

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
POSTGRADO EN CIENCIAS DEL DESARROLLO
TESIS DE MAESTRIA

PODER Y GENERO

UNA CONSTELACION
FOUCAULTIANA
DE LA FEMINEIDAD

BLITZ LOZADA PEREIRA
LA PAZ - BOLIVIA
1999

PODER Y GENERO

**UNA CONSTELACION FOUCAULTIANA
DE LA FEMINEIDAD**

Blitz Lozada Pereira

..... *cides umsa*

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
Postgrado en Ciencias del Desarrollo

PODER Y GENERO

UNA CONSTELACION
FOUCAULTIANA
DE LA FEMINEIDAD

TESIS DE MAESTRIA

**MAESTRIA DE FILOSOFIA Y CIENCIA POLITICA
MENCION EN ESTUDIOS DE LA DEMOCRACIA**

Director:	Carlos Villegas Quiroga
Coordinador:	Luis Tapia Mealla
Asesor:	Raúl Prada Alcoreza
Postulante:	Blithz Lozada Pereira

A Lucas

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

Michel Foucault

Collège de France, 14 de marzo de 1984

INTRODUCCION

"lo que digo... no es lo que yo pienso; sino,
a menudo, lo que me pregunto podría pensarse"

Poderes y Estrategias

Entrevista a Michel Foucault en 1977

1. EL CONTEXTO CULTURAL DE FOUCAULT Y LAS VARIACIONES FEMINISTAS

Ningún pensamiento ni teoría surge al margen del contexto ideológico en el que se produce ni aparece desvinculado de las demandas sociales que exigen elaborarlo, esto se constata también en el caso de la filosofía de Michel Foucault.

Como ha mostrado su más exhaustivo biógrafo¹, Foucault no sólo discutió con los más connotados pensadores franceses contemporáneos; sino que directa e indirectamente, influyó en la reflexión teórica de las más importantes problemáticas. La lista parece no acabar, comienza con sus maestros, Althusser, Canguilhem, Dumézil, Bachelard e Hyppolite, sigue con sus amigos y colegas como Deleuze, Veyne, Ariès, Barthes, Lévi-Strauss, Braudel, Glucksmann y Lacan, y concluye con los más destacados intelectuales franceses y extranjeros con quienes Foucault polemizó, entre ellos Sartre, Derrida, Baudrillard, Bourdieu, Merleau-Ponty, Ricoeur y Habermas².

¹ Me refiero a Didier Eribon y a su magnífica obra titulada *Michel Foucault*. Sobre lo que destaco véase especialmente el "Prefacio", pp. 11-17.

² La influencia del ambiente cultural en el que Foucault desarrolló sus ideas, ha dado lugar a que Edgardo Castro sostenga que la periodización de la biografía intelectual de Foucault hay que relacionarla con sucesivos periodos. En primer lugar, su crítica al marxismo y al psicoanálisis en obras de juventud, se

Al tratar a Foucault se aprecia el retrato cultural de una época en la que su obra brilla después de cuatro décadas, una época de tematización filosófica y social en un singular contexto: la postguerra, las discusiones en torno al estructuralismo y la fenomenología, la política y la literatura; es el escenario del mayo francés, la extrema izquierda y la antipsiquiatría, se trata del contexto en el que el arte y la vida universitaria, los movimientos minoritarios, las revueltas, el cine, el teatro y la reflexión sobre los intelectuales, tienen características cabalmente “postmodernas”³.

En este ambiente cultural tuvo preeminencia por largo tiempo la figura de Jean Paul Sartre y en él se desarrolló el feminismo universalista representado por Simone de Beauvoir. Entre los planteamientos de este movimiento, al que Foucault no dio importancia, se debe destacar el programa de “mezcla” de los sexos basado en la filosofía de la semejanza y en el rechazo a una supuesta “naturaleza” femenina específica. Pese a que Simone de Beauvoir reprochó a

contextualiza por la influencia de la fenomenología y por el frecuente empleo de la hermenéutica aplicada a la psicología. En segundo lugar, sus obras de arqueología del saber y de elucidación de la genealogía del poder, obras correspondientes al periodo de producción intelectual entre 1961 y 1976, estuvieron influidas por el estructuralismo y el antijetivismo de la época. Finalmente, los textos foucaultianos hasta 1984, sobre la mediación de las tecnologías del yo entre el saber y el poder, muestran una evidente valoración de la subjetividad. *Cfr. Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de “La arqueología del saber”, pp. 15-16.*

- ³ Una de las características de la postmodernidad es la centralidad de lo cultural, frente por ejemplo a lo político y económico. En esta focalización culturalista radica la flexibilidad de la postmodernidad frente a la rigidez de la modernidad. Klaus von Beyne señala un cuadro comparativo entre esta rigidez contrastada con la flexibilidad. La economía moderna se da a gran escala; la postmoderna, focalizada. La sociedad moderna es ante todo jerárquica y está basada en una minuciosa división del trabajo; la postmoderna, anárquica y basada en la división del trabajo social. Eminentemente la modernidad motiva a la paranoia; la postmodernidad, a la esquizofrenia.

Otras características de la sociedad moderna son la primacía del capital monopolista, frente al empresariado determinante en la postmodernidad; el primado del universalismo y la ética, frente al localismo y la estética; la relevancia de Dios Padre en contraposición a la hegemonía del Espíritu Santo. El cuadro comparativo continúa aún más: la producción se opone a la reproducción; la autoridad, al eclecticismo; el vanguardismo al comercialismo; la política de grupos de interés a la política carismática; la semiótica a la retórica; la síntesis a la antítesis y la metateoría a los juegos del lenguaje.

En la modernidad prevalece el carácter fálico en oposición a la androgenia postmoderna; la utopía opuesta a la heterotopía; la función frente a la ficción; el devenir opuesto al ser; el internacionalismo a la geopolítica y la ética protestante del trabajo, a la temporalidad de los contratos (*Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, pp. 155-156).

Sartre que en su obra había indicios de “machismo y falocracia”⁴, la pareja emblemática de una época se guió recurrentemente por la misma pulsión intelectual: proclamar la “ semejanza ” humanista en detrimento de todo diferencialismo psico-biológico.

Ese mundo cultural ha cambiado, desde los años 70 en Francia y Estados Unidos, el movimiento feminista se ha dotado de consistencia teórica y se ha diversificado. Un ejemplo es el feminismo diferencialista que proclama la superioridad moral de la mujer y una ontología ginecéntrica constructora de un futuro radiante para la “humanidad feminizada”: la humanidad dulce, pacífica y entrañable que encuentra en el separatismo lesbiano y en la relación madre/hija, la quintaesencia de la relación de pareja⁵.

Paralelos al feminismo diferencialista han surgido proyectos políticos que hablan de la feminización de la sociedad en términos de un programa ecologista (“ecofeminismo”); también aparecieron propuestas holistas y normativas que construyen el metarrelato de la “comunidad-hermandad”. Finalmente, cabe referirse a la estrategia anarquista que proclama un *oikos* matriarcal o que aboga por un proyecto de superación de las dicotomías políticas de hoy⁶.

En los años 80 apareció un feminismo opuesto al radical diferencialismo ginecéntrico. En el contexto teórico del postestructuralismo y la postmodernidad⁷, ha tenido un significativo desarrollo teórico, la noción de

⁴ La referencia corresponde a un diálogo entre Sartre y Simone de Beauvoir publicada en *L'Arc*. La versión española se transcribió en *El viejo topo* (diciembre de 1976, # 3), con el título “Reflexiones sobre la cuestión feminista”.

⁵ Asumí la distinción que hace Elisabeth Badinter en su libro, *XY: La identidad masculina*, pp. 40 ss.

⁶ Cfr. la obra de Klaus von Beyme, *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, pp. 303 ss.

⁷ En el atiborrado conjunto de concepciones que insisten en la diferencia entre la modernidad y la postmodernidad, destaca la de Gianni Vattimo y Frederic Jameson. Vattimo piensa que la modernidad ha concluido, al menos en un aspecto esencial: ya no es una época en la que el valor de ser moderno es universal y determinante. Si bien desde el siglo XV aproximadamente se afirmó progresivamente esta actitud; en el siglo XX, sistemáticamente se diluyó. La historia por ejemplo, ya no es vista como una sola y su crisis afecta también a la idea del progreso; el pasado es visto desde infinidad de aproximaciones, todas relativas e interesadas. El ideal europeo de un futuro explícito para la humanidad resulta sólo un

“patriarcado”⁸ y la crítica a las instituciones. Fueron inherentes a este feminismo, la destrucción de la utopía por evolución lineal, la desconcentración del concepto de totalidad y la apuesta a una concepción relacional de la subjetividad⁹.

deseo a lado de muchos otros, provenientes de cualquier contexto cultural y no necesariamente peores ni mejores. En la postmodernidad, el imperialismo y el colonialismo han desaparecido y ha emergido con mucha fuerza, la sociedad de masas, la aldea global y la comunicación instantánea; las características sociales son el caos y la complejidad. En este mundo han surgido con una afirmación propia, múltiples y explosivas concepciones del mundo, minorías de toda laya (étnicas, sexuales, religiosas, culturales y estéticas), que dejan escuchar su voz; al parecer, la pluralización no tiene fin. Así, resulta que el “mundo verdadero” ya es una fábula de múltiples narradores y una fantasmática de individuos virtuales (*La sociedad transparente*. Véase el ensayo “Postmoderno: ¿una sociedad transparente?”, pp. 73-87).

Jameson por su parte, insiste en que la diferencia entre la modernidad y la postmodernidad radica en el aspecto cultural. Según él, las últimas décadas de nuestro siglo habrían construido un nuevo imaginario colectivo sobre el hombre, la historia y la existencia, imaginario expresado eminentemente en las variaciones artísticas y arquitectónicas. La existencia postmoderna es sincrónica, está basada en una autoconciencia colectiva omnilateral y superficial, e impele a una acción omnívora y libidinal. Es el tiempo del simulacro y el ‘pastiche’. El postmodernismo es la lógica cultural del capitalismo actual en el que se realiza una nueva penetración del inconsciente y de la naturaleza, banalizando todo y haciéndolo superficial; tal, la ‘cultura de la imagen’. El postmodernismo es la cultura de la fragmentación, del descentramiento del sujeto y de la liberación impersonal de las intensidades flotantes; es el horizonte del paisaje degradado, de colonización de la naturaleza y de gestos de reverencia ante lo feo y *kitsch*. (*El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, pp. 79 ss.).

⁸ Posiblemente una de las más claras definiciones sobre el “patriarcado” es la que formula Steven Goldberg, al respecto dice (*La inevitabilidad del patriarcado*, p. 31):

“Por patriarcado entendemos toda organización política, económica, religiosa o social, que relaciona la idea de autoridad y de liderazgo principalmente con el varón, y en la que el varón desempeña la gran mayoría de los puestos de autoridad y dirección”,

Este autor considera que el patriarcado es universal en tanto todas las sociedades han relacionado la autoridad y el liderazgo en ámbitos suprafamiliares, con el varón. Siguiendo el significado de los términos *patriarcate* y *patriarchy*, es posible establecer que la ‘patriarquía’ (un neologismo en español), se refiere al linaje y a la residencia. Por ésta es posible diferenciar dos aspectos: puede ser que en sociedades ‘matrilineales’ (en las que el linaje se establece partiendo de la madre) y ‘matrilocales’ (donde la residencia queda establecida por la mujer); haya existido ‘patriarcado’ sin ‘patriarquía’ (precisamente porque no se considera el linaje patrilineal ni la residencia patrilocal). De este modo, cuando la autoridad se vincula al varón, sin que lo esté necesariamente al padre (a través del hermano de la madre, por ejemplo); resulta útil la distinción de Goldberg. Otra distinción útil se refiere al ‘patriarcado’ y al ‘dominio masculino’. En tanto aquél tiene un alcance suprafamiliar; éste se refiere a la autoridad y su ejercicio intrafamiliar.

⁹ Considérese las opiniones de Klaus von Beyme en su obra, *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, pp. 306 ss.

A pesar del desprecio por la elaboración teórica que estos movimientos proclamaron, se desarrollaron varias teorías; tal es el caso por ejemplo, de la teoría “feminista” de la ciencia. Para que ésta adquiriera consistencia y para que otras posiciones teóricas del feminismo adoptaran ciertas actitudes políticas, no cabe duda que hubo ciertos autores que influyeron decisivamente en la articulación de sus ideas principales y en la motivación de múltiples variantes. Entre tales autores no es posible prescindir de la importancia de Michel Foucault. Por ejemplo, en la “Historia de la Sexualidad” se encuentran nociones teóricas e historiográficas de evidente influencia. Que Foucault haya mostrado que la “homosexualidad” es un constructo de los sexólogos decimonónicos ha servido de base al feminismo radical ginecéntrico. Por otra parte, igual repercusión ha tenido la tesis de la estructura ambivalente y bisexual del deseo, sostenida desde Freud y extremada por Foucault en relación a la cultura griega¹⁰.

Sin embargo, como muestra Klaus von Beyme¹¹, Foucault decepcionó una y otra vez al feminismo. En contra de la redistribución “genérica” del poder, Foucault dibujó un diagrama de fuerzas sistémico y traslúcido, comprensivo de toda relación entre los sexos. En contra del deseo de hacer del feminismo un movimiento político con estrategia propia, Foucault con Deleuze hablan de la resistencia nómada¹², válida para cualquier perspectiva genérica. En contra de

¹⁰ Véase el texto de Elisabeth Badinter, *XY: La identidad masculina*, pp. 102, 107, 109, 124, 130 y 132.

¹¹ *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, pp. 306-308.

¹² Gilles Deleuze y Félix Guattari en su libro, *El anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, han desarrollado con exhaustividad la noción de ‘nomadismo’ (p. 111; véase también *Rizoma*, pp. 44, 54 ss.).

La idea del ‘nómada’ implica que la identidad del sujeto no se da absoluta ni definitivamente, sino que se hace y reconstituye en el devenir. La manera cómo cada sujeto se configura a sí mismo es similar a un viaje de algo que tampoco es sustantivo; no existe un ‘yo’ que transita por distintos ensayos de personalidad. El carácter del sujeto es fortuito, es el resultado casual de itinerarios contingentes y variables, de diversos asentamientos en formas de ser, actuar, pensar y querer. Ser nómada es por definición, resistir a la edipización del capitalismo, es vagar contentándose con una simple concreción de vidente y artista, es abrazar a la vida con febril deseo de poseerla y de reproducirla, con la única y poderosa necesidad de sentirla intensamente. La edipización del niño consiste en su constitución de sujeto como alguien que resguarde el orden social, es la domesticación de su inconsciente llenándolo con el contenido del Padre. La resistencia en cambio, es la fuerza enunciativa de lo polívoco y huérfano, es considerar el mundo como una parada que hay que abandonar distribuyendo todo en un espacio abierto, indefinible e incommunicable, es crear geografías para la propia vida, siempre en contra del principio de estabilidad y sedentarización.

caracterizar la historia como un conjunto de variantes de dominación del patriarcado, Foucault piensa que ese concepto es una mixtificación. Finalmente, mientras el feminismo postmoderno se aleja del diferencialismo ontologizante, Foucault establece que las distinciones entre los sexos son el resultado de las relaciones y las redes de poder sustentadas por un determinado saber triunfante.

