediaria entre el ideal de hombre inmortal e inexistente y el principio inmediato, emergente y presente, patente en el principio varonil del Adán real de carne y hueso. El mal advino al mundo para quedarse gracias a Lilith, visualizada como el *otro yo* del Adán primordial, o como consecuencia de la caída protagonizada por Eva en connivencia con la serpiente.

No obstante, lo interesante de la tragedia bíblica es que pese al establecimiento de la precaria condición humana y pese a que el mal provendría de una creación perfecta, la misión del querubín alado metamorfoseado en serpiente habría tenido absoluto éxito, cumpliendo en última instancia el insondable plan de Dios. A los hombres y a sus mujeres les fue negado dramáticamente el acceso al árbol de la vida dando lugar a lo que la formación discursiva continuaría enunciando después de la expulsión del paraíso: la trama salvífica. Así, gracias a que Adán habría cometido la peor falta imaginable contra su creador, pese a que como consecuencia de sus actos el mal tendría desde entonces una aplastante presencia efectiva en el mundo, también gracias a Adán quedaría abierta la puerta que permitiría afirmar la esperanza en un Mesías que fungiría desde entonces en el imaginario occidental como el salvador de la humanidad.

En un célebre ensayo de 1784, Immanuel Kant definió la *mayoría de edad* del hombre como la autonomía para pensar por sí mismo. Para Kant, la *minoría de edad* sería resultado de la culpa humana por no atreverse a conocer, por no tener el coraje de emplear la capacidad racional y por preferir que el entendimiento sea guiado por otro. Los hombres perezosos y cobardes optarían espontánea y naturalmente por la comodidad de tener un *tutor*

que resuelva su vida por ellos, que tome las decisiones que les concierne y que les ofrezca las convicciones básicas para ubicarse y comprenderse en el mundo. Por otra parte, se evidenciaría recurrentemente un rechazo generalizado al supuesto peligro de tránsito hacia la *mayoría de edad* de parte del *sexo bello*¹⁸⁰.

Denis Rosenfield dice que inclusive el tema del mal en Kant sería tratado por el filósofo alemán desde una perspectiva racionalista. Así, el mal radical cabría en la posibilidad del hombre y la mujer de transgredir y referiría la ocasión que tendrían para realizar libremente su personal perversión ante la ley moral. En cuanto el hombre piense las relaciones entre la razón y las acciones humanas surgiría la posibilidad del mal que se daría como resultado de la libertad, el mal realizado por ejemplo en la violencia.

Rosenfield cree que para Kant no sería posible la existencia de una voluntad maligna; no obstante, el mal existiría por optar alguna acción realizable. Tal acción aparecería ante el individuo como preferible porque sería el efecto de una *sinrazón positiva*, una opción visible para el análisis moral impropio. No se daría el caso que la *sinrazón positiva* quisiese obrar en contra de la razón omitiendo el deber del imperativo categórico, por el contrario identificaría la posible acción como inteligible, pervirtiendo la racionalidad y la sensatez y mostrando acciones desajustadas a los imperativos formales y universales que Kant explicitó¹⁸¹.

Rosenfield piensa que uno de los más importantes legados de la filosofía ilustrada a la modernidad sería la comprensión de la transgresión como principio del mal. Las distintas formas de transgresión resultarían de un uso *positivo* de la sinrazón que patentizaría la preferencia del mal, habida cuenta la conciencia de libertad para realizarlo. Así, el mal surgiría por lo general frente a una voluntad conservadora del *statu quo* basada en un discurso moral y ontológico¹⁸².

Lo central del proyecto ilustrado, no sólo en Alemania sino en los demás países europeos y en las filosofías que expresan la modernidad, radica en la seductora ilusión de que el hombre tiene la capacidad de resolver con la razón los problemas que le atingen. En los siglos XVII y XVIII especialmente, se difundió la creencia de que la razón era capaz de comprender exhaustivamente la realidad.

En religión, apareció el *deísmo* que consistió en el rechazo a la revelación y a la autoridad divina y en la denodada búsqueda de principios naturales accesibles racionalmente y comunes en las religiones monoteístas. En lo que respecta a las consecuencias políticas e históricas más importantes de este movimiento intelectual, exaltando la Ilustración el prurito de la libertad afirmó el valor incontestable de los descubrimientos de las ciencias naturales y de las ideologías políticas, económicas y sociales que de una u otra forma, reivindicarían el liberalismo¹⁸³.

¹⁸⁰ Cfr. *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, Vol. I, p. 183.

¹⁸¹ *Del mal: Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*, pp. 49 ss., 85 ss.

¹⁸² Ídem, pp. 177 ss.

¹⁸³ *Diccionario de filosofía*, Walter Brugger y otros, pp. 281-2.



Mantener a la humanidad en el jardín de las delicias tuvo un costo que al parecer, a los ojos de Dios resultaba natural en el escenario que él habría creado: el hombre y su mujer debían permanecer sometidos a la *ley*. El carácter patriarcal del Dios judeocristiano refiere el indiscutible principio de realidad que prohíbe la trasgresión asociada al deseo de conocimiento. Sólo conociendo la posibilidad de realizar el mal es posible efectuarlo, sólo conociendo su existencia puede el hombre preferirlo. La caída entonces radica en la trasgresión al orden establecido por Dios, en el uso radical que hacen el hombre y la mujer de la libertad y en su complacencia de albergar emociones de maldad. En el *Génesis* la caída tiene sentido porque es parte de una cultura centrada en la omnipotencia y los celos, en la identificación de la desobediencia con la soberbia luciferina y en la visualización de la mujer como causa, meta y mecanismo de la caída misma.

Vinculada con el mito bíblico, la modernidad ha establecido el principal contenido de la trasgresión en la emergencia de la sexualidad. Según Foucault, la importancia del Marqués de Sade en la ruptura epistemológica de la razón sería en tal sentido, muy relevante. Tal ruptura habría inaugurado la *episteme* moderna con *Justine* y *Juliette*, obras que marcarían los hitos de la sinrazón¹⁸⁴.

Por otra parte, la trasgresión en la actualidad estaría vinculada a la muerte de Dios y al vacío que tal deceso habría dejado en el pensamiento. La trasgresión conduciría al sujeto a experimentar una *verdad positiva* en el movimiento de la mencionada pérdida; a percatarse de la desaparición inminente de Dios y el cambio de la imagen del mundo, precipitándose después la pér-

¹⁸⁴ Foucault, "Prefacio a la trasgresión", en *De lenguaje y literatura*, pp. 125, 128 y 140.

dida de sí mismo. Así, la *muerte del hombre* resultaría la culminación del camino señalado por Nietzsche respecto de la *muerte de Dios*.

La centralidad del hombre en la cultura occidental ha sido recurrente e invariable desde el imaginario judeocristiano hasta el siglo XX. Tal androcentrismo se advierte inclusive cuando al referirse a la humanidad, se mienta al hombre oscureciéndose cualquier posible particularidad femenina. Por ejemplo, sólo el “ser ahí” (*Dasein*) es decir, el “hombre” para Martín Heidegger tendría la posibilidad de reflexionar sobre el ser haciendo posible la ontología y la metafísica. Sólo sería posible abordar el ser si se considera a los entes, puesto que “ser es en todo caso, el ser de un ente”¹⁸⁵. La reflexión ontológica por lo tanto, no trataría al ser en general de modo directo sino a través de los entes, es decir a través de lo que *es* de alguna manera. Y no todos los entes ofrecerían el mismo acceso, sino que existiría uno preeminente: el *hombre*.

Reflexionar sobre el “ser ahí” implicaría desarrollar el análisis de la existencia humana como conocimiento esencial de este ente. Maurice Corvez comenta al respecto que tal analítica establecería en primer lugar, que el hombre no se reduciría a una *cosa*, en segundo lugar que él *sería* su propia posibilidad, un *poder-ser*, finalmente la tercera característica sería su *libertad*¹⁸⁶. Así, la reflexión de la esencia del *ser ahí* abriría la posibilidad de tratar exhaustivamente al ser y de tratar el tema fundamental de la ontología. Heidegger resume la preeminencia del hombre para la ontología del siguiente modo:

El *ser ahí* tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es óntica: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es ontológica: en razón de su ser determinado por la existencia, es el *ser ahí* en sí mismo “ontológico”. Al *ser ahí* es inherente con igual originalidad... esto: un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la del *ser ahí*. El *ser ahí* tiene, por ende, la tercera preeminencia de ser la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías.¹⁸⁷

Según Joan Scott, las mujeres habrían permanecido *invisibles* en la historia. Tradicionalmente esta invisibilidad se debería a que se la representaría simbólicamente como un ente ausente: por una parte, la mujer tendría un *estatus inferior* frente al varón, protagonista de los hechos verdaderamente importantes, por otra, la subjetividad femenina habría sido un peligro para el sujeto masculino. No obstante, la invisibilidad habría variado desde el siglo XIX. La mujer habría adquirido visibilidad en la historia progresivamente según Scott, gracias a las metodologías de Karl Marx, Jacques Lacan y Michel Foucault entre otros. Sobre Foucault, Scott reliva su empeño de desentrañar las relaciones de poder que instituyeron tecnologías e ideologías, éstas serían absolutamente pertinentes para esclarecer las formas históricas por las que se ejerció poder sobre las mujeres.

¹⁸⁵ *El ser y el tiempo*, p. 18.

¹⁸⁶ *La filosofía de Heidegger*, p. 12.

¹⁸⁷ *El ser y el tiempo*, p. 23.

Para Scott, gracias al desarrollo del concepto de género las preocupaciones historiográficas habrían reconocido el lugar que a la mujer le correspondería ocupar en la historia. Habría sido particularmente fértil pensar cómo en los distintos agregados sociales y culturales se configuraría la diferencia sexual, y cómo ésta se habría transformado, interpretado y reproducido. En definitiva, cómo la diferencia sexual sería un elemento político que articularía los géneros y explicaría la invisibilidad de la mujer. Gracias al concepto de género los temas de la historia de las mujeres ya no se restringirían a la sexualidad ni a la vida privada. Aparte de la familia, sería significativamente importante la política, el Estado y la ideología. En estos ámbitos generales se desarrollarían temáticas clasistas, étnicas y los problemas acerca de la sexualidad y la representación simbólica. Así, la invisibilidad habría cambiado por un progresivo delineamiento de las formas y figuras de la mujer en diferentes contextos históricos¹⁸⁸.

Gayle Rubin ofrece una noción apropiada del concepto de género. Señala que es “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en producto de la actividad humana, conjunto en el que se satisfacen las necesidades humanas”¹⁸⁹. Así, el género sería una categoría social que referiría la construcción de las relaciones y especificidades de los sexos.

El ser femenino se consteló en la narración mítica judía como la causa eficiente, insidiosa y desdenosamente secundaria gracias a la cual el hombre logró despertar el resorte motivacional de igualarse a Dios, se trata del resorte del pecado de pretender *tener poder*. Después de que Adán y su mujer distinguieron el bien del mal al comer el fruto prohibido, supieron que existía una forma de alcanzar el poder de Dios: lo lograrían si comían el fruto del otro árbol sobre el que Dios había callado y que si lo ingiriesen, se convertirían en seres inmortales. No obstante, Dios se habría adelantado a tan nefastas consecuencias, los expulsó del Edén y los condenó a la condición humana. Desde entonces la humanidad tendría que trabajar para vivir, la subjetividad de cada individuo de la especie cargaría filogenéticamente el peso de la caída de Eva que arrastró a Adán y ambos con su indefinida prole estarían destinados a crear universos de vida temporales, inconsistentes e irremisiblemente conducentes a la muerte, la angustia y la nada.

Sólo después de darse la caída la mujer de Adán, antes llamada Varona, adquiriría el nombre de “Eva” al ser llamada por Adán de este modo. Es posible aceptar que el lenguaje tendría la función de *crear* cosas con las palabras, es decir se puede admitir que el lenguaje establecería con los actos verbales *aseverativo-declarativos* una decisión sobre la forma de ser de la realidad, por ejemplo al decir: “yo lo declaro a Ud. culpable”. En el mito de referencia, Adán el momento de nombrar a los animales y las cosas que Dios creó, les habría dado existencia para él y habría establecido el lugar que deberían ocupar en su mundo. Aparte de los animales se contaría entre

¹⁸⁸ Cfr. “El problema de la invisibilidad”, *Género e historia: La historiografía sobre la mujer*, pp. 47-51, 65.

¹⁸⁹ Citado por Teresita de Barbieri en el artículo, “Sobre la categoría género: Una introducción teórico-metodológica”. *Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio*, p. 114.

las “cosas” nombradas a su propia mujer, Eva, quien habría adquirido realidad y legalidad para ocupar un sitio en el mundo del hombre gracias a Adán.

Siguiendo a Theodor Reik, que interpreta la tradición talmúdica según el sentido del acto verbal *aseverativo-declarativo*, cuando Adán dio nombre a los animales lo que estaría sancionando en verdad sería la unión sexual de las bestias. Así, gracias al nombre que les puso se preservarían las especies y se constituiría la existencia de las cosas del mundo de Adán según la disposición divina pensada para el Edén. Del mismo modo, sólo cuando Adán le habría dado nombre a su mujer llamándola *Eva* habría sancionado la unión carnal con ella, garantizando la descendencia y la existencia de la humanidad. Esto, no obstante, pese a la imaginación agustiniana sobre cómo Adán pondría el semen en la mujer antes del pecado original, acontecería después y como consecuencia de la trasgresión. Es decir, sería una expresión o el resultado placentero que ofrecería el pecado original. En resumen, hasta antes de haber recibido el nombre de parte de su marido, la mujer habría sido sólo la *hembra* del varón con la que Adán no copulaba¹⁹⁰.

En el *Génesis*, el texto de referencia es el siguiente (2: 19): “Entonces Yavé Dios formó de la tierra a todos los animales del campo y a todas las aves del cielo, y les llevó ante el hombre para que les pusiera nombre. Y el nombre de todo ser viviente había de ser el que el hombre le había dado”. Más adelante, después de la trasgresión la cita bíblica enuncia (3: 20-21): “El hombre dio a su mujer el nombre de *Eva*, por ser la madre de todo lo viviente. En seguida Yavé Dios hizo para el hombre y su mujer unos vestidos y con ellos los vistió”.

Que aparezca el nombre de Eva después del descubrimiento de la desnudez de ambos y de su expulsión del Edén, que el nombre de Eva sea mencionado antes de la unión sexual de la primera mujer con Adán, unión que sería el principio de la humanidad, pone fehacientemente al descubierto la visión patriarcal del mito bíblico. Por lo demás, la mujer tendría identidad sólo en cuanto su realización se da gracias a la maternidad. Más aun, sólo en cuanto la mujer soporta al lado de su pareja como compañera y cómplice las vicisitudes que les toque vivir a ambos como especímenes de la humanidad tendría sentido su existencia.

Para el existencialismo ateo, como lo define Jean-Paul Sartre, se encontraría el ejemplo más claro de la finitud y vacuidad humana en la metáfora bíblica que sostiene que el hombre es polvo y a él regresa¹⁹¹. Para Sartre y Martín Heidegger no habría sustantividad en la vida, la existencia humana sería un *factum* a partir de la nada a la que siempre regresaría. La forma como cada hombre construiría su vida, como elegiría ser y hacerse en cada momento definiría y articularía su subjetividad. Él sería el único responsable del proyecto por el que optaría, el único artífice de su realización y de la concreción de su libertad en el contexto histórico, social y cultural en el que se encuentre. En contraste con el mundo rosa del Edén, las opciones que el

¹⁹⁰ *La création de la femme*, pp. 27-8.

¹⁹¹ *El existencialismo es un humanismo*, pp. 11 ss.

hombre tomaría en su existencia no serían decisiones alegres de minoridad, sino que propagarían por cada resquicio oscuro, el olor y el sabor de la angustia.

La angustia haría patente la nada porque mostraría que el mundo carece de relevancia. Todo aparecería ante la mirada penetrante del ser humano con sentido existencial como contingente, temporal, finito y carente de sentido. No existiría trascendencia alguna que dé sustento ni esperanza a la vida. Las decisiones, los proyectos, las formas de estar en el mundo, proyectar las aspiraciones y ejecutar las acciones que el sujeto considera que valdría la pena efectuar se darían irremisiblemente a partir de la premisa que establece que el hombre y la mujer estarían arrojados en el mundo, que se trataría de seres *para* la muerte y que en su vida sea como fuera, lo único que quedaría al final sería una construcción individual de lo que su libertad, contingente y temporalmente pudo realizar¹⁹².

Eva habría nacido de la vértebra o de la costilla de Adán para que el primer hombre exista y sea plenamente *él*, delante del edénico telón de fondo creado por la omnisciencia y bondad de Dios. Pero, Eva habría descubierto que los animales adquirirían identidad sólo después de que Adán les diese un nombre, con lo que avalaba el placer y la reproducción. En definitiva, Eva no podría haber llegado a ser madre de la humanidad ni disfrutar de su cuerpo, si hubiese permanecido en el Edén sin nombre, sin sexo, sin deseo y sin progenie. Para que Eva sea la primera madre fue necesario quebrar la esfera divina que rodeaba a Adán, que lo acerque a la animalidad sexual y le motive a *hablar*. Fue imperativo que el primer hombre la nombre y que descubra que ambos estaban desnudos pudiendo en consecuencia copular para su propio gozo y para fundar la humanidad. Así, su identidad surgió cuando *otro* la reconoció como alguien *para-él*.



¹⁹² *Conceptos fundamentales de filosofía*, de Hermann Krings y otros, Vol. I, pp. 109 ss.

Después de la expulsión del Edén, Adán y Eva descubrieron su desnudez, lo que permitió a Adán que “conociere” a su mujer, procreando a Abel y Caín. Mircea Eliade dice que en tanto Abel representaba la cría de ganado, Caín se asociaba con la agricultura, pero también con la técnica y la civilización urbana. Por esto, el primer filicida marcaría la construcción de ciudades en tanto que sus descendientes se habrían convertido en los hombres forjadores de herramientas.

El asesinato de Abel fue cometido por Caín porque Dios prefirió el tributo pastoril de aquél a la ofrenda agrícola de éste. El relato redondea las analogías. La caída de la humanidad sería más honda y fatal por la ciencia. Así, quienes cultivan el conocimiento técnico y la inventiva fomentarían una dimensión mágica vinculada al fuego y al conocimiento, reproducirían el pecado original recorriendo los límites de lo desconocido y permitiendo la erección del hombre, incluso por encima de la estatura de Dios. Por lo demás, deambulando Caín por el mundo después de asesinar a su hermano se habría encontrado con Lilith para copular.

Eliade menciona que varias culturas asociarían los herreros divinos, los héroes civilizadores y la agricultura. Tales analogías unen por ejemplo, a Hefesto con el desarrollo de la técnica, el hierro, la civilización, Zeus, el orden político, la razón y el conocimiento. Quedando también unidas a la agricultura, la imagen de Caín, el papel de Prometeo, la figura de Pandora y el pecado en diversas expresiones¹⁹³.

Alain Braconnier ha mostrado que las emociones humanas constituirían la base de la comunicación entre las personas. Las relaciones entre los sexos habrían devenido históricamente dramatizando diversos libretos¹⁹⁴. Cada sexo tendría su propia cultura afectiva y las mujeres dispondrían de mejores condiciones para expresar sus emociones en relación con los hombres. Si bien las emociones acercarían a ambos sexos, el modo de sentirlas y expresarlas sería significativamente diferente. Pero, de ningún modo existiría una comunicación *original*, tanto hombres como mujeres dependerían fuertemente de los estereotipos que los constelarían. Siendo la vida afectiva un atiborrado mosaico polícromo, se darían distintas formas de expresar emociones femeninas en comparación a las que se darían con más frecuencia en el mundo masculino condicionado también históricamente.

Las referencias de Alain Braconnier al despliegue de las emociones en la historia de Occidente sirven para construir una genealogía de la identidad genérica. Al margen de que el autor simplifique las emociones de género en los albores de la humanidad señalando que la fuerza masculina dividió las tareas y consecuentemente, la configuración de las emociones, hubo sin duda claras y diversas formas de construcción de las identidades de género, por ejemplo con cargas atávicas, filogenéticas y arcanas que influirían claramente en la constelación de la subjetividad de hombres y mujeres.

¹⁹³ Véase en *Herreros y alquimistas*, el capítulo “Herreros divinos y héroes civilizadores”, pp. 78 ss. También, *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, Vol. I, p. 185.

¹⁹⁴ “Conclusión” de *El sexo de las emociones* de Braconnier, pp. 195 ss. También, 31 ss.

Sobre la Edad Media, Braconnier dice que prevaleció el protagonismo masculino. Las mujeres servían sólo para dar a luz a los bebés que el grupo de hombres acogía, ellos las dominaban y las vigilaban restringiendo su ámbito de influencia a la esfera doméstica de la casa. En el Renacimiento en cambio, las mujeres habrían tenido mayores posibilidades para expresar sus emociones porque los varones descubrieron el valor de la afectividad. Del siglo XVI al XVIII habría prevalecido la intención de las mujeres de mostrar formas propias de pasión y libertad, apareciendo las posiciones intelectuales y la *in-feudación* afectiva que se habría expresado en la prostitución, la criminalidad y la brujería. Por lo demás, se autorizaba al hombre a encolerizarse e incluso a mostrar agresividad cuando las mujeres buscaban reconocimiento y reivindicaciones concretas.

El autor señala varias características que se habrían desarrollado en el siglo XX como culminación del proceso antes descrito. Según él, Freud fue importante para comprender tales movimientos con la difusión e influencia de tipos femeninos específicos del siglo XIX. La dispersión de formas de expresión de las emociones en el siglo XX se constataría en “la guerra de los sexos”, “la teoría de género”, “el sexismo” y otros movimientos similares. En éstos se hallaría no obstante, un curso continuo hacia una amplia valoración del cuerpo, la belleza plástica y la expresión corporal. Actualmente, no sería raro que la mujer perdiese sus prerrogativas en el dominio privado y que apareciesen emociones que sólo los hombres podrían expresar hasta ahora¹⁹⁵.

Braconnier dice que son varias las emociones comunes que se distribuyen por igual entre los dos sexos. Por ejemplo, la “inteligencia emocional”, la posibilidad de usar la capacidad racional, argumentativa y discursiva para enfrentar circunstancias personales o para realizar intereses individuales, se daría con tanta frecuencia y eficacia entre las mujeres como entre los varones. Tampoco existiría una preferencia marcada en el contexto social contemporáneo que privilegie una relación entre los sexos según las circunstancias e intereses a los que respondería la *inteligencia emocional* de cada persona. Existirían no obstante, según Braconnier, tres modos en que la inteligencia emocional organizaría las relaciones entre los dos sexos: el modo *igualitario*, el *tradicional* y el *transicional*.

Al darse un reparto equitativo de los poderes, cuando las responsabilidades en el trabajo y en el hogar serían compartidas, cuando los gastos y las tareas se distribuyen por igual dando similar importancia a la esfera privada y a la profesional tanto para el hombre como para la mujer, se habría constelado una relación *igualitaria*. Por el contrario, la relación sería *tradicional* si el hombre tiene que solventar las necesidades económicas de la familia, si en él se concentra el poder y si él tiene la responsabilidad de la autoridad. Según esta relación, a la mujer le correspondería la educación de los hijos, el papel de seducción y el desempeño de las tareas familiares y domésticas cotidianas. Por último, la relación sería *transicional* si se intercalase rela-

¹⁹⁵ *El sexo de las emociones*, pp. 117, 120 ss., 132 ss.

ciones tradicionales e igualitarias según las circunstancias y las características de cada contexto.

La timidez no sería una característica exclusiva ni predominante de ningún sexo, como tampoco lo serían las tendencias maniaco-depresivas tan frecuentes en la civilización moderna. Contrariamente a lo que se piensa por lo general, los hombres serían tan manipuladores, chantajistas y pródigos como se representa habitualmente a las mujeres, en tanto que a éstas les sería más fácil expresar gestos extremos de vanidad, avaricia y diplomacia en comparación a aquéllos¹⁹⁶.

Si bien hay que admitir que la testosterona en los varones favorecería la agresividad, en tanto que el estrógeno y la progesterona promoverían una mayor tendencia de la mujer a la ansiedad como desorden depresivo, no habría que suponer que el deseo de dominio y el espíritu de competencia sean exclusivamente masculinos. Ante situaciones adversas, los hombres experimentarían sentimientos negativos atribuidos a posibles contingencias exteriores. En cambio, las mujeres tenderían a expresar con frecuencia sus sentimientos negativos, penas y alegrías. Serían más pasibles que los varones a las emociones intro-punitivas (temor, ansiedad, tristeza, culpa y vergüenza) guardando reserva en público. Cuando estallan su animosidad sería razonada, en cambio frente a un conflicto los varones se interesarían más por la acción, tomarían partido y estarían menos tiempo bajo la influencia de sus emociones. Los varones expresarían ira impulsivamente, liberarían su animosidad irreflexivamente y mostrarían cólera, agresividad y odio con mayor facilidad que las mujeres, siendo la ira un atributo típicamente masculino.

Braconnier agrega que las emociones en las mujeres acontecerían en ambos hemisferios del cerebro, lo que les posibilitaría una indiscutible ventaja en la celeridad para hablar y para establecer relaciones en comparación a los varones. Esta característica fomentaría su aptitud creativa y permitiría el desarrollo de la intuición como una capacidad adivinatoria de las emociones de los otros, percibirían lo implícito y oculto en los hechos y distinguirían las informaciones periféricas, infra-lingüísticas y analógicas. Que las emociones acontezcan en los varones en el hemisferio derecho permitiría explicar, por otra parte, la ventaja masculina respecto de las actividades espaciales y visuales, en tanto que la influencia del orgullo masculino haría posible entender el rechazo de los hombres a expresar emociones negativas o a mostrar la angustia o la tristeza que los embarga.

En oposición a estas características, las mujeres tendrían mayor posibilidad de expresar con intensidad las emociones positivas o negativas que sienten. Además, mostrarían actitudes que les posibilitan hacer evaluaciones favorables de los demás, reconociendo sus propias limitaciones y siendo más sugestionables y sociables. Mientras los hombres se enfurecen las mujeres se sienten heridas; si el niño siente, la niña, pena; cuando ellos están aguijoneados, quieren algo fervientemente o refunfuñan, ellas sólo preten-

¹⁹⁶ Ídem, p. 113.

den conseguir algo y es probable que se angustien. En fin, siendo las pandillas los lugares usuales de la competencia de los adolescentes, con los varones más proclives a la agorafobia, en los grupos de niñas cada una valora a las demás y se siente cómoda como parte de un núcleo seguro.

Posiblemente por tales razones, cuando las mujeres sienten celos, lo que les preocupa sería cuidar el espacio privado que consideran que lograron hacer *suyo* viendo como una agresión “personal” cualquier intención de querer compartirlo. Por tales características, es posible comprender mejor los tres momentos que configuran la imagen de la mujer en el relato bíblico. En el primero, la mujer sería la persona a quien acude la serpiente dadas sus emociones y vulnerabilidad a las tentaciones. En el segundo, Dios diferenciaría por *género* el castigo que infligió a ambos pecadores, estableciendo la precariedad de la condición humana por la expulsión del Edén. Finalmente, en el tercero se haría perceptible la particularidad de ser mujer con el nombre que Adán puso a Eva.

Si se admite que las mujeres son capaces de expresar sus emociones con mayor facilidad que los hombres, que tienen un sentido autocrítico espontáneo y una predisposición centrada en el reconocimiento de los valores de los demás ignorando el pasado, prescindiendo de lo que conduciría al conflicto y buscando la conciliación, entonces se puede presumir que la serpiente acude a la mujer por la carencia de una distinción moral condenatoria sustantiva, y de un esencialismo axiológico taxativo. Antes que jueces, testigos de cargo o verdugos, las mujeres son esposas cómplices de sus hombres y madres consoladoras de sus hijos. Ahí radicaría la metonimia paradójica del relato bíblico: ¿cómo podía saber la primera mujer que desobedecer a Dios era moralmente malo si no había probado todavía el fruto que le permitiría distinguir el bien del mal?

Si las emociones intro-punitivas fuesen más frecuentes en las mujeres, si el temor a lo desconocido y la soledad, junto con la ansiedad que impide la concentración, la calma y la atención; además de la tristeza como un estado persistente, con la culpa y el sentimiento de fracaso; en fin, si la vergüenza, el decoro y la hipocresía se diesen con mayor intensidad y repetición en las mujeres, entonces el “castigo” de género narrado en el *Génesis* mostraría que la necesidad de la mujer de tener un hombre y de ser sometida por él, serían expresivas de la tendencia femenina a martillar su subjetividad y a autocastigarse aun inconscientemente.

Así, antes de que se advierta una explosiva autoestima realizada asertiva y autónomamente, existiría en la mujer la tendencia inconsciente a retorcer su yo en la pena, el dolor y en la ansiedad por el riesgo. En este sentido, la paradoja en torno a la realización femenina se haría patente al considerar la maternidad como horizonte de felicidad: ¿cómo se daría la realización femenina en la reproducción de la especie en tanto cada mujer esté consciente de las penurias y el dolor lacerante implicado en la existencia humana?



Que las mujeres empleen ambos hemisferios, que tiendan a la logo-manía y al birlibirloque, que con facilidad instantánea encuentren analogías, descubran sombras, vean lagunas y tiendan puentes allí donde apenas son posibilidades oscuras para los hombres; en definitiva que haya mayor capacidad creativa y arbitraria en las mujeres, significa que en ellas radicaría no sólo el deseo de novedad, sino la mayor posibilidad de ser protagonistas de la transgresión al orden. No obstante, antes que revolucionarias o conservadoras por *motu proprio* serían compañeras de las acciones quijotesecas o sancho-pancescas que *sus* hombres protagonizan.