Para simplificar la problemática relación de influencia de Foucault sobre el feminismo, por lo general se la restringe a su discurso sobre la sexualidad. En el mejor caso, apenas se reconoce que la genealogía política de Foucault sirvió al feminismo para resaltar las relaciones entre los sexos sustantivando un intercambio particularmente denso, como relaciones concretas de poder. Si a las feministas radicales les interesaron los análisis foucaultianos sobre el poder y llegaron a relacionarlos con el anarquismo y la antipsiquiatría, aún no se ha explorado en toda su fertilidad y riqueza, las diversas posibilidades de concreción teórica y práctica de la resistencia del sujeto al dominio que sobre él ejerce la sociedad contemporánea.

2. EL CONTENIDO DEL TRABAJO

Mi tesis no constituye lo que usualmente se reconoce y valora como una “investigación” o una “contribución” a las ciencias sociales. Si bien en los trabajos de filosofía o ciencia política es evidente la adopción de un método, siendo mi tesis la interpretación que explicita una temática precisa (la constitución del sujeto moderno según un saber triunfante sobre la femineidad); el método que sigo reproduce una oscilación. Me refiero a que reitero la oscilación metódica de Foucault entre el objetivismo y el subjetivismo, entre el estructuralismo y la hermenéutica, entre la arqueología y la genealogía.

Así, para desarrollar el pensamiento de Foucault considero preferible seguir sus propias directrices metódicas, sin que esto obste a combinar distintas perspectivas sobre el sentido del trabajo y los procedimientos para realizarlo. Mi tesis no es un conjunto de “verdades” subsumibles en el cuerpo teórico de las “ciencias sociales”, entre otras razones, porque asume la crítica epistemológica de Foucault al surgimiento histórico del objeto de estudio

“hombre”. Esta contingente y relativa aparición ha dado lugar a la presunción de que ciertos supuestos son la única base desde la que hoy día es posible escribir y teorizar “científicamente”.

Mi tesis en consecuencia, se alinea en contra del modelo positivista que admite sin más, que la pretendida “acumulación universal” de conocimientos verdaderos deba estar avalada por la verificación empírica. Mi tesis asume la posición foucaultiana de que los saberes se establecen como “científicos” sólo en un momento histórico dado, de que no son verdaderos ni falsos en sí mismos y de que en el caso de la ciencia moderna, se ordenan según un “modelo epistemológico” resultante de un proceso genealógico. Esta genealogía ha formado un sistema discursivo que como lenguaje específico, debe ser considerado relativo y criticable.

3. LA CIENCIA COMO “DISCURSO” Y “SOMETIMIENTO” DE SABERES

Varios autores han mostrado la posición crítica de Foucault respecto de la epistemología. La socióloga Annie Guedez por ejemplo, admite que el valor de la sociología, en relación a la representación de la sociedad, al análisis de los rastros verbales y a la aprehensión de lo dado en la práctica social¹³, sólo puede ser evaluado genealógicamente. Para Guedez, desde el punto de vista epistemológico, sólo desde fuera de la sociología es posible analizar de manera crítica, los discursos que hablan sobre la constitución del hombre, hacen de él un objeto de estudio y lo suponen como el correlato cognoscitivo e histórico de las “ciencias sociales”.

Sólo a partir de una lectura genealógica y arqueológica¹⁴, es posible superar la restrictiva “disyunción exclusiva” entre la ciencia y la ideología (señalada

¹³ Annie Guedez, *Lo racional y lo irracional: Introducción al pensamiento de Michel Foucault*, pp. 51 ss.

¹⁴ El texto que mayor claridad ofrece respecto de la concepción de Michel Foucault sobre la ‘genealogía’ es el que ha escrito en 1971 en homenaje a Jean Hippolite. En éste (titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*), Foucault afirma que el trabajo genealógico es meticuloso y pacientemente documentado; la genealogía muestra cómo sucesos singulares surgen casi espontáneamente gracias a la erudición del autor que relaciona los hechos en su trama de energías y desfallecimientos, alturas y hundimientos, venenos y contravenenos. (En *La microfísica del poder*, pp. 15-22).

por Althusser en relación a que el marxismo sería el único conocimiento “científico”); además, sólo desde ambas perspectivas se puede criticar la idea de que a la filosofía la motiva la pulsión de “búsqueda” de la verdad eterna (recurrentemente repetida en la historia tradicional del pensamiento filosófico). Esta lectura permite finalmente, tener la posibilidad de superar el mecánico recurso de referir de manera invariable, determinadas “clases” como sujetos para la construcción de categorías “sociológicas” (como las que se dan en el discurso marxista), o para referir categorías “socioprofesionales” (como en el caso de Pierre Bordieu)¹⁵.

Tomando la perspectiva arqueológica y genealógica, Esther Díaz dice que la posición de Foucault sobre el “triedro epistemológico”¹⁶ es plausible y

Sin duda, el texto de obligada referencia para comprender el concepto foucaultiano de ‘arqueología’ es el elaborado a fines de los años 60 con el título, *La arqueología del saber*.

Especialmente en el último capítulo, Foucault contrapone la ‘arqueología’ a la ‘historia de las ideas’ y a la ‘ideología’. Al respecto, dice que aquélla es una actividad eminentemente descriptiva de la estructura específica del dominio del saber. De manera puntual, el objeto de estudio de la descripción arqueológica es tratar en primer lugar, cómo los discursos obedecen reglas y cómo éstas establecen posibles disensos. En segundo lugar, se refiere a la especificidad de los discursos. En tercero, dicho objeto refiere el proceso de formación de las reglas. Finalmente, trata sobre la forma de reescribir el discurso como descripción sistemática (Cfr. pp. 275 ss.).

¹⁵ Annie Guedez, *Lo racional y lo irracional: Introducción al pensamiento de Michel Foucault*. Véase especialmente las páginas 72-73.

¹⁶ El décimo capítulo de *Las palabras y las cosas* titula “Las Ciencias Humanas” y en él ocupa un lugar importante el tema del ‘triedro de los saberes’. Foucault habla de éste como ‘triedro epistemológico’ que permite el desarrollo de las ciencias modernas. Las bases epistemológicas de estas ciencias, a partir del siglo XIX, han establecido tres dimensiones como un campo voluminoso y abierto donde sintomáticamente, están excluidas las “ciencias humanas”. El primer lado del triedro lo constituyen las ciencias de encadenamiento deductivo y orden lineal, se trata de las ciencias matemáticas y físicas. En el segundo lado aparecen las que se abocan a la vida, el lenguaje y el trabajo, ellas relacionan elementos análogos pero discontinuos. Finalmente, la tercera dimensión está formada por la reflexión filosófica presentada como pensamiento de lo Mismo.

Pese a que la *episteme* moderna excluye a las ‘ciencias humanas’, Foucault piensa que la región de las ciencias biológicas, económicas y filológicas está estrechamente vinculado a éstas, puesto que la vida, el trabajo y el lenguaje son propiamente, ‘humanos’. Sin embargo, no se trata de una equivalencia, las ‘ciencias humanas’ surgen entre los intersticios de los planos del triedro epistemológico. Si bien están más vinculadas a las ciencias antes señaladas, como saberes entrecruzados, como conocimientos que se refieren a otros conocimientos, sin fronteras que los limiten; como ciencias intermediarias y mixtas, multiplican indefinidamente su objeto y se constituyen también sobre el plano de la reflexión filosófica y sobre el plano de las ciencias físico-matemáticas. (Véase el Capítulo X, p. 332).

conveniente para una crítica incisiva de las “ciencias sociales”¹⁷. Aparte de los procedimientos deductivos de las ciencias físico matemáticas y aparte de la reflexión filosófica; la *episteme*¹⁸ moderna ha construido un triedro particular de conocimientos causales: las ciencias del trabajo, la vida y el lenguaje.

Las ciencias causales están maniatadas por cadenas antropológicas que engarzan sin crítica los eslabones de la analítica de la finitud, el juego de lo empírico y lo trascendental racional, eslabones que tematizan de una o varias formas, al hombre. Estas ciencias hacen real el sueño antropológico y social de asegurar un conjunto de verdades que cosifican lo positivo sin percatarse de que lo han inventado, sin apercibirse de sus límites, de sus preguntas inimaginadas ni de la crítica que podría cambiar sus supuestos.

La perspectiva epistemológica de mi trabajo incorpora la crítica a la sociología sostenida en el modelo de la *mathesis* para respaldar cuantitativamente sus enunciados. Este modelo epistemológico está encallado en la matemática y la economía, y si bien puede ser útil para dar cuenta de procesos demográficos, hacinamiento, migración y violencia, al igual que la sociología positivista, es estéril para pensar algo distinto a lo que su carga teórica le permite ver, narrar y “explicar”. Esta sociología que en la problemática de “género” se expresa en cuadros y estadísticas, en muestras, índices y tendencias por ejemplo respecto de las preferencias electorales de las mujeres o los índices de violencia intrafamiliar, es incapaz de volverse contra sí misma y está imposibilitada de criticar su saber descriptivo. Sólo la genealogía y la

Si bien Foucault no habla en ninguna parte de este capítulo de las ‘ciencias sociales’, Esther Dfáz titula la conclusión de su primer capítulo de ese modo. Al parecer, ella considera que las ‘ciencias sociales’ son denominadas por Foucault ‘ciencias humanas’ sin más. (*La filosofía de Michel Foucault*, pp. 68-74).

¹⁷ Esther Dfáz, *La filosofía de Michel Foucault*, pp. 68 ss.

¹⁸ En *Las palabras y las cosas* Foucault no ofrece una definición explícita de *episteme*, aunque en varias partes se puede colegir el contenido que piensa al respecto. En *La arqueología del saber*, obra que al parecer Foucault escribió para ‘explicar’ las nociones que había desarrollado en *Las palabras y las cosas*, se encuentra una definición casi desapercibida. Foucault habla de la *episteme* como “el conjunto de las relaciones que pueden unir en una época determinada, las prácticas discursivas” (p. 323). Si entendemos por ‘prácticas discursivas’ el conjunto de acciones individuales y sociales según la formación de un determinado discurso; es posible hablar de la ‘forma’ de un discurso cuando se ha fijado un sistema que establece regularidades entre los objetos, en los tipos de enunciación, en los conceptos y en las elecciones temáticas (*La arqueología del saber*, p. 62).

arqueología permiten comprender desde la distancia los límites de dicho saber, mostrando su endeble desnudez oculta.

De una forma similar, los complejos, angustias y ansiedades sobre los que la psicología teoriza, resultan la cristalización de un determinado modelo; aquél que la biología moderna ha contribuido a formar. El modelo clásico expresa un proceso de disrupciones y configuraciones en el que la “historia natural” y la *episteme* “mágica” del Renacimiento se han sepultado permitiendo que crezca una nueva constelación sobre el conocimiento, la verdad y la aparición de instituciones que regulan la vida social. De tal modo, para comprender la genealogía de la psicología por ejemplo, apreciando claramente la limitación de su objeto de estudio, es necesario considerar que el “legere”¹⁹ renacentista se

¹⁹ En su interpretación de Foucault, Esther Dfáz dice que en el siglo XVI el medio de conocimiento fue la magia natural y la interpretación de los libros antiguos. El arte de leer se denominaba *legere*; que implicaba encontrar en el texto de la naturaleza y en los grandes libros, las claves de la semejanza que permitan conocer el mundo. (*La filosofía de Michel Foucault*, pp. 38-39).

En 1969 Foucault escribió un ensayo titulado *Nietzsche, Freud, Marx* (en “Nietzsche: 125 años”, pp. 634-637, *Revista de la Cultura de Occidente*). En este texto dice que en el siglo XVI hubo cinco formas de establecer la semejanza en la lectura para acceder al conocimiento. La primera se denominó *convenientia* e implicaba la adecuación de las cosas entre sí, por ejemplo, el alma se adecua al cuerpo y viceversa (tanto en cuanto el alma debe por el pecado, sumergirse en lo más pesado de la materia, como en cuanto el alma transmite al cuerpo sus pasiones corruptas). La segunda forma de semejanza que hace posible la interpretación es la *sympatheia*: existe identidad entre los accidentes que se encuentran en sustancias diferentes; por ejemplo, el color blanco existe en la nieve o las nubes.

En *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault menciona como un ejemplo de la *convenientia* al mundo: en él ‘conviene’ todo, hay tantos peces en el agua como animales en la tierra, objetos de la naturaleza o cosas hechas por el hombre. Respecto del juego de la ‘simpatía’ dice que se refiere a las variaciones de lo Mismo; por la simpatía se asimila lo diverso en lo idéntico (que, sin embargo, permanece distinto gracias a la antipatía). La simpatía mezcla y anula la individualidad; al respecto, Foucault cita un ejemplo de Cardano sobre el amor y el odio entre las plantas (el olivo y la vid tienen antipatía por la col).

La tercera semejanza en la lectura que interpreta se refiere a la *emulatio*. Por la ‘emulación’ se establecen paralelismos en series distintas; por ejemplo, hay semejanza por emulación entre el rostro y el cielo, ambos tienen siete partes conexas que reflejan la mente del hombre y la sabiduría de Dios. La emulación es un reflejo especular, el reflejo de espejo que une en una cadena de círculos concéntricos reflejados y rivales, el conjunto de hechos de la tierra y el cielo. La cuarta clave para interpretar la semejanza es la *analogía* que establece identidad de relaciones entre sustancias diferentes.

El poder de la analogía es inmenso y reúne la *convenientia* y la *emulatio*; hay analogía incluso entre las más sutiles semejanzas que irradian palpitations, movimientos y estructuras comunes. Por ejemplo, existe analogía entre el hombre y el cielo: su sangre sigue circuitos análogos a las órbitas planetarias, tiene

ha transformado primero, en la “gramática general” de la Edad Clásica, y posteriormente, en la filología y la lingüística modernas.

Esta génesis hace posible entender por qué la filología y la lingüística de nuestro tiempo, excluyen como parte de su trabajo “científico”, a las relaciones significantes en los mitos, en las afasias y en los tabúes; la genealogía permite comprender por qué sus discursos no se preguntan sobre su quehacer, no imaginan otras aproximaciones metódicas ni interpretativas y excluyen el valor de los saberes sometidos y relegados²⁰.