EVA

- Representa la falta de firmeza, la vulnerabilidad ante las tentaciones y la concentración del deseo pecaminoso.
- Refiere la subordinación de la mujer al varón y señala la tendencia femenina hacia las **emociones intro-punitivas**.
- Adquiere identidad sólo cuando *su* hombre la reconoce como *ser para-él*.
- Su destino es ser pareja y madre, compañera y consoladora, cómplice y conciliadora en un mundo hostil.
- Está asociada a la imagen de la **caída** que subvierte el plan de tutela divina y que introduce la trasgresión en el mundo.
- Es la causa, meta y mecanismo del **pecado**.
- Evoca el **potencial de trasgresión** que pone en riesgo el *statu quo*.
- Sugiere la expresión de emociones, creatividad, intuición y valoración.
- La trasgresión que protagoniza, cambia el mundo y **aparece el mal**.



"La mujer, el hombre y la serpiente".
Lienzo del pintor inglés John Liston
Byam Shaw exhibido en la Academia
Royal en 1911. Se encuentra en el
Museo Ashmolean de Arte y Arqueología
en Oxford , Inglaterra.

INCONSISTENCIAS DE LA CAÍDA

- La maldad provendría de la **excelsa creación** de Dios: del más perfecto de los ángeles.
- Eva **desobedece a Dios** antes de conocer en qué consiste el mal.
- La **maternidad** referiría una decisión de felicidad egoísta, que traería nuevos seres al mundo rebosante de dolor y de maldad.
- La **libertad** sería un detonante con la fuerza para destruir la obra divina.

"La caída de Adán y Eva"
presentada en 1514.
Parte del techo de la Capilla Sixtina
pintada hacia 1509 por Miguel Ángel



PANDORA Y LAS BRUJAS

Seguramente fue el diablo el que enseñó a amar a las mujeres.
Thomas Fuller, escritor inglés

Un cuadro relevante del imaginario griego que influye en las concepciones culturales de Occidente sobre la mujer se relaciona con la visión de *decadencia* de la historia¹⁹⁷. Se trata de la concepción de que la historia no avanzaría, tampoco se repetiría ni permanecería anquilosada en un estadio indefinido. Al contrario, *retrocedería*, es decir la historia se encaminaría por un sendero de decadencia, empeoraría y se deterioraría indefectiblemente. La imagen griega más antigua refiere a Pandora, la propagación de los males en el mundo esparcidos entre los hombres por la primera mujer y el fin de la era de los dioses y de los héroes que da inicio a los acontecimientos *humanos*.

Hesíodo narra que hubo cinco edades que indicarían determinadas relaciones de los hombres con los dioses y que mostrarían las características que posteriormente los hombres iban a adquirir. Las edades pintan cuadros con ciertos paisajes donde según el caso, a la mujer le tocaría ejecutar determinados guiones. Lo que cuenta Hesíodo es un momento germinal de la cultura occidental, con la decadencia de la *edad dorada* y la explicitación del rol protagonista de la mujer. Los colores del paisaje han servido además, como tonos básicos para pintar el horizonte delante del que aparecen los personajes femeninos y masculinos del *teatro del mundo*.

En el principio de los tiempos, según Hesíodo se habría dado un origen común para los dioses y los hombres. Lo común radicaría en que provendrían de la tierra. Tal y como los hombres nacieron de la tierra (γηγενής) los primeros dioses habrían sido concebidos por Gea¹⁹⁸. En el imaginario de la cultura griega arcaica se encuentra un conjunto de rasgos que vincula estrechamente los hombres con los dioses, más importante cuando tal cercanía alejaría a la humanidad de los seres de la naturaleza. No obstante, esta proximidad esencial se habría perdido progresivamente por lo que finalmente, se consumaría un alejamiento radical del hombre de la condición divina arcana. Aquí, la similitud con la imagen de Adán-Lilith como ser andrógino y primordial es evidente.

Como remarca Mircea Eliade, Hesíodo establecería una separación apenas perceptible entre la naturaleza de los dioses y la de los hombres. Esta diferencia en la *edad de oro* se referiría a la inmortalidad. Los hombres que habrían existido en este tiempo pertenecerían a una raza *áurea*, referidos por Hesíodo como “hermanos poderosos” de los dioses¹⁹⁹ quedaron no obstante, destinados a la corrupción y la decadencia. Por lo demás, los dioses que

¹⁹⁷ Kant señala tal concepción como visión *terrorista* de la historia. Cfr. *Filosofía de la historia*, p. 193. Kant contrapone esta concepción a la visión *eudemonista* y al *abderitismo*.

¹⁹⁸ *Los trabajos y los días*, citado por Mircea Eliade en *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, Vol. I, p. 269.

¹⁹⁹ *Teogonía*. La cita también es de Eliade y se da en la obra indicada.

servirían de modelo de comparación con los hombres, serían los titanes, esto es dioses de “segunda generación” que no especificaron su naturaleza.

En el relato de la decadencia, la mujer tendría un rol protagónico advirtiéndose una analogía general con la trasgresión y caída del *Génesis*, repitiéndose tal guión en el imaginario mítico griego. Así, la cultura occidental desde muy temprano habría representado a la mujer vinculándola con la ruina de los hombres e imaginándola como el percutor que dispararía la sucesión de los males regados por el mundo sin que la humanidad pueda hacer algo distinto que padecerlos.

En la representación griega la primera humanidad sería una *raza áurea*: una humanidad exclusivamente masculina que habría vivido bajo el reinado de Cronos. Pasaba la vida entregada a las danzas, el regocijo y las fiestas, sin que nada destacado se produzca entre ellos. Robert Graves dice de estos hombres que no tenían preocupaciones, comían frutas, bellotas, leche y miel y que la muerte representaba apenas un largo sueño²⁰⁰. Por su parte, Cronos destronó a su padre Urano, con la ayuda de Gea, su madre. Después de casarse con su hermana Rea, devoraba a sus hijos para evitar que se cumpliera el mismo vaticinio que se realizó con su padre: uno de sus hijos lo destronaría.

Zeus, hijo de Cronos, se salvó de la voracidad del tiempo y obligó a su padre a vomitar a sus hermanos tragados vivos. Colaborado por sus hermanos Hades y Poseidón, derrocó a Cronos y se distribuyó con ellos el dominio del mundo. A Zeus, por tener el dominio del rayo otorgado por los cíclopes y por decidir la derrota de su padre, le correspondió el Olimpo, los Cielos, la Tierra y el Éter, ganándose el título de *padre de los dioses*.

Que Cronos gobierne en la *edad dorada* significaría que todos sucumbían a la voracidad del tiempo, todos perecían frente a él, inclusive los longevos hombres de la primera humanidad. Que Zeus se haya salvado significa que desde entonces el orden social tendría presencia permanente en la sociedad evocando la protección de la casa y la familia, garantizando el matrimonio, los linajes reales y el imperio del derecho. Con Zeus se instauraría simbólicamente el poder del patriarcado de modo irremisible y para siempre.

Zeus castró a su padre Cronos, que pertenecía a la generación de los Titanes, es decir castró a uno de los hijos del Cielo (Urano) y de la Tierra (Gea). Con la muerte de Cronos se repetiría el parricidio que el propio Cronos había cometido contra Urano. Gea incitó a algunos de sus hijos a que lucharan contra Urano porque había encerrado a otros hijos de ambos (los gigantes y los hecatonquiros) en el Tártaro. Entre los hijos vengadores, Cronos dirigió y ejecutó la castración de Urano con una hoz de pedernal. De la sangre de Urano surgieron las tres Erinias y de sus órganos sexuales arrojados al mar apareció posteriormente Afrodita²⁰¹.

Era una de las tareas centrales de las Erinias vengar los crímenes contra la familia, resulta interesante que éstas aconsejen a Zeus asesinar a Cronos

²⁰⁰ Los mitos griegos, Vol. I, p. 39.

²⁰¹ Cfr. el *Diccionario mitológico* de Carlos Gaytán y especialmente, el *Diccionario de mitología clásica* de Constantino Falcón y otros autores.

con un arma distinta a la hoz de pedernal. De tal modo, las Erinias aceptaban y legitimaban el crimen que Zeus cometería contra su padre. Con la muerte de Cronos y el reino del *padre de los dioses*, las Erinias coadyuvaban a que se instituyera un régimen político racional y moral cuyo orden sería precautelado por ellas desde ese momento.

Después de su triunfo, a Zeus le correspondió conservar el universo como una totalidad armónica, regulando las relaciones entre los hombres y los dioses y resolviendo los conflictos que pudiesen surgir. Dado el caso de que algún mortal trasgrediese las leyes, Zeus lo castigaría. En especial, sería implacable si alguien se atribuye prerrogativas divinas. La interpretación simbólica de esta parte del mito sugiere que la represión que se da en la sociedad aparece como inevitable, más si alguien se atreve a cuestionar el orden político imperante.

La caída de Cronos por la acción de Zeus, es decir la afirmación del imperio de un orden político, racional y patriarcal que castró al dios que devoraba a sus propias criaturas habría implicado asimismo, la desaparición de la raza humana áurea. El fin del imperio de Cronos representaría el final de una era edénica para la humanidad masculina. Así se habría consumado un cambio político.

El derrocamiento, la castración y la desaparición del horizonte de los anteriores dioses, es decir, el nuevo orden en el mundo dado con la colaboración de dioses regurgitados con poder incuestionable, representaría la alteración de las condiciones de vida y el establecimiento de un orden definitivo. En el reino de Zeus en la sucesión de varias edades no habría otro cambio abrupto, ninguna castración volvería a acontecer erigiéndose en la sociedad el carácter *falocrático* del patriarca intocable como cabeza política incuestionable.



Después de la aniquilación de la primera humanidad, aquella que gozaba de un mundo edénico favorecido por Urano y Gea, apareció una nueva raza que habría sido subrepticamente subyugada por enfermedades, la vejez y la posibilidad de una muerte tormentosa. En cercana analogía a la expulsión del Edén citada en el *Génesis*, estos hombres del imaginario griego tendrían que trabajar para vivir, conocieron las inquietudes y el temor y comenzaron a rodearles el dolor y la miseria. El proceso de decadencia había comenzado porque tal raza habría sido menos noble, a pesar de haber sido creada por un dios, como la anterior, en este caso, por Zeus. Fue conocida como la raza de los hombres de la *edad de plata*, existió durante el imperio de Zeus y estuvo conformada como la previa, exclusivamente por varones. En lo que respecta al equivalente social e histórico aparecería como una metáfora de la organización política, centralizada en la *polis* de los ciudadanos libres, y dinamizada económicamente por la *casa* patriarcal.

No obstante, los hombres de la *edad de plata* no habrían ofrecido sacrificios al dios político, insubordinándose en contra del orden imperante sancionado como divino. Aquí aparecería otra analogía respecto de la erección de Adán en contra de su Dios, Yavé. Por tal razón, Zeus los habría aniquilado creando posteriormente, la *tercera* humanidad. Ésta también habría sido sólo masculina y se la habría conocido como la raza de los hombres que fueron parte de la *edad de bronce*.

En la *edad de bronce* habría prevalecido un carácter extremadamente violento y destructor, que ocasionaría en definitiva el exterminio de los hombres, unos en manos de otros. Tal la reminiscencia atávica que posteriormente se llamaría *estado de naturaleza* de guerra de todos contra todos. Según Robert Graves, los hombres de la *edad de bronce* tenían armas de hierro, comían carne y pan y la peste los habría aniquilado. Ante tal situación, Zeus habría querido regenerar a la humanidad por lo que permitió que apareciesen los *héroes*, es decir los hijos de los dioses que, aunque mortales protagonizarían célebres hazañas ante la nueva humanidad. Gracias a los *héroes* se habría invertido el denodado proceso de decadencia constatado hasta entonces, aunque tal remanso apenas constituiría una corta excepción en la tendencia general de la *historia*.

Siendo los *héroes* hijos de mujeres mortales y de dioses, hay que suponer que en la *edad de bronce* existían las mujeres. Sin embargo, esta lectura cronológica lineal no es correcta. La ascendencia mortal de los *héroes* quedó establecida sólo para remarcar la presencia de rasgos humanos en figuras colosales que habrían realizado proezas sobrenaturales. Por otra parte, pese a que se refiera la posibilidad de que los *héroes* mueran, ciertas narraciones mencionan que Zeus les permitía llegar a las Islas de los Bienaventurados después de la muerte. En este lugar, conocido también como el Elíseo, Cronos al parecer perdonado por Zeus, gobernaba a quienes tenían una existencia beatífica. Tal sería el espacio privilegiado para las almas de los piadosos

y los iniciados²⁰² en una nueva analogía de los mitos griegos respecto de la imaginería judeocristiana.

Que Cronos gobierne el Elíseo mostraría a qué punto Zeus habría consolidado su poder, permitiendo a su padre derrotado y eunuco gozar de esa prerrogativa. Sin embargo, esta narración resulta difícil de conciliar cuando se pinta la imagen del reinado de Cronos como arbitrario y brutal. Se trata del imperio voraz del tiempo, incluyendo la toma del trono, la castración de su padre, Urano, y la atrocidad de devorar a sus hijos para que no le arrebatasen el poder. Que Hesíodo muestre a Cronos como un dios ulteriormente condescendiente y protector de la humanidad, es interpretado por Mircea Eliade como resultado de la fuerte influencia oriental que habría tenido el mitógrafo griego.

El tránsito de Cronos a Zeus, el surgimiento de las necesidades que obligarían al hombre a trabajar, siendo una criatura más entre las bestias de la naturaleza sería al parecer, la versión griega de la concepción de la *transgresión* y la *caída*. Según Eliade, habría una idea decadente de la historia difundida en varias culturas. Esta orientación consiste en creer en la “perfección de los comienzos” y en la imagen rosa de la “bienaventuranza primordial”. Este estado inicial, quebrado por cualquier manifestación del *pecado original*, habría cambiado dando lugar a la aparición de un conjunto terrible de males y desgracias sobre la humanidad. Tal situación se dio de manera extrema en los mitos griegos que señalan la siguiente humanidad, la que correspondería a la *raza de hierro*²⁰³.

Como en los relatos míticos no hay reglas de secuencia lineal del tiempo ni una lógica estricta de formación del discurso, pese a las recurrencias estructurales que se pueden encontrar, no es posible precisar los lapsos que corresponderían a las edades descritas a las que se añadiría la quinta etapa. Tampoco se puede establecer con precisión cuándo habrían sido creados el hombre y la mujer, ni el instante crucial de aparición de Prometeo y de Pandora²⁰⁴. Las múltiples direcciones y bucles en la secuencia del relato mítico se constatarían con lo que Robert Graves señala: desde la segunda humanidad habrían existido mujeres que fueron madres mortales. Por lo demás, Graves menciona que en la *edad de plata* los hombres no se habrían atrevido a desobedecer a sus madres, sugiriendo de este modo la patencia de una idílica época matriarcal en el albor de la historia. No obstante, dada su ignorancia estos hombres no habrían efectuado sacrificio alguno en honor a los dioses, por lo que Zeus los destruyó. Su eliminación habría acontecido en un contexto en el que los hombres no se hacían la guerra entre sí.

²⁰² Eliade refiere *Los trabajos y los días* de Hesíodo y varias partes de la *Teogonía*. Véase, *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*. Vol. I, p. 270.

²⁰³ *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*. Vol. I, p. 270. Eliade hace referencia a *Los trabajos y los días*.

²⁰⁴ *Los mitos griegos*, Vol. I, p. 39.



El imaginario griego referiría un *pecado original* que habría causado la aniquilación de la humanidad de plata. Se trata de la estulticia de los hombres respecto de los tributos que debían rendir a Zeus considerado por varios mitógrafos, el creador de dicha raza. Tal habría sido la *caída* del hombre que aconteció durante el imperio del dios político. Si se considera que la humanidad áurea habría sido aniquilada al momento de la destrucción del reino de Cronos, habría que vincular el *pecado original* con la *raza argéntifera* que omitió las *ofrendas* al padre de los dioses, rompiendo el orden divino establecido por Zeus.

La ausencia de diferencias radicales entre hombres y dioses en la época de Cronos pondría en evidencia la existencia de un mundo caótico sin principios de vida política. Que después el primer *pecado* haya consistido en la falta de los hombres de ofrecer sacrificios a Zeus, referiría una actitud retrógrada de rechazo a ser partícipes del orden social y de gobierno regido por la razón falocrática y el poder de un padre omnipotente. Si la carencia de sacrificios se habría debido a la ignorancia de la humanidad plateada, se podría conjeturar que tal ausencia de conocimiento sería ofensiva al poder patriarcal, es decir para que el dominio del varón sea efectivo se requiere conocimiento y aceptación de tal ejercicio de parte de los subalternos. Esto remitiría a sugestivas asociaciones con las imágenes de Prometeo y Pandora.

Zeus en el imaginario griego no es un dios creador, ni siquiera fue el dios primordial, tampoco aparece como formador del hombre. No obstante, se perfiló como regente indiscutido de hombres y dioses con alcance panhelé-

nico y con un carácter que habría de constituirlo en amo del universo. Eliade indica que fueron numerosos los santuarios en Grecia dedicados a Zeus. Refiere también que Homero en *La Ilíada* (VIII, 17 ss.) cuenta el reto que Zeus lanzó al resto de los dioses:

Suspended pues del cielo un cable de oro, sujetaos luego a él todos, dioses y diosas, no lograrías arrastrar a Zeus, señor supremo del cielo, a la tierra, por mucho que os esforzaseis. Pero si yo quisiera tirar de él, arrastraría a la vez la tierra y el mar con todos vosotros. Y después de esto, ataría el cable a un pico del Olimpo y todo, para dolor vuestro, flotaría a merced del viento... yo domino sobre los dioses y sobre los hombres.²⁰⁵

La tercera humanidad fue extremadamente belicosa, esto habría provocado el exterminio de los hombres quedando sólo las mujeres mortales. Ellas, según las intenciones del dios político por excelencia, redimirían a la humanidad dando a luz a los *héroes* que en muchos casos, serían hijos del propio Zeus o de otros dioses. Aparte de los análisis e interpretaciones respecto del arquetipo del *héroe civilizador*, la imagen de semejantes personajes evoca la institución del poder pastoral.

Según tal poder, el pastor se erigiría sobre un telón de fondo matrístico. Su misión sería proteger, velar y conducir al rebaño y a sus ovejas, con las que tendría una relación personalizada. No obstante, desarticulado el patriarcado y disuelto su poder, lo que habría acontecido, dado el exterminio de la segunda humanidad, al verificar que lo político se basaría en la violencia, es que el patriarcado habría radicado su fuerza en una matriz femenina. Tal la metáfora del *héroe*: cuida y civiliza a la humanidad porque se forma en un útero mortal fecundado con la esencia divina del dios que lo procrea.

Que los héroes hayan protagonizado significativos acontecimientos en la mitología clásica, que muestren generosidad, nobleza y valentía refiere cómo el *pastor-rey* dedicaría sus cuidados a favor de cada uno de los suyos. Tal la génesis matrísticos de una imagen protectora basada en la fuerza, el erotismo y el poder que los dioses olímpicos transferirían a sus hijos. Robert Graves refiere el sitio de Tebas, la expedición de los argonautas y la guerra de Troya como los momentos de destacado protagonismo de los héroes del imaginario griego. Estos momentos, además, representarían los instantes fundacionales de la identidad cultural de Occidente²⁰⁶.

El rol civilizatorio que jugarían los héroes, permitiendo que los hombres superasen la vida de las bestias y se aproximasen a los dioses, no es exclusivo del guión de los héroes. En la mitología griega corresponde a un titán, Prometeo, ejecutar también dicho papel siendo el benefactor por antonomasia de la humanidad. Habría enseñado a los hombres arquitectura, astronomía, matemática, navegación, medicina, metalurgia y otras artes útiles. Pero también en el orden espiritual les entregó el fuego de los dioses, Prometeo habría concedido a los hombres el símbolo de la vida, les habría otorgado la energía y la esencia para que fuesen como dioses y les habría regalado la inteligencia que aleja a los seres humanos del despreciable dominio de las bestias.

²⁰⁵ *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, Vol. I, p. 268.

²⁰⁶ *Los mitos griegos*. Vol. I, p. 39.

Siendo Prometeo un titán, fue un antiguo dios descendiente de Urano y de Gea emparentado también con Cronos. Los titanes habrían sido seres primordiales, violentos y caóticos, entidades de fuerza excepcional asociadas a la hostilidad de la naturaleza. No obstante a diferencia de sus hermanos, Prometeo habría mostrado poseer una inteligencia notable y habría ostentado prudencia frecuentemente haciendo gala de su carácter benefactor. El nombre *Prometeo* (Προμηθεύς) significaría en griego según Graves, el *previsor*, se trataría de quien gracias a sus conocimientos y experiencia podía anticiparse a los hechos. Tal significado se daría en contraposición a lo que mentaría el nombre de su hermano, *Epimeteo*. En este caso se trataría de quien actúa por impulso y necedad, reaccionando de manera racional siempre de forma tardía e impropia. No obstante, el origen sánscrito del nombre *Prometeo*, al parecer estaría relacionado con una esvástica o un taladro de fuego²⁰⁷.

Según la tradición mítica del siglo IV antes de nuestra era, Prometeo y su hermano debían encargarse de la creación del hombre. Prometeo, en analogía con el relato bíblico, tomó barro de la tierra y moldeó al hombre dándole una postura erguida similar a la de los dioses. Su hermano se encargaba de otorgar facultades distintivas a los animales, confiriendo a algunos más que a otros, fuerza, astucia, valor, rapidez u otras cualidades lo mismo que garras a algunos, plumas a otros, pieles a éstos y alas a aquéllos. En el caso del hombre, la estulticia de Epimeteo se reveló en que no reservó para él ninguna facultad ni don. Prometeo intervino y queriendo que tal animal erguido fuese superior a las bestias, le otorgó algo exclusivo: el fuego de los dioses. Prometeo robó el fuego del cielo escondiéndolo en el hueco de una férula²⁰⁸. Según el relato, encendió una antorcha del carro ígneo del Sol y arrancó un trozo de carbón incandescente que escondió en el interior de una cañaheja. Prometeo obtuvo el fuego de Zeus gracias a la ayuda que le ofreciera Atenea, pero para adquirirlo tuvo que robarlo evidenciándose en él, el espíritu de un titán: se trata en definitiva de un aspecto caracterizado como su esencia *rebelde*.

No obstante, existe otro episodio mítico referido al robo del fuego de los dioses y el castigo consecuente de Zeus. En su obra *Teogonía*²⁰⁹, Hesíodo cuenta que como parte de la labor civilizatoria y benefactora que Prometeo realizara en beneficio de los hombres, les ayudó a engañar a los dioses en el tributo que debían rendirles. Con la piel de un toro Prometeo habría hecho dos sacos de boca ancha. Por una parte, juntó los huesos del animal, los metió en uno y los cubrió con abundante grasa. Por otra parte, tomó la carne y las vísceras, las metió en el otro saco y lo recubrió con el estómago del toro. Después habría preguntado a Zeus qué parte debía corresponder a los dioses, a lo que Zeus respondió inmediatamente que la grasa, eligiendo también

²⁰⁷ Ídem, Vol. I, p. 170.

²⁰⁸ *Teogonía y Los trabajos y los días*. Mircea Eliade cita a Hesíodo en *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, Vol. I, p. 272.

²⁰⁹ *Teogonía*. Cita de Mircea Eliade en *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, Vol. I, p. 271.

los huesos. Así, los hombres se quedaron con la mejor parte: la carne y algunas vísceras.

Si se considera que desde la tercera humanidad los hombres eran carnívoros, aparte de que el relato refiera ofrendas de carne, ciertas vísceras y algo de grasa como homenaje a los dioses, al parecer Prometeo habría creado a la *raza de bronce* a la que protegería impidiendo que Zeus hiciese de los hombres simples bestias. Que esta raza desapareciera por la peste o la inundación, apoyaría tal versión.

Prometeo habría permitido que los hombres se queden con la mejor parte de las víctimas propiciatorias que se sacrificaban a los dioses, lo que habría irritado a Zeus que según la obra de Hesíodo, *Los trabajos y los días*, decidió negar el acceso de los hombres al fuego. Tal negativa habría motivado que Prometeo lo robara. Esto habría motivado el castigo contra la humanidad beneficiaria del fuego además del que impuso a Prometeo. Si bien el castigo a Prometeo es posterior al que sufrió la humanidad, cabe referirlo brevemente. Prometeo quedó encadenado a una roca del Cáucaso, un águila le devoraría las entrañas cada día, éstas crecían el día siguiente para ser devoradas de nuevo, y así debía ser por la eternidad. No obstante, después de que Heracles liberara a Prometeo de la roca, Zeus lo perdonaría imponiéndole que lleve un anillo con una piedra del Cáucaso como símbolo del cumplimiento de la condena.

Para el castigo aplicado a la humanidad, Zeus habría urdido la creación de Pandora y el desbordamiento de los males sobre la tierra. Previamente, sin embargo, es interesante destacar algunos aspectos evidentes en la condena a Prometeo. En primer lugar, que el dios rebelde sea encadenado eternamente a una roca refiere las prerrogativas del cruento poder divino. Se trata del máximo poder del universo encarnado en Zeus que fue capaz de enfrentar a los titanes y a Cronos, y de vencerlos; es el dios que tiene el dominio del rayo, e impone el orden, la justicia y la civilización; quien gobierna el cielo siendo rey de los dioses y gobierna la tierra como señor de los mortales. Se trata del dios panhelénico ofrendado directamente o a través de su descendencia en las principales ciudades griegas. En fin, es la fuerza lujuriosa más insaciable del mundo que tendría a disposición todo ser que se le antoje. ¿Cómo entonces, no emplear semejante poder explayándolo sobre un titán rebelde capaz de engañar a semejante poder gracias a su privilegiada inteligencia? Un escarmiento a la insolencia de Prometeo era imprescindible.

En segundo lugar, que el castigo sea el dolor de ser devorado por una bestia alada y depredadora, que el escarmiento sea un dolor inenarrable y eterno en un escenario lacerante de máxima humillación refiere la distancia que los hombres debían mantener respecto de los dioses. Aquí de nuevo se encuentra de modo análogo, la imagen de la erección de Adán frente a Dios. Querer parecerse a los dioses sería en último término, un *pecado*. Que la humanidad quiera con soberbia compartir el fuego divino de exclusividad de los dioses, ameritaría castigos extremos y más para el cómplice y autor material de semejante despropósito. Por lo demás, no deja de ser simbólico que respecto del engaño a Zeus con las vísceras del toro, Prometeo tenga que

pagar lo que hizo con el desgarramiento diario, feroz y de sufrimiento extremo, precisamente, de sus entrañas.



Finalmente, que Zeus sea compasivo con Prometeo después de que Heracles lo libere, incluye un aspecto de sumo interés: Zeus obliga a Prometeo que lleve un anillo como símbolo de sujeción. Es posible interpretar esto como la fuerza invariable que el poder político se asigna a sí mismo. Es decir, inclusive cediendo en la compasión, el dios que representa el orden político debía dar lugar a una imagen que refiera la infalibilidad de justicia en los castigos y la necesidad de su cumplimiento estricto. Es decir, para el saber vinculado con el poder no cabría la posibilidad de la rectificación, del reconocimiento del error o el exceso, menos la constitución de una realidad distinta a la que de forma impertérrita su principal representante ya hubiese proferido.

Zeus habría mandado a Hefesto, el herrero de los dioses, que modelara con arcilla a la primera mujer: Pandora. También existen versiones que señalan que Hefesto debía forjar una criatura de bronce para que a través de ella se consumara el castigo a la humanidad que había recibido los beneficios de Prometeo. El castigo consistiría en propagar los males sobre la tierra y que la humanidad constituida sólo por varones tuviese desde entonces, que compartir el mundo con mujeres, siendo indeseable vivir *con* ellas e imposible vivir *sin* ellas. Hefesto amasó una mezcla de greda y lágrimas y con ella formó a Pandora como una mujer hermosa. Los dioses del Olimpo participaron activamente otorgándole sus primores.

Afrodita le regaló la belleza femenina y los encantos que subyugarían a cualquier mortal. Atenea que se había arrepentido por ayudar a Prometeo, le dio un vestido hermoso e insinuante, un velo para su rostro sereno y una guirnalda de flores de colores para su cabeza; también le otorgó sabiduría y habilidades diversas. Las Gracias le otorgaron el encanto de los movimientos, adornando sus pechos. Hermes le confirió el don de la palabra y el ingenio para ser irrefrenable e imbatible, gracias también a la voz aguda que Apolo le habría conferido, quien también le otorgó el talento musical y el don de sanar. Así nació Pandora, es decir la que concentraría las mejores albricias de los dioses.



Según Robert Graves, Hefesto tenía una habilidad excepcional y antes de que Zeus le encomendara modelar a Pandora, habría confeccionado varias mujeres mecánicas de oro que le habrían prestado ayuda en la fragua de herrería. Estas mujeres metálicas, las primeras existentes en la mitología griega, habrían facilitado el desarrollo de las tareas asociadas con la técnica y el progreso social. Graves agrega que tales especímenes autómatas hablaban y realizaban tareas difíciles²¹⁰, evidenciando la sujeción a su creador, verdadero responsable del avance civilizatorio.

Iluminada por los astros del cielo, Pandora descendió a la tierra para cumplir la tarea que Zeus le había encomendado. Esta tarea habría consistido primero, en seducir a Prometeo, pero sin lograr este propósito, podía seducir a su hermano Epimeteo, asegurando la conclusión del plan. Hermes le entregó una jarra o una caja cubierta con una tapa para llevar a la tierra. Le

²¹⁰ *Los mitos griegos*, Vol. I, p. 99.

dijo que por indicación de Zeus que no la abriera, lo que hizo crecer la curiosidad de Pandora.



Prometeo con su particular inteligencia, adivinó que Zeus urdiría algo en su contra. Así, pese a que Pandora se le ofreció, él la rechazó. En cumplimiento de su misión, Pandora acudió entonces a Epimeteo, que habría sido advertido por su hermano de rechazar cualquier regalo que proviniese de los dioses. No obstante, en cuanto vio la bella figura de la criatura divina, el titán Epimeteo se enamoró de Pandora y la tomó como esposa, y recibió también el otro regalo: la peligrosa caja. Existen dos versiones sobre quién habría abierto la caja. La primera señala que fue Pandora consumida por la curiosidad, pese a que su marido le habría pedido que no lo hiciera. La segunda indica que fue Epimeteo, que se habría olvidado del juramento hecho a su hermano de no aceptar regalo alguno de Zeus. Como fuera, los males se expandieron por el mundo gracias a la labor de la primera mujer: apareció la envidia, el despecho, la venganza; además de las miserias, los dolores y las enfermedades que minan el cuerpo hasta destruirlo.