Sería deshonesto intelectualmente con Michel Foucault y cínicamente conveniente, enunciar que el estatuto epistemológico de mi tesis, la hace un conjunto de proposiciones “verdaderas”, que es posible insertar en alguna rama del frondoso árbol de las “ciencias sociales”. Para mí, este árbol es irrigado con el flujo del poder económico e ideológico de las “comunidades científicas”, el árbol crece gracias a los financiadores que saben muy bien cuándo un fruto sirve y cuándo pueden engullirlo para cebar su flácido cuerpo lleno de conocimientos. Tales comunidades intuyen muy bien si deben aplastar o no a ciertos saberes y estas formas de pensar que podrían llegar a ser impertinentes cuestionamientos y devaneos “especulativos”; saben con certeza de quiénes deben cuidarse para que no pongan al descubierto sus contradicciones teóricas y su debilidad epistemológica.

Mi tesis, lo mismo que los trabajos de Foucault, según él mismo, es sólo una “caja de herramientas”²¹ para quienes puedan descubrir algún uso. No es ni

siete aberturas como son siete los planetas y su cara expresa su ser como el cielo muestra la realidad del éter. Entre el hombre y la tierra existen otras ‘analogías’: su carne es gleba; sus huesos, rocas; sus venas, ríos; su vejiga, el mar; sus siete miembros, los siete metales y sus partes bajas, el excremento del universo. Este último ejemplo, tomado de Crollius (*Las palabras y las cosas*, p. 31), aparece en el ensayo de 1969 antes referido, como la quinta clave de la semejanza: la *signatura*, la ‘firma’ que es una imagen de lo invisible y oculto.

²⁰ Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, p. 70.

²¹ En un diálogo de Michel Foucault con Gilles Deleuze en 1972, ambos coinciden que la teoría es una “caja de herramientas” y que como tal, es el receptáculo que permite encontrar las armas para la lucha. La labor del intelectual consiste en elegir las herramientas apropiadas, debe tener la posibilidad de escoger los saberes convenientes y las nociones pertinentes para luchar contra toda forma de poder que hace de las personas, objetos e instrumentos. El intelectual se enfrenta en el plano de la verdad del discurso, con

mucho menos, ninguna totalización sobre los enunciados prescriptivos de la filosofía política de Foucault, tampoco la guía de acción para cualquier movimiento feminista que relea y revalorice al autor. Apenas constituye una serie de explicitaciones específicas escritas en la modalidad de ensayos, sin la “fuerza” que ofrece un discurso lógico deductivo impecable. Sin embargo, en esta forma de presentarlo he encontrado la manera más adecuada de valorar el trabajo de Foucault, al cual considero relativo y sofisticado.

4. PROBLEMAS EPISTEMOLOGICOS DE LA FILOSOFIA POLITICA DE FOUCAULT

Según Mark Poster, los trabajos de Foucault están orientados a la particularidad de los fenómenos. Ellos muestran la efectividad y multilateralidad de la microfísica del poder. Michel Foucault seguiría una estrategia metódica de “destotalización postestructuralista”, consistente en abstenerse de redondear un conjunto de enunciados²². Foucault, según Poster, presume que la extensión del referente de las proposiciones que formula no se restringe a los límites de cualquier teoría, incluida la de él; es más, no examina epistemológicamente la base de sus pensamientos, ni teoriza sistemáticamente sobre la historia; tampoco diferencia al experto del “intelectual específico”, ni al sociólogo especializado del crítico social.

Los penetrantes análisis de Foucault sobre la microfísica del poder no son sólo un ejercicio teórico. En tanto crean las armas para el enguerrillamiento intelectual, tienen una dimensión política capaz de socavar por el nomadismo, el orden social. Su discurso interpela sobre resistir a la manera cómo el capitalismo y el imperialismo, disciplinan eficaz y ominosamente, en las ciencias y en la política, colonizando la vida y al yo. Pese a esto sin embargo, la teoría de Foucault carece, según Poster, de una explicitación epistemológica que justifique desplazarse en un campo específico acotado por determinado

saberes agonísticos instaurados por las ciencias consagradas; pero también lo hace en el plano de la práctica. Busca alianzas, incita a la movilización, realiza iniciativas en el combate; en definitiva, se funde y es principio activo de los sujetos emergentes en las luchas dispersas de la postmodernidad: mujeres, locos, enfermos, homosexuales, prisioneros, soldados, grupúsculos y minorías. Véase la publicación de *El viejo topo*, # 6, 1972; también *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, 1988, pp. 7-19.

²² Mark Poster, *Foucault, marxismo, historia: Modo de producción versus Modo de información*, p. 207.

dominio. Le falta precisar cómo al corroer con el ácido de la genealogía, la aparente naturalidad de los sistemas contemporáneos, está produciendo las herramientas teóricas y está fabricando los conceptos con los que se puede criticar demoledoramente lo constituido. En mi opinión, Foucault señala con claridad, los escenarios de resistencia y si bien sus logros no incluyen un “Manual” para convertir sus herramientas en armas de liberación del sujeto moderno, en los complejos resquicios de la microfísica del poder; su obra contiene suficientes indicios para que cualquier persona hoy, descubra pautas para constituirse a sí misma con relativa libertad y determinación.

Varias razones hacen inadmisibile la demanda de totalización epistemológica que Poster exige. Si se admite con Ian Hacking, que el poder de las élites, los grupos, las comunidades y los intelectuales, genera cierto saber tomado como “verdadero conocimiento”, entonces también es necesario establecer que tal saber es “triumfante” precisamente por ese hecho.

Toda ideología institucionalizada y cualquier conjunto de supuestos y teorías consagrado por la élite que lo detenta, incrementa el poder de los beneficiarios y ahonda la dominación que ejercen²³. Si Foucault procedería a totalizar su saber, inclusive en el evanescente plano de la epistemología, crearía otro discurso cerrado, introyectaría un conjunto normativo de proposiciones para moldear cierta subjetividad que aunque sea contestataria a los sistemas de dominio de la actualidad, sería sólo otro estereotipo más: un sujeto que proclamaría cierto “deber ser” de otro metarrelato cualquiera, el que él haya decidido profetizar.

Es posible objetar que la totalización epistemológica no señala cómo el sujeto moderno deba resistir en la sociedad de hoy y que aunque lo hiciera, Foucault estaría proponiendo una posible normativa de liberación. Es inobjetable, como el propio Poster lo reconoce, que Foucault reifica la rebelión como nomadismo de rizoma omnilateral²⁴, enclavado necesariamente en una

²³ Ian Hacking, “La arqueología de Foucault”, en *Foucault*, Couzens Hoy, comp., pp. 35 ss.

²⁴ En la segunda parte de *Capitalismo y esquizofrenia*, libro publicado con el título *Mille Plateaux*, (la primera la constituye *El anti-Edipo*); Gilles Deleuze y Félix Guattari establecen la noción de ‘rizoma’. Según estos autores, el concepto de ‘rizoma’ connota lo múltiple sin puntos ni posiciones. Las

especificidad concreta²⁵. A pesar de que no haya la referida “totalización”, no se puede negar el claro contenido de una filosofía de estímulo a la resistencia. Es precisamente esta filosofía la que incide para que Poster, congruentemente respecto del marxismo y de la teoría crítica, acepte el valor “revolucionario”, aunque sólo sea en germen, del pensamiento foucaultiano.

Por otra parte hay que tomar en cuenta que en toda justificación late una pulsión de verdad y la pretensión de mostrar que el texto señala objetiva y excluyentemente, las únicas causas que explican los fenómenos y los procesos. En definitiva, detrás de esta pretensión opera la voluntad de verdad y un sistema restrictivo del poder. Foucault por el contrario, enuncia que su trabajo es sólo una actividad, una labor que vence a la verdad y una estrategia sofista²⁶ que no busca enunciar proposiciones neutrales ni “científicas”. Tampoco

multiplicidades pueden ser ‘arborescentes’ o ‘rizomáticas’. Las primeras son macroscópicas, extensivas a una totalidad, divisibles, molares y conscientes; en cambio, las multiplicidades de rizoma son microscópicas, constituyen la intensidad de algo, no son divisibles por tener una conexión exuberante e inmediata; son moleculares y, por lo general, preconscientes o inconscientes.

El ‘rizoma’ evoca los tubérculos, los bulbos, las manadas y las madrigueras; es una conexión de una parte cualquiera con otra distinta, unión heterogénea y sin orden. La idea del ‘nomadismo’ se articula con la multiplicidad rizomática: existe una diversidad omnilateral de constitución sin puntos ni posiciones, de lo que cada sujeto puede llegar a ser.

La resistencia es la vivencia de la intensidad en el fuero interno y microscópico del sujeto, vivencia de rechazo pre o inconsciente que une la totalidad de las partes de su existencia, en exuberantes, caóticas y arbitrarias manifestaciones. (La primera parte de *Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie* ha sido publicada en español con el título *Rizoma*; se trata de un texto de 50 páginas en el que Deleuze y Guattari tratan los conceptos acá referidos. Véanse pp. 18-19).

²⁵ Mark Poster, *Foucault, marxismo, historia: Modo de producción versus Modo de información*, Véase la página 209.

²⁶ La posición que Foucault tiene respecto a los sofistas es radicalmente distinta a la que se ha difundido tradicionalmente en los libros de texto de historia de la filosofía. En varias conferencias que dio en Brasil en 1978, él mismo se declara sofista; es decir, alguien que formula discursos realizando una práctica discursiva que “no está dissociada del ejercicio del poder” (*La verdad y las formas jurídicas*, p. 155).

Foucault habla no para llegar a la verdad, porque la verdad es relativa e histórica; como los sofistas, predica por el placer de satisfacer una demanda, por el gozo de convencer con el verbo. Foucault reconoce que hablar es emplear un instrumento de dominio, que es ejercer poder prediciendo las acciones, previendo las actitudes y los gestos y condicionando la conducta. La retórica en Foucault como en los sofistas no es contraria a la filosofía; los giros, las sutilezas, las metáforas, las simetrías y los adornos convencen mejor y no hay nada en la simple creencia de que un discurso sea verdadero.

quiere convencer con la sustantivación de un lenguaje directivo universal o un discurso normativo eterno.

Es sólo la práctica de un discurso como pueden desplegarse muchas otras sobre similares objetos, es un texto relativo y contingente en el campo de fuerzas de poder; es una actividad histórica y política que reproduce apreciaciones sesgadas sobre lo que ha llegado a ser el sujeto de hoy y sobre cómo la lectura de sus transcripciones permite adoptar un gesto sofístico.

Siguiendo a Foucault es posible afirmar que la construcción material del lenguaje²⁷ crea una actitud diferente frente a la teoría y el habla. Aparte de que el lenguaje sirva para que cada quien se entienda a sí mismo, para que comprenda cómo su práctica incorpora nociones y memorias de largo alcance, el lenguaje también tiene la posibilidad de servir para la concreción libre y personal de las pautas de resistencia. Gracias a él, el sujeto puede convencerse de que vale la pena resistir o, por el contrario, aprecie regocijarse en la estructura de su personalidad felicitándose por las condiciones sociales de su existencia, condiciones que considera, son las del mejor mundo posible.

La posición de Jürgen Habermas respecto de que el discurso de Foucault tendría un contenido normativo encubierto, y que en consecuencia, su teoría sería criptonormativa²⁸; la idea de Habermas de que el propio Foucault se creería el sujeto cognoscitivo autorreferencial que hace explotar el discurso de la modernidad; esta posición queda también refutada. En la genealogía del poder, la retórica escurridiza y lábil es una variedad de crítica interesada y relativa. Sin embargo, la justificación de su estatuto epistemológico es innecesaria: esta retórica abre con la máxima ambigüedad posible y la mayor

²⁷ En las conferencias de Brasil ya referidas, Foucault señala que los sofistas hicieron posible descubrir la materialidad del lenguaje. Los símbolos, las palabras, tienen la 'magia' suficiente para convencer y el poder necesario para condicionar la acción. Esta 'magia' en último término, reporta placer, otorga prestigio; permite satisfacer la frivolidad y exhibir la elegancia con elocuencia y vacuidad.

La materialidad del lenguaje se refiere a que cada quien, hable o escriba como sofista, sabe que lo que dice no es verdadero ni falso. Sin embargo, él mismo se muestra como veraz y convincente. El saber del sofista se da volcado hacia el interior de su conciencia y hacia la exterioridad de la política. (*La verdad y las formas jurídicas*, pp. 143-174).

²⁸ Jürgen Habermas, "Apuntar al corazón del presente", en *Foucault*, Couzens Hoy, comp., p. 124.

flexibilidad, un infinito haz de prácticas de resistencia y liberación. No hay ningún referente mesiánico ni contenido utópico alguno añorado; tampoco existe el “deber” del sujeto de liberarse o resistir, no existe ningún Tribunal Universal de la Razón que hipostasie o pretenda subvertir el logro histórico de la sociedad moderna.

5. LAS ARISTAS DEL PODER Y LA RESISTENCIA

Michael Walzer dice que Foucault es en el fondo un “conservador”²⁹, porque su trabajo es tan minucioso y completo que lleva a una conclusión tácita: el despliegue del poder en la sociedad moderna muestra la futilidad de toda resistencia. El discurso de Foucault habría mostrado según Walzer, que el poder hoy tiende una red infinita que hace que los individuos padezcan sus efectos de manera eficaz y renovada, pero también implica que lo ejerzan. Para Walzer, el funcionalismo panóptico de las obras de Foucault, lo harían un conservador que proclama en los silencios de sus textos, el fatalismo del dominio del sujeto y el quietismo colectivo por la ausencia de programas políticos contestarios.

No me parece adecuado responder a esto diciendo que el discurso de Foucault incluye valores de liberación y oposición al dominio ideológico y político de la sociedad actual; o que sus obras impelen a asumir una específica práctica individual y colectiva. En mi criterio, a lo sumo es posible referir ciertos rasgos de la estética de la vida personal insinuados en la obra de Foucault; rasgos que refieren cómo la subjetividad de cada uno se presenta en su mundo y en su ahora. A lo sumo el pensamiento foucaultiano impele a que cada persona se pregunte acerca de la posibilidad y profundidad de desprenderse de sí mismo, variar su experiencia de sí y criticar la ética de su existencia. Así, la estética de la vida personal lleva a que intencionalmente se la descentre, desplace y exprese, más acá de todo “deber ser”³⁰; aunque conscientemente respecto del diagrama de fuerzas en el que se da tal constitución.

²⁹ Michael Walzer, “La política de Michel Foucault”, en *Foucault*, Couzens Hoy, comp., p. 64.

³⁰ Esto es lo que Angel Gabilondo afirma en su libro *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, pp. 185 ss.

El surgimiento del poder social contemporáneo refiere un proceso ambivalente, por una parte es el curso genealógico gradual y continuo de constitución social; por otra parte, es un surgimiento por discontinuidad arqueológica, es decir como la aparición de una realidad abrupta y subrepticamente³¹.

Como dice David Couzens Hoy³², antes de Foucault, Steve Lukes estableció en contra del modelo conductista³³, una noción “radical” del poder. En este modelo, el poder no prioriza afectar los intereses aparentes; es decir, no tienen importancia las creencias de las personas acerca de lo que suponen que quieren y acerca de lo que creen que hacen; lo que es central por el contrario, son los “intereses reales”. Estos intereses refieren las posibilidades, opciones y alternativas que el sujeto puede esperar realizar y desear, cuando el poder las niega y conculca como posibles expectativas y aspiraciones.