El sufrimiento y las desgracias humanas emergieron del regalo de Pandora y abruptamente el tiempo edénico de la humanidad bajo el reinado de Zeus terminó. Cundieron por el mundo las plagas, la tristeza, la pobreza, el

reumatismo, la gota, el crimen y toda laya de males, inaugurándose una etapa de desolación. Aquí otra vez son recurrentes las similitudes con el relato bíblico poniendo en el lugar de Eva a Pandora y el tiempo de los males como otra expresión de la caída y el ostracismo. Como fuera, quedaría la esperanza revoloteando en el fondo de la caja. Se trataría del único consuelo para los hombres ante semejante transformación del mundo.

En las variaciones del mito dadas en la cultura occidental, se configura la esperanza de distinto modo. Aparece en general, como el consuelo para después de que todos los males invadan la vida de los hombres. Algunas versiones señalan que por un tiempo Pandora habría encerrado a la esperanza, dejándola después libre, con lo que a la época de desolación que prevaleció en el mundo siguió otra esperanzada. Por otra parte, hay versiones que señalan que pese a la difusión de los males sobre la tierra, Zeus habría destruido a la humanidad con un diluvio universal. El hijo de Prometeo, Deucalión, y la hija de Epimeteo y Pandora, Pirra, serían en tal caso, los únicos sobrevivientes a partir de quienes habría aparecido la siguiente humanidad. Prometeo aquí también beneficiaría a los hombres porque enseñando a Deucalión cómo construir un arca con la que podría evadir la furia de Zeus, habría dado lugar a que renazca la humanidad.

Según una versión distinta del relato, Prometeo en su afán de prevenir el bienestar de la humanidad habría aislado los males en una vasija prohibiéndole a su hermano Epimeteo, que la abriera. Pandora se casó con Epimeteo y por curiosidad habría abierto la caja dejando que los males se esparcieran sobre la tierra. Existe inclusive otra variante que indica que pese a su estulticia, Epimeteo se habría negado a tener cualquier trato con Pandora. Zeus, mucho más enfurecido que antes, habría precipitado su condena sobre Prometeo encadenándolo en el Cáucaso. En fin según Robert Graves, Pandora representaría a la primera mujer de una larga “casta” de seres similares a ella²¹¹: tan tonta, haragana y malévola como bella. Epimeteo, para salvar a su hermano, presto se casó con Pandora y al abrir la caja el derrame de los males dañó los cuerpos de ambos. Que la esperanza engañosa quedara dentro de la caja es interpretado también como un recurso de disuasión del suicidio masivo por la impotencia al ver el poder de los males esparcidos sobre la tierra.

Algunas versiones presentan a Prometeo como un escultor que robó el fuego de los dioses para insuflar vida divina a una escultura que hizo que fue el primer hombre. Con el fuego robado dos veces, su obra adquirió la fuerza del león, la ferocidad del tigre, la astucia del zorro, la timidez de la liebre, la vanidad del pavo y otras características similares. Según Esquilo por ejemplo, Prometeo aparece como el principal personaje civilizador que enseñó a los hombres los oficios y las ciencias²¹². En este caso Zeus tramó contra él la venganza por haber tomado su lugar.

²¹¹ *Los mitos griegos*, Vol. I, p. 166.

²¹² Mircea Eliade cita la obra de Esquilo, *Prometeo encadenado* en *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, Vol. I, p. 273.

Pandora no sólo significaría el dechado de las albricias divinas, también su nombre referiría “la que da todo” y como señala Graves, existiría una relación primordial entre la primera mujer y la diosa Tierra. Los dones provenientes de Pandora serían *todas* las tribulaciones, los males y las desdichas para los hombres, especialmente la vejez, el trabajo, la enfermedad, la locura, el vicio y la pasión²¹³.

La puesta en escena de Pandora en el *theatrum ginecologicum* y la ulterior difusión de los males sobre la tierra irían a contrahílo del peligro de que la humanidad prohijada por Prometeo tenga las cualidades de los titanes adquiriendo el orgullo y el poder para levantarse contra Zeus. Aquí se advierte una idea occidental arcana: la mujer dificultaría la vocación divina del hombre. Ella no le permitiría alejarse de la sexualidad animal y asemejarse a lo trascendente y sobrenatural expresado en la omnisciencia y la eternidad. La limitación para que el hombre permanezca en tierra y no trascienda a las esferas etéreas sería explicada por su temporalidad y por el pesado lastre femenino.

Hesíodo dice que Zeus mandó que la mujer modelada por Hefesto habría sido para los hombres esa “bella calamidad”. Se trataría de una “trampa profunda y sin salida”, “pues de ella procede la raza, la ralea maldita de las mujeres”, “azote terrible” para los mortales²¹⁴. No obstante, según Graves, el mito de Pandora sería sólo un relato antifeminista ideado por Hesíodo, que mostraría un carácter androcéntrico y misógino, al culpar a las mujeres de la mortalidad del hombre, de los males que aquejarían su vida y del principio de conducta frívola e infiel. De cualquier modo, como en el caso de Eva, sea por Pandora misma o por su hija Pirra, independientemente de la connotación de manipuladora, nefasta y fatal, se trataría de la madre del género humano.

Aun así, la imagen negativa tiene todavía hoy relevancia para constituir la subjetividad especialmente según el estilo sexista de las relaciones heterosexuales, por ejemplo anteponiendo el gozo masculino a cualquier otra dimensión de la sexualidad. Aunque el placer del varón tenga que pagar el costo de satisfacer las exigencias y veleidades de la mujer con la que copula, prevalecería ante todo su dominio en el mundo y ninguna mujer por muchas albricias divinas que posea podría amenazar tal dominio del varón.

Cronos, dios que regula el tiempo, dominó el universo en la *edad dorada*. Respaldado por su madre Gea (la Tierra) destronó a su padre Urano. Al conquistar el dominio del mundo se casó con su hermana Rea. Por el vaticinio de su padre moribundo que le profetizó que él sería destronado por uno de sus hijos, Cronos devoraba a los nacidos de Rea. El Tiempo tragaba a sus criaturas, todos perecían frente a su voracidad. Pero su tercer hijo, Zeus, fue salvado de tal destino. Zeus creció y cumplió el vaticinio de Urano, destronando a Cronos y obligándole a que vomitara a sus cinco hermanos degluti-

²¹³ Los mitos griegos, Vol. I, p. 166.

²¹⁴ Teogonía. Cita de Mircea Eliade en su obra *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, Vol. I, p. 272.

dos vivos. Zeus, Hades y Poseidón derrotaron al Tiempo y se distribuyeron el señorío del universo.

El *tiempo* destruye la posibilidad de presencia indefinida de cualquier hecho, con su paso relativiza todo, haciéndolo efímero, es el más corrosivo de los ácidos. Inclusive las apariciones apoteósicas de la *edad dorada* terminaron diluidas en la negación destructiva de todo contenido. La victoria de Zeus sobre el tiempo es el reconocimiento del poder político de sí mismo al descubrir que pese a que todo perece y se destruye, el orden establecido por el señor de los dioses permanecería.

Entre las relaciones que tuvo Zeus, se cuenta la que estableció con Metis. Al ver que Metis estaba encinta, Gea auguró que daría a luz una niña y luego un niño que destronaría a Zeus. El señor de los dioses devoró a Metis, pero de pronto le sobrevino un fortísimo dolor de cabeza que hizo que el universo retumbara. Acudieron varios dioses a ayudarlo, hasta que resolvieron abrir una brecha en su cabeza de la que brotó Atenea madura, armada y totalmente formada dando un potente grito.

Atenea como diosa que surgió de la cabeza de Zeus, nació del dios de la razón y las artes, del dios político del gobierno moral y como hija del vencedor del tiempo, venció también simbólicamente a Cronos, imponiendo el dominio del pensamiento sobre la *edad dorada*. Atenea no debía tener madre, se mantuvo casta y sólo mantendría relación con sus iguales: los doce dioses de la Gran Asamblea del Olimpo. La imagen de Atenea evoca por excelencia a la filosofía, con notas que refieren la derrota del tiempo. Así, la filosofía se sobrepondría al tiempo que todo lo corroe gracias a la mediación de la política en el *teatro de la historia*.

Atenea es la diosa de la guerra, inclusive su poder es superior al de Ares; no obstante, prefiere acudir a medios pacíficos para defender la ley. Enseñó las artes femeninas como el hilado y el tejido, también inventó la flauta, la brida, el carro y el barco. Habitualmente no lleva armas y si las requiere las pide a su padre Zeus. Es clemente y misericordiosa, absuelve a los acusados y nunca ha perdido una batalla cuando la ha hecho suya. Su generosidad es sólo superada por su castidad, pero a veces puede ser fría y vengativa, como cuando convirtió a Aracné en araña por tejer perfectamente.

Atenea es representada con túnica y clámide, majestuosa, moderada y grave. Porta lanza, escudo y égida. Se la representó armada con el rayo de Zeus. La principal asociación de la diosa fue con el búho, también se la asociaba con otras aves. La más usual representación la muestra en un carro tirado por dos lechuzas sabias que expresaban su principal epifanía. En Grecia existieron clanes de la lechuza que conservaron rituales en su ofrenda. La lechuza de Atenea le informaba sobre los acontecimientos del mundo levantando vuelo a la caída del crepúsculo.

Atenea es la expresión de la ciencia, el arte, la guerra y la prudencia. Su contenido esencial está compuesto por el conocimiento, el talento, el saber y la creatividad. Pero, pese a su estrecha asociación con la filosofía, no es *alter ego* del saber más comprensivo. Que Atenea conozca y crea depende del acontecer. Sólo después de reconocer lo que pasa en el mundo puede articular la síntesis de las ciencias y las artes. Según Hegel, Atenea expresaría la

más profunda y bella relación con la filosofía. El filósofo alemán escribió al respecto:

Cuando la filosofía pinta al claroscuro,
ya un aspecto de la vida ha envejecido
y en la penumbra no se lo puede rejuvenecer,
sino sólo reconocer: el búho de Minerva
levanta el vuelo a la caída de la noche.²¹⁵

Hegel interpreta el vuelo del ave de Atenea como un doble proceso, es envejecimiento y reconocimiento. El vuelo del búho a la caída de la noche es el devenir de lo que acaece por el que la realidad prosigue el curso de su vejez sin poder detenerse, invertirse ni revertirse. Sólo cabe reconocerlos, la filosofía es la actividad *post festum* por excelencia, se produce después del envejecimiento de la historia.

La derrota del tiempo se confirma en el cumplimiento del crepúsculo, momento en el que el búho que todo lo escudriña levanta vuelo. La realidad política, social, cultural, ética, jurídica y económica sigue un curso preestablecido hacia su consumación perfecta, definitiva e indefinida. Así, la voracidad destructiva del tiempo se diluiría y se destruiría en el momento de la eternidad del orden político racional.

Atenea comparte el poder de Zeus y es fiel y solicitada consejera. Dio nombre a Atenas al competir con Poseidón y al crear el olivo, símbolo de paz, pese a que su valor y talento para empresas militares no tendrían parangón. Su participación fue decisiva en trabajos relevantes de la mitología griega como los de Heracles, Perseo y Teseo. Asimismo, Odiseo y Prometeo desplegaron las vicisitudes de su destino gracias a las intervenciones reiteradas de Atenea.

En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* impartidas por Hegel, se advierte lo siguiente, que muestra una idea vigorosa:

Zeus, que ha puesto fin a la voracidad del Tiempo y ha detenido su paso (...) ha sido devorado con todo su imperio por el principio del pensamiento, progenitor del conocimiento, del razonamiento (...) El tiempo es la negación corrosiva, pero el espíritu también lo es, porque destruye todo contenido determinado.²¹⁶

Hegel considera la historia de la filosofía y a su propio sistema como la exaltación y la realización de la verdad bajo la forma del círculo de círculos. En el círculo donde se hace patente el descontento humano surgiría dialécticamente un sistema de respuestas de la filosofía como plena autoconciencia de sí misma y de la realidad. Así, en el desarrollo histórico de la filosofía,

... el comienzo pierde lo que tiene de unilateral, es decir, la cualidad de ser en general un inmediato y un abstracto: se convierte en un mediato, y la línea del movimiento científico progresivo toma, por consiguiente, la forma de un círculo.²¹⁷

²¹⁵ "Prólogo" de la *Filosofía del derecho*, p. 17.

²¹⁶ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp. 146-7.

²¹⁷ *Ciencia de la lógica*, p. 67.



La filosofía sería un círculo que gira sobre sí mismo. Su comienzo no remitiría a un momento que sea el inicio del transcurrir de un saber progresivamente acumulado, sino referiría el sujeto que resuelve filosofar volcándose sobre sí mismo²¹⁸. Para lograr la obra y el fin de la filosofía habría devenido un movimiento dialéctico en la historia del pensamiento en el que las concepciones fundamentales serían despojadas de su forma exterior, se presentarían como “diferentes fases de la determinación de la Idea misma”²¹⁹. Para que se consume el cierre del círculo de círculos, la filosofía hegeliana haría inteligible y necesario el “puro concepto que se comprende a sí mismo”²²⁰.

De Zeus que vence al caos y representa la superación de la temporalidad voraz, disoluta y disolvente, del emblema de la historia, la cultura y la política habrían nacido la filosofía y la verdad como una afirmación eterna y enfática asentida en el devenir. No obstante, la filosofía esperaría que acontezca el flujo de los acontecimientos y que la historia se produzca (*Geschichte*). Para sobrevolarla y reconocerla, el búho llegaría *ante rem* del mismo modo como la filosofía levanta vuelo: *post festum*. Así, la filosofía mostraría la estabilidad y el resplandor de la verdad gracias al orden político invariable sellado por el poder del patriarcado. En definitiva, Atenea connotaría irremisiblemente a Zeus.

En oposición al estereotipo machista que asigna un papel pasivo a la mujer, Jean Baudrillard refiere la forma particular cómo las mujeres llevarían a cabo el rito activo de la seducción. El autor menciona que cuando una mujer *seduce* “eclipsaría” todo contexto y voluntad y teñiría con un color especial las relaciones afectivas, amorosas y sexuales vertiendo sobre ellas una fascinación extraña. El amor y el acto carnal se constituirían en un adorno de la seducción. La mujer jugaría, su cuerpo se volvería apariencia pura y se convertiría en una construcción artificial adherida al deseo del

²¹⁸ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 13, párrafo N° 19.

²¹⁹ Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vol. I, p. 34.

²²⁰ *Ciencia de la lógica*, p. 741.

otro. Ésta es una metáfora de la imagen de Pandora según lo que la mitografía griega legó a la cultura occidental sobre la subjetividad femenina.



Jean Baudrillard piensa que la negación de la anatomía del cuerpo se daría en el rito. Las ceremonias que enmascaran, dibujan y engolosinan los momentos que seducen a los dioses, a los espíritus y a los muertos, el acto en el que el cuerpo tendría que fascinar al verdugo o a los hombres del público, se volverían el soporte de lo decorativo y cosmético, se convertirían en el artificio de la veleidad²²¹.

Pandora tenía la imagen y las formas de las diosas, Atenea la vistió, las Gracias la enjoraron, las Horas la cubrieron de flores, Afrodita le dio su belleza y Apolo le enseñó música, pero Hermes la hizo proclive a la maldad y le negó la inteligencia. La belleza de Pandora tiene la finalidad de enfatizar el carácter seductor de la primera mujer. Baudrillard al respecto dice que lo que seduce en definitiva, no es la belleza natural sino la belleza ritual. Cubrir el cuerpo de apariencias, de artimañas, de parodias y de simulaciones, desplegar el arte cosmético del maquillaje y la moda sería “hacerse rival de Dios y oponerse a lo creado”. Siendo Dios masculino, su antípoda contemporánea sería la *star*. Toda *star* varón o mujer sería femenina por ser artificial y porque desplegaría una seducción fría, malvada y sin brillo intelectual. Lo femenino sería la efigie del ritual, el rito en el que el objeto sexual sería envuelto asiduamente por la seducción, sin que existiese una identidad que pueda devolver la imagen femenina a su deseo natural.

Jean Baudrillard piensa que la seducción de las imágenes de los mitos antiguos sería *caliente*, en oposición a la seducción de las imágenes *mass-mediáticas* contemporáneas: todas *frías*. Sobre los ídolos que ejercerían se-

²²¹ De la seducción, pp. 83-8.

ducción dice que son estériles, no se reproducirían y sólo renacerían de sus cenizas²²².

La misión mítica de Pandora de propagar los males sobre la tierra halló otras formas de expresión en el imaginario colectivo. En la cultura occidental heredera de la tradición judeocristiana y en la que se patentizó por mucho tiempo el poder ideológico y político de la Iglesia, la figura femenina que daría continuidad al deleznable rol de Eva precipitando reiterativamente la caída en el pecado, el icono de seducción ritual que se constela como *alter ego* de Pandora, inclusive en el siglo XVII sería la imagen de las *brujas*.

Alrededor de sesenta mil personas murieron quemadas en Europa los siglos XV, XVI y XVII acusadas de brujería. Muchas “brujas” fueron quemadas por volar en sus escobas para asistir al aquelarre, pero entre sus culpas también se cuenta la aberrante adoración al Diablo y la copulación con íncubos representados como diablos de penes fríos. Las ejecuciones se hacían después de que las procesadas confirmaran, con su confesión y bajo tortura, los cargos de los que eran objeto. Entre las torturas más usadas se cuenta sillas con puntas afiladas calentadas desde abajo, zapatos con objetos punzantes, cintas con agujas, hierros candentes, tenazas al rojo vivo, el potro, suspensiones de las muñecas, hambre, insomnio y otras. El trabajo del verdugo era una *tecnología* depurada que aseguraba el suplicio ejercitado hasta que la acusada no se atreviera a retractarse delante del tribunal.

Dicha *tecnología* incluía primero amenazar con la tortura, después el verdugo describía los instrumentos que emplearía y cómo los aplicaría, finalmente los mostraba a su víctima. El suplicio como tecnología de poder plenamente establecida en el siglo XVIII fue descrito con detalle en la obra de Michel Foucault. En efecto, las primeras páginas de *Vigilar y castigar* son sorprendentes por la narración del suplicio de Damiens. El primer párrafo lo resume brevemente. Foucault escribió:

Damiens fue condenado el 2 de marzo de 1757 a «pública retractación ante la puerta principal de la Iglesia de París», adonde debía ser «llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano»; después, «en dicha carreta, a la plaza de Grève, y sobre un cadalso que allí habrá sido levantado [deberán serle] atenaceadas las tetillas, brazos, muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en ésta el cuchillo con que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre, y sobre las partes atenaceadas se le verterá plomo derretido, aceite hirviente, pez resina ardiente, cera y azufre fundidos juntamente, y a continuación, su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y tronco consumidos en el fuego, reducidos a cenizas y sus cenizas arrojadas al viento».²²³

Foucault completa la descripción con los alaridos del condenado, con sus súplicas pidiendo perdón y con la desmembración de sus extremidades; primero empleando seis caballos y luego a hachazos. Los testimonios que el filósofo cita indican cómo se hicieron las llagas, cuál era el papel de los verdugos y de los confesores, el detallado suplicio del condenado y la ejecución de la pena hasta que sus cenizas se echaron al viento.

²²² Ídem, p. 92.

²²³ *Vigilar y castigar*, pp. 11 ss. La fuente referida por Foucault de 1757 es *Pièces originales et procédures du procès fait à Robert-François Damiens*. Vol. III, pp. 372-4.

Marvin Harris narra el suplicio de ciertas mujeres acusadas de brujería aplicando tecnologías de poder sumamente depuradas. En Offenburgo por ejemplo, en 1601 dos vagabundas acusadas de hechicería habrían incriminado a la mujer del panadero de participar en un aquelarre. Habiendo negado la acusada el hecho, se le habría aplicado la estrapada hasta que confesara. Consistía en suspender a la víctima de las muñecas con pesos mayores en el cuerpo. Después de que la mujer habría admitido tener un amante demoníaco la tortura fue peor para conocer más detalles. Como la mujer del panadero se retractó en las pausas aduciendo que lo dicho fue para evitar la tortura, se la regresaba una y otra vez hasta obligarla a aceptar frente al tribunal mayores acusaciones, hasta que incrimine a otras mujeres, mencione detalles de su vuelo en escoba y su unión carnal satánica. Inclusive los verdugos habrían usado a la hija de la acusada a quien también torturaron, con la finalidad de que la inculpada ratificara sus actividades demoníacas. Harris transcribe un testimonio de una persona que habría participado en las sesiones de tortura:

He visto miembros despedazados, ojos sacados de la cabeza, pies arrancados de las piernas, tendones retorcidos en las articulaciones, omoplatos desencajados, venas profundas inflamadas, venas superficiales perforadas; he visto las víctimas levantadas en lo alto, luego bajadas, luego dando vueltas, la cabeza abajo y los pies arriba. He visto cómo el verdugo azotaba con el látigo y golpeaba con varas, apretaba con empulgueras, cargaba pesos, pinchaba con agujas, ataba con cuerdas, quemaba con azufre, rociaba con aceite y chamuscaba con antorchas.²²⁴

La familia de la persona acusada debía pagar a los torturadores por su trabajo y solventar el banquete de los jueces después de la quema. Si bien en el siglo X, la Iglesia prohibió creer en los vuelos en escoba, en el siglo XV prohibió creer que no ocurrían. El contenido que dio al vuelo fue que aunque no suceda realmente, el diablo engañaba a las brujas como en un sueño haciéndoles creer que podían recorrer grandes distancias en muy poco tiempo.

Al parecer las brujas empleaban un ungüento somnífero y alucinógeno elaborado con cicuta, hierba mora, beleño y mandrágora. Según Harris el agente alucinógeno fue la atropina que se absorbe fácilmente a través de la piel. Agrega que las investigaciones recientes habrían reproducido el ungüento dando lugar a sueños prolongados con viajes exóticos, danzas frenéticas, embriaguez de vuelo y aventuras excitantes. En su opinión, las personas que habitualmente realizaban tales *viajes* en la Edad Media no fueron identificadas y la mayoría de los quemados nunca habría probado el alucinógeno²²⁵.

²²⁴ Vacas, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la cultura, pp. 183-5.

²²⁵ Vacas, cerdos, guerras y brujas, pp. 191-3.



Carlo Ginzburg dice que en la formación del estereotipo del aquelarre se advierte un incremento del poder demoniaco entre los siglos XIV y XVI. Al principio, el *sabbat* consistía en la pleitesía que los brujos ofrecían al demonio en los actos de profanación de Cristo y de sus símbolos y en la antropofagia infantil. Posteriormente, se habrían definido otros elementos: el diablo se presentaba en forma de macho cabrío para tener relaciones sexuales con las brujas, tenía el poder de metamorfosear a los asistentes al *sabbat* en lobos para que devorasen al ganado o de hacerlos invisibles para cometer atrocidades y el poder diabólico permitía que las brujas volasen sobre sus escobas²²⁶.

Aparentemente, la brujería fue perseguida por las nefastas consecuencias que ocasionaba (pérdida de la cosecha y del ganado, muerte de niños, enfermedad, esterilidad, infidelidad y locura). Sin embargo, Marvin Harris dice que la verdadera razón fue suprimir el emergente mesianismo cristiano que se desarrolló a partir de la teología de Joaquín de Fiore y que se cernía como un saber germinalmente peligroso para el poder económico, político e ideológico de la Iglesia.

El peligro de una rebelión masiva de las clases bajas crecía de manera alarmante. Algunos grupos confiscaron los bienes de la Iglesia, otros fanáticos se lanzaron a una batalla para “lavar sus manos en sangre” puesto que los pecadores debían ser heridos y matados por los auténticos *sacerdotes*. En fin, no faltó un vidente que atestiguaba que la Virgen María le había instruido que los pobres se rehusaran a pagar impuestos y diezmos. Que en este contexto apareciesen líderes carismáticos anunciando un nuevo reino, diri-

²²⁶ Historia nocturna: Un desciframiento del aquelarre, pp. 70-2.

giendo masas campesinas y exigiendo inmolaciones militares y mesiánicas era al parecer, una consecuencia inevitable.

La teología de Joaquín de Fiore refiere tres edades de la historia. La última, del Espíritu Santo se caracteriza por la superación de las necesidades materiales y por la eliminación de la riqueza y la propiedad. El discurso y las acciones de los *fraticelli* franciscanos representan la expresión política que devino de esta teología, especialmente en lo que respecta al cuestionamiento del poder de la Iglesia.

San Agustín y san Anselmo habían establecido una visión teológica de la historia basada en dos dispensaciones: el tiempo del Padre y el tiempo del Hijo correspondientes al Antiguo y el Nuevo Testamento. A fines del siglo XII, el franciscano Joaquín de Fiore incluyó a éstas la dispensación del Espíritu Santo, sin Papa ni jerarquía clerical y con una Iglesia transformada en comunidad sin sacramentos, teología ni Sagradas Escrituras. En suma, se trataría de un tiempo de pobreza y de humildad. De Fiore menciona dos momentos escatológicos, el que se daría con la segunda venida de Cristo y el momento de la salvación en la última fase de la historia del mundo.

La dispensación del Padre comenzaría con Adán y duraría hasta Cristo, representando el orden de las parejas casadas dependientes del Padre, en ella imperaría la laboriosidad y el trabajo. La dispensación del Hijo comenzaría con Isaías, la caracterizarían la fe y la humildad, la gobernaría el estudio y la disciplina y estaría representada por los clérigos dependientes del Hijo. San Benito inauguraría la tercera dispensación como culminación del fin del mundo. Se trataría de la dispensación del Espíritu Santo gracias a la que se identificarían el amor y la alegría. Estaría representada por los monjes dependientes del Espíritu de Verdad y la gobernaría el *plenitudo intellectus*²²⁷.

En este contexto ideológico fue necesario instituir la caza de brujas. Para las clases dominantes de ese tiempo resultaba conveniente que se multiplicaran los casos de brujería, que el saber triunfante afirmase la existencia y el poder de las brujas y que su cacería fuese justificada. El Estado y la Iglesia crearon sus propios fantasmas expiatorios, el clero que justificaba sus prerrogativas y la nobleza que mostraba la conveniencia de su poder aparecían como los protectores del pueblo, en tanto que la Inquisición evitaba que los pobres sean víctimas de la hechicería. Para esto fue imprescindible que el pueblo estuviera convencido de que todas sus desgracias, desde el pago de impuestos hasta la peste, era obra o consecuencia de la acción o las malas artes de las brujas.

Es interesante que la imagen de la mujer y el mal hayan cristalizado de esta forma en el saber triunfante de los siglos XVI y XVII sobre las brujas y en la institución paradigmática que convirtió la *caza de brujas* en símbolo de poder: la Inquisición. Si bien las clases dominantes preveían fatales consecuencias, encontraron en el discurso sobre las brujas el recurso político para satisfacer sus necesidades y paliar los peligros. Esto aconteció gracias a la *arqueología de la subjetividad*. No sólo en los sacerdotes de la Iglesia,

²²⁷ Véase de Karl Löwith, *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, pp. 167-8, 175.

sino en el imaginario colectivo de la época prevalecía la imagen nefasta de Eva, se asociaba el cuerpo de la mujer con el pecado y la lascivia, y además, fue imperativo reprimir los levantamientos de mujeres y de otros actores en movimientos peligrosos.

Que pocas personas educadas conocieran el relato mítico de Pandora, pese a la revalorización de la cultura clásica que produjo el Renacimiento, no obstó para que esta imagen influyera en las decisiones contra el *sabbat* y demás expresiones demoniacas. Las similitudes y coincidencias entre Pandora como versión griega de Eva, son sorprendentes. Ambas son criaturas de los dioses que cumplen la misma función: esparcir los males sobre la tierra. Con ellas se precipita la caída del hombre del paraíso o la edad primordial estableciéndose una nueva condición humana. En ellas la seducción es un ritual que obnubila y provoca que los hombres se pierdan a sí mismos, alejándolos de sus obligaciones divinas. Finalmente, ambas son el percutor para que se inicie un nuevo orden universal con el tiempo de libertad para el género humano.

Foucault menciona que inclusive la concepción de la enfermedad estaba vinculada al mal. A fines del siglo XVI, el Diablo no era sólo una alucinación. El médico en especial, debía mostrar que además de transformarse en macho cabrío o de llevar a las brujas al *sabbat*, el Diablo actuaba insidiosamente sobre la intimidad de los cuerpos. El saber de la época estableció la obra diabólica sobre el cuerpo, la mente y los humores de los más frágiles: los ignorantes, las doncellas y las viejas cascarrabias. Doctos teólogos y médicos crearon el saber que párrocos de pueblo y gente del vulgo difundía eficazmente, constelando la subjetividad de la mujer en un oscuro y tenebroso escenario del *theatrum ginecologicum*. Según el cuadro, el Diablo usaba la enfermedad para dañar a las personas, engañándolos respecto de qué hacían y dónde estaban asumiendo que las fabulaciones sobre brujas y aquelarres habrían tenido incuestionable realidad.

Según Foucault, los capuchinos y los jesuitas habrían sido quienes se esforzaron más en evidenciar y “resolver” casos de posesión demoniaca, brujería y pacto satánico. En el siglo XVIII, la brujería habría dejado de tener interés político para el Estado, pese a que se reconocía que ocasionaba desórdenes. En ese tiempo, el ámbito de su realidad se restringió al mundo moral y social. Para el saber que comenzaba a erguirse como triunfante, resultó crucial negar todo carácter sobrenatural a los fenómenos demoniacos, el fanatismo se equiparó a la locura y la Iglesia se empeñó en reducir las acciones extraordinarias a simples fenómenos inusuales aunque naturales. De este modo, la enfermedad atravesada por maldad, mentira, iniciación esotérica y superchería, la Iglesia la transformó en un acontecimiento natural y exigió un positivismo médico que redujera lo sobrenatural a un ámbito estrictamente patológico. Lo interesante de esta política resultó ser una paradoja para la Iglesia, el positivismo médico tipificó inclusive la experiencia religiosa como una inmanencia psicológica²²⁸.