³¹ Existen múltiples interpretaciones de la relación existente entre la “arqueología” y la “genealogía”. La que refiero corresponde a la desarrollada por David Couzens Hoy (Cfr. “Introducción” a *Foucault*, Couzens Hoy, comp., p. 13-14). Arnold Davidson por el contrario, piensa que la arqueología no prioriza la discontinuidad sino que sistematiza los procedimientos para producir, regular, distribuir, circular y operar con enunciados; este autor sugiere por otra parte, que la genealogía trata sobre el ‘régimen político’ de producción de verdad; es decir, sobre las relaciones entre los sistemas de verdad y las modalidades del poder. (Cfr. “Arqueología, genealogía, ética”. En *Foucault*, Couzens Hoy, comp., pp. 243 y 246).

Edgardo Castro establece que la arqueología está articulada al saber, al estructuralismo, al sistema y al objetivismo; mientras que la genealogía se relaciona directamente con el poder, la fenomenología, la interpretación y el subjetivismo (*Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de “La arqueología del saber”*, pp. 9 ss).

Richard Rorty completa este cuadro de diversidad de interpretaciones señalando que la genealogía pretende 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. Estas indeseables consecuencias se dan, según Rorty, por la carencia en Foucault de una epistemología propia (“Foucault y la epistemología”, en *Foucault*, Couzens Hoy, comp., pp. 56 ss.).

³² David Couzens Hoy, Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la Escuela de Frankfurt. En *Foucault*, Couzens Hoy, comp., p. 124.

³³ La noción conductista que Lukes critica en “Power: A radical view”, establece que el poder es una relación que determina y afecta los intereses de las personas. Esto significa por ejemplo, que en la medida en que A afecta a B para que decida o no decida sobre algo, A tiene poder sobre B. Esto expone David Couzens Hoy en “Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la Escuela de Frankfurt”. Véase, *Foucault*, Couzens Hoy, comp., p. 141.

Para Lukes³⁴, Foucault no habla de los intereses reales en el plano voluntarista sino en el estructural. No son los individuos ni las instituciones los que se empeñan en anular las expectativas del sujeto. Al contrario, serían las condiciones estructurales del sistema, las que restringirían las posibilidades para que el sujeto quiera de manera distinta, tenga otras aspiraciones y oriente su práctica según nuevos proyectos de cambio de sí mismo.

En la postmodernidad³⁵ el despliegue múltiple y caótico de escenarios sobrepuestos, formas de dominio yuxtapuestas y saberes minoritarios consagrados, constela un diagrama de fuerzas con micropoderes multioperantes, activos e incluso contradictorios. Al parecer, las posibilidades de resistencia en ese diagrama se limitan y difuminan porque los intereses de liberación resultan aparentes. Los movimientos terminan asimilados, las fuerzas desviadas y recompuestas en un nuevo campo. No existe certeza si el sujeto no sabe si la práctica que realiza, el proyecto al que apuesta y el movimiento al que pertenece, cristaliza o no algo distinto a los intereses aparentes.

La solución de Lukes que resulta apropiada, es el razonamiento contrafáctico. Si Foucault ha establecido por ejemplo, la genealogía de la sexualidad moderna, si ha mostrado el despliegue de un saber triunfante vinculado a la anatomopolítica del cuerpo (es decir, a su disciplinamiento) y a la biopolítica de la población (cristalizada en el “Estado de bienestar”)³⁶; entonces frente a

³⁴ *Idem*, pp. 144-145.

³⁵ Véase la nota # 7 de esta *Introducción*, referida a la noción que tienen Vattimo y Jameson sobre la postmodernidad.

³⁶ Usualmente, el *welfare State* es definido como el Estado capitalista de prosperidad general que ‘coadyuva’ a que todos los ciudadanos tengan apropiadas condiciones de vida. Este 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 encuentran en vías de desarrollo. (*Breve diccionario político*, pp. 183-184).

Según Barry Smart, las medidas en pro de la salud, la seguridad y la protección del individuo, medidas tomadas por el “Estado de bienestar”, constituyen las características propias de la ‘gubernamentalidad’ moderna. La ‘anatomopolítica del cuerpo’ consistente en los mecanismos que se despliegan para formar individuos útiles y dóciles inculcándoles los principios de una autorregulación disciplinaria; y la ‘biopolítica de la población’ que refiere las medidas antes señaladas aplicadas a escala macroscópica; son los dos ejes en los que se basa la gubernamentalidad moderna (“La política de la verdad y el problema de la hegemonía”. En *Foucault*, David Couzens Hoy, comp. p. 180).

toda práctica del cuerpo y sexualidad, frente a las formas de vivencia erótica, es necesario preguntarse invariablemente, si no caben otras. La discriminación entre los intereses aparentes y los reales radica en este sentido, en preguntarse no sólo si existen otros deseos, otras maneras de llegar a ser y a querer hacer algo distinto y anómico; sino en preguntarse por qué el sujeto no las considera, por qué las rechaza y cómo pueden ser posibilidades que alguien podría o querría buscar.

Razonar de manera contrafáctica abre un resquicio de resistencia en cada nudo de la extensa red del poder de la sociedad moderna. Es la resistencia a no dejarse atrapar por ella, porque en el caso más paradójico, el de los intelectuales, saben cómo se ha tejido y anudado. Si bien la conciencia no es el requisito de la resistencia (considérese por ejemplo el caso de los marginales, los locos y los delincuentes a quienes Foucault presta suma atención); la resistencia puede también basarse en un saber relegado y en el reconocimiento de las formas cómo la sociedad hoy opera sobre el yo en los múltiples escenarios de la vida y en las distintas cárceles del panoptismo.

Es a este saber relegado y a este reconocimiento *post festum* a los que Foucault contribuye a esclarecer no precisamente con el desarrollo riguroso de

Sobre el concepto de 'gubernamentalidad', Foucault dice que es posible comprenderlo en tres sentidos, de los cuales el primero es el más importante: la 'gubernamentalidad' se refiere al conjunto de instituciones, procedimientos, análisis, reflexiones, cálculos y tácticas que permiten ejercer una forma específica y compleja de poder. Este poder tiene por objeto a la población, se basa en el saber de la economía política y se realiza gracias a instrumentos que son dispositivos de seguridad.

En segundo lugar, la 'gubernamentalidad' es la tendencia de Occidente por la cual ha combinado; por una parte, una serie de aspectos específicos de gobierno y, por otra, saberes triunfantes en el decurso de las ideas. La combinación del saber y el poder, permite sostener el gobierno sobre los otros, gracias a la disciplina que introyectan y gracias a la asunción de nociones modernas de 'soberanía' y 'gestión gubernamental'. El tercer sentido de la 'gubernamentalidad' se refiere al resultado histórico que se dio desde el 'Estado de justicia del medioevo' (en el que el 'arte de gobernar' se orientaba por modelos cosmológicos y por ideales filosófico morales); hasta el Estado moderno.

En los siglos XVI y XVII el arte de gobierno se 'cristalizó' de modo que cualquiera de sus bases, tendría que referirse necesariamente a la realidad concreta del Estado. Desde el siglo XVI se ha formado la idea de que gobernar es ocuparse con las cosas (el territorio, la riqueza, las ciudades, las fronteras); posteriormente con la 'economía política' del siglo XVIII, el 'factor humano' adquirió relevancia. Por esto cabe hablar de la sociedad moderna como una sociedad en la que el Estado se ha 'gubernamentalizado'. ('La gubernamentalidad', clase de Michel Foucault en 1976. Véase *Espacios de poder*, p. 25).

la teoría, sino con el despliegue de la retórica. Hubert Dreyfus y Paul Rabinow³⁷, consideran que la retórica fortalece una resistencia que se constituye en biopoder. No son los discursos normativos rebosantes de valores universales y de programas “científicos”, los que generan la motivación de realizar intereses reales, corpóreos y concretos. La liberación en sus múltiples y creativas expresiones no se calcula con la frialdad y exactitud de la previsión de los fenómenos naturales. Es la omnilateralidad de la imaginación, de la construcción lúdica e irresponsable, la que, sumada al éxtasis del yo que disipa las fronteras de las tecnologías modernas, mueve al sujeto a rehacerse y a cambiar el mundo.

6. PODER, SABER Y FEMINEIDAD MODERNA

Descriptivamente por ejemplo, en la *Historia de la Locura*, en la *Historia de la Sexualidad* y en *Vigilar y Castigar*, las mujeres están encubiertas, sobreentendidas y oscurecidas. Se puede aceptar que en cierta medida, la labor de Foucault es “continuada” con las “historias de mujeres” que el feminismo francés contemporáneo elabora. Esta “complementación” inclusive podría seguir el estilo foucaultiano restringiéndolo. Pese a que podría mostrar la particularidad de “género” en relación al nacimiento de la prisión, la arqueología del conocimiento médico o el desarrollo de las tecnologías del yo³⁸;

³⁷ Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, Véase especialmente la página 224.

³⁸ Foucault siguiendo el inicial desarrollo de las nociones de Jürgen Habermas, dice que existen cuatro tipos de ‘tecnologías’: las de producción, las tecnologías de los sistemas de signos, las de poder y las del yo. Por ‘tecnología’ Foucault entiende algún tipo de ‘matriz’ de la razón práctica, ligada a alguna dominación; es decir, se trata de una formación concreta que en un orden específico, viabiliza el despliegue de la dominación.

Las ‘tecnologías de producción’ permiten 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’ dan sentido, significación y permiten usar los símbolos con la finalidad de viabilizar la comunicación y constituir el imaginario semiótico de las personas y las colectividades. En tercer lugar, las ‘tecnologías de poder’ forman el conjunto de dispositivos, recursos, medios y mecanismos que las sociedades disponen para determinar la conducta de los individuos, de modo que tiendan a realizar ciertos fines preestablecidos. Las ‘tecnologías del yo’ se refieren finalmente, a todo lo que permite que el individuo efectúe acciones sobre su propio cuerpo, alma, pensamiento y conducta, para transformarse a sí mismo en la búsqueda de algún tipo de valor (pureza, felicidad, redención, inmortalidad, sabiduría, etc.). Véase *Las tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 48. También “Sexualidad y soledad” en *El viejo topo*, Barcelona, 1982, p. 50.

el propósito de mi tesis no es efectuar ni siquiera ostensivamente, tal “continuación”. Pese a que en ciertos casos mi tesis refiere algunas regularidades conductuales de las mujeres, no es mi propósito central explicitar con exhaustividad, la particular constitución de la femineidad moderna en lo concerniente al saber, los estereotipos y el condicionamiento social por ejemplo, de las locas, enfermas, hijas, alumnas, presas, esposas, obreras o burguesas.

Gilles Deleuze y Esther Díaz³⁹ han puntualizado los principales aspectos de la teoría foucaultiana del sujeto. En base a un dibujo de Foucault, interpretan que el sujeto está acotado por la realidad cósmica del afuera, por el poder estratégico de las tecnologías del yo y por los sedimentos estratigráficos del saber. En medio de éstos cabe preguntarse cuál es el matiz de los pliegues de la subjetividad que pueda considerarse un plegamiento genérico.

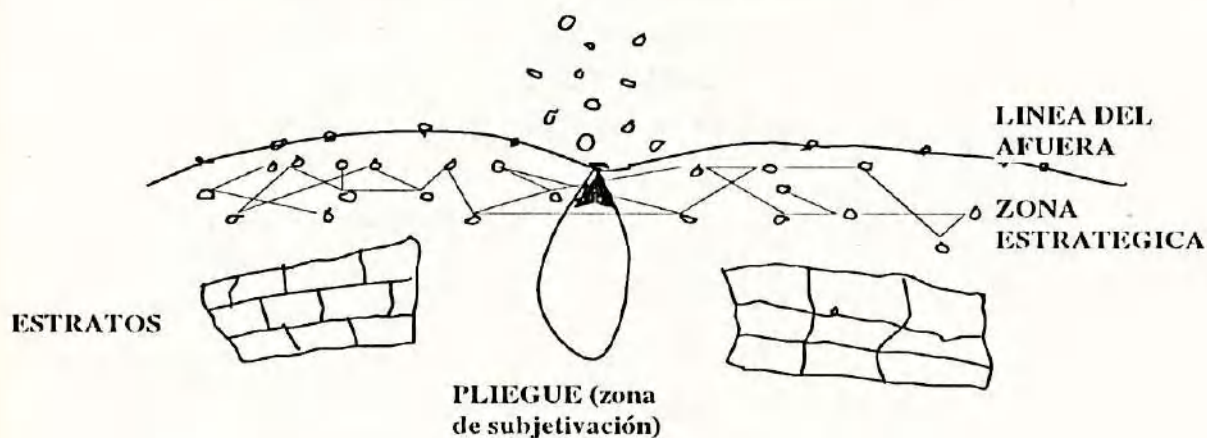


DIAGRAMA DE FOUCAULT⁴⁰

Al parecer, los modos cómo el sujeto decide sobre su propio yo, según ciertos valores y realizando un procedimiento, un ensamblaje y una técnica, en el fuero de su interioridad; constituyen las ‘tecnologías del yo’. Los signos que se despliegan en la sociedad como elementos de dominación ideológica y los recursos del poder político; en el lenguaje de Foucault, las ‘tecnologías de los sistemas de signos’ y las ‘tecnologías de poder’ respectivamente, tienden, deslizan y posibilitan que el sujeto asuma y realice ciertas acciones sobre sí mismo, es decir, que ‘se’ apliquen ciertas ‘tecnologías del yo’.

³⁹ Gilles Deleuze, *Foucault*, p.155. Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, p. 97.

⁴⁰ Tomado de la obra de Gilles Deleuze, *Foucault*, p.155.

En el plano político por ejemplo, cabe preguntarse cómo la sociedad de hoy impele a una individuación eficaz diferenciando el rol y entatividad de la ciudadana moderna respecto del ciudadano en general. En otros planos también habría que preguntarse acerca de las especificidades referidas a los valores de vida, el régimen de verdad y obediencia y la identidad cultural. Hacer estos cuestionamientos es, en último término, inquirir sobre las tecnologías del yo aplicadas a la administración de los sueños, a las aspiraciones y a las utopías de las mujeres en contextos definidos: es ver el proceso de introyección genérica de la disciplina, de las reglas institucionales, las costumbres, la ideología y del poder del Estado.

Edward Said dice que Foucault en realidad no teoriza sobre la subjetividad⁴¹, y que apenas alcanzaría a tener un esbozo imaginativo del poder, por el que confunde el poder institucional con la necesidad de seguir normas y convenciones para vivir en sociedad. Consecuencia de esta carencia y confusión es que la posición de Foucault como intelectual, según Said, sea de absoluta indiferencia ante los movimientos políticos minoritarios del Tercer Mundo. Esto también explicaría su hermética cerrazón a formas significativas de lucha como el feminismo⁴².

Que Foucault haya permanecido indiferente ante el feminismo de los años 60 y 70 es comprensible por las características de ese tiempo que sustentaba un enfoque humanista⁴³; tal feminismo se orientó a la complementariedad de lo desemejante porque asumía la unidad de lo que es substancialmente común. Para Foucault, esta estrategia política subvertía un aspecto central de su microfísica del poder, el referido a la unicidad irrepetible de los procesos, tanto en lo concerniente a la estructura de los nudos de la red tendida sobre el cuerpo

⁴¹ Según la opinión de Edward Said, Foucault descuida, elude y desplaza a la justicia, centrando en su lugar al sujeto, a la vivencia estética que niega el poder y a la historia genealógica que interviene en la red del discurso. Por estas razones Said piensa que Foucault sólo imagina el poder y no lo representa conceptualmente ("Foucault y la imaginación de poder", en *Foucault*, Couzens Hoy, comp., p.173).

⁴² *Idem*, p. 170. Said afirma inclusive que el discurso de Foucault carece en absoluto de un carácter opositor y contestario, carácter que se le ha atribuido de manera arbitraria.

⁴³ Klaus von Beyme al respecto señala que bajo el lema *different but equal*, se ha desplegado un feminismo liberal y otro socialista. El primero, pretendía alcanzar la liberación mediante la reivindicación de los derechos fundamentales; mientras que el feminismo socialista se abocó a la crítica de la familia. (*Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, pp. 289-290).

social como al devenir de los acontecimientos y las transformaciones de la historia.

La opinión de Said aparece intencionalmente sesgada por varias razones. En primer lugar, está constatada la influencia y utilidad teórica de Foucault, por ejemplo, para el feminismo radical. De haber tenido apenas un esbozo imaginativo del poder⁴⁴, tal fertilidad política de su teoría no se hubiera realizado.

Cuando Said dice, en segundo lugar, que Foucault no relaciona el concepto del sujeto con la justicia, Said muestra su supuesto de existencia de un contenido esencialista de la justicia, contenido liberal e iluminista que la supedita a la razón y a valores universales. Lo cierto es que si de algo sirve la obra de Foucault es para mostrar la necesidad de abstenerse de presuponer como invariables y definitivos, tales contenidos, y que para comprenderlos es imprescindible verlos críticamente en la perspectiva de su propia genealogía.

En tercer lugar, Said dice que Foucault confunde las normas de vivir en sociedad con el poder institucional. Esta "distinción" entre lo que usualmente se denomina normas sociales y jurídicas, es sólo otra argucia para presentar como "mejores", ciertas costumbres culturales que devienen contingente e impositivamente, y para desmerecer la aplicación privada del poder respecto de su ejercicio público.

La argumentación de Said termina en una conclusión implícita: la resistencia es fútil porque frente a la representación imaginativa del poder, se impone siempre la materialidad sólida y brutal de un poder pertinaz de administradores, directores y tecnócratas. Esta conclusión coincide por atávicas vías con lo que, según Barry Smart⁴⁵ es esencial en la crítica del

⁴⁴ Al respecto véase Klaus von Beyme. *Idem.*, pp. 306 ss.

⁴⁵ Smart dice que hay tres críticas 'marxistas' a Foucault. Aparte de la crítica 'ortodoxa' que insiste en que Foucault no trata y termina por ignorar el tema del poder político; cabe referirse a la crítica 'tradicional' y a la "instrumental". Los marxistas que critican a Foucault de modo tradicional, dicen que los supuestos metodológicos y políticos del filósofo francés se desvían o inclusive se oponen a los supuestos marxistas. Por su parte, quienes sostienen una crítica 'instrumental' dicen que el valor de la obra de Foucault se restringe a la utilidad de sus descripciones. ("La política de la verdad y el problema de la hegemonía", en *Foucault*, Couzens Hoy, comp., pp. 175 ss.).

marxismo ortodoxo, a Michel Foucault. Según ésta, Foucault habría transgredido los principios fundamentales del marxismo al diluir el tema del poder. Al pensar que es vago y ubicuo, al perder de vista realmente el poder efectivo como dominio político del Estado, Foucault ocasionaría una distorsión teórica que llevaría no sólo al quietismo colectivo frente al omnímodo y omnipresente poder multilateral; sino, estimularía el pesimismo individual ante la eterna renovación de las formas de dominación⁴⁶.

Sin embargo, el propio Smart enfatiza el sentido que para Foucault tienen la revuelta, la lucha y la protesta. Estas son formas políticas de romper el silenciamiento en la historia. Foucault dice que todo discurso emancipatorio es retórico⁴⁷, que la libertad es intransitiva y que las relaciones de poder son redes que nos atrapan por igual; sin embargo, la resistencia es una acción específica, una lucha local de las masas y los grupos, entre los que forman las variantes feministas. El saber de cada grupo, inclusive cuando está desacreditado y descalificado, es la motivación de la afirmación que rompe el consentimiento y corroe la dominación hegemónica de individuos y colectividades.

El despliegue histórico hasta hoy ha relegado al extremo de casi eliminar, lo que en los albores de la humanidad se ha constituido de una manera peculiar. El devenir de la historia moderna ha minimizado hasta casi diluirlo completamente, lo que Foucault llama el “poder pastoral”⁴⁸.

⁴⁶ Al respecto, confróntese el libro de Mark Poster, *Foucault, marxismo, historia: Modo de producción versus Modo de información*, especialmente las pp. 217 ss.

⁴⁷ Barry Smart, “La política de la verdad y el problema de la hegemonía”, p. 290. Smart cita el texto de Foucault, *Is it useless to revolt?*, en *Philosophy and Social Criticism*. Vol. # 8 (1981), p. 8.

⁴⁸ Una de las últimas conferencias que Foucault dio fue la que se ha publicado en 1981 por la Universidad de Utah con el título, “*Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la razón política*”. En ésta contraponen el ‘poder político’ al ‘poder pastoral’, diferencia consistente en pocas palabras, en lo siguiente:

El ‘poder político’ se ejerce sobre sujetos civiles de manera racional e impersonal; mientras que el ‘poder pastoral’ se ejerce sobre individuos vivos de modo afectivo y personalizado. El ‘poder político’ establece una relación diádica del que lo detenta con la multitud o con los ciudadanos, en un escenario macroscópico; en cambio, el ‘poder pastoral’ establece un haz de relaciones desde el que lo detenta hacia los individuos que lo aceptan, en un escenario existencial y microscópico. En tercer lugar, mientras que el ‘poder político’ se basa en la unidad del Estado que instituye un marco jurídico unívoco; el ‘poder pastoral’ no se realiza por la aplicación idealmente automática, de un conjunto de normas, al contrario, se trata de que cada persona sobre la cual se ejerce poder (las ovejas del rebaño), sea ayudada a mejorar

Como señala Miguel Morey⁴⁹, este poder se justifica en la vida, la verdad y la obediencia; habla de la salud, el bienestar, la seguridad y la protección, se trata del “poder” que individualiza. En las democracias modernas sin embargo, ha perdido la preminencia de sus principales rasgos. Si bien es posible admitir que quedan algunos vestigios del “poder pastoral” que el “poder político” ha permitido que subsistan hasta hoy, no es posible hablar del mundo moderno y del ejercicio del poder en las democracias contemporáneas, suponiendo que en éstos prevalecen las características del “poder pastoral”.

A lo sumo, en los orígenes de la *die Polizeiwissenschaft* (literalmente “la ciencia de la Policía” e históricamente en los siglos XVI y XVII, “la ciencia de la administración”); se encuentra apenas un residuo de las características pastorales. En efecto, en tanto se considera que hace sólo poco más de tres siglos se pensaba que “vivir en Policía” significaba precautelar el conjunto de actividades de los individuos como sujetos activos, productivos y vivos; es posible encontrar los residuos de una concepción “pastoral” acomodada a las nuevas condiciones discursivas de la “razón del Estado”⁵⁰ y orientada en consecuencia, a un predominio progresivo del ejercicio del “poder político”.

El “poder político” ve en cada ciudadano un voto igual a otro, un sujeto de derecho semejante a cualquier otro. La pervivencia casi simbólica del poder pastoral subsumido en la hegemonía del “poder político” ha establecido una identidad política moderna que fortalece simultánea aunque inequitativamente, la individualización pastoral y la totalización política.

su vida y sea permanentemente cuidada y protegida. (En *Las tecnologías del yo y otros textos afines*, Véanse especialmente las páginas 110 ss.).

⁴⁹ Cfr. la “Introducción” a *Las tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 43.

⁵⁰ En la conferencia dada en la Universidad de Utah (véase la Nota # 48); Foucault dice que la teoría de la ‘razón de Estado’ incide en el aspecto ‘racional’ de ejercicio del poder. Según esta teoría el gobierno está en consonancia con la potencia del Estado; por otra parte, existe similitud en las distintas definiciones del concepto de ‘razón de Estado’. Por ejemplo, autores clásicos como Botero, Palazzo y Chemnitz coinciden en que obrar según la ‘razón de Estado’ es un arte cuando se trata de tomar decisiones de gobierno; arte que sin embargo, está sujeto a reglas. Tales reglas observan la naturaleza del Estado, tienen por finalidad reforzar su poder frente a sus posibles enemigos, y obligan a considerar la ‘aritmética política’; esto último significa que mueven a que el gobernante conozca ‘estadísticamente’ su realidad y la de los demás Estados. (pp. 122-123).

Leído este despliegue a través de la lente de la resistencia, para Foucault⁵¹, la liberación implica atacar las raíces de la racionalidad política. “Resistir” no significa que hoy los intelectuales tengan que jugar ningún rol conductor ni sistematizar tal o cual filosofía de la acción (de carácter humanista gramsciano por ejemplo⁵²). Resistir impele a realizar múltiples críticas al modo cómo ha devenido tal totalización, es insistir incidiosamente en lo local, puntual y perecedero, alcanzando a ver la genealogía que le ha dado origen.

Resistir teórica y políticamente es evidenciar cómo en lo específico, se constituyen regímenes de verdad y cómo los discursos y los saberes crean efectos de poder; es mostrar cómo las ciencias sociales forman sujetos al clasificar, examinar y entrenar a la gente⁵³, obrando en consecuencia. En fin, se trata de que los intelectuales sean capaces de ver cómo se producen los efectos de la distinción entre lo verdadero y lo falso, y cómo estos contenidos se transforman en relación a las demandas políticas específicas.

Los intelectuales ven esta especificidad para obrar inteligente y eficazmente. De tal modo resulta que cada intelectual comprometido con la construcción de otro mundo distinto al que nos ha legado la modernidad, tendrá que disponer de condiciones de vida y trabajo tendiendo a favorecer y ser parte de cualquier movimiento posible, de toda expresión social que impulse la revuelta, la lucha y la protesta⁵⁴.

⁵¹ Michel Foucault, “*Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la razón política*”. En *Las tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 140.

⁵² Barry Smart, “La política de la verdad y el problema de la hegemonía” p. 183.

⁵³ *Idem*, p. 185.

⁵⁴ Un texto que Barry Smart transcribe de Foucault, y que resulta conveniente para ampliar el tema, es el siguiente:

“Un delincuente pone su vida en la balanza contra abusivos castigos; un loco ya no puede aceptar el confinamiento y la pérdida de sus derechos; un pueblo rechaza al régimen que lo oprime (...). Uno no tiene que solidarizarse con ellos. Uno no debe sostener que esas voces confundidas suenan mejor que las otras y expresan la verdad última. Para que haya un sentido en escucharlas y en buscar lo que desean decir, es suficiente que existan y que tengan en contra de sí cuanto se haya creado para silenciarlas (...), se debe a tales voces que el tiempo de los hombres no posea la forma de una evolución, sino precisamente la de una historia”.

En la filosofía de Foucault no se presume la existencia de una teoría universal del sujeto, menos una “teoría de género”. Aceptando que sus análisis genealógicos muestran el despliegue de las tecnologías políticas y las tecnologías del yo, a través de continuidades y disrupciones; aparece un determinado perfil del sujeto moderno como una consecuencia inteligible. Tal sujeto introyecta sobre sí, voluntaria y persistentemente, diversos medios de control para obrar sobre su cuerpo y su alma. El sujeto de la modernidad es, sin embargo, un resultado imprevisto, no teleológico; es un producto terminal no planeado sistemáticamente ni incidiosamente manipulado.

No existe ningún holismo maligno que se concatene armónicamente para dominar a un indefenso y moldeable “sujeto”. Entre las prácticas que Foucault analiza, se encuentran tecnologías del yo como la meditación, la confesión, el ejercicio, la dieta y la asunción de modelos ejemplares⁵⁵. Por éstas, el sujeto inclusive en la postmodernidad, se hace de mil maneras en el trabajo, el lenguaje, la vida, la locura, el sexo o la cárcel. Así, sus prácticas hacen del sujeto un “constructo” en los campos disciplinarios, por ejemplo, de la medicina, la milicia, la educación, la psicología y la psiquiatría⁵⁶, estableciéndose los criterios de normalidad y funcionalidad.

Estos campos han formado también saberes más restringidos sobre la mujer, han desplegado tecnologías del yo específicamente “femeninas”, han pensado el ser femenino y la femineidad, y les han dotado a las mujeres de ciertos roles, conductas y funciones normales y provechosas para el agregado social. Disciplinas análogas han desplegado la feminización del sujeto en relación al “poder pastoral” y al “poder político” fijando inclusive las posibilidades y limitaciones para poder hablar hoy de la resistencia de la mujer y de los movimientos feministas radicales; ampliando o restringiendo sus reivindicaciones a temáticas relacionadas con la sexualidad y el cuerpo.

“La política de verdad y el problema de la hegemonía”, de Barry Smart. En *Foucault, Couzens Hoy*, comp., p. 190. La transcripción corresponde a *Is it useless to revolt?*, en la revista *Philosophy and Social Criticism*. Vol. # 8 (1981), p. 8.

⁵⁵ La enumeración corresponde a la que ha efectuado Ian Hacking en “Mejora de uno mismo”. Véase *Foucault, Couzens Hoy*, comp., p. 258.

⁵⁶ Ian Hacking, “La arqueología de Foucault”. En *Foucault, Couzens Hoy*, comp., p. 35.

7. GENEALOGIA DE LA FEMINIZACION

La lectura de la obra de Foucault realizada por Mark Poster esclarece cómo hoy el filósofo francés se ha convertido en fuente teórica para ciertas tendencias feministas contemporáneas, en temáticas sobre el cuerpo, la sexualidad y las prácticas que el sujeto de la sociedad postindustrial introyecta. Esta lectura permite que Poster evalúe el trabajo de Foucault como un significativo conjunto de claves para el desarrollo de la teoría crítica de la sociedad avanzada⁵⁷, claves que son parte de una estrategia interpretativa que ofrece una panorámica exhaustiva del cuerpo social.