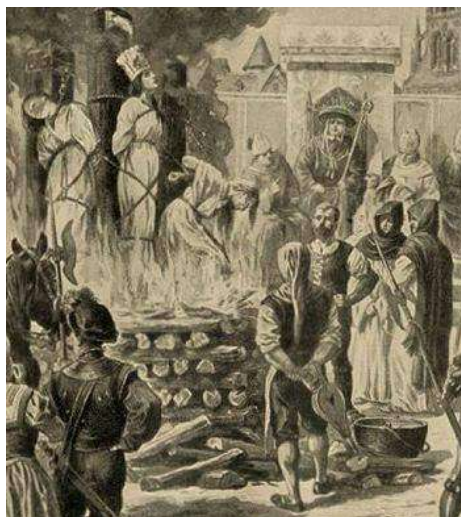
²²⁸ Cfr. el texto “Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII”, en *La vida de los hombres infames*, pp. 23, 29-32.

Desde fines de la Edad Media, las brujas adquirieron la fisonomía conocida de algunos personajes característicos del *theatrum ginecologicum*. Se trata de quienes sustentarían conocimientos prácticos y habilidades mágicas provenientes del poder diabólico empleado para dañar a los otros o para favorecer la maldad. La imagen de la bruja en la cultura occidental se perfiló con rasgos profundos de alguien dedicada al culto del Diablo, a la adoración a ídolos falsos y que militaba activamente en contra de la religión cristiana. Tal imagen produjo una obsesión masiva de persecución que daría lugar a la *caza de brujas*, la realización de innumerables procesos civiles y religiosos y la ejecución en la hoguera o la horca de aproximadamente sesenta mil víctimas.

El poder de las brujas provendría del pacto realizado con el Diablo, que marcaría de alguna forma el cuerpo de la mujer, lo que permitiría reconocerla ulteriormente. En retribución al culto demoníaco, la persona que lo efectuase adquiriría la capacidad de ocasionar distintos tipos de maleficios, tendría la potestad de causar daños a las personas individual o colectivamente, sería capaz de variar el curso de la naturaleza produciendo tempestades, sequías, enfermedades y muerte, y adquiriría enormes poderes sobrenaturales para transformarse en lobo o en otros animales, pudiendo además volar después de recubrir su cuerpo con ungüentos mágicos.

La visión medieval y moderna de las brujas establece que se trata de mujeres insidiosas que conspirarían para deteriorar el poder de Dios y ampliar la influencia del Diablo en el mundo. Es una visión misógina sustentada en la idea de que las mujeres serían más proclives que los hombres a pecar, mostrando mayor vulnerabilidad a la influencia demoníaca. Es decir, la posibilidad de protagonizar encuentros nocturnos íntimos con el Diablo, el deseo de adquirir un poder enorme que transforme radicalmente su situación generalmente precaria, la perspectiva de tratar habitualmente con demonios que realicen su voluntad y la ansiedad de dominar la vida de los demás con acciones temibles, habrían estimulado en las mujeres una enorme expectativa de convertirse en *brujas*.

Mujeres fueron la mayor parte de quienes siendo acusadas, procesadas y enjuiciadas habrían sido quemadas en la hoguera o ahorcadas. Muchas eran solteras o viudas, de estratos sociales bajos y se dedicaban a actividades pedestres como cuidar niños, cocinar o ser parteras. Aunque murieron personas de toda edad, hubo una considerable cantidad de mujeres viejas mayores de cincuenta años, reforzándose los prejuicios misóginos de la sociedad y las instituciones que las condenaron.



Por lo demás, que numerosa cantidad de mujeres jóvenes y bellas haya sido quemada en el continente europeo después de ser sometidas a la humillación y crueldad de la tortura, puso en evidencia los componentes eróticos, misóginos y económicos de los inquisidores y los tribunales civiles. Cerca al 90% de los acusados de brujería fueron mujeres y en todos los casos la sexualidad fue el aspecto central. Los inquisidores nominalmente célibes, regocijaban su morbosidad, represión e hipocresía en las descripciones obtenidas por tortura que las acusadas ofrecían, haciendo hincapié en detalles referidos a las orgías rebosantes de sucias fantasías, con múltiples orgasmos supuestamente provocados por el miembro frío del demonio y los incubos. Además, la *caza de brujas* permitió la constitución de una inmensa burocracia que se beneficiaba de las expropiaciones realizadas a las brujas y de los pagos que sus familiares debían hacer por llevar a cabo los procesos que acababan con el ajusticiamiento de las inculpadas institucionalizándose el asesinato y el robo masivo con argumentos tanto morales como legales y teológicos.

En Inglaterra y Escocia se contrataba a personas para que busquen brujas, pagándoles una alta gratificación por cada mujer que entregasen para ser ahorcada. No había ningún escrúpulo en la actividad. Cualquier *marca del Diablo*, visible o invisible, servía para imputar a la mujer de tener trato diabólico, de preferencia a quienes procedían de estratos sociales bajos. En los juicios que se llevaron a cabo no cabía ningún atenuante, defensa o testigo de descargo, las coartadas de las acusadas simplemente se ignoraban y si el marido de una mujer decía que la acusada pasó la noche con él, el inquisidor simplemente argumentaba que el marido había sido engañado por los ardis del Demonio.

Es posible que varias personas acusadas de brujería hubiesen realizado prácticas ocultistas de magia negra, hubiesen participado en celebraciones nocturnas y expresado intenciones de dañar o perjudicar a otras personas; no obstante, los crímenes que se les imputaba a las acusadas de brujería era

imposible de realizar, poniendo en evidencia la morbosidad, ausencia de escrúpulos e intereses materiales de quienes se beneficiarían con el ajusticiamiento de las supuestas brujas. Actualmente se sabe que aparte de la probable ingesta de drogas en ciertas celebraciones nocturnas, las acciones endilgadas a las brujas no se dieron en ningún caso, siendo explicable que el detalle de las confesiones narradas se diera como consecuencia de la pertinaz aplicación de la tortura.



Respecto de los orígenes de la brujería, quienes pretenden explicarla simbólicamente, la presentan relacionada con antiguos ritos paganos de agradecimiento a fuerzas sobrenaturales o para propiciar la fertilidad. Autores como Margaret Murray y James G. Frazer²²⁹ argumentan que las religiones neolíticas más antiguas que efectuaban ritos de fertilidad para que se prolongue el invierno y se logre una buena cosecha en verano, practicaban también sacrificios humanos. Particularmente, habrían sido las religiones germánicas y celtas las que influirían con creencias panteístas que sumadas a otros contenidos de la imaginería occidental constelaron la figura de las brujas. Tal adición y recreación simbólica incluiría por ejemplo, al dios con cuernos pintado en la cueva de Ariège en Francia, a la diosa Afrodita en Grecia y la imagen fenicia de Astarté, al dios Lug de los celtas y la fisonomía de Pan como dios de la fertilidad, a los ritos en honor a Dioniso y a varios otros dioses tracios que se asociaban con excesos y guiones cumplidos por ménades y sátiros en celebraciones extáticas.

²²⁹ Las obras de Margaret Murray son *The Witch-cult in Western Europe* publicada en 1921, *God of the Witches* de 1933 y *The Divine King in England* de 1954. El libro clásico, obra de James George Frazer es *La rama dorada*.



Además, es conveniente destacar que en el contexto politeísta que simbólicamente ensalza la fertilidad, el culto a las diosas y a las fuerzas de la naturaleza visualizadas como *madres* de la comunidad adquirió notable relevancia. Los ritos con oficiantes y partícipes varones y mujeres desnudos o semidesnudos incluyeron encantamientos y danzas, honrando un conjunto de creencias que develarían la reencarnación como supervivencia del alma y la comunión de energías colectivas para alcanzar fines compartidos.

Inclusive en el contexto temporal en el que el judaísmo se afirmara prohibiendo con énfasis la hechicería y proclamando un solo dios, particularmente las clases populares de condición rural en diversos entornos culturales habrían expresado actitudes contrarias a la tendencia religiosa mono-teísta. Por ejemplo, la adoración a la diosa egipcia Isis se mantuvo por siglos, en tanto que mujeres oficiantes practicaron invariablemente ritos politeístas en honor al dios persa Mitra y reverenciaron a la diosa Inania que fue la versión sumeria de Lilith. Y es que en el imaginario más arcano de la humanidad, al parecer la consumación de la hierofanía plena se daba gracias a la unión sexual glorificada y enaltecida en los ritos en honor a la fertilidad y la fecundidad.

Si bien la palabra *bruja* se habría empleado ampliamente en las lenguas romances del siglo XV, habría tenido un origen anterior que se remontaría a la zona de los Pirineos de fines del siglo XIII. La palabra *bruxa* de origen latino-arábigo habría significado en tal contexto, “súcubo o demonio femenino”. Después la *bruja* se constituyó de forma inequívoca en la víctima principal de la acción política e ideológica de Occidente llevada a cabo en tres centurias, desde mediados del siglo XV hasta mediados del XVIII. En cambio, las prácticas y las actrices vinculadas con la hechicería o la magia tendrían amplia difusión cultural quedando manifiestas en múltiples formas del folklore, en los mitos clásicos y en un sinnúmero de expresiones culturales diversas.



En las culturas clásicas la magia que propiciaba la fertilidad era promovida inclusive por el Estado, tal es el caso de los augures romanos. Pero la magia maléfica (llamada *maleficæ*) que practicarían las hechiceras como casi exclusividad de las mujeres, habría sido proscrita y perseguida. Las oficiantes de esta magia, prosélitos de diosas como Hécate, Selene y Artemisa, desde muy temprano en la cultura occidental habrían gozado de la fama de tener poderes extraordinarios como metamorfosearse en animales, influir en situaciones eróticas, volar y hechizar para beneficio propio o para provocar enfermedades y tempestades que favoreciesen o dañasen a otras personas. Las hechiceras más connotadas de la mitografía griega fueron sin duda Circe y Medea que habrían dominado las pócimas y los filtros mágicos.

La *caza de brujas* se produjo de manera tenaz los siglos XVI y XVII especialmente en Europa Central, existiendo consenso actualmente, en que se habría producido 110 mil procesos judiciales y religiosos y sesenta mil ejecuciones en la hoguera. Quemar a las brujas habría sido probablemente, una práctica heredada de la cultura germana que en época arcaica mandaba al fuego a los magos si realizaban hechizos perjudiciales para la comunidad. No obstante, el castigo por la práctica de la magia negra fue frecuente en varias culturas, como se advierte por ejemplo en el Código Hammurabi y en las leyes del antiguo Egipto. Por su parte y en contraste, el cristianismo de fines del siglo VIII estableció que se debía perseguir a todo feligrés que creyese en brujas, por lo que se proscribió creer que ellas existiesen. Tanto fue así que en Hungría a inicios del siglo XII el rey Colomán simplemente instruyó a sus súbditos que no debían realizar ninguna inquisición al respecto, puesto que era imposible que las brujas existiesen.



En 1275 se habría dado en Toulouse, ciudad que fue el núcleo del *cata-rismo* (herejía contra la que se creó la Santa Inquisición) la primera quema de una bruja. Es decir, el terror fanático a malinterpretar o incumplir la palabra de Dios, el miedo a prestar oídos a posiciones heréticas que desvirtúen el mensaje cristiano, las pulsiones candentes de una sociedad represiva y una institución poderosa habrían encontrado una válvula de distensión de su morbosidad y avidez en la quema de brujas. La “bruja” de Toulouse, una mujer mentalmente perturbada en perfecta congruencia con los luminosos textos de insignes doctores de la Iglesia como san Buenaventura y santo Tomás de Aquino, habría confesado, siendo sometida a los santos procedimientos de la tortura extrema que permitirían develar la verdad, que habría parido el hijo del Demonio y comido la carne de un niño. Por otra parte, la documentación existente más antigua referida al primer proceso por acusación de brujería mostraría que habría tenido lugar en Irlanda en 1324. No obstante, sería recién un siglo después hacia 1425, que se habría aceptado formalmente la existencia de las brujas. En ese tiempo habían madurado las nociones estereotípicas sobre ellas y cómo se debía proceder para darles “caza”.

Los testimonios judiciales y la literatura de los siglos XV, XVI y XVII permiten establecer que se configuró progresivamente la idea de una *Sinagoga de Satanás*, es decir un conciliábulo maligno para que la secta de las brujas, mujeres organizadas con prácticas regulares dedicadas al mal, lleven a cabo su consagración al Diablo. La histeria colectiva desatada en Europa en contra de la brujería convirtió los temores de la población en una miríada de acciones que incluían supuestas delaciones, denuncias, procesos públicos civiles y religiosos, además de ejecuciones masivas. La *caza de brujas* fue una práctica tenaz tanto eclesiástica como civil, se realizó tanto a cargo de

los prelados y teólogos católicos específicamente nombrados por el Papa, como a cargo de predicadores y juristas luteranos que creían firmemente en las orgías demoniacas, los pactos satánicos y la magia negra.

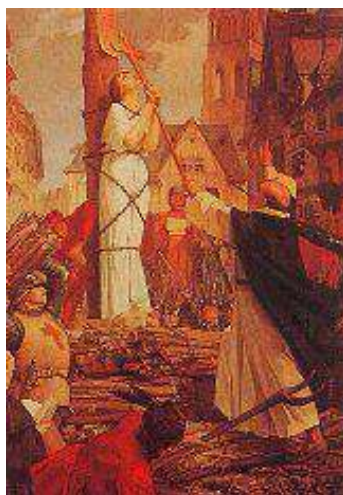


Es posible establecer las siguientes etapas en el proceso: En primer lugar, debía existir la acusación. Si ésta provenía de otra bruja que había confesado la complicidad de una tercera persona se daba inicio inmediatamente al proceso en contra de la imputada. Si la acusación provenía de otra fuente también se debía abrir el caso invariablemente. En tales situaciones bastaba explicitar algunos rumores populares mediante la denuncia formal de un vecino envidioso, de una persona vengativa, de un pariente enemigo, de un niño enojado o de cualquier individuo al que se le ocurriese, por el motivo que fuera acusar a una mujer de practicar la brujería.

En segundo lugar, se daba la detención de la acusada. Existían las llamadas *torres de brujas*, donde se hacinaba a distintos prisioneros. Rara vez se permitía que las acusadas se defendiesen. En tercer lugar, se procedía al interrogatorio consistente en preguntas que si no eran contestadas según las expectativas del inquisidor, entonces se procedía a mostrar los instrumentos de tortura, después el verdugo explicaba a la víctima como los usaría y finalmente, aplicaba la tortura hasta que la bruja confesase sus faltas. Emplear las empulgueras, la rueda, el potro y la bota española era usual, extendiéndose la hora de tortura habitualmente establecida por más tiempo. Tampoco se cumplía lo que se había fijado respecto al número de torturas, en caso de brujería podía darse el número de veces que fuese necesario, mucho más de tres veces, que era el máximo, hasta obtener la confesión de la víctima, lo que en el caso de las brujas sucedía casi invariablemente. Un propósito im-

portante de la confesión fue que involucrase a otras acusadas para reproducir el proceso, presuponiendo su complicidad especialmente en los aquellares.

Aunque no se reconocía legalmente el cuidado de pruebas para establecer si la acusada era o no una bruja, su aplicación fue frecuente. Buscar y encontrar marcas demoniacas en las partes íntimas del cuerpo de la acusada sería concluyente, para lo que la morbosidad de los inquisidores les autorizaba afeitar el vello púbico. En el caso de Juana de Arco, el verdugo de Ruán habría apagado el fuego cuando las ropas de la doncella de Orleans se consumieran para que el público *viera* las marcas de la bruja de veinte años. Forzar a la acusada a que llorase sería otra prueba porque se creía que las brujas carecían de lágrimas. La prueba del agua o *baño de la bruja* consistía en sumergir a la acusada en un pozo. Si flotaba, pesaba muy poco, podría volar y era una bruja; si se hundía, no era una bruja y en tal caso sería conveniente sacarla del pozo antes de que se ahogara. También se aplicaban pruebas consistentes en extraer objetos del agua caliente, poner las manos en el fuego, andar sobre ascuas o transportar hierro candente.



Después de la confesión se producía la muerte en la hoguera, aunque en Inglaterra este ajusticiamiento se daba sólo a los herejes, a las brujas se las ahorcaba. En Europa continental las brujas eran quemadas vivas, dándose ocasionalmente los actos piadosos de cortarles la cabeza o colgar en su cuello un saco de pólvora.

A mediados del siglo XVII, en el contexto de la Guerra de los Treinta Años, entre matanzas masivas, saqueos, hambre y las peores atrocidades de la guerra incluido el canibalismo, sólo en una ciudad alemana (Würzburg) se habría registrado la ejecución de más de mil personas por cargos de brujería, contándose entre ellos aparte de la mayoría de mujeres, a hombres y niños. Un siglo después en la misma ciudad habría de registrarse el último

juicio llevado a cabo por acusación de brujería en Alemania, dándose pocas décadas después, en 1783 en el cantón protestante de Glarus en Suiza, la última quema europea de una *bruja*, en este caso de una niña. Por lo demás, se debe remarcar que reiterativamente, la *caza de brujas* tuvo fuertes motivos prosaicos como la expropiación que prelados de la Iglesia hicieron de los bienes de los ajusticiados, para venderlos en beneficio propio. El caso de expropiación que protagonizara el obispo de Kempten en la segunda mitad del siglo XVII para vender las tierras después a la familia Liechtenstein que daría nombre a la región, es el más ostensivo. En tal caso, el 10% de la población habría sido encausada y quemada como brujas, dándose en algunas poblaciones alemanas casi la extinción de la población femenina.

Sin duda que la peor actividad atribuida a las brujas consistía en la realización y participación activa en reuniones nocturnas dedicadas a rendir culto al demonio. El carácter antisemita ampliamente difundido entre el vulgo y asumido con beneplácito por la Santa Inquisición llamó a estas celebraciones *sabbat*, aunque también fueron conocidas como *aquelarre*. La palabra *sabbat* procede del hebreo y tenía el propósito de homologar el día de descanso de los judíos con las prácticas endilgadas a las brujas. En lo concerniente al término *aquelarre*, en la antigua lengua vasca significaría “el campo del macho cabrío”, es decir el escenario del Demonio metamorfoseado en macho de la cabra, donde poseería sexualmente a las brujas.

La imaginación popular y la coerción inquisitorial habrían dado lugar a suponer que en el aquelarre podría aparecerse el Demonio en forma humana o animal para ser ofrendado por las mujeres asistentes. En la ceremonia se recitaría el Credo al revés y el Diablo bendeciría a las asistentes con un hisopo negro, otorgándoles substancias mágicas para que pudiesen efectuar sus hechizos. Además, los excesos orgiásticos comenzarían con el *osculum infame* consistente en besar las partes íntimas del Diablo. Las brujas recibirían un *demonio familiar* por lo general oculto bajo la forma de un gato, lechuza o cuervo al cual alimentarían mediante el pezón adicional que el Demonio les otorgaría en el aquelarre, pezón disimulado como si se tratase de una verruga o algo similar.

Las descripciones del aquelarre se obtuvieron de las declaraciones bajo tortura de las encausadas que en el fragor del dolor terminaban por “confesar” lo que los prelados civiles o religiosos querían oír. Después de renegar del bautismo y prometer consagrarse al mal, la iniciada que asistía a la reunión de brujas por primera vez habría recibido alguna marca del Demonio en la pupila o en sus partes íntimas. Las brujas con trayectoria se declaraban culpables de no realizar todos los males que hubiesen podido efectuar desde la última ceremonia, a lo que seguía habitualmente una misa negra al colocar un paño oscuro sobre la espalda desnuda de una vieja arrodillada. Antes de las orgías sexuales se daría un festín que incluiría la carne de niños de corta edad previamente sacrificados en honor al Demonio.

La morbosidad de quienes forzaban las confesiones en varios casos llegaba al extremo de considerar que los vuelos de las brujas también escrutados en el fragor de la tortura, eran reales. No obstante, otros prelados que pretendían mantener cierta dosis de realismo en los informes que efectua-

ban, de acuerdo a las opiniones teológicas a las que acudían los consideraban alucinaciones inducidas por el Demonio. Recientemente se ha establecido que en la Europa rural del medioevo se llevaban a cabo reuniones en las que se ingería drogas alucinógenas como el beleño, la belladona y el estramonio.



El saber triunfante sobre las brujas se consagró gracias al libro de Heinrich Kramer y Jacob Sprenger titulado *Malleus Maleficarum* (o *Martillo de las brujas*). Se trata de una exhaustiva obra escrita por dos monjes dominicos a fines del siglo XV, en un momento en el que el Papa Inocencio VIII habría dado por sentado en la respectiva bula, que las brujas existían y realizaban prácticas abominables. No existen tesis novedosas en la obra de los dominicos; no obstante, recoge y sistematiza ideas expresadas previamente en textos como el *Directorium Inquisitorum* de Nicolau Aymerich publicado en 1376, o el libro de Johannes Nider de 1435 titulado *Formicarius*. Por lo demás, el texto de los dominicos establece que no creer en la existencia de las brujas debía considerarse una herejía por la que los incrédulos debían ser perseguidos y castigados. Además, el Papa Inocencio VIII habría habilitado a Kramer para que redactara la bula de 1484, donde también se le asignaba la labor sagrada de constituirse en inquisidor del Papa en la *caza de brujas*.

El texto sirvió en Europa de *manual* para identificar a las brujas y para llevar a cabo las tareas inquisitoriales que terminaron con la condena en la hoguera de más de la mitad de los casos encausados. Fue un manual útil

para el mundo católico, reconocido y utilizado por luteranos, anglicanos, puritanos y otras iglesias protestantes que también lo aplicaron. La obra es el resultado intelectual más infame que un periodo de histeria colectiva hubiese podido producir, en especial por las consecuencias que provocó en la *caza de brujas* durante la etapa de mayor exceso de 1550 a 1750. Los autores argumentan en la redacción que les habría sido entregado un poder especial para aplicar los métodos que el texto señala; no obstante, se ha establecido que la bula de diciembre de 1484 fue anterior a la redacción del libro.

Además, Kramer mintió al incluir en las ediciones posteriores a 1487 una nota de apoyo de la Universidad de Colonia a la publicación del texto, incluyendo la falsificación de la firma de cuatro profesores. En verdad, el clero de dicha Universidad no sólo no apoyó la publicación sino que la condenó reputándola de inmoral e ilegal. Algo similar hizo la Iglesia que condenó la obra después de la primera edición de 1487. Con todo, gracias en parte a la falsificación el *Malleus Maleficarum* tuvo decenas de ediciones posteriores constituyéndose en la obra más leída de su época y el texto que justificaba ideológicamente los procesos y las ejecuciones realizadas en contra de las supuestas *brujas*.

Ambos autores eran prolíficos escritores. La obra se basaba en otros textos de Kramer donde abundaban las referencias académicas antiguas y modernas, particularmente citas de la *Biblia* y de las obras de san Agustín, santo Tomás de Aquino e inclusive de Aristóteles. En el *Malleus Maleficarum* se advierte además, un exacerbado carácter misógino, acusando a las mujeres de ser inferiores a los varones: criaturas débiles fácilmente corruptibles ante las artimañas del Demonio. Si una mujer era acusada de brujería, el texto daba por sentado que la acusación era verdadera, la mujer debía ser una bruja perteneciente a alguna de las categorías establecidas en la obra. Nada de lo que la acusada pueda decir en su defensa tendría valor puesto que se trataría del embuste que el Demonio haría para engañar a los inquisidores. Así, de plano no existía cabida a la defensa ni a duda razonable alguna sobre la inocencia de la imputada.

En consecuencia, la única manera de quemar a la bruja era obteniendo su confesión, para lo que el texto se explayaba en el infalible método de la tortura. Por lo demás, consumada la sentencia, los bienes de la ejecutada pasaban a propiedad de los inquisidores, la Iglesia y el Estado, correspondiendo a los familiares pagar los altos costos del proceso que incluían las dietas de quienes fueron contratados para espiar a la acusada, el vino de los centinelas, los banquetes de los jueces, los gastos de viaje a otra ciudad de un mensajero que contrate un torturador experimentado, además de la cuerda, el alquitrán y el hato de leña que el verdugo usaría. Asimismo, a cada miembro del tribunal los familiares de la bruja quemada debían pagar una bonificación especial.

El texto como *manual de tortura* incluye métodos de castigo para forzar la confesión y castigar al Diablo que habitaría en el cuerpo de la bruja. Constituye una eficaz enciclopedia para confundir a las víctimas, lograr la confianza con el inquisidor, y para provocar inculpaciones a sí mismas y a otras personas. Prevenidos de los engaños malignos de las brujas, los inqui-

sidores protegidos con la asignación papal, no confiarían en nada que las acusadas podrían decir, hacer o mostrar. Se consideraba pruebas inculpatorias decisivas que la acusada tenga algún animal doméstico o que presente en cualquier parte de su cuerpo, mejor en las íntimas, algún lunar, mancha, quiste o cicatriz. Si estas marcas del demonio no sangraban después de ser pinchadas, se habría consumado la demostración de la culpabilidad de la mujer. En fin, después de la acusación el texto garantizaba un proceso infalible que terminaría con la destrucción por el fuego de otra sierva del Demonio.

LA SEXUALIDAD Y EL MAL

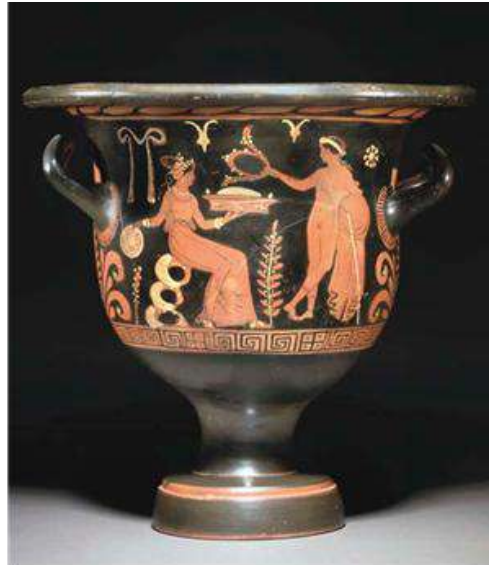
- Pandora es la versión griega de Eva. Ocupa un lugar destacado en la concepción de la **decadencia de la historia**.
- Como Eva, Pandora cumple el **rol** de esparcir el mal en el mundo, de alejar al hombre de su vocación divina y de constituir el símbolo de tránsito de una época que termina y de otra que comienza.
- Eva y Pandora son los símbolos de la **seducción**.



Parte del "Friso Beethoven" pintado por Gustav Klimt. Segmento titulado "Las fuerzas del mal". Palacio de la Secesión en Viena. En el centro aparece el gigante Tifón que representa la perversión libidinosa. A su izquierda, la Lujuria, la Voluptuosidad y la Incontinencia.

PANDORA

- Su imagen evoca la irresistible **seducción** femenina.
- Da sentido ornamental al **cuerpo** como dechado de virtudes y como objeto de deseo.
- Refleja la adhesión de la mujer al deseo del *otro*.
- Asociada con holgazanería, maledicencia, belleza y frivolidad tonta.
- Es el **lastre** que impide cualquier elevación espiritual del varón.
- Es el **vehículo** por el que llegan todos los males al hombre, en especial, la pasión, el vicio, la locura y la mortalidad.



Representaciones icónicas de Pandora en cerámica griega.

Izquierda: En una cratera, vasija de gran tamaño, el nacimiento de Pandora con figuras rojas que representan a Hefesto y Atenea.

Derecha: Vaso griego que muestra a Pandora y su caja.

LAS BRUJAS

- Son el **fantasma** expiatorio del poder que domina y que reprime cualquier saber emergente potencialmente peligroso.
- Evocan la concentración de la maldad, las uniones perversas y diabólicas que la mujer protagonizaría y su insaciable y frenética sexualidad.
- Representan las múltiples expresiones del **mal**, su articulación en torno al placer lascivo y el gozo perverso.
- Las brujas y Pandora evocan la **dimensión cosmética** de la belleza y el eterno femenino: apariencia en el ritual engañoso y eficiente de la seducción.
- Expresan el ensañamiento de la **cultura europea** que con la *caza de brujas* dio rienda suelta a sus temores y obsesiones colectivas, asignando actuaciones perniciosas a la mujer en el *teatro de la historia*.



Izquierda: Portada de una edición del *Malleus Maleficarum* de 1669, el libro fue escrito por Jacob Sprenger y Heinrich Kramer en 1487.
 Derecha: «Las cuatro brujas», grabado renacentista en cobre de Alberto Durero de 1497, actualmente en el Museo Nacional Alemán de Nüremberg.

ARIADNA Y LAS AMAZONAS

Enamorarse no es amar. Puede uno enamorarse y odiar.

Fiodor M. Dostoievski, escritor ruso

Teseo, hijo de Poseidón y Etra, fue el héroe principal de los atenienses, considerado campeón de la justicia y defensor de los oprimidos. Entre sus trabajos más destacados se cuenta la muerte que dio a monstruos y bandidos, sus hazañas contra las amazonas y su participación en la fundación de concursos gimnásticos. Fue el ideal heroico al que se dirigió el amor romántico de una princesa: Ariadna.

En una ocasión cuando se encontraba en Atenas, se dirigió a Creta porque Minos, rey de la isla que había derrotado a los atenienses veintisiete años antes, exigía una ofrenda humana que no se podía continuar. Los vencidos, aconsejados por el oráculo otorgaban al rey Minos el tributo de siete hombres jóvenes y siete doncellas que eran entregados cada nueve años como alimento para el Minotauro, monstruo que habitaba en el centro del laberinto. Robert Graves menciona que el lapso de nueve años correspondería al ciclo del *Gran Año* y que el tributo de siete doncellas y siete jóvenes fue exigido bajo amenaza de guerra por Minos en compensación por la muerte de su hijo Andrógeo, deceso que se habría producido en Atenas en circunstancias no esclarecidas. Al parecer, Andrógeo habría sido asesinado por la ira de los atenienses humillados porque el príncipe habría ganado todas las competencias gimnásticas²³⁰.

Minos era hijo de Zeus y Europa. El padre de los dioses se convirtió en un toro blanco para raptar a Europa con quien tuvo tres hijos en Creta. Con el propósito de demostrar su derecho al trono frente a sus hermanos, Minos habría construido un altar en el que sacrificaría el toro que Poseidón le enviaría desde el mar. Así sucedió, al ver salir al toro sus hermanos reconocieron su derecho y Minos ocupó el trono de Creta. No obstante, viendo la belleza del toro, Minos no quiso sacrificarlo, por lo que Poseidón enloqueció a la bestia, que fue dominada recién por Heracles. En su empeño por vengarse, Poseidón hizo que Pasifae, la esposa de Minos con quien el rey tuvo seis hijos, se enamorara del toro. De los amoríos entre Pasifae y el toro nació el Minotauro. En otras versiones el padre del Minotauro no sería el primer toro, sino otro posterior que Minos no sacrificó.

Consultado el oráculo, Minos pidió a Dédalo que construyera el laberinto donde encerró al Minotauro. Por lo demás, el rey Minos representaba en la imaginería griega el hijo de Zeus que inventara la pederastia, puesto que se enamoró de Ganimedes, Sarpedón y otros personajes. Habría tenido varias parejas, las mujeres con quienes se unía morían, víctimas de las serpientes y escorpiones que salían de su cuerpo. Esto habría sucedido hasta que con una pócima de Circe, Pocris liberó al rey de tal maleficio.

²³⁰ *Los mitos griegos*, Vol. I, p. 385.

Minos murió en Sicilia cuando trataba de detener a Dédalo que escapó del laberinto. Las hijas del rey Cócalo, al enamorarse de Dédalo, mataron a Minos con agua hirviendo. Minos gobernó con justicia y sabiduría por largo tiempo, dando a Creta el dominio del Mediterráneo incluso sobre Atenas, lideró varias conquistas y dictó excelentes leyes que recibía de su padre Zeus cada nueve años para los ciudadanos. El Minotauro tenía la cabeza de toro y el cuerpo de hombre. El tributo que le brindaban los atenienses se dio dos veces, en la tercera ocasión Teseo, con la ayuda de Ariadna y de jóvenes que se hicieron pasar por mujeres, habría logrado dar muerte al temible ser, liberando a quienes tendrían que haber sido sacrificados.

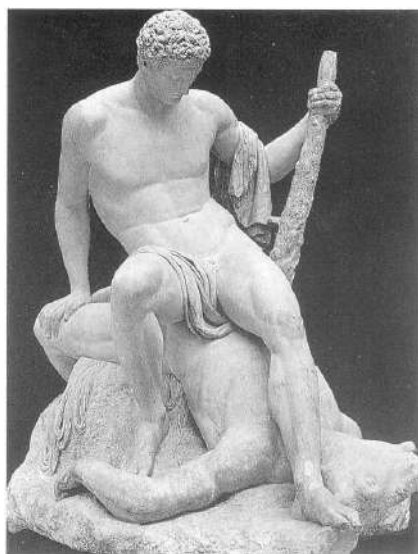


Teseo se ofreció a ser parte del grupo de jóvenes y muchachas que serían ofrendados. En otros relatos Minos lo habría escogido. Como fuera, entre Teseo y Minos habría surgido una disputa respecto de una doncella que sería parte de la comitiva y de la que Minos se enamoró. Mientras se dirigían a Creta, el rey quiso hacer prevalecer su derecho sobre la muchacha, proclamándose hijo de Zeus, a esto Teseo replicó diciendo que él era hijo de Poseidón. En la disputa y demostración de su respectiva paternidad, Teseo habría bajado al fondo del mar donde las ninfas le dieron una corona de oro que le sirvió para enfrentar al Minotauro.

Robert Graves dice que el padre de Teseo fue Egeo, quien siendo rey de Atenas encomendó a su hijo que colocara una vela roja en la embarcación si su trabajo en Creta concluía con éxito, cambiando las velas negras con las que los navíos partirían hacia la isla en señal de luto. Teseo se olvidó de cumplir el acuerdo, por lo que su padre se habría lanzado al océano dándole su nombre. Debido a que Teseo tuvo notable importancia entre los atenienses, establecieron la paternidad de Egeo en detrimento de su origen divino. No obstante, los mitógrafos resolvieron el problema narrando que Etra, su madre habría tenido relaciones sexuales con Egeo y con Poseidón la misma

noche. Teseo tenía doble paternidad: Poseidón hermano de Zeus y amo de los mares y Egeo, rey de Atenas. Concluye Graves que los atenienses no tuvieron el suficiente poder para convertir a Teseo en un dios olímpico²³¹.

Que Zeus hubiese poseído a Europa en forma de toro y que el Minotauro permanezca encerrado en el laberinto sugiere cierta asociación entre el dios político y el monstruo fabuloso. Siendo que Zeus representa el orden del sistema político, regularía el sistema patriarcal entregando las leyes a Minos que le servirían para gobernar con sabiduría a los cretenses. Por su parte, el Minotauro en el laberinto representaría el poder oscuro, bestial y no obstante, imprescindible para completar el orden político como su contra-término. Se trata de la imagen mítica de combinación ineludible para precautelar el poder: articulación del consenso y la coerción, del convencimiento y el terror, unión pedagógica de la palabra y la fuerza, de la inteligencia y la brutalidad.

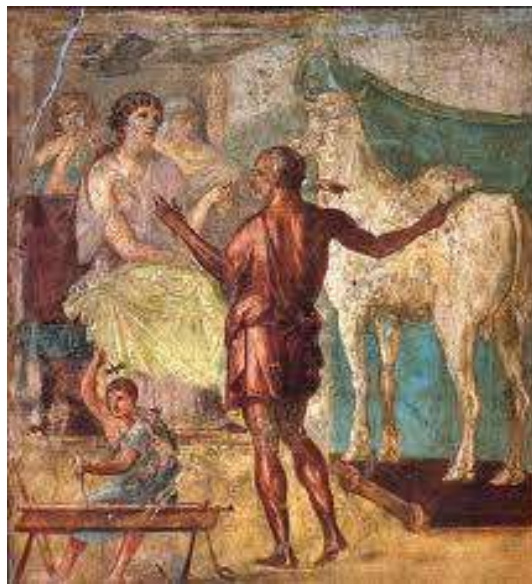


La disputa de Teseo y Minos evoca el forcejeo de Poseidón contra Zeus. Es la metáfora del enfrentamiento de sistemas de pensamiento, de posiciones y de mundos. La victoria de un reino implicaría la derrota del otro. Atenas sumaba entre sus armas a su dios tutelar Teseo y al padre de éste, Poseidón, que debían vencer al Minotauro que representaba el brazo represivo del orden político sancionado por Zeus en Creta. Según esta lectura, la inextricable geometría del laberinto representaría los vericuetos de la existencia humana que enfrenta al individuo con la incertidumbre de representar roles y leer parlamentos que se ciernen sobre los actores y actrices, colocando con frecuencia al protagonista en la situación peligrosa de enfrentar al monstruo

²³¹ *Los mitos griegos*, Vol. I, p. 373.

frío que resguarda el orden establecido. Se trata del Minotauro, el monstruo que agencia la represión estatal y que proyecta las sombras de su cuerpo sobre los ángulos y las paredes del laberinto de la existencia civil. Continuamente, las sombras acechan al sujeto en sus actuaciones y en cada paso que da en el escenario de la historia. Son las sombras que anuncian al monstruo que atacará sin piedad por desplegar guiones no autorizados o sospechosos, y por el atrevimiento de pretender alcanzar la médula del sistema político develando su misterio. El monstruo del Estado devorará indefectiblemente la insolencia del trasgresor.

El instante que Ariadna vio a Teseo se enamoró de él, obnubilada por su valentía. Decidió ayudarlo si él se comprometía a llevarla a Atenas como su esposa. Para que enfrentara al monstruo del laberinto, hijo de su madre, le entregó un ovillo mágico que amarrado en el dintel de la puerta de entrada a la monumental construcción de Dédalo, se desenrollaría por sí mismo conduciéndolo de modo sinuoso y con muchos bucles hasta donde se encontraría el Minotauro. Teseo llegaría hasta el monstruo mientras éste dormía, debía asirlo por el pelo hirsuto y sacrificarlo a Poseidón. Posteriormente, el ovillo se enrollaría solo, guiando a Teseo a la salida.



Lo que pasó fue tal y como se había previsto que sucediera. No obstante, en otras versiones, Teseo habría matado al Minotauro no porque lo encontrara dormido, sino gracias a una espada mágica que Ariadna también le habría entregado. Como fuera, la valentía del héroe ateniense habría sido decisiva ante el espantoso poder del Minotauro. En cuanto Ariadna vio salir a Teseo lleno de sangre, lo abrazó apasionadamente y condujo al grupo ateniense al puerto embarcándose con rumbo a Atenas junto a su amado y su hermana Fedra que se negaba a abandonarla. Entretanto, algunos varones

afeminados que se hicieron pasar por doncellas destinadas al sacrificio habían matado a los guardias cretenses permitiendo que el grupo de muchachas quedase libre.

Después de una corta travesía y percances, la nave llegó a Naxos donde Ariadna se quedó separándose de Teseo. Si Ariadna estaba enamorada de su hermanastro el Minotauro, no se sabe; no obstante, ante la posibilidad de destruirlo no dudó. Así, la reacción de la princesa ante el héroe que se atravesó en su vida fue el amor romántico fulminante, sacrificial y anhelante. Abandonó sus compromisos filiales, patriotismo y mundo, y se embarcó en la improbable empresa de ser parte del gobierno de un reino ajeno y distante al que nunca llegaría: Atenas.

La narración mítica pone en evidencia la diferencia, pero también la posible conciliación entre el amor romántico y el apasionado. Además, constela el guión femenino como una posible actitud de las mujeres frente a la represión del sistema político. El Minotauro es también Zeus, pero es el enés del dios político encerrado en el laberinto. Como toda agencia represora requiere un tributo, a cambio precautela y obliga ante el orden establecido basándose en el cumplimiento de la ley impuesta por lo político. Las mujeres se dejan seducir por la fuerza falocrática del Minotauro, no obstante es posible que empleen las armas a su disposición en la esfera doméstica para urdir la destrucción del poder represor. El ovillo de hilo es una metáfora de las armas del reino femíneo.



Existen versiones del mito que señalan, como indica Robert Graves, que Ariadna y Teseo se casaron y después de realizar grandes festejos en Creta, partieron a Atenas. Sin embargo, no habrían podido llegar a su destino, puesto que Ariadna tuvo que desembarcar en Amato cerca de Chipre. Teseo habría sido obligado por una tormenta a alejarse, en tanto que las mujeres de Amato cuidaron a Ariadna, quien murió de sobreparto al dar a luz al hijo de Teseo. Graves menciona que los chipriotas celebran todavía hoy el festival de Ariadna cuando un joven finge ser una mujer parturienta. Tal festival en honor a la “diosa del nacimiento” identificaría a Ariadna con Afrodita y la costumbre ampliamente difundida en Europa habría sido llamada “covada” o *couvade*²³².

Cuando Minos se enteró que Dédalo había entregado a Ariadna el ovillo mágico que le sirvió a Teseo para entrar y salir del laberinto, encerró a Dédalo y a su hijo en la edificación que Dédalo construyera, seguro de que el creador del laberinto quedaría recluido en su propia prisión. Pero el constructor hizo entonces alas para que él e Ícaro, su hijo, pudiesen volar alcanzando la libertad. Debían volar a una altura determinada de manera que el sol no derritiera la cera y la brisa del mar no humedeciera las plumas. Dédalo consiguió escapar pero su hijo murió en el intento.



Por las proezas técnicas de Dédalo antes y después de su estadía en Creta, su nombre evocaba la inventiva por excelencia. Dédalo se relacionaba con los perfeccionamientos arquitectónicos y con los grandes avances de la escultura en la época arcaica. La imagen de la fuga del arquitecto puede ser interpretada como la posibilidad de escape de toda prisión. Lo que cada su-

²³² *Los mitos griegos*, Vol. I, pp. 390, 394, 397.

jeto contingentemente valoraría y el guión que le permitiría articular una forma de actuar podría convertirse en su propia condena, la que lo arrastre a prisión. No obstante, inclusive en el más recóndito laberinto es posible hacerse de nuevo, superar los más abstrusos caminos del yo y sobrevolar la complejidad de la propia existencia. Así, siendo evidente que cada sujeto construye las cárceles de su interior, siempre existirían los resquicios para resistir ante los propios barrotes y cadenas.

Una imagen interesante en el mito es la del *toro*. Zeus poseyó a Europa bajo la forma de un toro blanco, un animal similar cautivó a Minos, quien se rehusó a sacrificarlo, un toro definió el derecho de Minos para gobernar Creta, el mismo u otro animal similar, copuló con Pasifae y se convirtió en el padre del Minotauro, el propio monstruo del laberinto era un híbrido con componente taurino: su cabeza era la de un *toro*. Prometeo desolló un toro para engañar a Zeus y la tercera metamorfosis de Dioniso en el devenir de su existencia inmortal, sería la de un toro. Aparte del simbolismo fálico, brioso, posesivo, bestial y agresivo que usualmente se ha vinculado a la estampa del toro asociándolo con la sexualidad masculina y el acto carnal machista y dominante, existen otras sugestivas interpretaciones.

Que Minos no haya querido sacrificar al toro salido del mar muestra la proclividad del fundador de la pederastia: quería unirse sexualmente al animal. Este deseo se habría encontrado también en su madre Europa, frente al dios político metamorfoseado en toro blanco. Se trata del mismo deseo que latía en Ariadna que no obstante, siguiendo el guión de su propio papel femenino, tuvo que asfixiar su deseo y emanar efervescentes vapores de la amante romántica cautivada por Teseo.

Que un toro decida el derecho de Minos sobre el trono de Creta significa que tal animal era el *tótem* del clan o que representaba el emblema del linaje real de la casa gobernante. En el mito habría una identificación del poder sexual que logra gratificación orgásmica con el poder del padre, el placer masculino manifiesto en el falo y la transmisión indefinida a generaciones de hijos varones de una subjetividad determinada. Así se resguardaría el saber triunfante y el discurso sobre la masculinidad, precautelando el ejercicio del poder patriarcal.

Es interesante tener en cuenta que Dioniso, el dios del rejuvenecimiento, la fiesta y la vida lúdica, termine cada ciclo vital convertido en toro. Tal animal sería el vínculo entre los dioses y los hombres, así lo habría establecido Prometeo engañando a Zeus en su empeño por evitar la destrucción de la humanidad.

Si se entiende que el rejuvenecimiento y la resurrección se producen después de las *pequeñas muertes* del gozo orgásmico, entonces cada muerte referiría la metamorfosis hacia el ideal taurino. La vida dionisiaca, disoluta y alegre, vida idealizada como propia de los dioses en el imaginario griego, sería el nexo que vincularía a los hombres con las divinidades. En la medida en que los hombres realicen una vida dionisiaca, enfrenten cualquier seducción con bestial decisión y emulen la prerrogativa de existencia divina, se *endiosarían*. Así realizarían el *entusiasmo*: lograr similitud con los dioses.

Zeus entregaba a Minos cada nueve años las leyes sabias que regirían Creta, el mismo lapso para satisfacer la demanda de sacrificios humanos al Minotauro. Al parecer, el precio para obtener las leyes sabias sería satisfacer la voracidad de la coerción política. Que el Minotauro requiera alimentarse con atenienses inmolados cada nueve años mostraba que Atenas debía pagar un alto precio por la derrota que sufrió. Por lo demás, sugiere que el orden legal surgido de una confrontación permitiría a los cretenses gozar de un orden jurídico estable, realizándose el imperio de quien triunfa en los enfrentamientos de violencia consumada.

Que Ariadna sea la instigadora del crimen del Minotauro y posibilite su destrucción permite visualizar el papel subversivo de la mujer para instaurar una nueva disposición de las cosas. Inclusive quien ama románticamente podría amparar, fomentar e incluso dirigir movimientos violentos en contra del orden político y jurídico imperante. Si bien cada enfrentamiento violento establecería un orden determinado, la muerte de la bestia significaría la participación femenina en la cancelación del viejo orden, archivándose la escenografía del pasado y obliterándose los intersticios inclusive privados, donde antes podría haber germinado la resistencia y desde donde podría haber crecido la subversión. Cuando presente la faz revolucionaria, la mujer tendería a conservar el guión que expresaría apenas su propia expectativa y aspiración de lograr la erección de una nueva realidad a su medida.

Existen distintas versiones acerca de lo que le habría sucedido a Ariadna después de la partida de Creta con rumbo a Atenas. No obstante, prevalece el relato que cuenta la separación de los protagonistas convertidos en amantes en Naxos. Hay versiones que señalan que Ariadna y Teseo se casaron sellando la amistad de Atenas y Creta, o que Teseo se habría casado con la hermana de Ariadna, Fedra. El relato que describe la separación en Naxos incorpora el alejamiento definitivo de Teseo y las nuevas vicisitudes de la princesa que terminarían convirtiéndola en la esposa de Dioniso. Por lo demás, existen narraciones que cuentan el suicidio de Ariadna después del abandono.

Al parecer, el nombre Ariadna (Αριάδνη) tendría un origen cretense que significaría “la más pura”. Se trata de la representación mítica del amor romántico que anhela la unión eterna y la felicidad consagrada después de conquistar con ahínco los méritos correspondientes. No obstante, haya sido por la traición de Teseo o por los designios incomprensibles del destino, fue inevitable que Ariadna se separase definitivamente de su amado en Naxos. Al despertarse sola en una costa solitaria, la princesa habría irrumpido en amargos lamentos, recordando los temores que la asaltaron mientras Teseo estaba en el laberinto. La heredera del trono de Creta se acordaría con pesar de los secretos votos que hizo por si la tarea del héroe tuviese éxito y cómo había decidido ayudar a un extranjero a matar al hijo de su madre, abandonar a sus padres, dejar su patria y optar absolutamente por un hombre que no conocía pero amaba. Se trata de alguien en quien confió, al que entregó su

amor y que después la abandonaría mientras dormía, sola en una costa desconocida.



En tales circunstancias, algunas narraciones míticas dicen que Ariadna descubrió un alegre cortejo de flautas y címbalos. Era un carro de oro arrasado por leones mansos y guiado por el joven más hermoso que la princesa hubiese visto: Dioniso. El dios del vino propuso a la princesa que si aceptara casarse con él la convertiría en inmortal. La respuesta de Ariadna habría sido tenderle la mano para que la ayudara a subir al carro. En algunos relatos, antes de la aparición de Dioniso la princesa presa de ira por la traición de Teseo habría invocado venganza al universo entero, a lo que Zeus, padre de su padre, asintió autorizando que el dios del vino con su alegre séquito de sátiros y ménades acudiera a rescatarla. Dioniso se habría casado con Ariadna, la habría llevado en un viaje triunfal por la tierra y habrían vivido juntos eternamente en la morada de los dioses teniendo varios hijos. Las variaciones del relato indican que como fruto del amor entre ambos, habría nacido Enopión solamente y que su madre habría sido coronada con una espléndida joya forjada por Hefesto con oro ardiente y gemas rojas en forma de rosas convirtiéndose en la constelación *Corona Borealis*.

Como fuera, el relato configura la imagen de la amante romántica capaz de *rehacer* su vida frente a la traición y la desgracia, siendo después coronada en los cielos. Pese a las vicisitudes que sufriese, la mujer víctima que mantuviese sus esperanzas en el amor y que quisiese consagrar sus senti-

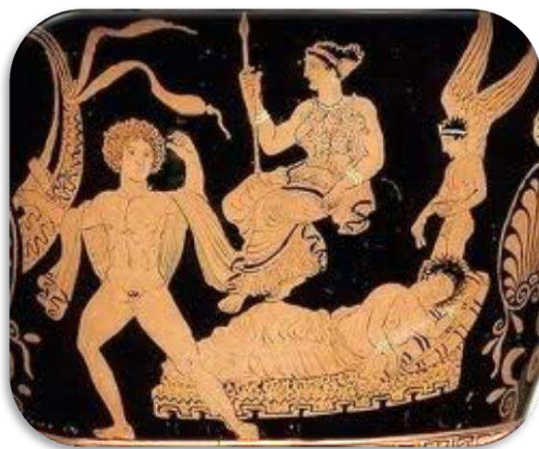
mientos a alguien entregándose plenamente sería recompensada encontrando su *alma gemela*. Mircea Eliade dice que Ariadna fue entre los griegos el símbolo del *alma*²³³, representando la alianza matrimonial con Dioniso la unión del alma pura con el espíritu extático. En otros relatos finalmente, el dios del vino habría rescatado el alma de Ariadna de los infiernos porque la princesa habría muerto abandonada en Naxos. No obstante, pese a esta proeza de Dioniso, el dios del vino pronto habría regresado a sus habituales actividades, aventuras, celebraciones y licencias.



Dioniso es el dios de las máscaras, las actuaciones, la fiesta, el ditirambo, el vino, la viña y el delirio místico que alejan los pesares de la vida y sumergen al sujeto en la felicidad despreocupada. Se lo representa como un dios hermoso, irresistible y seductor que habría tenido muchos amantes, hombres y mujeres, por lo que su identidad tendría una dimensión femenina fuertemente marcada. No obstante, son también célebres sus hazañas asesinando a sus captores metamorfoseado en león, transformando a unos marineros en delfines y ocasionando grandes destrozos y desgracias como que una madre despedace a su hijo, un rey descuartice a su hijo a hachazos e influyendo para que varios personajes se suicidasen.

²³³ *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, Vol. II, pp. 276 ss.

Pese a que la música dionisiaca tendría una función purificadora y catártica del alma, pese a que el vino aliviaría los pesares y motive al gozo y el éxtasis es interesante que según el relato mítico, Dioniso instruyera a su séquito de ménades y sátiros que cesaran los cánticos y la música cuando descubrió a Ariadna durmiendo. Al parecer, a pesar de que la misión del dios habría sido precipitar el estado natural incivilizado en las personas con la consiguiente liberación del individuo, la conquista que desplegó con la princesa de Creta le frenaba, mostrando una dedicación absoluta a ella incluida la posibilidad del matrimonio, atención que disminuiría después de que sus intenciones se consumaran. Así, Dioniso también aparece consagrando sus energías al amor, inclusive siendo capaz de decidir penetrar en el Hades para rescatar el alma de la princesa. Esto por lo demás, ratificaría que habría sido mediador de las almas con la capacidad de facilitar la comunicación de los vivos con los muertos.



Dioniso es el dios que nace del lugar más corpóreo, erótico y sensual de Zeus: su muslo. Su imagen en los mitos griegos está indisolublemente unida a los sátiros y ménades, sus hazañas refieren inmersiones en el mar y largas luchas con infinidad de pueblos a los que siempre regresaba, pese a las derrotas que podría haber padecido. Su emblema mítico se asocia con la renovación, la recomposición y el retorno, uniendo la alegría y el temor, la vida y la muerte, el gozo y la locura. En él fluiría el entusiasmo, la manía y el éxtasis que sus ritos exacerbaban. El dios representaría también el olvido de uno mismo y el descubrimiento de que toda unidad se desgarraba produciéndose la locura, es decir el estado delirante motivado por el vino y la danza frenética.

Los ritos en honor a Dioniso incluían himnos de diverso contenido, comedias, tragedias y piezas satíricas. Las fiestas religiosas para el dios llamadas *orgías*, consistían en la *oreibasía* (ὄρειβασία) o danzas frenéticas realizadas en los bosques o montañas, el *sparagmós* (σπαργμός) o descuartiza-

miento de un animal con las manos solamente y la actividad de los *homófagos* (ὁμοφάγος) consistente en la ingesta de carne cruda.

La danza desenfadada era realizada sólo por mujeres que encontraban en los ritos dionisiacos la oportunidad para romper la reclusión en el gineceo donde estaban obligadas a efectuar labores domésticas. Era el momento de liberación de sus impulsos, la oportunidad para llegar al éxtasis, liberarse de la cotidianidad, las normas de la casa y los compromisos privados impuestos. Es la evasión del orden político, lejos de la ciudad en escenarios exuberantes, salvajes, ardientes y subyugantes donde se celebraba el retorno de los humanos a su condición animal natural.



En los ritos dionisiacos, el descuartizamiento de los animales sacrificados por lo general carneros, con las propias manos y sin hacer uso de instrumento alguno reflejaba la negación de la civilidad. Lo propio acontecía con la ingesta de carne cruda. Se trataba de rechazar el fuego que representaba la separación de la humanidad de los demás seres de la naturaleza, se despreciaba el elemento que evocaba a la civilización y que habría sido ilusamente visualizado como medio para alcanzar la felicidad. Era un retorno al estado animal consumado con la libertad salvaje que mostraría a los humanos como una bestia más en el escenario de la naturaleza.

Según Mircea Eliade, Erwin Rohde habría mostrado que Dioniso fue un dios tracio adoptado posteriormente por los griegos. Independientemente de su origen, estaría asociado con la vida. Dioniso representaría lo que se rehace continuamente y lo que vuelve a nacer en un ciclo de múltiples manifestaciones. Eliade menciona que el tránsito del dios se representa en sus metamorfosis: primero es serpiente, luego león y finalmente toro, pero de ma-

nera indefinida, circularmente volvería a convertirse en serpiente²³⁴. Nietzsche dice que incluso mientras yace despedazado “es una forma de vida” que “renacerá eternamente y retornará de la destrucción”²³⁵.



Dioniso tendría tres *nacimientos*. El *primero* es visualizado como el fruto de la unión de Semele una mujer mortal, con Zeus el vencedor del tiempo y amo del Olimpo. Admitiendo que el nombre de su madre estaría relacionado con el término *Semelô* que significa “diosa de la tierra”, Dioniso representaría el fruto concebido parcialmente en las entrañas de la tierra, el cuerpo que oyó hablar al vientre del ser, dios fiel a la irritación del espíritu y evocación de las huellas de la emoción, instinto adivinatorio y comunicación primitiva en la embriaguez. No obstante, esta fuerza telúrica contrastaría con la imagen del padre, con el divino Zeus como voluntad ordenadora del cosmos, principio de moralidad y de la política racional. Así, la maternidad de Dioniso contrastaría con su paternidad, integrando simbólicamente una síntesis de frenesí y mesura, de lo mágico y lo moderno, del mito y el logos (λόγος), lo primario y lo inteligible, la locura y la razón.

Varias habrían sido las acciones divinas en las que Dioniso participaría. Se cuenta por ejemplo, que llevó a su madre al lado de los dioses y que liberó de los infiernos el alma de su amada Ariadna. Que Dioniso lleve a su madre Semele al Olimpo, que traslade por amor a una mortal al lado de los

²³⁴ *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, Vol. I, pp. 374-5. La referencia bibliográfica de Rohde que señala Mircea Eliade es la obra de 1894, *Psyche: La idea del alma y de la inmortalidad entre los griegos*.

²³⁵ *La voluntad de poder*, Frag. 1045.

principales dioses, lo convertirían en un mediador, pero también en alguien que cumpliría la labor de fomentar los impulsos vitales alojados debajo de la razón. Dioniso tendría la figura de un dios salvador.

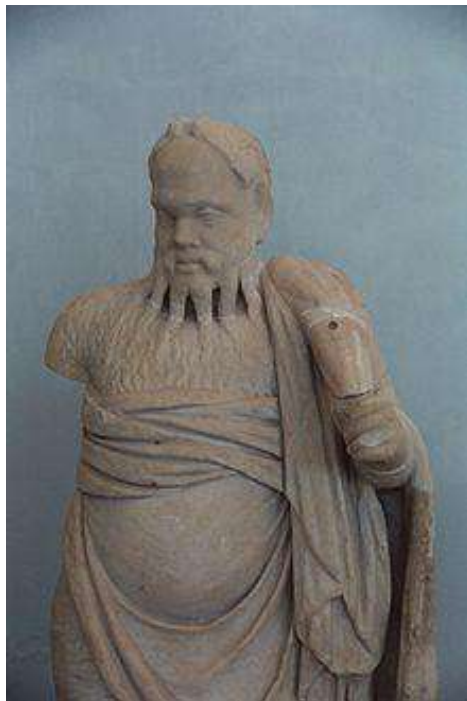
Pero, que haya rescatado el alma de Ariadna, no significaría que el dios libere a la humanidad de los castigos del Hades ni que lleve a los cielos las almas, ni que logre su inmortalidad. Esto mostraría la fuerza del instinto de la tierra en Dioniso, la libertad ilimitada que trasciende lo terrible, indeseable y extraño y su deseo ardiente de poseer a Ariadna. El rescate del alma de la princesa referiría la vida afirmada como un acto de contenido estético, un acto de valor y libertad ante la adversidad, la actitud de ingenio lúdico y de profundo amor, la ironía del espíritu erótico que logró un estado triunfante por falta de seriedad ante las leyes del universo.

Por el perfil de Dioniso y sus grandiosas hazañas habría sido perseguido con cólera divina por Hera, esposa de Zeus, reduciéndolo finalmente junto a su séquito, a la locura. No obstante, aunque se trataría de un dios ausente, su retorno estaría siempre próximo. Es el *dios extranjero* que vaga por el norte de África y Asia Menor y que pronto volverá a hacer del entusiasmo y el delirio, la regeneración de la vida activada por la profundidad insondable de sus *misterios*.



El *segundo nacimiento* de Dioniso referiría la imagen de quien inclusive despedazado, se reconstituiría eternamente, levantándose de su propia des-

trucción. Primero habría sido la serpiente que aparece en el invierno, después se habría convertido en el león de la primavera y finalmente, sería el toro devorado en el solsticio estival. Tales metamorfosis referirían un nacimiento infinito: el toro devorado nacería otra vez como serpiente y se reiniciaría el ciclo. Así, los ciclos de Dioniso evocarían las formas que tomó para protagonizar las luchas contra innumerables pueblos europeos, orientales y asiáticos.



El ejército de Dioniso constituido por sátiros y ménades fue varias veces derrotado, pero como él, renació y se renovó constantemente, se recompuso vivificando su salvaje locura y haciendo que retornasen al mundo la alegría y el terror, la vida y la muerte, el gozo y la represión. Dioniso y su séquito serían los símbolos del fluir permanente, un movimiento expresado en ritos de desbordante entusiasmo, manía radical e inefable éxtasis.