Según Poster, Foucault no ofrece en la *Historia de la sexualidad*, una relación articulada de las prácticas sociales vinculadas con el sexo. Sin embargo, la lectura de la obra permite esbozar cómo se ha constituido el sujeto moderno a partir del Renacimiento y la Edad Clásica, asentándose un saber que justifica y ordena su práctica. La obra de referencia permite ver al sexo como un ámbito de problematización para el individuo, ámbito que insinúa genealógicamente, la acumulación y la diferencia. Sin embargo, para Poster, todavía se encuentran en Foucault, ciertas limitaciones que impiden que trace una estrategia de análisis de los textos como discursos; límite que no le permitiría ver los textos como campos de posición. Consecuentemente, Poster cree que es necesario ampliar los límites críticos de la arqueología foucaultiana sobre la sexualidad⁵⁸.

Precisar cómo ha triunfado un saber disciplinario y político sobre la mujer, y cómo se ha dado la ruptura andrógina del sujeto moderno, en lo físico, psíquico, moral y social; es completar los vacíos de la arqueología referida. Tal tarea permitirá comprender por ejemplo, cómo la pederastía en la civilización griega, tema central de la problematización sobre el sexo, y cómo la exclusión de la mujer de lo político⁵⁹; revelan la unidad indistinta del deseo, la ambivalencia

⁵⁷ Me refiero a la obra de Poster, *Foucault, marxismo, historia: Modo de producción versus Modo de información*, pp. 221 ss.

⁵⁸ Mark Poster, *Foucault y la tiranía de Grecia*. En "Foucault", Couzens Hoy Comp., p. 239 *passim*.

⁵⁹ Véase la obra de Foucault, *Historia de la sexualidad*, especialmente el cuarto capítulo del segundo tomo y el sexto del tercero (pp. 172 ss. y 174 ss., respectivamente). Foucault muestra cómo la pederastía llegó

erótica del erómeno y la exclusividad deliberativa del varón en temas de interés colectivo.

Pese a la preferencia sexual de Foucault y a pesar de la manera cómo ésta ha afectado la valoración intelectual del filósofo (como en el caso del norteamericano James Miller⁶⁰); Mark Poster remarca que Foucault no tiene respecto de la pederastía griega, una orientación preestablecida que la muestre como una alternativa o un modelo de sexualidad para hoy⁶¹.

En el tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Foucault dedica un capítulo a la mujer en el helenismo griego. La prohibición pederasta en los dos primeros siglos de nuestra era, prohibición reforzada por una parte, con una absoluta y excluyente valoración de la heterosexualidad; y, por otra, con el control de los deseos del individuo libre, son los elementos clave para poder asentar el más profundo sedimento estratigráfico de la sexualidad moderna. Este sedimento es la base de más larga duración, base que opera sobre el imaginario colectivo del sujeto moderno.

El análisis genealógico de la sexualidad contemporánea, se remonta al helenismo griego y precisa el momento de constitución del sujeto varonil, patriarcal y falocrático; sujeto que adquiere identidad sexual y carácter gracias a que su mujer-esposa sea lo radicalmente otro. El “otro” es, desde los últimos siglos de la historia de Grecia, el ser ontológicamente agonístico, que sin embargo, se hace centro de la sexualidad masculina, el “otro” es la mujer que da lugar a la constitución de la subjetividad del varón. Este sedimento

a convertirse en un problema entre los griegos, no por las connotaciones ‘inmorales’ que incluso corrientes psicoanalíticas modernas le atribuyen; sino por lo siguiente: el hecho que se les asigne a los jóvenes ricos y nobles que cumplieran el rol de erómeno, fortalecía que ellos asuman, tanto en el amor, como peligrosamente, en el plano político, un papel pasivo. Si por el amor se formaba en los futuros ciudadanos conductores de la *polis*, un carácter receptivo, complaciente y dominado; era obvio que las consecuencias políticas podían llegar a ser catastróficas para la ciudad Estado.

⁶⁰ La extensa biografía titulada *La pasión de Michel Foucault*, se articula en torno a lo que James Miller considera que fue una pulsión íntima y permanente en Foucault: entender lo que su yo había llegado a ser y cómo el guión de su praxis se rehacía de manera diferente movido por la fuerza erótica del deseo. Cfr. el primer y los dos últimos capítulos del texto.

⁶¹ “Foucault y la tiranía de Grecia”, p. 229.

estructurante del sujeto moderno es completado con la disociación de lo privado respecto de lo público. Hasta la sociedad actual, resulta que lo privado está cada vez más lejos de lo político; pese a que el matrimonio se hace denso, problemático, difícil e intenso, su ámbito de existencia esta restringido a lo doméstico exclusivamente.

La disrupción entre el siglo V a.C. y el siglo II de nuestra era, muestra un cambio por el que varía la constitución de la subjetividad: de una sexualidad pederasta a la suposición de que el deseo es uno y de que el orden político excluye lo femenino como existencia singular. En la modernidad resulta esencial la construcción heterosexual de la subjetividad, la agregación social que recluye a la mujer en lo doméstico y la asunción de una ideología de “poder pastoral” anclada en la familia, el matrimonio y el bienestar.

El proceso desde el helenismo hasta la época actual, es de constitución y profundización de este *ethos* occidental. Como señala Miguel Morey⁶², se pasa del delfico “conócete a ti mismo”, al cristiano “confiesa tus pecados”. Pero el recorrido continúa sin ninguna alteración de la subjetividad: atraviesa el sueño ilustrado del *cogito*, hasta finalmente llegar a que el sujeto se recline en el diván del psicoanalista. En todo este tránsito prevalece lo mismo, se trata de descubrir y decir la verdad sobre cada uno, de modo que al aplicar ciertas operaciones al cuerpo, a las ideas, los pensamientos y las conductas; sea posible modificarlos y perfeccionarlos. Tal, la historia de la subjetividad en la cultura occidental.

Desde el helenismo hasta la modernidad hay un largo tránsito de continuidad a través del cristianismo. En contraposición a la cultural china, según claramente lo expresa Arnold Davidson⁶³, la cultura cristiana y moderna enfatizan el deseo. Lo primordial de la cultura griega fue ver al acto sexual como una acción en la que la mujer está ausente. Por su parte, la cultura china reliva el placer, por esto el rol femenino está orientado hacia la máxima solicitud y reverencia, y a la plenitud erótica. En cambio, en la modernidad, desde el helenismo y el cristianismo, lo primordial es el deseo.

⁶² “Introducción” a *Las tecnologías del yo y otros textos afines*, pp. 37 ss.

⁶³ Arnold Davidson, “Arqueología, genealogía, ética”. En *Foucault*, Couzens Hoy, comp., p. 254.

La cultura moderna según Davidson, instituye una sexualidad repleta de información biológica, médica y psiquiátrica; es una sexualidad impuesta por la educación y la ley, las cuales se constituyen en los saberes que patentizan al sexo como la verdad del yo. Así, desde el cristianismo, como insiste Mark Poster, se ha desplegado un conjunto de códigos de control de la conducta, restrictivos para la carne y para el pensamiento sexual⁶⁴.

Foucault al menos refiere lo femenino, la femineidad y el deseo en el contexto cristiano⁶⁵. Existe en su obra, en lo concerniente a la mujer, fértiles referencias al saber médico, psiquiátrico y legal y notables puntualizaciones sobre las instituciones de clausura, exclusión, educación, ortopedia, vigilancia y disciplinamiento.

Para comprender el proceso de cambio de las instituciones y de las nociones morales y sociales cabe destacar por ejemplo, la problematización agustiniana sobre la erección y la libido y el modo cómo este tema ha incidido en la culpa y el castigo monacal como resultado de la falta de control de las ilusiones y los pensamientos. Tal antecedente queda engarzado en un "continuum" hacia la modernidad, en el que aparecen las más importantes transformaciones, los desplazamientos, las escansiones y triunfos de las nuevas y viejas imágenes sobre la mujer.

La obra de Foucault muestra una especificidad ensombrecida de la mujer. La *Historia de la Sexualidad, Vigilar y Castigar*, la *Genealogía del Racismo*, la *Historia de la Locura* y *El Nacimiento de la Clínica*, entre otros textos, muestran la 'normalización' y 'homogeneización' del género femenino. Permiten apreciar el mecanismo de impostación en el sujeto moderno, para formar su subjetividad relacionándose con el otro (con la mujer) como si se tratase de "su" objeto.

⁶⁴ "Foucault y la tiranía de Grecia", p. 240.

⁶⁵ Resulta significativamente importante para conocer el pensamiento de Foucault, el cuarto volumen de *Historia de la sexualidad*, titulado "Las confesiones de la carne". Además, cabe también destacar los artículos y conferencias publicados con los siguientes títulos: "La lucha por la castidad", en *Sexualidades occidentales* (Philippe Ariès, comp.) y el coloquio con Richard Sennet publicado con el título "Sexualidad y soledad" en *El viejo topo*, 1982. Véase también *Hermenéutica del sujeto* que reúne sus clases de 1982.

Estas obras hacen visibles las vicisitudes de cómo se constituye incluso, pasiva e inconscientemente, el yo moderno; echan luces sobre cómo éste ha introyectado discursos “verdaderos” sobre la sexualidad y cómo ha llegado a creer que debe ser un sujeto moral. Muestran a veces sólo implícitamente cómo el hombre y la mujer moderna se autoentienden y se realizan en sus acciones y en las pautas de su conducta, en sus formas de pensar y actuar, de valorarse y de tener una “inquietud de sí”, de confesarse, relacionarse y realizar estéticas formas de vida afectiva y sexual.

La historia corta de la modernidad se remonta, según la interpretación de Esther Díaz de *Las palabras y las cosas*⁶⁶, al Renacimiento (siglo XVI) y a la Edad Clásica (siglos XVII-XVIII). La lectura que hace Martin Jay⁶⁷ de Foucault establece que la unidad renacentista entre la palabra y la imagen queda sorpresivamente rota en la Edad Clásica. En ésta existe absoluta confianza en la observación, pese a que no aparece aún “el hombre” como constructo disciplinario.

En la Edad Clásica, la locura es el espectáculo de teatro de la sinrazón; posteriormente se convierte con Pinel y Freud, en la autorreflexión psiquiátrica, es decir se hace el telón de fondo del surgimiento de la clínica y la medicina moderna. La mirada que hace irreductible al individuo y que cadaveriza la vida, la que permite la aparición de las “ciencias del hombre”, es la que posibilita la cristalización del iluminismo y la lubricación de los canales por los que correrá el flujo de conocimiento humanista. Conocer al hombre es posible porque se desarrolla un cauce disciplinario de control macrológico de las poblaciones y de normalización micrológica de los individuos. Así se sintetiza y unifica al sujeto.

Preguntarse sobre la disociación genérica de esta unidad, cuestionar sobre la aplicación diferenciada de las nuevas tecnologías oculares y sobre las formas de resistencia a la objetivación, inquirir acerca de la primacía feminista de la resistencia táctil frente al ocularcentrismo de la sociedad panóptica; implica

⁶⁶ *La filosofía de Michel Foucault*, p. 38.

⁶⁷ Martin Jay, “En el imperio de la mirada: Foucault y la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX”. En *Foucault*, Couzens Hoy, comp., p. 254.

evaluar los límites y las posibilidades de la liberación a partir de una tematización genérica⁶⁸.

⁶⁸ Aparte del provecho que Foucault ha prestado aún sin quererlo, por ejemplo, a la teoría feminista de la ciencia (Cfr. von Beyme, *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, p. 291); su pensamiento es útil en otros ámbitos. Según Martin Jay, existe un sentido que me ha permitido sugerir lo siguiente: La filosofía foucaultiana impele a una 'liberación táctil' llamada así sólo por *catacresis*; es decir, referida de este modo por la carencia de una denominación propia y precisa.

Tal liberación sin embargo, puede ser pensada dentro de un universo semántico en el que la subjetividad, la otredad y la intersección 'quísmica', se resistan al panoptismo. Es decir, si en la historia de la civilización occidental el patriarcado ha marcado la centralidad de la visión, si ha hecho de la cultura un producto eminentemente 'ocularcéntrico' y del lenguaje un ardid; pensar liberarse del patriarcado implica romper tal centralidad engañosa.

Así, cierto programa feminista podría proclamar que para la humanidad feminizada prevalecerá una cultura táctil, erótica y olfativa. Por otra parte, se destruiría la preeminencia del lenguaje racional como medio de descubrir la esencia de la realidad; y, en su lugar se instituiría un habla irrefrenable y superficial, un birlibirloque disperso y sin ilación, una sustitución del sustantivo masculino y del verbo activo por la adopción de la adjetivación femenina implícita.

En todo resquicio en el que se pueda cruzar una resistencia al proyecto central del patriarcado, es posible que surjan síntomas feministas subrepticamente eruptivos; síntomas que se han deslizado de la crítica foucaultiana al panoptismo y a la *trompe l'oeil* lingüística y visual de Occidente. (Véase de Martin Jay, "En el imperio de la mirada: Foucault y la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX". En *Foucault*, Couzens Hoy, comp., p. 214).

EL PODER PARA FOUCAULT: CAPILARIDAD RETICULAR

"las redes de poder pasan hoy
por la salud y el cuerpo. Antes pasaban por el alma.
Ahora, por el cuerpo"
Encierro, Psiquiatría, Prisión
Diálogo con David Cooper y otros, Octubre de 1977

1. EL TEMA DEL PODER

Una forma frecuente de plantear los problemas filosóficos y pensar que la reflexión teórica es "filosófica" es preguntarse de qué se habla. El caso de la antropología posiblemente, sea el más claro: si bien se admite que existe una antropología "física", otra "cultural" e incluso una "psíquica"¹, varios autores

¹ El surgimiento de la palabra 'antropología' (entendida como 'doctrina del hombre', estuvo vinculado a un contexto científico natural. Con métodos de las ciencias naturales, la 'antropología' apareció como el estudio del hombre en su peculiaridad somática, especialmente racial y genética (Cfr. Walter Brugger et al., *Diccionario del Filosofía*, p. 59). Juan Maestre dice que existen tres tipos de 'antropología': la física, la sociocultural y la aplicada. La antropología física trata del hombre como organismo animal, especialmente lo concerniente a las razas y la evolución. La antropología sociocultural se aboca al estudio de los cambios sociales y culturales de la humanidad desde sus orígenes hasta la actualidad, estableciéndose las posibles tendencias de desarrollo futuro; se ocupa del por qué y para qué de los acontecimientos. Finalmente, la antropología aplicada se refiere a las disciplinas científicas que utilizan los conocimientos antropológicos para distintos fines; a manera de ejemplos se puede citar a la medicina, la Asistencia Pública, la Criminología e incluso, a las industrias del vestido y el calzado; el mantenimiento del colonialismo, la guerra psicológica y el espionaje (*Introducción a la antropología social*, pp. 19-23).

creen que sólo se puede hablar de una antropología “filosófica” si se tratan los fundamentos acerca de “¿qué es el hombre y cuál es su lugar en el mundo?”².