El culto de Dioniso se generalizó en el mundo griego consumándose con el más alto grado de embriaguez ritual, frenesí simbólico y entusiasmo extremo. No obstante, no fue público. Que representara la subversión de las instituciones y de la religiosidad olímpica, que haya sido una amenaza al estilo de vida de la Grecia antigua con valores distintos a los que convencionalmente se había establecido, forzó a que su culto fuese críptico. En efecto, fue necesario encubrir al dios que representaba el frenesí como antítesis de la razón: el lado *femenino* de todo ser humano. Debía permanecer velada la conjunción de la vida y la muerte, el ingenio y la ironía, la morbosidad y la inocencia, el erotismo y la fecundidad. Asimismo, fue necesario

ocultar la subversión de valores y la creación de actitudes estéticas, el desenfreno ritual y la vida intensa sin barreras, el éxtasis como medio para remontar la condición humana y el descubrimiento de la liberación total. No podía divulgarse la búsqueda de espontaneidad divina, de licencia ante las prohibiciones, las regulaciones y los convencionalismos y el ferviente deseo de dar rienda suelta a las explosiones de locura, manía y entusiasmo.

El *tercer nacimiento* de Dioniso se produce del muslo de Zeus. Se trata del lugar simbólicamente opuesto de donde surgió Atenea: la cabeza del señor de los dioses. Atenea es la diosa de la razón, la prudencia y las artes, la que vence a cualquier otro dios en la guerra aunque prefiere la paz, imagen alterna de la asociación con la sabiduría y el orden político. En suma, Atenea es la antítesis de Dioniso y sus evocaciones: lo erótico, carnal y sensual, asociación con el canto, la danza, la sexualidad y la voluptuosidad.

Mientras Atenea refiere el principio de individualización, Dioniso apunta a la pérdida del *yo* gracias al entusiasmo y la fiesta, pérdida que descubre la unidad primordial y que desgarrar al individuo en los misterios dionisiacos. Estos ritos, como se ha visto anteriormente, incluían la unión sexual del hierofante con la sacerdotisa, evocando la unión de la lluvia del cielo que fecunda con la tierra del mundo que concibe. Simbólicamente preservaban la memoria después de la muerte y permitían la salvación de las almas reinando entre los héroes.

Al agregar Eliade que Dioniso sacó a Ariadna del Hades para que fuese su esposa, indica el poder transparente y extático del dios: Dioniso tendría la capacidad de atravesar los reinos del mundo²³⁶. Siendo Ariadna el emblema del alma, ella sería el alma *gemela* de oposición perfecta al dios que representaría la vida y la resurrección. Ariadna sería el complemento privado que tolera en Dioniso la embriaguez ritual, las licencias ilimitadas, la acción vívida y creativa, la liberación de los instintos, el descarrío y el éxtasis. Ariadna aparecería como el contra-término unido a Dioniso en ensamblaje pleno del amor romántico que tolera y perdona.



²³⁶ Mircea Eliade, *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, Vol. II, p. 276.

Esta sería la principal *lección* que según el imaginario occidental, las *madresposas* tendrían que aprender y cumplir estrictamente. Con la unión de Ariadna y Dioniso se habría completado el modelo de hombre disoluto, siempre dispuesto para comenzar una nueva y radical experiencia vital y su alma *gemela*, el envés de esta cara. Se trata de la mujer fiel, hacendosa para el amor romántico y esposa consciente de su lugar en el *teatro del mundo*: siempre abierta a que su hombre libere en ella la energía erótica, báquica y animal que ardería en su cuerpo. Que el séquito de Dioniso lo conformen ménades y sátiros es una vicisitud más que las *madresposas* tendrían que tolerar en el infinito desvarío de la intensa vida del dios, rehaciéndose continuamente y ante quien como mortal, Ariadna resultaría inclusive deudora de su propia vida.

El abandono que Teseo hizo de Ariadna se habría dado por alguna de las siguientes causas: la primera refiere que Teseo amaba a otra mujer y no quería ser visto a su regreso a Atenas con Ariadna. La segunda menciona que Teseo la abandonó por órdenes de Atenea. La tercera refiere que Dioniso se enamoró de Ariadna por lo que obligó a Teseo que la abandonara e incluso la olvidara. La última versión dice que la casualidad separó a ambos, una tormenta habría arrastrado las naves de Teseo lejos de la costa sin que pudiese regresar, entretanto Ariadna habría dado a luz al hijo de Teseo, lo que le ocasionó la muerte. Así, en las variantes de la imaginería griega se estableció que el amor romántico sería subsidiario del protagonismo histórico del varón: para la realización de las actividades masculinas, la mujer debería *coadyuvar* resignada e incondicionalmente.

Graves menciona que desde el siglo XVIII a.C. Grecia se *cretanizó* gracias a una aristocracia helena que se aupó en el poder y comenzó una nueva cultura. El relato mítico tendría su paralelo histórico en lo siguiente: Hubo una incursión ateniense alrededor del año 1400 a.C. en contra de un señor cretense que había tomado rehenes como garantía. El rey de Atenas Teseo se casó por acuerdo de paz con Ariadna, la heredera cretense tras el saqueo de Cnosos y la muerte de un príncipe. Dicha muerte había ocasionado la demanda de tributos de compensación de parte del rey de Creta, a lo que Teseo puso fin al matar al principal jefe militar de Minos.



Michel Foucault ha elaborado para sí una narración mítica del laberinto, Teseo y Ariadna. Es interesante la contraposición del relato griego y la reelaboración del filósofo francés que construye un mito para orientar su yo en el laberinto de la existencia. El destino de Ariadna es la crucial diferencia. La trama en el relato griego acaba con la muerte del monstruo mitad toro y mitad hombre y con la unión de Teseo y la princesa. En cambio para Foucault, la actriz de su *theatrum* terminaría el guión respectivo, asfixiada por el hilo que no habría servido a Teseo en su ordalía contra el Minotauro.

James Miller refiere el ensayo de Foucault publicado en 1962 titulado “Un conocimiento tan cruel”. El filósofo de Poitiers habría elaborado una narración de renacimiento y muerte inspirado por la fábula griega. Entrar en el laberinto significaría mantener la memoria de todos los sufrimientos del hombre, sería padecer una castración dionisiaca ante las viejas crueldades del mundo y Teseo finalmente, no asesinaría al Minotauro quedando cautivado por él.

Reconfigurar a Ariadna haciendo que muera en el clímax de la trama y que no dé a luz al hijo de Teseo mostraría cómo el filósofo francés reivindica su propia faz femenina: la hace un rostro solitario que enfrenta la adversidad siendo finalmente derrotado por el destino. En una entrevista efectuada en 1977 por Bernard Henry-Lévy, Foucault criticó que la imagen y los gestos del intelectual estén todavía asociados con el sabio griego, el profeta judío y el legislador romano. Frente a modelos deleznales, menciona que sólo la persona que destruya universalismos, que abra líneas de fuerza, que se desplace sin saber adónde llegará exactamente y que arriesgue su vida tendría una existencia que vale la pena protagonizar²³⁷.

Por su parte, la biografía de James Miller titulada *La pasión de Michel Foucault* es una exposición exhaustiva de la radicalidad del filósofo de Poitiers. Foucault habría encarado la constitución de su yo en el devenir de su contingencia, experimentando en el límite y desplazándose sin saber adónde llegaría. Así, habría puesto una y otra vez su cuerpo y su vida en el borde del abismo. La radicalidad de su práctica congruente con su discurso sería patente *en extremis* con su muerte acaecida en 1984, ocasionada por el virus de inmunodeficiencia adquirida.

Al referir la muerte de Ariadna en el umbral del laberinto, Foucault prefiere imaginar que la casualidad y la paradoja prevalecen en la vida y que existe un incisivo giro del destino contra uno mismo. Las armas elegidas por el sujeto, los escenarios provistos en los que se desplaza y los guiones que declara terminarían por volcarse contra él afectándolo. Ésta parece ser la intuición que Foucault anticipó más de veinte años antes de su muerte: optar libremente por construir la propia vida tiene un alto precio. Se trata de pagar la factura de reconocer y hacer prevalecer la dimensión femenina de su ser, su preferencia sexual y la constitución de su subjetividad. Se trata del costo de la autenticidad que le obligó a perecer en el laberinto de la modernidad, sin poder orientarse frente al monstruo del SIDA. En oposición a los meta-

²³⁷ “No al sexo rey”, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, pp. 163-4.

relatos que aparecen como pueriles narraciones con final feliz y rosa, al decir Foucault que Ariadna se enredaría en el hilo mágico asfixiándose lo que indica sería el *eterno femenino* que habitaba en él y que latiese en todos. Es el timbre femenino que en ciertos casos se impone sobre la voz masculina conduciendo determinadas opciones sexuales, pautas, guiones, estilos y gestos.

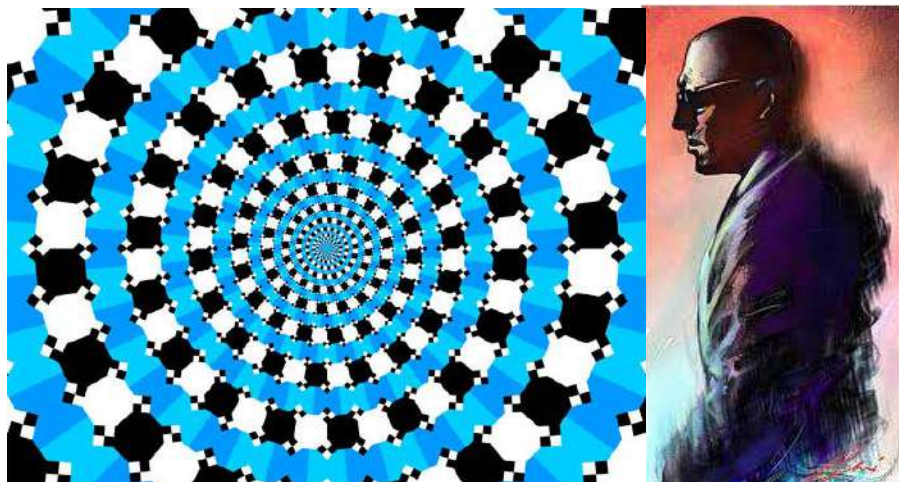
Al margen de semejantes recreaciones no se puede ignorar que el relato griego configuró imágenes significativas que influyeron decisivamente en la historia de Occidente. El telón de fondo delante del que los personajes representan en el *theatrum gynecologicum* de la historia, específicos papeles de hombres y mujeres es una escenografía donde la figura de Ariadna muestra amor romántico capaz de toda hazaña, renuncia o sacrificio. Se trata del amor que tiende lazos y afectos y que es propio de la subjetividad femenina correspondiendo a la heroína ser además, la hija del rey Minos y la inteligente actriz que trama la proeza del hilo para que Teseo, su objeto de deseo, invada el laberinto del Minotauro, lo sorprenda, lo asesine y retorne para juntarse con ella.

En su obra titulada *Raymond Roussel*, Foucault relaciona el laberinto con la metamorfosis. Tal y como la edificación de Dédalo es penetrable, pudiendo alcanzar al final el lugar donde se encuentra el Minotauro, así el laberinto sería la verdad del monstruo mitad bestia y mitad hombre. Para el filósofo francés, el laberinto sería un espacio mítico frecuentemente recorrido por la fabulación occidental: vedado, embrollado y esperanzador. Se trata de la vía que conduce al escenario de comunicación, polimorfo, continuo e irreversible de la metamorfosis, de las afinidades extrañas y de los reemplazos simbólicos del animal humano que es cada sujeto en sí mismo. Pero también es la ruta de regreso después de vencer la última prueba, después de matar al Minotauro que habita encarcelado en la fortaleza recóndita de la subjetividad ocultando la naturaleza monstruosamente mezclada en cada uno. Es la vía para que Teseo se reencontre con Ariadna²³⁸.

En el mito reelaborado por Foucault, el talento de Ariadna sería irrelevante, incluso ella misma quedaría perdida en su propio ardid y moriría estrangulada por el hilo. El sujeto peregrino que cautivo avanzaría hacia el corazón de su propio laberinto interior, trataría de comprender al monstruo en que él mismo se ha convertido, contemplando impotente el decurso de su destino. Tal contemplación lo devolvería atrás, lo remitiría al pasado que le dio origen, donde se harían patentes las metamorfosis de su existencia y le mostrarían las direcciones del cambio inevitable. Para que el peregrino avance en el intrincado escenario geométrico evitando los caminos recorridos señalados por el ovillo de la prudencia, tendría que enfrentar y a veces padecer, duros y crueles castigos. Desde la pura inocencia en su nacimiento, desde su tierna infancia hasta el tiempo de enfrentar cualquier ordalía en su historia personal, el sujeto protagonizaría nuevas y radicales metamorfosis.

²³⁸ *Raymond Roussel*, pp. 95-6.

La vida sería el hilo de prueba y padecimiento en los laberintos de la existencia que convierten al sujeto en un monstruo cautivo de sí mismo²³⁹.



El ovillo desplegado en los corredores del laberinto sería la verdad del Minotauro. La inextricable geometría del laberinto subyugaría al exterior por el poder que seduce, el empeño de penetrarlo representaría alcanzar la luz en el interior de cada sujeto: “El laberinto encuentra perdiendo; se hunde en esos seres unidos, a los que esconde y guía hacia el esplendor de su origen”. Las metamorfosis del Minotauro se iniciarían más allá del mismo laberinto. Se trata de un escenario escondido, un disco negro que el laberinto tendría que contornear irremisiblemente para poseerlo. Con la figura del Minotauro el mito de Foucault referiría lo siguiente:

... hombres y mujeres de todos los días (su caracterización es la de los relatos infantiles: seres simples e indivisos, totalmente buenos o totalmente malos, clasificados de entrada en una categoría): pero su origen está tachado con una línea negra, oculto por ser demasiado brillante, o brillante por ser vergonzoso. El laberinto se encamina hacia esta luz parpadeante.²⁴⁰

El guión de la mujer sería especular porque para Foucault la cultura occidental no conquistaría el laberinto. Ariadna no lograría la evasión de Teseo, al contrario ella misma se estrangularía con el hilo de plata enredado en el cuello. Al pensar Ariadna que su héroe estaría en las tinieblas de la monumental edificación de Dédalo, temería que Teseo fuese presa del Minotauro. Pero no ocurriría eso. Teseo terminaría siendo la víctima de una metamorfosis, la que lo convertiría en la propia bestia. Que Ariadna quede fuera del laberinto es una metáfora del lugar *natural* de la mujer: su papel nunca será el protagónico en el *theatrum ginecologicum* de la historia. Ella descubriría

²³⁹ La pasión de Michel Foucault, pp. 195 ss.

²⁴⁰ Raymond Roussel, pp. 103 y 105.

finalmente, que su presencia en cada gineceo de la existencia estaría obnubilada por el guión que al varón le correspondería ejecutar.

Teseo representa al héroe capaz de despertar instantáneamente el amor romántico de una princesa. Además, a su alrededor se constelaría un universo de figuras y símbolos que aparece con los tonos, figuras, colores y olores propios del *teatro de la historia* donde a las amazonas les corresponde cumplir un papel que Occidente desecharía. Con ellas surgiría la silueta de una mujer del imaginario antiguo a la que sería imprescindible derrotar. Tal fue la misión cumplida con prestancia por Teseo, el héroe ateniense.



La narración de los trabajos de Teseo incluye el que protagonizó contra las amazonas que habría sucedido después de la muerte del Minotauro. Las amazonas fueron hijas de Ares, dios de la guerra. Es frecuente aceptar que su nombre provenga de la palabra *amazoi* (αμαζωνι) que significa *sin pecho*, se admite que ellas mismas extirpaban el seno derecho a las niñas para optimizar su experticia como arqueras y para lanzar la jabalina, aunque también existen representaciones artísticas de las amazonas como guerreras con ambos senos desnudos. No obstante, habría otro significado etimológico proveniente de una palabra armenia que indicaría *mujeres-luna* asociadas a la Diosa Blanca.



Teseo junto a Heracles habría realizado una expedición contra las amazonas. Concluida ésta, Teseo habría llevado consigo a Antíope, reina de las mujeres guerreras con rumbo a Atenas. Debido a que las amazonas decidieron invadir Atenas, Teseo tuvo que responder al ataque derrotando a las invasoras y obligándolas a firmar la paz. En otra versión mítica, Antíope condujo la invasión contra Atenas porque Teseo se cansó de ella y la cambió por Fedra, hermana de Ariadna.

Que Teseo sea el vencedor de las amazonas dibuja la otra faz del héroe capaz de provocar el arrebato de amor de Ariadna. También se trata de quien ordena y resguarda el mundo patriarcal. Debido a que las amazonas se vincularían con la Luna y ésta sería la gran Diosa Blanca, su evocación

apuntaría a la metáfora del poder de las mujeres en una época matriarcal arcana. Cuando Atenas adquiriría relevancia cultural en el mundo griego, no podían subsistir los rasgos matrísticos y menos la figura de la mujer asociada con la imagen de una guerrera. Debía imponerse el empeño patriarcal de homogeneización ideológica centrada en la ciudad y la casa. Así se explica la necesidad de que Teseo protagonizara el fin del último reducto mítico de poder femenino en la antigüedad.



Plutarco dice que Teseo, rey de Atenas, lideró la conquista de las amazonas, pero que se enamoró de Antíope y que se la llevó cautiva. Posteriormente, las amazonas habrían atacado Atenas siendo derrotadas. Según Herodoto, si bien los griegos derrotaron a las amazonas, éstas subyugaron a sus captores reconciliándose con ellos en la costa de los escitas. Allí habrían formado una sociedad guerrera, matriarcal y gineocrática llamada de las *saurómatas*. Los escitas se referían a ellas como “matadoras de hombres”. Según Democles, habitaban Éfeso, Magnesia y Priene. Por su parte, Flavio Arriano dice que las amazonas sólo consideraban la genealogía por línea materna y que sus reinas dieron nombre a varias ciudades entre ellas a Éfeso y Elea. Temiságoras dice que las mujeres que vivían cerca de Éfeso abandonaron las labores femeninas y ceñidas con correas y armas realizaban las tareas masculinas. Una etimología de la palabra *amazona* refiere que provendría de *emón* (ημών, mieses) y *dsóne* (ζώνη, cinturón).



Es muy probable que las Amazonas tuviesen dos reinas, una para la guerra y otra para los asuntos domésticos, incluyendo la caza y la agricultura. Cuando participaban en la guerra lo hacían en parte al menos, con un poderoso ejército de guerreras a caballo, usaban la espada, el hacha doble y un escudo en forma de luna creciente. En lo que respecta a su gobierno, hay versiones que las presentan como crueles personajes, seres que esclavizaban a los niños, los mataban o cegaban. Otras versiones en cambio, las muestran como mujeres que hacían un uso práctico de los hombres cautivos o de tribus vecinas, copulaban con ellos dos veces al año garantizando así la reproducción de las niñas, puesto que devolverían los niños que naciesen a las tribus de sus progenitores.

Al parecer, las Amazonas gobernaron distintas regiones de Europa, Asia Menor y África, fundaron varias e importantes ciudades de la antigüedad. También se señala con base en múltiples relatos y con ciertas evidencias históricas, que acuñaron antiguas monedas, construyeron estatuas y templos para conmemorar a sus fundadoras y que al menos en la isla griega de Lemnos establecieron un reino gineocrático. Otras evidencias sugieren que en el norte de la actual Turquía cerca del mar Azov, durante la Edad de Bronce hubiera una nación matriarcal que coligaba varias ciudades Estado. En esta región circunscrita por el río Thermodón que desemboca en el Mar Negro habría estado la capital de las Amazonas: Themiskyra fundada por Lysippe, llegando a ser un dominio con amplia influencia cultural desde el siglo VI hasta el IV antes de nuestra era.

Al parecer, en esta región existía un gobierno gineocrático restrictivo y descentralizado con muchas reinas de diversas tribus. Aparte de tener hegemonía sobre el gobierno, sólo las mujeres podían cultivar la tierra y participar en actos de guerra. Herodoto narra que unos guerreros escitas descubrieron debajo de la armadura de un antagonista a una mujer, una Amazona. Habiendo decidido cortejarlas y no enfrentarlas, para procrear hijos feroces y ostentosos, las esperaron en un lugar donde ellas se retiraban en pareja. Ellas los recibieron muy bien y copularon con los dos primeros escitas. Después lo hicieron con todos los demás. Aunque no pudieron entenderse por la diferencia de lenguas, los escitas les propusieron ir a la tierra de ellos como sus esposas, a lo que las Amazonas se rehusaron argumentando que ellas se dedicaban a tareas militares y que de las actividades domésticas no tenían ningún deseo, conocimiento ni capacidad. En el relato de Herodoto finalmente, los escitas se quedaron cerca del río Don sin que pudiesen ni ellos ni las Amazonas

comprender plenamente el lenguaje del otro, por lo que habría aparecido el dialecto conocido como sarmatiano.

Mujeres dueñas de su destino político, amantes de la guerra y capaces de enfrentar a las más bravas figuras de la mitología clásica como Teseo y Heracles sean visualizadas en la mitología griega como hijas de Ares, dios de la guerra. Este aspecto muestra el ser efervescente, intenso, radical y violento que les era propio, las presenta como mujeres aguerridas asociadas también a la Diosa Blanca.

Además de la asociación con la Tierra Madre, la Luna, la serpiente o la Diosa Blanca, las amazonas estaban íntimamente vinculadas con Artemisa. En efecto, se contaba que cuando se dirigían a Atenas a enfrentar a Teseo, se detuvieron en un lugar para brindar ofrenda, bailar alrededor y solicitar la protección de Artemisa. Según la versión de Pausanias, en el lugar habría existido un pequeño santuario donde se ofrendaba a la diosa de la tierra y de la fertilidad, permitiendo que las amazonas como mujeres armadas rindan a Artemisa sus más apreciadas oblaciones.



La cultura occidental ha restringido el ámbito de participación de las mujeres en el mundo público, asumiendo que el dominio femenino estaría limitado a la esfera privada. La imagen restringida se acompañó con distintas variantes, entre las que destaca el guión de la mujer romántica abandonada y vengada por el poder que la trajo de nuevo a la vida convirtiéndola en la *madresposa* sensual siempre dispuesta al erotismo conyugal y ejemplo de realización y felicidad. No obstante, desde la intimidad existen resquicios para que las mujeres influyan efectiva y decisivamente en el orden político.

Según Anthony Giddens, el amor romántico implica una atracción instantánea. Si bien los hombres podrían disociar cínicamente el amor romántico del apasionado, separando la esfera del placer doméstico respecto del mundo de la prostituta o la amante, no ocurriría lo mismo con las mujeres. Desde sus inicios esta forma de amor habría sido incompatible con la lascivia y la sensualidad dispersa, presuponiendo que su finalidad sería la comunicación psíquica entre los amantes y un encuentro reparador de sus espíritus. El amor romántico procuraría el triunfo de las expectativas a largo plazo aunque para lograr tal objetivo requiera acudir a la tragedia, la trasgresión, la búsqueda o la hazaña constituyendo la identidad del amante en el descubrimiento y afirmación del ser amado. Gracias a este amor, la heroína que lo

protagonice amansaría, suavizaría y orientaría la masculinidad haciendo patente que el afecto mutuo prevalezca en la vida de los cónyuges²⁴¹. Por lo demás, desde fines del siglo XVII el amor romántico se habría constituido en una guía para el género femenino de modo que dirigiría a las mujeres hacia la profundidad y exaltación de los sentimientos.

Según Frédérique Vinteuil, la historia de la humanidad sería el despliegue de distintas formas de dominación contra las mujeres. Se trataría de la puesta en práctica de múltiples dispositivos aplicados con intensidad variable. Por una parte, los grupos sociales dominantes habrían establecido funciones relevantes para los varones exclusivamente, ejerciendo un efectivo control sobre las mujeres y el conjunto de los sujetos que concurren en la sociedad, así se habría dado una serie explícita de restricciones sexuales conyugales y femeninas. Por otra parte, en los agregados con castas dirigentes o brujos visualizados como si estuviesen vinculados con lo divino o la magia, particularmente a través de los mitos de origen se mostraría el poder del varón como guión central de la ideología prevaleciente.

Esta imagen se habría delineado por ejemplo, en la cosmogonía griega, hindú y africana donde del cuadro recurrente de desorden y caos primordial, identificado con el dominio de una o varias diosas, habría surgido el orden patriarcal. Vinteuil dice que cientos de mitos de origen narrarían las vicisitudes de los hombres con el propósito de arrebatar el poder a las mujeres, representado en una era mítica de gobierno de las diosas. Tal tránsito estaría expresado por ejemplo, en el matricidio que en la época patriarcal se habría convertido en un tema dominante de la mitología griega. Otro ejemplo sería que en los panteones arcaicos habría sido usual que al lado de la matriarca apareciese un *páredros* (πάρεδρος) es decir, un acompañante sentado junto a la diosa que de cumplir el guión inicial de amante se habría convertido en dios soberano dada la derrota de la diosa madre. Tales ejemplos expresarían según Vinteuil, una profunda alteración de los valores predominantes, conduciendo el tránsito del matriarcado al patriarcado.

Pese a que recurrentemente se ha cuestionado la existencia histórica del matriarcado, según Vinteuil, existirían ejemplos que mostrarían tal existencia. El arte paleolítico manifiesto en la pintura rupestre en la que los seres humanos depredaban animales para subsistir sólo mostraría figuras femeninas con órganos sexuales fuertemente marcados. Con la aparición de las sociedades agrícolas, el arte neolítico habría incorporado tardíamente la representación de falos “llamados a tener un brillante porvenir”²⁴².

Por otra parte, recientes investigaciones corroboraron que hasta fines del siglo XX al menos, habría subsistido una organización social plenamente matriarcal. Se trata de las mujeres *mosuo*, una tribu del Himalaya de 24 mil habitantes, aislada geográficamente que vivía según sus tradiciones arcaicas en Loshui, un lugar de difícil acceso cerca del lago Lugo en China. En el grupo existiría el matrimonio ambulante que negaría la existencia de la fa-

²⁴¹ Véase *La transformación de la intimidad: Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, pp. 46 ss.

²⁴² “Sobre el origen de la opresión de la mujer”, pp. 142-3.

milia en el sentido político y social moderno, dando lugar a que los hombres maduros vivan con sus madres. Los hombres carecerían de recursos y medios económicos propios, visitarían a sus amantes desde la noche hasta el amanecer, exclusivamente para tener relaciones sexuales con cierta fidelidad, llegando a considerarse que las visitas nocturnas serían la consumación del *verdadero amor* sin mediación de intereses políticos ni económicos. No obstante, algunas mujeres jóvenes y bellas habrían tenido muchas visitas ambulantes, de casi todos los muchachos de su edad residentes en la comunidad, sin que haya existido en ningún caso, compromiso alguno ni sanción social. La lengua de los *mosuo* carecería de palabras para designar al “padre”, el “marido”, la “violación”, la “mujer”, la “guerra” y el “asesinato”. Los niños se criarían con sus madres, el dinero estaría en poder de las mujeres y la propiedad sería concentrada por las abuelas que darían sustento al entorno matriarcal del hogar. No obstante, la articulación vial de la región habría producido profundos cambios en la organización de la comunidad, dando lugar al surgimiento de la prostitución ofrecida a los viajeros de paso²⁴³.



Robert Graves con información abundante establece que existió una “íntima conexión” entre las religiones británica, griega y hebrea. Tal vínculo se evidenciaría en una considerable cantidad de nombres dados a una Gran Diosa, vislumbrada como la deidad de la agricultura: la Tierra-Madre, la Luna y la Diosa Blanca. Pese a la diversidad de rasgos de estas figuras míticas, sus características se habrían configurado en oposición a la fisonomía de los dioses patriarcales posteriormente victoriosos en los imaginarios referidos. A diferencia de los semblantes del poder masculino radicado en la autosuficiencia y la sapiencia, las diosas de origen evocarían la vida, la re-

²⁴³ Véase de Ricardo Coler, médico, fotógrafo y periodista, el libro publicado en 2005 *El reino de las mujeres: El último matriarcado*.

novación, el poder de la fertilidad y la protección materna de la familia y el hogar²⁴⁴.

Una tesis similar es sustentada por Françoise d'Eaubonne, que con base en una exhaustiva información interpreta las religiones antiguas de Mesopotamia, Grecia, Egipto y la región céltica, añadiendo comparaciones con una innumerable cantidad de culturas africanas. D'Eaubonne dice que en la evolución de la cultura occidental habría adquirido cardinal importancia la imagen arcaica de una Mujer Serpiente recurrente en varias religiones. Agrega que la tendencia gineocrática patente en algunas civilizaciones de la antigüedad se asociaría con los rituales, la efigie y la evocación de la fertilidad, la muerte, la Tierra Madre y la Gran Diosa. Cuando esta organización terminó, el guión de las mujeres se habría reducido a un papel decorativo y reproductivo, siendo reemplazado su protagonismo en el *teatro de la historia* por el patriarcado fundado en la superioridad del varón y caracterizado como androcéntrico, sexista y falocrático. No obstante, habría existido según d'Eaubonne, un momento de tránsito que se podría llamar de *semi-patriarcado* en el que las mujeres ejercían altas funciones y gozaban de libertad, así lo evidenciarían especialmente, las civilizaciones cretense y céltica²⁴⁵.



Izquierda: En una cerámica griega, Ariadna, Teseo y el Minotauro.

Derecha: «Baco y Ariadna», escultura neoclásica de Carlo Albacini de 1807. Actualmente se encuentra en la Real Academia de Bellas Artes de Madrid

²⁴⁴ “La diosa blanca”, pp. 76-92 y “La vuelta de la diosa”, pp. 646-66. En *La diosa blanca: Gramática histórica del mito poético*.

²⁴⁵ Cfr. *Introducción*, pp. 9-20 y *Conclusiones*, pp. 203-8 de *Les femmes avant le patriarcat*.