El nombre de ‘psicología’ se remonta hasta Aristóteles, quien lo utilizó entendiendo que se refiere al estudio de los seres vivos como cuerpos animados por un principio vital: el alma. En la época moderna la ‘psicología’ se restringió sólo al hombre excluyéndose a las plantas y a los animales; inclusive esta restricción se extremó con la psicología experimental y el conductismo que establecen su objeto de estudio sólo en la vida consciente, las emociones, los reflejos condicionados y la conducta. Según Roger Verneaux, una ‘filosofía del hombre’ implica una ‘antropología metafísica’ que trate la vida subjetiva, sensible e intelectual en distintos niveles: desde el empírico y el literario, pasando por el científico y fenomenológico, hasta los niveles racional y metafísico (*Filosofía del hombre*, pp. 7-14).

Para Foucault, esta dispersión de discursos sobre el hombre evidencia, aparte de la yuxtaposición inconmensurable de *epistemes* interactivas (véase la Nota #18 de la *Introducción*), la muerte del hombre. En efecto, en 1966, las últimas páginas de *Las palabras y las cosas* dicen que en nuestros días el hombre tiende a ‘desaparecer’; que pese a ser una invención reciente de la cultura europea del siglo XVI; es presumible que su figura compuesta en los intersticios de un lenguaje fragmentado, se borre ‘como en los límites del mar, un rostro de arena’ (pp. 373-374).

Max Scheler habría precisado el objeto de estudio de la ‘antropología filosófica’ (Brugger et al., *Diccionario de filosofía*, p. 59). Scheler en oposición a una concepción que él mismo denomina como ‘sistemático natural’, piensa que la labor de la antropología filosófica es tratar el aspecto *esencial* del hombre; es decir, su singularidad y diferencia respecto de las demás especies vivas. Además, la antropología filosófica debe tratar la incomparabilidad metafísica del lugar del hombre como un ente entre otros en el mundo (*El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 23-26).

Desde Scheler se ha establecido que la antropología filosófica se ocupa de tres aspectos: en primer término, del lugar del hombre en el mundo; es decir, de su puesto como ente en el cosmos; en segundo, de las limitaciones cognitivas para que el hombre sea ‘objeto’ y ‘sujeto’ de conocimiento y, finalmente, el tercer tema es el sentido que reflexione sobre su esencia (*Cfr. Hermann Krings et al., Conceptos fundamentales de filosofía*, tomo II, Herder, p. 276). Para Foucault, los lugares desde los cuales el hombre se piensa a sí mismo desde la Época Clásica, están limitados por la biología de Cuvier, la economía de Ricardo y la filología de Bopp (véase la Nota #16 de la *Introducción y Las palabras y las cosas*, p. 374).

El reinado del modelo biológico delimita un territorio para el hombre: aquél en el que prevalecen sus funciones grupales, su cultura, su lenguaje y los distintos agregados sociales que forma. El modelo biológico habla del hombre como un ser que se adapta, evoluciona, se somete al medio, borra desequilibrios, actúa según regularidades y establece normas y condiciones de existencia. La proyección ‘económica’ del hombre lo ubica en un lugar determinado como un ser con necesidades y deseos; es alguien opuesto a los otros, que obra por intereses y ganancia, agudizando los conflictos que se le presentan o neutralizándolos mediante normas. El reino económico fija un lugar para el hombre en el que su actividad es conflicto. Finalmente, la proyección del lenguaje crea un reino en el que los sistemas de signos tienen sentido, incluyéndose los gestos, los mecanismos involuntarios y los fracasos. El modelo lingüístico y filológico explicita los sistemas significantes. Los sistemas preceden a la significación, son su origen y aseguran la representatividad del lenguaje. Freud por ejemplo, borra los límites entre lo positivo y lo negativo, entre lo normal y lo anormal o patológico, entre lo comprensible y lo incomprensible.

En el enfoque tradicional de la filosofía, preguntarse “¿qué es?” el concepto clave que señala por lo general al objeto de estudio, es al parecer, una exigencia obligada. No es posible “hacer” antropología filosófica si no se trata el “ser” del hombre, no se admite que exista “filosofía” si no se considera el “ser” del mundo (“cosmología”), el de la belleza (“estética”), el de la moral (“ética”); y obviamente, el “ser” de los entes (“ontología”) y el “ser” en general (“metafísica”).

De tal modo, en la historia del pensamiento se han acotado diversos conjuntos de temas constitutivos de distintos dominios “filosóficos”; tan sólo partiendo de la problematización acerca de la esencia del objeto de estudio de cada disciplina. La prolijidad de la filosofía tradicional inclusive ha definido objetos más restringidos. De éstos, señalar qué son, constituye la labor “filosófica” por excelencia. En este sentido, la tarea fundamental de la “filosofía de la educación” por ejemplo, consiste en discutir y establecer una posición sobre qué significa “educar” (incluyéndose en esta discusión temas como “¿cuáles son los fines de la educación?”, “¿cómo es posible conciliar los propósitos sociales con el crecimiento individual?” y otros similares³).

Sobre las ciencias humanas que surgen eminentemente entre los intersticios de estas regiones epistemológicas, Foucault dice que se ‘entrecruzan’ y se interpretan ‘unas a otras’; las disciplinas intermediarias y mixtas se ‘multiplican indefinidamente’ y su objeto propio ‘acaba por disolverse’ (*Las palabras y las cosas*, p. 347).

³ El enfoque tradicional de la educación establece que los problemas filosóficos son, en último término, ‘metafísicos’. Angel González por ejemplo, dice que estos problemas pueden ser señalados en los siguientes puntos: en primer lugar, a qué entes involucra (esto es, a seres morales); en segundo, en base a qué principios se debe desarrollar la acción educativa (principios dirigidos por la ética). El tercer aspecto se refiere a la forma y materia de la educación, temas relacionados con sus fines y su ejercicio. Por último, otros problemas filosóficos son la estructura básica del proceso educativo, la forma de su regulación y la realización de la educación según modelos (*Filosofía de la educación*, pp. 17-23). Por su parte, Parisot y Martín piensan que la discusión sobre los principios filosóficos de la educación gira en torno al problema de su posibilidad, incluye la temática de su legitimidad y necesidad, su objeto y finalmente, los agentes de la educación; además del espíritu que ésta debe tener (*Principios filosóficos de la educación*, p. 24).

Frente a este tipo de ‘problematización’ sobre la educación, Foucault sigue otra vía totalmente distinta. Por ejemplo, para tratar el proceso de constitución de la sociedad disciplinaria en la época moderna, se refiere al control de la actividad en un colegio jesuita a fines del siglo XVIII. Cinco son los aspectos que se repiten en la educación jesuítica y en otras instituciones de reclusión moderna. En primer lugar, la *administración del tiempo* evidenciada en el control ininterrumpido, la presión de los vigilantes, la eliminación de ruidos y distracciones y la apropiación del instante útil. En segundo lugar, la *sincronía de los actos*, el ritmo colectivo de la ejecución de las actividades debe ser único, el encadenamiento de

En el caso de la “filosofía política”, tradicionalmente se ha dicho que la reflexión “filosófica” debe comenzar por precisar temas conceptuales como “¿qué es la autoridad?”, “¿qué es el poder?”, “¿cuál es la diferencia entre lo político y la política?”⁴, etc. Al margen de las “soluciones” que se dan a estos

los gestos, perfecto; así se establece un control cronológico y anatómico del comportamiento. El tercer aspecto se refiere 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*; las maniobras corporales con instrumentos establecen series rígidas que es necesario respetar. Finalmente, la *utilización exhaustiva del tiempo* según señales, ritmos, silbatos, voces de mando y otros instrumentos, conduce a la rapidez en la ejecución de las operaciones; esto lleva a los niños a la ‘virtud’ (*Vigilar y castigar*, pp. 153-158).

Una posición claramente positivista sobre la relación entre la ‘ciencia política’ y la ‘filosofía política’ es la sostenida por Giovanni Sartori. Sartori piensa en primer lugar, que la ciencia es ‘neutral’, que no debe valorar, que los *mélanges* de literatura, filosofía, política y hasta poesía no tienen ningún valor y que la base de la ‘ciencia’ es el conocimiento empírico. Este autor cree que la descripción de los fenómenos es posible gracias a definiciones operativas que permiten conocer cómo acontece lo real. Mediante términos observacionales, la descripción no es inmediatamente ‘concreta’; sin embargo, entendiéndolo que tiende a explicar los fundamentos que operan para que algo ocurra, descubrir cómo tales fenómenos acontecieron es llegar a comprender su concreción.

Sartori dice que la ‘ciencia política’ es un conocimiento de ‘aplicación’ porque urge obrar sobre los hechos políticos: es ‘un instrumento para intervenir sobre la realidad’ (*La política: lógica y método en las ciencias sociales*, p. 45). En cambio, según él, el conocimiento filosófico es especulativo, interroga por qué algo sucede e inquiriere sobre temáticas que no se pueden absolver con la descripción. El mejor ejemplo de uso de la filosofía para tratar temas políticos es según Sartori, Marx. Marx habría ‘deducido’ en un nivel exquisitamente especulativo, su teoría del Estado cayendo inevitablemente en una contradicción: trató de incitar a la construcción de un Estado que escapaba totalmente a su propia fórmula cognoscitiva, la dictadura del proletariado. Sartori concluye que emprender la tarea empírica de la política es difícil pero muy provechoso, mientras que el nivel filosófico puede servir para legitimar o invalidar la *polis* en cuanto creación teórica, pero en cuanto tal, ese conocimiento no es práctico ni permite el desarrollo de la ‘ciencia política’ como conocimiento de aplicación (pp. 36-55).

Por su parte, Maurice Duverger dice que el objeto de la ‘ciencia política’ es la noción de poder y que todo lo concerniente al poder, especialmente lo referido a los gobernantes y los jefes, es parte de la ‘ciencia política’. Sólo desde ésta se pueden precisar los elementos del poder, distinguiéndose el componente biológico, el aspecto coercitivo y los elementos materiales de las creencias (*Métodos de las ciencias sociales*, pp. 517-526). Duverger inclusive señala la forma cómo en distintos momentos de la historia del pensamiento, la filosofía intervino en detrimento de un auspicioso desarrollo de las ciencias sociales, desde la Antigüedad hasta el siglo XIX. Dice que en este siglo, Comte y Marx hicieron notables aportes para la ‘ciencia’ basada en la observación, la evolución, la objetividad y la delimitación (pp. 19-24).

Este capítulo está orientado a presentar de una forma más ejemplificativa que conceptual, la manera cómo Foucault trabaja el tema del poder en escenarios específicos de la modernidad; obviamente, más allá de las restricciones positivistas y neopositivistas que hoy se levantan con una notoria y presuntuosa voluntad de verdad.

ya otros problemas similares, plantearlos de este modo refiere asumir una posición teórica que implica asimismo, una determinada práctica concreta⁵.

Ninguno de los libros o artículos escritos por Michel Foucault sigue este "natural" procedimiento intelectual. En ningún caso el pensador francés comienza "definiendo" los conceptos que va a desarrollar, sencillamente porque hacerlo implicaría reconocer inclusive implícitamente, que hay un contenido definitivo y definitorio⁶. Si lo hiciera, estaría aceptando que tales

⁵ Althusser hace referencia a que la labor intelectual es una práctica especial: la 'práctica teórica'. Conocer dice, no es cernir las impurezas de lo real, sino 'producir' los conceptos que permitan romper los datos inmediatos como simples reflejos y cuestionar las prácticas cotidianas como meras apariencias. La práctica teórica y científica produce discursos que tienen por finalidad conocer los objetos reales como concretos y singulares, o según los medios cómo se agrupa su individualidad (*La filosofía como arma de la revolución*, pp. 36-38, 72-73).

Foucault en *La arqueología del saber* relaciona el concepto de 'prácticas discursivas' con la *episteme* (véase Nota # 18 de la *Introducción*). Si entendemos que ver los comportamientos, las luchas, los conflictos, las decisiones y las acciones de las personas como 'prácticas discursivas' implica considerar el saber político que las sostiene; entonces este saber es el telón de fondo sostenido en el teatro de la *episteme* prevaleciente. Delante de este telón es posible hablar y actuar tomando una determinada posición; es posible construir arquitectónicas de saber coordinando y subordinando enunciados, inclusive es posible hacer que aparezcan conceptos y tramas teóricas con la pretensión de que sean científicos; pero ante todo, en ese escenario se desplaza la 'positividad' de los actos de la historia consubstanciados con los múltiples saberes que los sustentan. Así, la *episteme* es el sistema general en el teatro del saber y el poder (*Las palabras y las cosas*, pp. 304 ss., 323 ss.).

La diferencia entre la 'práctica teórica' y las 'prácticas discursivas' radica en que los sistemas en los cuales estos conceptos adquieren contenidos, son sustantivamente distintos: para Althusser el sistema que valida la 'práctica teórica' verdadera es la científicidad inobjetable y excluyente del marxismo; mientras que para Foucault el conjunto en el cual aparece la 'práctica discursiva' es un momento histórico en el que temporal y contingentemente adquirió valor relativo, la *episteme* vigente.

⁶ En la historia de la filosofía, la delimitación de los discursos ha estado dada tradicionalmente por el proceso previo de acotar los conceptos y señalar las cosas. Esto se ha llevado a cabo mediante la explicitación de la problemática de los universales y por la construcción de la noción del 'apriori'.

Desde la Edad Media y especialmente en la Escolástica, ha surgido el problema de los universales como el tema central de la reflexión filosófica. Este problema consiste en determinar qué tipo de realidad corresponde en los conceptos genéricos y específicos, puesto que no hay duda que al hablar de conceptos singulares existe una realidad concreta correspondiente. Para el *realismo*, los universales tienen realidad, son 'cosas'; así, la posición extrema en esta visión define por ejemplo, que el contenido substancial del concepto 'hombre', todo ser humano lo tiene. El universal es anterior a lo individual; las personas concretas tienen de sí mismas, sólo lo accidental. Para el *nominalismo* en cambio, los universales no existen, son sólo palabras sin correlato de ningún tipo, términos que se forman partiendo de la consideración de los hechos singulares, imágenes reflejadas objetivamente en la mente pero que como

notas características, tal definición conceptual, tal contenido explícito, constituirían la verdad de esta noción. Si Foucault hiciera esto, se incluiría entre quienes creen en el poder cosificante del lenguaje⁷ y entre quienes

'universales' son sólo una ficción inexistente (Cfr. los textos de *Historia de la filosofía*, de Julián Marías por ejemplo o de Alberto Hidalgo, pp. 129-130 y 184-185, respectivamente).

La posición *realista* subsiste formalmente en la actualidad bajo toda formación discursiva de carácter religioso y mesiánico; el *nominalismo* en cambio, es la forma predominante de la epistemología neopositivista y de la creencia de que en la cultura y la sociedad, subsisten apenas juegos de lenguaje. Aunque el mundo contemporáneo es eminentemente nominalista, ha instituido saberes, en especial referidos a la política, que al parecer se deducen de universales de manifiesta realidad cósmica; tal por ejemplo, el carácter que adquieren nociones tales como 'democracia', 'libertad' y 'mercado'.