ARIADNA

- Representa el **amor romántico** esperanzado que renuncia y sacrifica su vida establecida con la expectativa de alcanzar la felicidad conyugal.
- Es la imagen de la **madresposa** ejemplar, capaz de ser paciente y tolerante frente a los descarríos del marido que la salva.
- Evoca el amor instantáneo, traicionado y negado, pero ulteriormente **recompensado** con el matrimonio y la maternidad.
- Sugiere un posible **guión trasgresor**, motivando y dirigiendo acciones en contra del orden imperante y el poder represor.
- En el **laberinto de la existencia humana** acechado por las bestias represivas, es el amor fiel, incondicional y absoluto de una mujer entregada.
- Como **evocación del alma** y la pureza es el complemento del espíritu dionisiaco, extático y trasgresor de la cotidianeidad.
- Es la eventual **cómplice** de la embriaguez del marido en las licencias ilimitadas, la unión creativa, la liberación de los instintos, el extremo y el gozo.

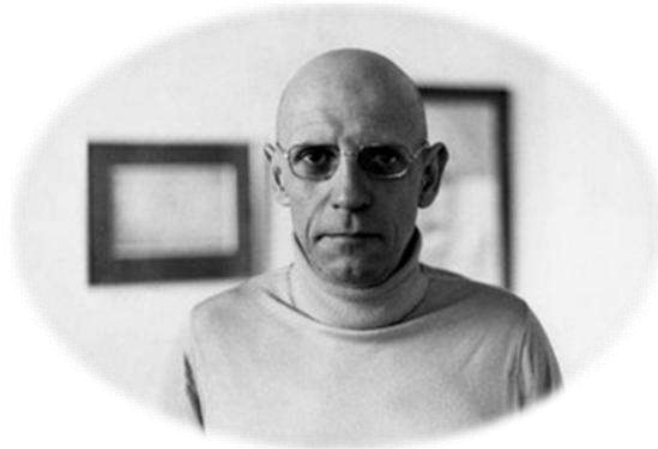


Foto de Michel Foucault aproximadamente de 1983. Foucault.blog.

MICHEL FOUCAULT

- Juega ante sí mismo con el **substrato femenino** que es el componente reprimido del ser humano, por eso rehace el mito de Ariadna.
- Convierte su energía reactiva en fuerza activa **contra el poder**, tanto en los momentos cruciales de su vida como en su producción intelectual cotidiana.
- Tiene que **pagar el precio** de construir su propio destino con libertad y autenticidad en las condiciones históricas que le ha tocado vivir.
- **Lucha** contra la constitución social de sí mismo, resiste, cuestiona su *estatus*, quiere ser diferente y diluir su *yo* e identidad.
- Insta a resistir el gobierno de la individuación y a enfrentar la colonización que el poder ha desplegado sobre el **cuerpo**.

LAS AMAZONAS

- Muestran que la renuncia a la maternidad es un **riesgo político**.
- El orden patriarcal y falocrático se resquebraja cuando las mujeres se convierten en **guerreras y artífices** de su propio régimen social.
- Representan la independencia de la mujer, fuerza y orden auto-establecido, capaz inclusive de instrumentar a los hombres para **beneficio propio**.
- Son la **imagen que Occidente debe extirpar**: ejemplo indeseable de autonomía y autosuficiencia de las mujeres que utilizan a los hombres como instrumentos, asignándoles en el *teatro del mundo* roles de exigua relevancia.



"La amazona". Escultura de bronce de Franz von Stuck de 1897. Actualmente se encuentra en el Museo del Palatinado en la ciudad alemana de Seyer.



EPÍLOGO Y CONCLUSIÓN



Para todos los sistemas de machos, la mujer es una fruta.
¡Mueran los sistemas y vivan las putas!
Graffiti de Mujeres creando

EPÍLOGO DE UN DRAMA SIN FINAL

El hombre no debe seguir tal como es; es necesario verlo en
el teatro como podría ser y acostumbrarlo a esta visión.
Bertold Brecht, dramaturgo alemán

Hablar de un *epílogo* en una obra teatral cuando ésta es representada con gestos de comedia, sigue el hilo conductor de dramas intrincados y la acechan peligros de tragedia, implica suponer que se precipitará algún final. Pero no es así en el *theatrum ginecologicum*. Los cuadros que se ha descrito vuelven a aparecer un sinnúmero de veces y en múltiples variantes: no se desdibujan y se rehacen persistentemente. Permanecen los tonos básicos de los mismos colores pintando diferentes telones de fondo, varían sus gamas, pero permanece el efecto de conjunto que constela al *sujeto* de hoy: la mujer moderna. Así, pese a que los escenarios se construyan y derruyan, se monten y desmonten de acuerdo a las particularidades culturales de cada entorno, las máscaras, los atuendos, las bambalinas y los guiones siguen reproduciendo los mismos estilos, los gestos predecibles y las muecas ya observadas en otros actos de la misma obra. La historia *se repite*. En consecuencia, el epílogo de la obra teatral descrita en este libro sólo es un remanso para volver a comenzar otra representación histriónica, de acuerdo a lo que cada subjetividad opte por llevar a escena en el guión de su existencia.

Alain Braconnier dice que la diferencia entre la identidad sexuada y la identidad de género hay que percibirla en el desarrollo psíquico y biológico del sujeto. En la adolescencia sería importante la búsqueda de una identidad afirmada sobre una estructura estable, tanto social como moral. Las partes de esta estructura que sean percibidas como lo *masculino* y lo *femenino* definirían la identidad de género. Es decir, en la medida en que el adolescente responda a la pregunta sobre su ser, perciba en qué podría consistir la actividad o pasividad que lo caracterice en el futuro, en cuanto se plantee los

roles de dominación o de sumisión que podría jugar estaría desarrollando de modo conveniente la dimensión psíquica de su sexo²⁴⁶.

Braconnier agrega que en oposición a Freud, Robert J. Stoller²⁴⁷ concebiría que existe una “identidad nuclear de género”. Se trataría de algo que aparecería en la infancia temprana y que fundamentaría la posterior identidad sexuada. Tal identidad *nuclear* estaría relacionada con lo que el bebé experimentaría desde que nace, una “mini-pubertad” causada por la secreción de hormonas sexuales: estrógeno en las mujeres y testosterona en los varones. Según Stoller, la identidad de género surgiría del conflicto de Edipo antes de la pubertad y se prolongaría hasta la adolescencia. Las características femeninas y masculinas como identificaciones secundarias representarían la identidad sexuada, pudiendo alterar la identidad de género. Esto ocurriría por ejemplo, cuando se producirían relaciones sexuales tempranas que motivarían posteriores rechazos.

La identidad que da cuenta del sexo biológico sería la identidad sexuada manifiesta en los caracteres sexuales secundarios. Tal identidad en opinión de Freud sería *adquirida* por el sujeto en la pubertad gracias a la solidaridad que encontrase respecto de lo fálico o respecto de lo castrado. Desde la pubertad y la adolescencia, el sujeto construiría su identidad. Si bien algunos rasgos físicos se imprimirían en su cuerpo al parecer con fuerza definitiva, su identidad genérica y las consecuencias psíquicas de su solidaridad o distanciamiento del símbolo fálico y patriarcal no serían un acontecimiento definitivo. En verdad, el sujeto se construiría a sí mismo a lo largo de su existencia en los distintos escenarios, a veces laberínticos a los que sus decisiones y opciones de vida lo condujeran. El *epílogo* de su identidad de género no sería el último cuadro o acto de una obra, sino el tiempo de acumulación de fuerzas que anunciaría cierta quietud después de la que comenzaría una nueva representación con la fuerza activa o reactiva que lo impulsará.

Michel Foucault dice que un ser humano se convierte a sí mismo en *sujeto* gracias a la relación que establecen con ciertas condiciones que configuran una conciencia histórica determinada. Desde la Ilustración se habría desarrollado la *tecnología política de la modernidad* que definiría la historia como los sistemas de pensamiento que se sucedieron vertiginosa y anodidamente en el *theatrum philosophicum* del mundo²⁴⁸.

Acudir a la confesión como tecnología del *yo* y a la imagen de la mujer en la larga tradición judeocristiana, remontarse a los imaginarios mítico-religiosos de las culturas fundacionales de Occidente, encontrar los colores y los cuadros que pintan las identidades, las agencias y las resistencias según la olorosa presencia del género femenino daría lugar a comprender cómo

²⁴⁶ *El sexo de las emociones*, pp. 68-9, 85.

²⁴⁷ El libro más conocido de Robert J. Stoller de 1968 es *Sex and gender: On the development of masculinity and femininity*. Science House, New York. También son citados “Faits et Hypothèses. Un examen du concept freudien de bisexualité” (*Nouvelle Revue de Psychanalyse*, N° 7, Gallimard, Paris, 1973), *Masculin ou féminin* (PUF, Paris, 1985) y *Presentations of Gender* (Yale University Press, 1985).

²⁴⁸ “El sujeto y el poder”, Postfácio de Michel Foucault: *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, pp. 227 ss.

mo el sujeto de la modernidad estaría limitado y tendría las posibilidades efectivas para *hacerse* a sí mismo. Permitiría comprender cómo podría desplegar su *yo* en múltiples escenarios donde plasme la energía activa o reactiva que habría recargado. Así, el *theatrum ginecologicum* le ofrecería pertinentes cuestionamientos sobre su propia identidad y estatus, posibles respuestas a los deseos de ser diferente y sinceras problematizaciones sobre su ser anquilosado o conservador. Tal enfrentamiento consigo mismo por la definición inmediata, anárquica, inminente y libertaria del *yo*, implicaría en verdad “luchar contra el gobierno de la individualización”²⁴⁹ que la red abierta, absorbente y ramificada del poder habría colonizado sobre su cuerpo.



Aunque es discutible, en algo las mujeres tendrían cierta ventaja sobre los hombres, se trata de la resistencia a la individualización. Por ejemplo, el orgullo extremo sería un rasgo ausente usualmente en su personalidad, por lo que no tendrían una obcecada intransigencia, sino una adhesión casual a sus propios pensamientos. A las mujeres les sería más fácil mostrar actitudes desaprensivas que a los varones gracias a las asociaciones libres, analógicas y logo-maníacas que hacen. Asimismo, en la mujer la sujeción a principios y estructuras teóricas sería menos dogmática y rígida que la advertida entre los hombres.

Es posible que por la frecuencia de las emociones intro-punitivas que experimenten las mujeres, valoren mejor el sentido temporal, contingente y

²⁴⁹ Ídem, p. 230.

vacuo de la existencia humana. Por lo demás, dada su inventiva, creatividad y libertad de ideas existirá mayor margen para que rechacen la reproducción de actitudes y gestos que el varón considera substantivamente *suyos*. Así, porque tendrían mayor posibilidad de expresar sus emociones y de guiar su vida según sentimientos inmediatos, es posible que no crean que el guión de su yo sea definitivo ni único. En las mujeres habría diversas líneas de proyección para lanzar su yo a la diversidad incierta y novedosa de la existencia rehaciéndose de manera diferente, auténtica y casual.

El feminismo habría exigido que las mujeres que se sientan interpeladas vistan ciertos atuendos, repitan similares consignas y establezcan analogías semejantes con un lenguaje más o menos libertario. Transcurrida la primera década del siglo XXI, es posible evaluar que en la cultura occidental la lucha contra el dominio de género, la liberación de la explotación y de la discriminación femenina, el enfrentamiento a la explotación y a múltiples formas ideológicas de sometimiento habrían alcanzado sin duda expectables resultados y preciados frutos. No obstante, en lo que concierne a erradicar los estratos patriarcales que afloran en la conducta diversa del sujeto, la humanidad en conjunto apenas habría dado escasos y cortos pasos. Todavía en la actualidad, una cantidad considerable de hombres y la mayoría de mujeres en los más disímiles contextos sociales, políticos, económicos y culturales siguen reproduciendo formas diversas de sometimiento. De este modo, el poder se ramificaría, penetraría más resquicios, absorbería mayor número de individuos y se constituiría persistentemente en una fuerza acuciosa que coloniza los detalles y los intersticios minúsculos del cuerpo social.



Es posible que en el nuevo milenio, las identidades femenina y masculina se sobrepasen y difuminen de modo que los rasgos genéricos aparecen carentes de substancia como nunca antes se dio en la historia. Pero, todavía hoy la humanidad está interpelada a romper la sujeción del patriarcado y a encontrar nuevas y genuinas formas de constituir la subjetividad. El mundo actual interpela a las personas que quieran oír que es posible cambiar la sumisión que acalla y aplasta. Hoy persiste el deber ético y el proyecto político estratégico de que los sujetos luchen contra las formas de opresión social, discriminación racial y exclusión de género. En la medida que alguien se resista, levante y triunfe en el *micro-espacio* de su existencia, pervivirá la esperanza de construir una civilización distinta y mejor.

CONCLUSIÓN

...lo que digo... no es lo que yo pienso; sino, a menudo,
lo que me pregunto podría pensarse.

Michel Foucault

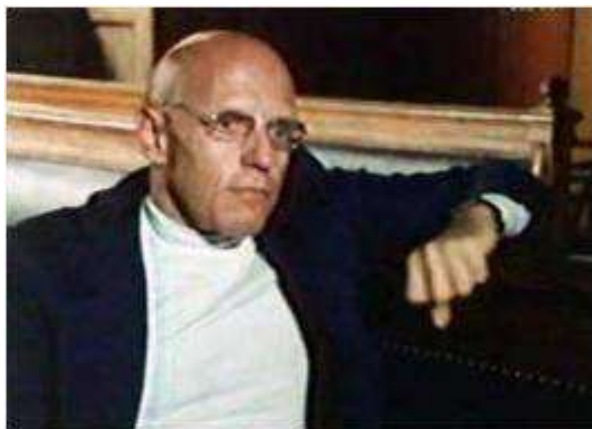
Es dable sostener con Michel Foucault que la filosofía no es el curso apoteósico de la razón humana encaminada hacia la meta de la verdad absoluta, sino un *teatro* con cuadros dramáticos y cómicos. La filosofía sería el *teatro* de muchos escenarios donde el yo no se disolvería, donde se repudie la diferencia, la estulticia y lo que sea irregular contraviniendo los sistemas. Pero, como *teatro* sería sólo un simulacro de realidad, es decir una apariencia fantasmagórica de ídolos consagrados.

La verdad de la feminidad no es un saber por acumulación. Apenas es otro *teatro* más, aquél en el que la *microfísica de las relaciones patriarcales*, la *arqueología de la subjetividad* y la *genealogía del feminismo* ofrecen el espectáculo de sus propias *vedettes*, mostrando los fantasmas, las manías y las fobias que como telones de fondo se despliegan en el inconsciente colectivo de las mujeres para que realicen sus roles: se trata en suma, del *theatrum gynecologicum*.

Aunque no haya una identidad unívoca de género, aunque *ser* mujer resulte tan aleatorio, personal como colectivamente, aunque el sujeto esté siempre influido por los saberes triunfantes de su escenario y época, le acecharían recurrentemente ciertas imágenes que harían que su yo fluya a los lugares cartografiados por los cautiverios de las *madresposas*, las putas, las monjas, las presas y las locas.

En la modernidad, sigue siendo la *confesión* una tecnología del yo apreciada y aplicada por la cultura occidental. Busca que el sujeto averigüe la verdad sobre sí obrando contra él mismo y siendo su propio testigo de cargo. El origen de tan abyecto dispositivo radicaría en la filosofía estoica y la *ascesis* de castidad del cristianismo. El cristianismo habría centrado el problema de la verdad de uno mismo en la confesión del pecado, ocupando el lugar privilegiado *hablar* sobre el sexo. Tal verbalización haría posible rela-

cionarse consigo mismo poniendo al sujeto en el foco de la mirada de *otro* y convirtiéndolo en un objeto que debía transformarse.



Desde su origen, la confesión apareció como *androcéntrica*, en ella a la mujer apenas se le asignaría un papel virtual, especular y subsidiario. Pese a que la presencia de la *mujer-madre* sería recurrente e inevitable en la historia, el *theatrum ginecologicum* tendría por protagonista al varón. El varón representaría el papel de alguien que ocupando el lugar central de la historia, se constituiría a sí mismo en el escenario a veces laberíntico de su existencia. La construcción de la masculinidad se daría en oposición al objeto femenino ubicuo, pero subalterno: el varón se haría *con* y *contra* la mujer. Desde el siglo V d.C., el matrimonio se habría constituido en el hecho público más relevante que posibilitaría la realización femenina.

El matrimonio aparece como expresión de la unión libremente consentida, regulado por el principio monopolístico del deseo, representaría una drástica exigencia de des-hedonización del cuerpo y de práctica sexual con finalidad sólo procreadora. Por su parte, la *arqueología de la subjetividad* establecería que la mujer se constituiría en ser *otro* gracias al cual el varón se haría a sí mismo. Su esencia radicaría por lo tanto, en *ser para otro* inclusive en la estética de los placeres compartidos.

Que el varón tenga el poder de dar figura y voz a la mujer significa que se activarían en cada época y cultura formas atávicas de inveterada procedencia. Gracias a ellas las mujeres adquirieron el papel de ser el coro, las bailarinas, las damiselas y el personal de reparto en los actos del *theatrum ginecologicum* de la historia. Pese a que existen muchas figuras y voces que conformarían los cuadros, los gestos, las identidades, las acciones y los modos de ser femeniles, sería posible establecer una presentación general radicada en los siguientes tipos:

Primero. El varón no pudo pensarse como un ser andrógino. Desde el relato bíblico de Adán y Eva se estableció la discreción de la identidad ge-

nérica. Que la tradición talmúdica hubiese desvanecido la presencia de Lilith significa que fue un imperativo ideológico de la tradición judeocristiana, exterminar el peligro de una posible *igualación* de la mujer con el varón haciendo complejo y complementario al ser humano. En consecuencia, debía anularse la representación posible de una esencia psíquica andrógina con el factor femenino como influyente sobre el ser del hombre. Además, Lilith también enunciaría una lección fundamental para toda mujer que quisiera igualarse a su hombre y levantarse contra Dios: en verdad, se expondría a que el poder divino le negase su plena realización impidiéndole la *maternidad*. De este modo, a las mujeres no les quedaría otra opción que someterse al hogar patriarcal a riesgo de ser renegadas de Dios, condenadas en las cavernas del mal y convertidas en demonios.

Inclusive hoy, aparte de la maternidad como horizonte de realización, el patriarcado determinó que no existe el *ser* autónomo de la mujer. Es decir, sólo en la medida en que la fémina sea verbalizada, nombrada y asentida simbólicamente por su hombre, adquiriría existencia. Por lo demás, los peligros del ser andrógino serían ampliamente conocidos por el imaginario occidental construido a partir de la tradición judeocristiana. Fue imprescindible establecer en contra de la *filosofía de la semejanza*, el énfasis en la diferencia; en contra de la androginia psíquica y la complementariedad de género en un solo ente, la discreción sexual y la identidad del individuo; en contra del politeísmo báquico, el monoteísmo rector; en contra de las divinidades lúdicas, lujuriosas y con fisonomía insolente, el creacionismo abstracto dirigido por el gobierno del verbo y en contra de la teología de la ociosidad, la paternidad laboriosa y omnisciente.

Segundo. El varón y la mujer deben saber que el lugar donde radica el mal son las pulsiones femeninas. La humanidad adquirió desde el relato de Eva en el *Génesis*, la conciencia de su condición pecaminosa. Por trasgredir la prohibición se habría precipitado la caída y la condena. La representación edénica refiere una “minoría de edad” indefinida y la necesidad de sujeción al principio de realidad. Toda desobediencia sería soberbia luciferina y la mujer se habría constelado como causa, meta y mecanismo que activaría el pecado de pretender igualarse a Dios.

Eva en la *Biblia* representa los roles, estilo de vida y emociones de la feminidad en el imaginario judeocristiano. Habría tres actos significativos en la constelación de la mujer a través de la figura de Eva: en primer lugar, la serpiente acude a ella a tentarla directamente; en segundo, Dios estableció un castigo específico para Eva y, por último, la mujer adquirió identidad sólo cuando Adán le dio un nombre.

La mujer es alguien que no condena taxativa ni definitivamente ningún acto inmoral, mucho menos si involucra a quienes considera los suyos. Su tendencia es procurar la conciliación cómplice; su propósito, expresar las emociones; su búsqueda, ser secuaz y eventualmente ante la adversidad jugar un rol sedante. Que Dios especifique un castigo para ella evoca la imagen de subordinación de la mujer a la voluntad activa del varón, haciéndola más permeable a las emociones intro-punitivas: temor, tristeza, culpa, vergüenza, ansiedad y pena. Así, la subjetividad de la mujer buscaría retorcer

su yo. Conocería los dolores de la humanidad y apenas alcanzaría a ver un horizonte dibujado paradójicamente en la felicidad de traer un nuevo ser al mundo.

Eva existiría como mujer sólo después de que Adán le diera un nombre, reconociéndola como la *hembra* con quien podía copular. Esto significa que la mujer existiría sólo en cuanto es pareja del varón en un mundo hostil y en cuanto se constituya en madre de *sus* hijos. No obstante, tendría mayor potencial para la trasgresión por su creatividad, intuición, pensamiento analógico y por su capacidad relacional superior a la del varón.

Tercero. Con la imagen de Pandora el imaginario griego habría asentado la idea de que la decadencia de una situación inicial de bienaventuranza paradisiaca hasta el *presente* se habría precipitado porque la mujer esparció los males sobre la tierra. Por lo demás, Pandora es la expresión griega de la figura de Eva entre los judíos.

El reino de Zeus se asocia con el orden político, la razón patriarcal y el poder falocrático. Que Zeus haya castrado a Cronos implica el deseo de eternizar un orden que en la ciudad y en la casa instituya el dominio del varón permanentemente. Que los hombres no entreguen tributos a Zeus y sean eliminados por esto, metaforiza la justificación de la represión estatal en contra de la resistencia política. Que aparezcan los héroes en contra de la tendencia decadente de la historia significa que el patriarcado instituye su poder en una matriz: el héroe es la nueva imagen del *pastor-rey* que cuida de los *suyos*. Finalmente, el fuego que Prometeo roba representa el saber político, es el secreto de cómo regular patriarcalmente el orden social combinando el consenso y la coerción. Pandora, la primera mujer, constela la subjetividad femenina siendo la expresión griega de la “bella calamidad” para el varón. Vehiculiza el mal en la tierra, evoca la seducción, “da todo”, es el emblema que juega y el sexo como adorno lascivo. Es el cuerpo como apariencia que se adhiere al deseo de *otro* y la belleza ritual y cosmética que obnubila. Sus consecuencias son fatales: hace que aparezca entre los hombres el vicio, la locura y la pasión, representa el impedimento para que los varones realicen su vocación beatífica, coronando su imagen la holgazanería, la maledicencia y la maldad.

Una versión reciente de Pandora y Eva son las brujas. Ellas constituyen el fantasma expiatorio que reprime un saber emergente en un contexto de histeria colectiva. Se trata de aplastar las prácticas discursivas de ciertas clases y protagonistas de la historia que eran contrarias al poder político, reforzando ideológicamente los roles que los poderosos se asignaron a sí mismos. La Iglesia señaló a las brujas como expresión y fuente del mal, inclusive de la enfermedad. No obstante, después exigió un positivismo médico que secularizaría todo. El resultado fue que incluso la experiencia religiosa aparecía como fenómeno psíquico. Las brujas como imagen expiatoria de los temores y obsesiones de Occidente concentrarían el mal pudiendo cometer abominaciones extremas motivadas por la insaciable lascivia femenina, capaz de ocultar, engañar, aparentar y seducir con la eficacia propia de la maldad demoniaca. Así fue incorporado en el *theatrum gynecologicum* el carácter de las brujas en el guión que las mujeres debían representar.

Cuarto. Ariadna es la cuarta imagen en la constelación de la subjetividad femenina, ella evoca el amor romántico que al ser traicionado termina siendo complemento de su envés: el *otro yo* de la imagen extática de Dioniso. Zeus es al poder político lo que el Minotauro es a la represión del Estado, el primero instiga la existencia de una criatura monstruosa. El laberinto representa los vericuetos de la existencia humana sobre la que se ciernen las sombras acechantes del orden y la regulación. Cada sujeto tiene su propio laberinto en el que transcurre su yo constituyéndose a sí mismo. No obstante, el sujeto como Dédalo puede evadirse del laberinto si tiene el valor de poner en juego lo máspreciado de su vida. El hilo es el arma doméstica de la mujer que representa su influencia en temas públicos desde la intimidad, el confort y el placer privado.

El toro es por excelencia, el símbolo fálico, brioso y posesivo. Se asocia también con el poder sexual de la masculinidad, el interés orgásmico del varón en la cópula, la masculinidad, el dominio del marido y el placer lujurioso. Éste es el saber secreto de la masculinidad y el poder patriarcal. El orgasmo es representado en la imagen taurina de la conquista y la posesión bestial.



Que Ariadna haya guiado a Teseo por el laberinto indica la idea de un guión de dirección que la mujer podría cumplir fomentando, impulsando y decidiendo en momentos críticos, incluso sobre temas de orden político. Que Ariadna sea complemento de Dioniso significa que el amor romántico e instantáneo frente a Teseo el héroe, el amor profundo que renuncia y sacrifica tendría un reverso: el resentimiento y la venganza que opta con otro, por una existencia ilimitada ante los dioses de un nuevo escenario. Que Ariadna

haya sido resucitada por Dioniso significa que por debajo de la civilidad humana latiría el deseo de embriaguez ritual, de licencias desmedidas, de acción vívida y creativa y de liberación de los instintos en el descarrío y el éxtasis. Es el lado oscuro, la energía animal de hombres y mujeres que la sociedad aprendió a alumbrar y administrar mediante la institución del matrimonio.

El cuadro de las amazonas permite cerrar el ciclo de Ariadna y Teseo. Ellas representan el peligro para el orden patriarcal y falocrático, evocan el matriarcado y la posibilidad combatida y deshecha en el imaginario griego, de que la mujer sea también guerrera y auto-determinativa. Que Foucault haya reelaborado el mito significa que se ha dotado de una narración que le permita entender cómo ha constelado su *yo*. Al señalar Foucault que Ariadna muere enredada en el hilo, anticipa lo que el destino le cobraría de forma incisiva y cruel, el costo de hacerse auténticamente viviendo según lo que él consideraba que valdría la pena apreciar. En el caso de Foucault, el precio de su libertad significó la particularidad de su muerte acaecida por el virus del SIDA.

Las imágenes estereotípicas de la feminidad dan lugar al epílogo de este libro que aparece como un remanso. No obstante, casi inmediatamente se percibe la necesidad de continuar con un nuevo acto en el irrefrenable fluir de los cuadros y guiones que forman el *theatrum ginecologicum* donde cada sujeto constela su identidad a partir de un papel, un parlamento y las escenas donde pueda pregonar y afirmar su existencia.



La identidad genérica no se adquiere de una vez, sino que se va *haciendo*, para ello requiere remansos y momentos de visión reflexiva. Asimismo, los intermedios de las obras del *teatro de la historia* son eso, remansos en los que un ciclo acaba para dar lugar a una nueva acumulación de fuerzas activas y reactivas que permita iniciar la próxima escena. Se trata de un *epílogo* en sentido etimológico, *epílogos* (ἐπίλογος) esto es “una proposición añadida para explicar algo”.

El enunciado añadido es la lección del acto que acaba de terminar, es la enseñanza de la representación escénica que anticipa el nuevo acto, la nueva escena de modo que el sujeto esté siempre preparado y sepa qué hacer ante cualquier eventualidad de la historia. Que el *yo* cuestione su estatus, que quiera ser diferente y diluya su identidad, que el sujeto luche contra el gobierno de la individuación y sea capaz de convertir la fuerza del poder en fuente de resistencia, en fin, que rechace la colonización y la conquista de su cuerpo significaría que tiene la motivación adecuada para realizar de algún modo lo que querría hacer de sí mismo, tal la existencia que valdría la pena vivir.

Que probablemente, las mujeres sean menos obcecadas e intransigentes que los varones respecto a sus principios, pensamientos, gestos y guiones, que fácilmente efectúen libres asociaciones y sean capaces de advertir la vacuidad de la existencia les permitiría atravesar varias puertas para salir del *teatro de la historia*. No obstante, tanto para unos como para otras, hoy se presentaría como extremadamente radical la necesidad de obrar en contra de los estratos patriarcales. En el tiempo recorrido del presente milenio se habría advertido que el patriarcado patente y opresivo, por lo que ante tal escenario y actos teatrales, los espíritus libres tendrían el reto de constelarse, afirmando la voz de las fuerzas femeninas en su propio *yo*, construyendo desde lo local y microscópico las bases de un cambio civilizatorio *humano*.

LAS MUJERES Y EL PODER

- En el *teatro de la historia* no hay final para las actrices y actores, tras la caída de telón comienzan nuevas actuaciones que repiten los guiones.
- El sujeto construye continuamente su **identidad** volviendo al escenario de su vida para ejecutar los papeles que pueda y quiera representar.
- Las **dimensiones genéricas** de las identidades que incluso un mismo sujeto podría realizar en su vida serían los caracteres psíquicos que valora.
- Las **funciones** que el imaginario colectivo ha construido respecto de la mujer le permiten ciertos márgenes según la particularidad histórica, pero le obligan al cumplimiento de guiones específicos.
- Las mujeres hoy pueden hacer oír su voz contra el poder del patriarcado gracias a su constelación en la que la **reacción** y la **resistencia** están presentes.
- La construcción de otro mundo exige que el sujeto acepte su **ser andrógino** y sintético, demanda que libremente exprese sus logros culturales según los impulsos matrísticos que son parte de la subjetividad.



"Aristóteles y Filis". Composición de 1484 realizada por Hans Baldung en Grien.
Actualmente se encuentra en el Museo Nacional Alemán de Nüremberg.



BIBLIOGRAFÍA



MICHEL FOUCAULT

- 1954 *Enfermedad mental y personalidad*. Trad. Emma Kestelboim. (*Maladie mentale et personnalité*. PUF). Paidós Estudios. Barcelona, 1968.
- 1963 *El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica*. Trad. Francisca Perujo. (*Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*. PUF). Editorial Siglo XXI. 13ª edición. México, 1989.
- 1963 *Raymond Roussel*. Trad. Patricio Canto. (Gallimard). Ed. Siglo XXI. México, 1992.
- 1963 “Prefacio a la trasgresión”. En *Critique*, agosto y septiembre N° 195-6. En *De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós. Universidad de Barcelona, 1996.
- 1966 *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Prost. (*Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*. Gallimard). Editorial Siglo XXI. México, 1986.
- 1969 *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. (*L’archéologie du savoir*). Editorial Siglo XXI. México, 1986.
- 1969 “Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII”. Publicado en *Médecine de France* N° 200. En *La vida de los hombres infames*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Caronte ensayos. Buenos Aires, 1996.
- 1970 *Theatrum Philosophicum*. Seguido de la “Introducción” de Gilles Deleuze a *Diferencia y repetición (Différence et répétition*, PUF, 1969). Trad. Francisco Monge. Anagrama. Col. Argumentos. Barcelona, 1995.
- 1971 “Nietzsche, la genealogía, la historia”. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. (*Nietzsche, la Généalogie, l’Histoire. Hommage a Jean Hyppolite*. PUF). En *Microfísica del poder (Microphysique du pouvoir)*. La Piqueta. Madrid, 1980.
- 1973-1974 “Psiquiatría y anti-psiquiatría”. Resumen del curso en el Collège de France. En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Buenos Aires, 1996.
- 1974 “La crisis de la medicina o la crisis de la anti-medicina”. Conferencia en el Curso de Medicina Social. Octubre. Instituto de Medicina Social

- de Río de Janeiro. En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Buenos Aires, 1996.
- 1974-1975 *Los anormales*. Once lecciones en el Collège de France. (*Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Seuil-Gallimard, 1999). Trad. Horacio Pons. Edición de François Ewald y Alessandro Fontana. Fondo de Cultura Económica. Sección de Obras de Sociología, 2ª ed. México D. F., 2001.
- 1975 *Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. (*Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard). Editorial Siglo XXI. México, 1993.
- 1975 “Entrevista sobre la prisión: El libro y su método”. De Jean Jacques Brochier en *Magazine Littéraire*, junio N° 101. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. En *Microfísica del poder*. La Piqueta. Madrid, 1980.
- 1976 *Historia de la sexualidad*. (Vol. 1: *La voluntad de saber*). Trad. Ulises Guiñazú. (*Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*. Gallimard). Editorial Siglo XXI. México, D.F., 1989.
- 1976 “La gubernamentalidad”. En *Espacios de poder*. Exposición en Collège de France. Trad. Julia Varela y F. Álvarez-Uría. La Piqueta. Madrid, 1992.
- 1977 “Encierro, psiquiatría, prisión”. Diálogo con D. Cooper, M. O. Fay, J. P. Faye y M. Zecca. En *Change*, octubre N° 32-3. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Trad. Miguel Morey. Alianza. Madrid, 1984.
- 1977 “A propósito del encierro penitenciario”. Entrevista con A. Krywin y F. Ringelheim en *Pro-Justitia*, N° 3-4. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Trad. Miguel Morey. Alianza Editorial. Madrid, 1984.
- 1977 “Verdad y poder”. Entrevista de Alessandro Fontana en *L’Arc*, N° 70. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Trad. Miguel Morey. Alianza Editorial. Madrid, 1984.
- 1977 “No al sexo rey”. Entrevista de Bernard Henry-Lévy sobre *La voluntad de saber*, en *Le Nouvel Observateur*, N° 655. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Trad. Miguel Morey. Alianza Editorial. Madrid, 1984.
- 1978 *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Enrique Lynch. (*A verdade e as formas jurídicas*). Conferencias en la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro en mayo de 1973. GEDISA. Barcelona, 1992.
- 1978 “El sexo verdadero”. En *Herculine Barbin, llamada Alexina B*. Presentación de Foucault para selección de A. Serrano. Ed. Revolución. Madrid, 1985.
- 1979 “*Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la razón política”. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. (*Omnes et singulatim: Toward a Criticism of Political Reason*, The University of Utah Press). En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Buenos Aires, 1996.

- 1979 “El sujeto y el poder”. Postfacio para *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. Trad. Corina de Iturbe. UNAM. México, 1988.
- 1981-1982 *Hermenéutica del sujeto*. Doce lecciones en el Collège de France. (*L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Seuil-Gallimard, 2001). Trad. Horacio Pons. Edición de François Ewald y Alessandro Fontana. Fondo de Cultura Económica. 2ª ed. México D. F., 2002.
- 1982 *La hermenéutica del sujeto*. Ocho lecciones en el Collège de France de enero a marzo. En la revista *Concordia: Revue Internationale de Philosophie* en 1984 y 1988. Trad. Fernando Álvarez-Uría. La Piqueta. Madrid, 1994.
- 1982 “Las tecnologías del yo”. Traducción de Marcela Allendesalazar (*Technology of the Self*, The University of Massachusetts Press, 1988). Seis seminarios en Vermont. En *Las tecnologías del yo y otros textos afines*. Editorial Paidós Ibérica S.A. Barcelona, 1990.
- 1982 “La lucha por la castidad”. En *Sexualidades occidentales*. Trad. Carlos García Velasco. Ph. Ariès y A. Béjin (Comps.). Paidós Studio. México, 1987.
- 1982 “Sexualidad y soledad”. Diálogo con Richard Sennet. *El viejo topo*, N° 64. Barcelona.
- 1984 *Historia de la sexualidad*. (Vol. 2: *El uso de los placeres*). Trad. Martí Soler. (*Histoire de la sexualité 2: L’usage des plaisirs*. Gallimard). Editorial Siglo XXI. México, 1993.
- 1984 *Historia de la sexualidad*. (Vol. 3: *La inquietud de sí*). Trad. Tomás Segovia. (*Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi*. Gallimard). Editorial Siglo XXI. México, 1990.

AGUSTÍN, San.

- 1953 *La ciudad de Dios*. Trad. Lorenzo Riber. Revisión de Juan Bastardas. En dos volúmenes. Edición bilingüe. Biblioteca de Autores Cristianos. Barcelona.

ALIGHIERI, Dante.

- 1898 *Divina Commedia*. Vol. I. *L’Inferno*. Comento del P. Domenico Palmieri, S. I. Tipografia Giachetti. Roma.

ARIÈS, Philippe *et al.* (Selección de textos).

- 1987 *Sexualidades occidentales*. Trad. Carlos García. Paidós Studio. México.

ARISTÓFANES.

- 1989 *Las once comedias*. Editorial Porrúa, Colección Sepan Cuantos. Trad. de Ángel María Garibay. 12ª ed. México.

ARISTÓTELES.

1989 *Ética nicomaquea*. Trad. Antonio Gómez Robledo. Seguido de *La política*. Editorial Porrúa S.A. Colección Sepan Cuantos. México.

1983 *La política*. Trad. Julián Marías y María Araujo. Edición bilingüe griego-español. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid.

ARTOUS, Antoine.

1996 *Los orígenes de la opresión de la mujer*. Trad. Helga Pawlowsky. Editorial Fontamara, México D. F.

BADINTER, Elisabeth.

1993 XY: *La identidad masculina*. Trad. Monserrat Casais. Alianza. Madrid.

BALZER, Carmen.

1988 *Breve historia de las ideas religiosas*. Editorial Claridad. Colección Breve historia. 1ª edición. Buenos Aires.

BATAILLE, Georges.

1969 “Nietzsche y el nacionalsocialismo”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5. Bogotá.

BAUDRILLARD, Jean.

1994 *Olvidar a Foucault (Oublier Foucault, 1977)*. Trad. José Vázquez. Editorial Pre-textos. 3ª edición, Valencia.

1989 *De la seducción*. Trad. Elena Benarroda. Cátedra. Col. Teorema. Madrid.

BRACONNIER, Alain.

1997 *El sexo de las emociones*. Trad. Pierre Jacomet. Andrés Bello. Barcelona.

BRADLEY G., David.

1973 *Las religiones en el mundo*. Traducción de Jaime Macein Sinova. Editorial Mediterráneo. Colección Edime. 1ª ed. Madrid.

BRUGGER, Walter *et al.*

1972 *Diccionario de filosofía (Philosophisches Wörterbuch, 1953)*. Trad. José María Vélez Cantarell. 7ª ed. Herder. Barcelona.

BRUN, Jean.

1976 *Heráclito o el filósofo del eterno retorno*. Trad. Ana María Aznar Menéndez. Editorial Edaf. Colección Filósofos de Todos los Tiempos. Madrid.

CAILLOIS, Roger.

1993 *El mito y el hombre (Le mythe et l'homme, 1938)*. Trad. Jorge Ferreiro. Fondo de Cultura Económica. Col. Breviarios. 1ª reimpresión. México D. F.

CASTRO, Edgardo.

1995 *Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de “La arqueología del saber”*. Editorial Biblos. Buenos Aires.

- CENCILLO, Luis.
1970 *Mito, semántica y realidad*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
- COLECCIÓN SOL 90.
2006 *Grandes maestros de la pintura*, Editorial Sol 90. Tomo “Miguel Ángel”, Tomo “Degas” y Tomo “Klimt”. Barcelona.
- COLER, Ricardo.
2005 *El reino de las mujeres: El último matriarcado*, Ed. Planeta. Buenos Aires.
- CORVEZ, Maurice.
1970 *La filosofía de Heidegger*. Trad. Agustín Ezcurdia. (*La philosophie de Heidegger*). Editorial Fondo de Cultura Económica. Colección Brevariarios. México D. F.
- COUZENS HOY, David (Comp.).
1988 *Foucault. (Foucault: A critical reader, 1986)*. Trad. Antonio Bonano. Artículos de D. Couzens Hoy, A. Davidson, H. Dreyfus y P. Rabinow, J. Habermas, I. Hacking, M. Jay, M. Poster, R. Rorty, E. Said, B. Smart, Ch. Taylor y M. Walzer. Nueva Visión. Cultura y sociedad. Buenos Aires.
- DAVIDSON, Arnold.
1988 “Arqueología, genealogía y ética”, en *Foucault*. David Couzens Hoy, Comp. Trad. Antonio Bonano. Ed. Nueva Visión. Buenos Aires.
- D’EAUBONNE, Françoise.
1977 *Les femmes avant le patriarcat*. Payot, Bibliothèque scientifique. Paris.
- DE BARBIERI, Teresita.
1992 “Sobre las categorías de género: Una introducción metodológica”. En *Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio*. Isis Internacional. Santiago de Chile.
- DELEUZE, Gilles.
1994 *Lógica del sentido*. Trad. Miguel Morey. Planeta Agostini. Buenos Aires.
1991 *Foucault*. Trad. de José Vásquez Pérez. (*Foucault*, 1986). Prólogo de Miguel Morey. Ed. Paidós Studio. Buenos Aires.
1986 *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Anagrama. 2ª ed. Barcelona.
1969 “Nietzsche y la dialéctica”. En *Revista de la Cultura de Occidente*. “Nietzsche: 125 años”. Septiembre a noviembre. Vol. XIX. Nº 113-5, Bogotá.
- DELEUZE, Gilles & GUATARI, Félix.
1977 *Rizoma*. Trad. J. Jaramillo y otros. La oveja negra. Medellín.
- DE MIGUEL, Raimundo.
1881 *Nuevo diccionario latino español etimológico*. Agustín Jubera, Madrid.

- DE SALES, San Francisco.
1840 *Introducción a la vida devota*. Trad. Pedro de Silva de edición de París. Toledo, España. Ed. Electrónica Cristiana, Copyright 2012.
- DÍAZ, Esther.
1995 *La filosofía de Michel Foucault*. Editorial Biblos. Buenos Aires.
- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul.
1988 *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica* (*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1979). Trad. Corina de Iturbe. Universidad Nacional Autónoma de México.
- ELIADE, Mircea.
1993 *Herreros y alquimistas*. Trad. Manuel Pérez. Editorial Alianza. Madrid.
1978 *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*. Trad. J. Valiente Malla. Vol. 1: “De la prehistoria a los misterios de Eleusis”. Vol. 2: “De Gautama Buda al triunfo del cristianismo”. Ed. Cristiandad. Madrid.
- ERIBON, Didier.
1992 *Michel Foucault*. Trad. Thomas Kauf. Editorial Anagrama. Barcelona.
- ESQUILO.
1977 *Las siete tragedias*. Editorial Porrúa. Col. Sepan Cuantos. Trad. Ángel María Garibay. 13ª ed. México.
- EURÍPIDES.
1987 *Las diecinueve tragedias*. Editorial Porrúa. Col. Sepan Cuantos. Traducción e introducción de Ángel María Garibay. 15ª edición. México.
- FACIO, Alda.
1993 “El derecho como producto del patriarcado”. En *Sobre patriarcas, jerarcas, patrones y otros varones (una crítica género sensitiva al derecho)*. ILANUD. San José.
- FALCÓN, Constantino, FERNÁNDEZ-GALIANO, Emilio & LÓPEZ, Raquel.
1980 *Diccionario de la mitología clásica*. Alianza. Dos tomos. Madrid.
- FINK, Eugen.
1980 *La filosofía de Nietzsche*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza Universidad. 3ª ed. Madrid.
- FIRESTONE, Shulamith.
1976 *La dialéctica de los sexos*. Editorial Kairós. Barcelona.
- FRAZER, Sir James George.
1981 *La rama dorada: Magia y religión*. Trad. Elizabeth Campuzano y Tadeo Campuzano. Fondo de Cultura Económica. 8ª reimpresión, Madrid.
- FREUD, Sigmund.
1988 *Obras completas*. En 20 volúmenes. Ed. Orbis S.A. Hyspamérica. Según edición de Biblioteca Nueva de José Ruiz Castillo. Trad. Luis

- López Ballesteros y de Torres. Edición de Virgilio Ortega. Buenos Aires.
- GARCÍA BACCA, Juan David (Comp.).
1972 *Refranes presocráticos: Refranero, poemas, sentenciario de los primeros filósofos griegos*. Trad. Juan David García Bacca. Editorial Mediterráneo. Colección Edime. 3ª ed. Madrid.
- GARCÍA REDONDO, Belén & CALLA VALES, José.
2001 *Citas y frases célebres*. En cuatro Vol. "Citas de amor". "Citas de sociedad". "Citas de arte y libros". "Citas del mundo interior". Ed. Libsa. Madrid.
- GAYTÁN, Carlos.
1975 *Diccionario mitológico*. Editorial Diana. México.
- GIDDENS, Anthony.
1995 *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Trad. Benito Herrero. Ed. Cátedra. Madrid.
- GINZBURG, Carlo.
1991 *Historia nocturna: Un desciframiento del aquelarre*. Trad. Alberto Clavería. Muchnik editores S.A. Barcelona.
- GOLDBERG, Steven.
1974 *La inevitabilidad del patriarcado*. Trad. Amalia Martín. Alianza. Madrid.
- GOMARIZ, Enrique.
1992 "Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: Periodización y perspectivas". En *Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio*. Isis Internacional. Santiago de Chile.
- GONZÁLEZ, Ángel.
1969 *Filosofía de la educación*. Biblioteca Troquel. Buenos Aires.
- GRAVES, Robert.
1996 *La diosa blanca: Gramática histórica del mito poético*. Trad. Luis Etchavarri. Alianza Universidad. Sección Humanidades. Madrid.
1967 *Los mitos griegos*. Trad. Luis Etchavarri. Dos Vol. Losada. Buenos Aires.
- HABERMAS, Jürgen.
1992 *Ensayos políticos*. Trad. Ramón García Cotarelo. Península.
1989 *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Ed. Taurus. Madrid.
1989 *Ciencia y técnica como "ideología"*. Trad. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido. Ed. Tecnos, 2ª reimpresión. Madrid.
1987 *Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*. Trad. Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí. Ed. Tecnos, Madrid.
- HARRIS, Marvin.
1974 *Vacas, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la cultura*. Trad. Juan Oliver Sánchez. Alianza Universidad. Madrid.

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.
 1986 *Fenomenología del espíritu*. (*Phänomenologie des Geistes*, 1807). Trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México.
 1982 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Universidad. Trad. José Gaos. Madrid.
 1977 *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. Wenceslao Roces. Ed. Fondo de Cultura Económica. Sección Obras de Filosofía. México.
 1976 *Ciencia de la lógica*. Trad. Rodolfo Mondolfo y Augusta Mondolfo. (*Wissenschaft der Logik*). Hachette-Solar. 4ª ed. en un tomo. Buenos Aires.
 1975 *Filosofía del derecho*. Prólogo de Juan Garzón. Ed. Nuestros Clásicos. Universidad Autónoma de México.
 1973 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. (*Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817). Ed. Porrúa. Colección Sepan Cuantos. 2ª ed. México.
- HEIDEGGER, Martin.
 1980 *El ser y el tiempo* (*Sein und Zeit*). Trad. José Gaos. Editorial Fondo de Cultura Económica. México.
 1969 “La voluntad de poder como arte”. En *Revista de la Cultura de Occidente*. Edición “Nietzsche: 125 años”. Septiembre a noviembre. Vol. XIX. Bogotá.
- HERÁCLITO.
 1977 *Fragmentos*. Trad. Luis Farré. Editorial Aguilar. Buenos Aires.
- HERODOTO.
 2006 *Historia*. En cinco volúmenes. Trad. y notas de Carlos Schrader. Introducción de Francisco Adrados. Biblioteca Gredos. Barcelona.
- HESÍODO.
 1997 *Teogonía, Los trabajos y los días, El escudo de Heracles*. Trad. Aurelio Pérez Jiménez. Planeta Agostini. Los clásicos de Grecia y Roma. Barcelona.
- HIDALGO, Alberto y otros autores.
 1978 *Historia de la filosofía*. Orientación Universitaria Anaya. Madrid.
- HOMERO.
 1951 *Odisea*. Traslación a verso de Fernando Gutiérrez. Ed. El mensaje. Colección Literatura griega clásica. Barcelona.
- IMBERT, Gérard.
 1982 “Reinventar la paternidad: Leonor y yo...”. En *El viejo topo*, N° 64. Madrid.
- KANT, Immanuel.
 1979 “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”. En *La Ilustración en Alemania*. Paul Raabe y Wilhelm Schmidt-Biggemann, Comps. Trad. Ernesto Garzón. Ed. Hohwacht, Bonn.
 1977 *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781). Trad.

- Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez. Ed. Porrúa. 4ª ed. México.
- 1964 *Filosofía de la historia*. Recopilación de textos, traducción y estudio preliminar de Emilio Estiú. Editorial Nova. 2ª ed. Buenos Aires.
- KOLLONTAI, Aleksandra.
- 1976 *La mujer nueva y la moral sexual y otros escritos*. Trad. María Teresa Andrade. Prólogo de Carmen Parrondo. Ed. Ayuso, Madrid.
- KRAMER, Heinrich & SPRENGER Jacobus.
- 2010 *El martillo de las brujas (Malleus Maleficarum, 1487)*. Incluye bula de Inocencio VIII de 1484. Trad. de Floreal Maza. Ed. Orión. Versión electrónica
www.reflexionesmarginales.com/biblioteca/Malleus_Maleficarum.pdf
- KRINGS, Hermann; BAUMGARTNER, Hans Michael; WILD, Christoph *et al.*
- 1978 *Conceptos fundamentales de filosofía*. Trad. R. Gabás. Herder. Barcelona.
- LAGARDE, Marcela.
- 1997 *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Ed. Universidad Autónoma de México. Col. Posgrado. México.
- 1992 “Enemistad y sororidad: Hacia una nueva cultura feminista”. En *Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio*. Isis Internacional. Santiago de Chile.
- LEFEBRE, Henri.
- 1978 *Hegel, Marx, Nietzsche: O el reino de las sombras*. Siglo XXI. Trad. Mauro Armiño. 3ª ed. México D. F.
- LEÓN, Magdalena.
- 1995 “La familia nuclear: Origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina”. En *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. L. Arango *et al* (Comp.). TM editores. Uniandes. Bogotá.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.
- 1977 *Antropología estructural*. Trad. Eliseo Verón. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- LÖWITH, Karl.
- 1973 *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Trad. Justo Fernández. Ed. Aguilar, Cultura e historia. 4ª ed. Madrid.
- MAESTRE, Juan.Fuller
- 1974 *Introducción a la antropología social*. Ed. Akal. Madrid.
- MAFFÍA, Diana (Comp.).
- 2003 *Sexualidades migrantes: Género y trasgénero*. Feminaria Editora. Buenos Aires.
- MALINOWSKI, Bronislaw.

- 1993 *Magia, ciencia y religión*. Trad. Antonio Pérez. Editorial Planeta Agostini. Buenos Aires.
- MARÍAS, Julián.
1979 *Historia de la filosofía*. Biblioteca de la Revista de Occidente. Madrid.
- MARQUERIE, Alfredo.
1966 *Versiones representables de teatro griego y latino*. Esquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes, Menandro, Plauto, Terencio y Séneca. Aguilar. Madrid.
- MATTUCK, Israel I.
1971 *El pensamiento de los profetas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Fondo de Cultura Económica. Col. Breviarios. México.
- MAVROMATAKI, María.
1997 *Mitología griega: Cosmogonía, los dioses, el culto, los héroes*. Ediciones Xaitali. Colección Conozca Grecia. Atenas.
- MEAD, Margaret.
1982 *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Trad. Inés Malinow. Paidós Studio. Barcelona.
- MENDIZÁBAL, Rufo; PÉREZ PICÓN, C.; IBIRICU, F. & MUGURZA, M.
1995 *Diccionario griego-español ilustrado*. Editorial Razón y Fe. Dos volúmenes. 5ª ed. Madrid.
- MILLER, James.
1995 *La pasión de Michel Foucault (The Passion of Michel Foucault, 1993)*. Trad. Oscar Luis Molina. Ed. Andrés Bello. Santiago de Chile.
- MILLET, Katherine Murray.
2010 *Política sexual*. Trad. Ana María Bravo García. Prólogo de Amparo Moreno. Ed. Cátedra. Col. Feminismos. Madrid.
- MILTON, John.
1974 *El paraíso perdido*. Traducción e introducción de A. Espina. Editorial Mediterráneo. Colección Edime. 3ª ed. Madrid.
- MOREY, Miguel.
1990 "Introducción: La cuestión del método". En *Las tecnologías del yo y otros textos afines*. París, 1989. Editorial Paidós Ibérica S.A. Barcelona.
1977 "Filosofía y vida cotidiana. Por ejemplo, la peste". *El viejo topo*, N° 4. Enero. Madrid.
- NICOLAS, André.
1976 *Reich*. Trad. Gloria Garrido. Editorial EDAF. Colección Filósofos de todos los tiempos. Madrid.
- NIETZSCHE, Friedrich.
1992 *La genealogía de la moral: Un escrito polémico. (Zur Genealogie der Moral, 1887)*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Ed. Alianza. Col. Clásicos. 14ª ed. Madrid.

- 1976 *El crepúsculo de los ídolos*. (*Goetzen-Daemmerung*, 1889). Trad. Pedro Gonzales Blanco. Editores Mexicanos Unidos. México.
- 1975 *El espíritu de la música: Origen de la tragedia, Ensayo de autocrítica* (1886), *Prólogo a Richard Wagner* (1871). (*Die Geburt der Tragödie*, 1871). Trad. Eduardo Ovejero Mauri. Ed. Espasa Calpe. 6ª ed. Madrid.
- 1974 *Correspondencia*. (“Escritos póstumos inéditos”, “Escritos de juventud”, “Escritos autobiográficos”, “Cartas de 1867 a 1889” y “Fragmentos póstumos”). Traducción y selección de Eduardo Subirats. Ed. Labor. Col. Maldoror. Barcelona.
- 1986 *La voluntad de poder*. (*Der Wille zur Macht*, 1888). Trad. Aníbal Froufe. Prólogo de Dolores Castrillo. Biblioteca EDAF de bolsillo. Madrid.
- 1983 *Así hablaba Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. (*Also sprach Zarathustra*, 1883). Ed. Porrúa. México.
- 1969 “Nietzsche en sus textos”. En *Revista de la Cultura de Occidente*. Edición “Nietzsche: 125 años”. Septiembre a noviembre. Vol. XIX. Bogotá.
- 1947 *La Gaia ciencia, Poesías*. (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882). Trad. Pablo Simón. Poseidón. Buenos Aires.
- ONIKOV, L. & SHISHLIN, N.
- 1983 *Breve diccionario político*. Trad. O. Razánov. Editorial Progreso. Moscú.
- PARISOT, E. & MARTIN, E.
- 1928 *Principios filosóficos de la educación*. Trad. H. Lleó. Nueva Biblioteca Pedagógica Bruno de Aino. Madrid.
- PIPPER, Josef.
- 1984 *Sobre los mitos platónicos*. Trad. Claudio Gancho. Ed. Herder. Barcelona.
- PLATÓN.
- 1978 *Fedro, El Banquete, Hipias (Sobre la belleza y el amor)*. Trad. Juan David García Bacca. Edime ediciones. Madrid.
- 1975 *Diálogos*. Editorial Porrúa, Colección Sepan Cuantos. Introducción de Francisco Larroyo. 15ª ed. México.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA.
- 1992 *Diccionario de la lengua española*. Espasa. 21ª ed. Madrid.
- REICH, Wilhelm.
- 1993 *La revolución sexual: Para una estructura de carácter autónomo del hombre*. Trad. Sergio Moratiel. Editorial Planeta-Agostini. Barcelona.
- REIK, Theodor.
- 1975 *La creación de la femme. Essai sur le mythe d'Eve*. Traduit de l'américaine par Evelyn Sznycer et Martine van Berchem. Complexe. Bruxelles.
- RIFFARD, Pierre.
- 1987 *Diccionario de esoterismo*. Trad. Néstor Míguez. Alianza Editorial. Madrid.

- RODHE, Erwin.
1987 *Psyche: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- RORTY, Richard.
1988 “Foucault y la epistemología”, en *Foucault*. David Couzens Hoy, Comp. Trad. Antonio Bonano. Nueva Visión. Buenos Aires.
- ROSENFELD, Denis.
1993 *Del mal: Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*. Trad. Hugo Martínez. Fondo de Cultura Económica. Col. Breviarios. México.
- ROWBOTHAM, Sheila.
1977 “Notas sobre feminismo y organización”. En *El viejo topo*, N° 11. Edición Extra. Madrid.
1976 *Féminisme et révolution*. Petite Bibliothèque Payot, 229. Paris.
- RUBIN, Gayle.
1992 “El problema de la invisibilidad”. En *Género e historia: La historiografía sobre la mujer*. Instituto Mora. Univ. Autónoma Metropolitana. México.
- SARAMAGO, José.
2009 *Caín*. Trad. Pilar del Río. Editorial Alfaguara. Lima.
- SARTRE, Jean Paul.
1974 *El existencialismo es un humanismo*. Trad. Victoria Prati. Sur. Buenos Aires.
- SCHELER, Max.
1978 *El puesto del hombre en el cosmos*. Trad. José Gaos. Losada. Buenos Aires.
- SCOTT, Joan.
1992 “El problema de la invisibilidad”. En *Género e historia: La historiografía sobre la mujer*. Instituto Mora. Univ. Autónoma Metropolitana. México.
1992 “Igualdad versus diferencia: Los usos de la teoría post-estructuralista”. Trad. Marta Lamas. En *Debate feminista*. Septiembre.
- SEBASTIÁN YARZA, Florencio.
1954 *Diccionario griego español*. Ed. Sopena, Barcelona.
- SÉNECA, Lucio Anneo.
1975 *Tratados filosóficos, Cartas*. Porrúa, Col. Sepan Cuantos. Trad. P. Fernández de Navarrete y N. Estévez. Introducción de F. Montes de Oca. México.
1975 *De la brevedad de la vida y otros tratados*. Editorial Mediterráneo. Colección Edime. Madrid.
1975 *Selección de obras morales*. Trad. C. Rodríguez. Ed. Nacional, México D. F.
- SMART, Barry.

- 1988 “La política de verdad y el problema de la hegemonía”, en *Foucault*. David Couzens Hoy, Comp. Trad. Antonio Bonano. Nueva Visión. Buenos Aires.
- SOCIEDAD BÍBLICA CATÓLICA INTERNACIONAL.
- 2003 *La Biblia latinoamericana*. Trad. directa del hebreo y el griego. Coedición de San Pablo y Editorial Verbo Divino. Versión revisada. 91ª ed. Navarra.
- SÓFOCLES.
- 1985 *Siete tragedias*. Editores Mexicanos Unidos. 5ª ed. México.
- SOULI, Sofía.
- 1997 *Vida erótica de los griegos antiguos*. Trad. María Estamatopoulou y Fedra Metaxa. Ediciones Toubi's. Colección Conozca Grecia. Atenas.
- TORRES-CUEVAS, Eduardo (Comp.).
- 1975 *Antología del pensamiento medieval*. Textos de Boecio, san Anselmo, Avicena, Averroes, Tomás de Aquino, san Buenaventura, Raimundo Lulio y G. de Occam. Varias traducciones. Ed. Ciencias Sociales. La Habana.
- VERNEAUX, Roger.
- 1967 *Filosofía del hombre*. Trad. María Luisa Medrano. Herder. Barcelona.
- 1970 *Textos de los grandes filósofos de la edad antigua*. Textos de Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Epicuro, Epicteto, Sexto Empírico y Plotino. Trad. María Luisa Medrano. Herder. Barcelona.
- VINTEUIL, Frédérique.
- 1996 “Sobre los orígenes de la opresión de la mujer”. En *Los orígenes de la opresión de la mujer* de A. Artous. Trad. H. Pawlowsky. Fontamara, México.
- VON BEYME, Klaus.
- 1994 *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*. Trad. Jesús Albores. Alianza Universidad. Madrid.
- WELTER, Gustave.
- 1963 *El amor entre los primitivos*. Trad. Rafael Sarió. Caralt. Barcelona.



ÍNDICE GENERAL



Presentación	10
Dra. Laura Escobari de Querejazu	
Directora del Instituto de Estudios Bolivianos	
Prólogo	12
Dn. Mario Frías Infante	
Director de la Academia Boliviana de la Lengua	
Introducción	14
1. El timbre femenino en la filosofía	22
La genealogía de la sexualidad	25
El sujeto en la modernidad	53
2. La mujer como protagonista	
Actos y cuadros con olores y colores femeninos	79
Lilith contra el patriarca Adán	92
Eva y la caída femenina	106
Pandora y las brujas	125
Ariadna y las amazonas	162
Epílogo y conclusión	
Epílogo de un drama sin final	193
Conclusión	197
Bibliografía	205
Índice general	218