Respecto de la noción del 'apriori' cabe señalar que Foucault emplea este término indicando que es 'un poco bárbaro' (*La arqueología del saber*, p. 216). El 'apriori' de Foucault no refiere condiciones estructurales de la conciencia universal; sino las bases históricas que permiten el despliegue de las prácticas discursivas. En segundo lugar, su 'apriori' muestra las discontinuidades, inflexiones, rupturas y mutaciones que se dan en las formaciones discursivas; su 'apriori' permite configurar formas de ver, pensar y conocer en distintas épocas, siguiendo las maneras establecidas por la variable histórica. Finalmente, el 'apriori' histórico de Foucault permite suponer que todo discurso se da según regularidades específicas que hacen posible formular 'verdaderas' soluciones a los problemas concretos que surgen en determinados momentos (p. 214-223).

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 Foucault. El juego de palabras recurrente en los fragmentos de Heráclito, aparte de mostrar el flujo, el ir y venir de los términos con significados oscilantes, evidencia que emplear un solo término y pensar un sólo contenido es una presunción que inmoviliza la realidad, la cual se encuentra en constante cambio. Heráclito dice que las opiniones de los hombres son tan frágiles, cambiantes y arbitrarias como los 'juegos de niños' (Frag. # 70) y que pese a que 'todas las cosas están sometidas al devenir', parece que los hombres no se dieran cuenta de esto 'cuando seleccionan palabras y hechos (...) dividiendo a cada una de acuerdo a su clase y manifestando cómo es verdadera' (Frag. # 1).

Por su parte, Nietzsche repudia la pretensión de verdad de los filósofos, los acusa de no tener un 'sentido histórico' y de expresar un abierto 'odio a la idea del devenir' ("La razón en la filosofía", en *El crepúsculo de los ídolos*, § 1, pp. 26-27). Nietzsche da la razón a Heráclito en sentido de que el mundo de las apariencias es el único real. Además, crear teorías es similar a tejer telas de araña: se lo hace sacando las palabras y los conceptos que supuestamente corresponden a la realidad, de uno mismo. Nietzsche dice: 'La razón en el lenguaje, ¡qué vieja engañadora!. Temo que no nos libremos jamás de Dios puesto que creemos todavía en la gramática' (*Idem*, § 5, p. 32).

Finalmente, Foucault reivindica el uso sofístico del lenguaje. Para él, los sofistas emplean las palabras de modo conveniente: como *juego*. Las palabras hay que usarlas para mostrar las inconsistencias del lenguaje y para ironizar sobre la seriedad con la que se abordan los temas de los que hablan. Los términos hay que usarlos evidenciado a cada paso su equivocidad, recurriendo al humor y al desprecio y sabiendo que todo discurso no explicita la verdad, sino sólo vehiculiza la realización de las ansias de poder. Todo discurso tan sólo debe hacer posible con frivolidad y elegancia, con elocuencia y vacuidad, el objetivo

aceptan sin más, la existencia de "substancias" correspondientes a determinadas partes de la realidad. Pero además, estaría restringiendo su propio trabajo intelectual a los confines dados por la delimitación que él mismo fijó; sería en consecuencia, la víctima de sus propias restricciones, no tendría la posibilidad de desplegar un pensamiento lanzado al infinito⁸ ni de articular un habla libre de los invisibles eslabones que el lenguaje tiende sobre el pesado cuerpo de las palabras inmóviles.

Inclusive cuando Foucault trata temas tan importantes como el de la "genealogía" explicitando sus sentidos etimológicos⁹, no se restringe a señalar dos o tres líneas que serían la "definición" del concepto. Cada sentido es tratado

en el que confluyen el saber y el poder: convencer con la palabra. Foucault afirma: 'La práctica del discurso no está disociada del ejercicio del poder'. (Cfr. *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 155 ss.).

¹ En *Las palabras y las cosas* el lenguaje del siglo XVI es caracterizado como cerrado, fragmentado, enigmático y mezclado con las figuras del mundo; se trata del lugar de revelación de la verdad, el espacio de manifestaciones y enunciación marcado por la naturaleza. En este siglo conocer implicaba 'marcar' el sistema de semejanza de los textos mediante la interpretación (véase la Nota # 19 de la *Introducción*). En el siglo XVII en cambio, las cosas y las palabras se separan entendiéndose el lenguaje como un tipo especial de representación. En el siglo XIX el lenguaje se dispara al infinito; los discursos crecen sin término, sin promesa y se pierde el ser del lenguaje prevaleciente hasta entonces (pp. 49-52).

En "El lenguaje al infinito", artículo publicado en 1963, Foucault dice que la obra del lenguaje es su propio cuerpo. Cuando el lenguaje habla de sí mismo se presenta un espacio mortal: pareciera que en el juego de espejos donde se reflejan los dobles del lenguaje, se abre un espacio infinito. Clasificar los dobles, ver sus leyes y su funcionamiento implica sentar las bases de una 'ontología de la literatura'. En el espacio de la biblioteca se lanza al infinito hoy día, una línea en la que el lenguaje se entrega a sí mismo, consagrado a ser *infinito*. La muerte, el espejo y el doble son el arremolinamiento sin fin, de las palabras (*De lenguaje y literatura*, pp. 147-155).

⁹ "Nietzsche, la genealogía, la historia". Foucault dice que Nietzsche habla de la 'genealogía' en dos sentidos: como *Ursprung*, es decir como origen, y en segundo lugar, como inicio que ríe y conjura. La genealogía como origen está vinculada con la *Herkunft* y la *Entstehung*; como inicio por otra parte, evoca el comienzo casual, la forma móvil y la sucesión contingente. Se trata en el segundo caso, de la aparición de la razón partiendo del azar, del rigor científico a partir del odio a los sabios; de la verdad desde el error no refutado. Así, la genealogía conjura la quimera del origen y las intensidades, debilidades, furioses, agitaciones febriles y síncope de la historia, los evidencia como el 'cuerpo del devenir'.

La *Herkunft* refiere la fuente, la procedencia, la sangre y la tradición, se trata de las raíces profundas de donde surgen los desfallecimientos, los errores y los conflictos. La *Entstehung* es la emergencia, el punto de surgimiento en un estado de fuerzas; la lucha de unas fuerzas contra otras es el restablecimiento del juego azaroso de las dominaciones. Por la *Entstehung* es posible ver las reglas que imponen direcciones e interpretan el devenir de la humanidad. (*La microfísica del poder*, p. 17).

con múltiples ejemplos, desde varias perspectivas, con palabras, descripciones y aproximaciones que se trazan como círculos excéntricos¹⁰ en los que se dibujan universos semánticos distintos; todos articulados, todos exuberantemente ligados, rizomáticos, multicromáticos y sorprendentemente abiertos. De este modo, en torno a los hechos y a las cosas de la historia, se trazan siempre nuevos círculos, con inéditas inclusiones y con novedosos elementos. Las nuevas palabras permiten otras aproximaciones a lo que las plumas y los *hablas* anteriores han dejado ver y oír hasta ese momento.

2. EL PODER MODERNO: CAPILARIDAD RETICULAR

Por lo expuesto resulta comprensible que no es conveniente comenzar a exponer la noción de Michel Foucault sobre el poder definiendo inicialmente tal concepto. Mi interpretación no es una exposición escolar que cosifica las palabras desde el momento que encuentra semejanzas y relaciones de implicación o inclusión, unas respecto de otras; no busco “sistematizar” a Foucault en un discurso cerrado y terminal, congruente con su enfoque epistemológico¹¹ sólo pretendo insinuar sus nociones, en general peregrinas y nómadas; pero siempre incisivamente ácidas.

¹⁰ En uno de sus escritos de juventud, Friedrich Nietzsche dice:

“Todo se mueve dentro de una inmensidad monstruosa de círculos que se extienden cada vez más grandes unos alrededor de los otros: el hombre es uno de los círculos más íntimos (...). Los círculos más próximos constituyen la historia de los pueblos, de la sociedad y de la humanidad”.

Publicado con el título de “Escritos de juventud”. *Revista de la Cultura de Occidente*. Edición “Nietzsche: 125 años”, p. 480.

¹¹ De manera general es posible establecer que en el siglo XX se han desarrollado dos grandes ámbitos epistemológicos que podrían denominarse ‘neopositivista’ e ‘historicista’. Si bien existen relevantes diferencias dentro de la teoría de la ciencia caracterizada como ‘neopositivista’, es posible incluir en ella no sólo al *empirismo lógico* por ejemplo, del Círculo de Viena o a las escuelas de Cambridge y Berlín; sino inclusive, al *racionalismo crítico* de Karl Popper y a la *teoría del lenguaje* de Ludwig Wittgenstein. El ‘neopositivismo’ es el resultado de un largo proceso de articulación de ideas epistemológicas, desde el empirismo inglés del siglo XVII hasta el empirismo lógico del siglo XX; incluyendo por ejemplo, al *positivismo clásico* y al *empiriocriticismo*. Un aspecto fundamental de este ámbito discursivo se refiere al énfasis que hace precisamente, en la *estructura de la ciencia*, en la distinción entre *proposiciones significativas* y las que son carentes de significación y en la *base empírica* para el desarrollo de las ciencias fácticas.

En mi opinión, el poder en nuestros días, para Foucault, pese a que no homogeneiza las prácticas sociales, está cristalizado en la textura del cuerpo social como un todo; pero también está en las partes microscópicas de las células de la sociedad. Por tal configuración, se reproduce un variado, múltiple y por lo general, coherente modo de ser y actuar del sujeto. La afirmación de uno mismo, inclusive en la diferencia, la transgresión, el cambio y lo anómico, se subsume en la preservación del *status quo* de modo que el desenvolvimiento de los posibles procesos y el devenir del sistema siga relativamente, ciertas tendencias en sus diversos niveles; los cuales, sin embargo, nunca están totalmente concluidos ni cerrados.

La cristalización del poder en las partes mínimas del cuerpo social y en éste como totalidad compleja, se lleva a cabo mediante un proceso diverso, azaroso e inmediateista de aparición y transformación de las “tecnologías políticas”¹² en prácticas discursivas que erigieron determinados aparatos en contextos espaciales y temporales de la historia reciente.

Que el poder se cristalice históricamente gracias a la depuración inclusive casual de las tecnologías políticas, es posible entender mediante la noción de “coextensión” del poder en el cuerpo social¹³. Que el poder sea “coextensivo”

En un ámbito diferente, es posible incluir otras posiciones epistemológicas opuestas a los principios neopositivistas; me refiero a aquellas nociones sobre la ciencia que incorporan con mayor o menor énfasis, la variable histórica. Aunque estoy consciente de la arbitrariedad en la unión, creo que bajo una denominación de ‘epistemología historicista’ podrían reunirse las concepciones sobre la ciencia de Thomas Kuhn, Paul Feyerabend y Michel Foucault. Resultan interesantes en este sentido, las relaciones que se tienden entre la *teoría de los paradigmas* de Kuhn y la noción de *episteme* de Foucault; o entre la vinculación de la idea de este autor sobre el *saber* y el *poder*, y la crítica de Feyerabend a la fuerza política e ideológica de los métodos reputados como exclusivamente *científicos*. Los puentes que se tienden entre estos autores incluyen la *ciencia normal* y las *revoluciones científicas*, la *resistencia* y los *saberes sometidos* y también el papel de la *propaganda* y el sentido de la *epistemología anarquista* (véase mi artículo “Saber, investigación y teoría de la ciencia”, *Estudios Bolivianos* 3, pp. 60-62).

¹² Véase la Nota # 38 de la *Introducción*.

¹³ Foucault en una entrevista en 1977 publicada con el título, “Poderes y estrategias”, dice lo siguiente:

“...el poder es coextensivo al cuerpo social; no hay entre las mallas de su red playas de libertades elementales (...); las relaciones de poder son intrínsecas a otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad), en las que juegan un papel a la vez condicionante y condicionado (...). [Las relaciones de poder] tienen formas múltiples (...);

significa que por ejemplo, en los agregados sociales del siglo XX, se han dado varias “historias”, ha habido muchos procesos, de modo que en ciertos instantes fue posible que llegara a existir una realidad compleja, cristalizada en múltiples niveles; una totalidad de instituciones, discursos, sujetos, relaciones, prácticas, pensamientos, deseos, exclusiones, maquinarias y formas de vida; una totalidad instalada sincrónica¹⁴ y sin duda, contradictoria y tensa.

su entrecruzamiento dibuja hechos generales de dominación (...) como estrategia más o menos coherente y unitaria (...); los procedimientos dispersos, heteromorfos y locales del poder son reajustados, reforzados y transformados por esas estrategias globales, y todo ello con numerosos fenómenos de inercia, desfases y resistencias (...). [Hay que plantearse] una producción multiforme de relaciones de dominio que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto (...); las relaciones de poder ‘sirven’ (...) porque pueden ser utilizadas en sus estrategias (...); no hay relaciones de poder sin resistencias (...), éstas son tanto más reales y eficaces en cuanto se forman en el lugar exacto en que se ejercen las relaciones de poder (...). [La resistencia] existe tanto más en la medida en que está allí donde está el poder; es pues, como él, múltiple e integrable en otras estrategias globales”.

En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, pp. 82-83.

¹⁴ De manera general se puede considerar la ‘sincronía’ como la simultaneidad de procesos que confluyen en un determinado instante; de ahí que es frecuente relacionarla con *imágenes estáticas*; es decir, con momentos que muestran la articulación de diferentes partes. La ‘diacronía’ en cambio, queda asociada por lo general, a tales imágenes en movimiento, a la sucesión y al desplazamiento de las partes constitutivas que forman un momento sincrónico; es decir, la diacronía refiere lo *dinámico*. Claude Lévi-Strauss cita al respecto, a Roman 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 fuere, 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”.

Lévi-Strauss dice también que Jakobson previene acerca de la ilusión superficial y perjudicial de que se suponga que existe un “abismo entre los problemas de la sincronía y la diacronía” (Roman Jakobson, *The Phonetic and Grammatical Aspects of Language in their Interrelations*, Actes du 6^e Congrès International des Linguistes, Paris, pp. 333-336. Citado en *Antropología estructural*, p. 82).

Lévi-Strauss remarca por otra parte que los fenómenos sincrónicos ofrecen mayor homogeneidad que los diacrónicos; por esto, su estudio es más accesible. En antropología por ejemplo, es posible y frecuente apreciar de la misma forma, las propiedades cualitativas no medibles del espacio social; esto es, la distribución de los fenómenos sociales en el ‘mapa’, según constantes que se ponen de manifiesto (*Antropología estructural*, p. 262). Siguiendo este razonamiento es posible afirmar que la labor ‘genealógica’ de Foucault supone mayor dificultad en cuanto labor diacrónica que la sola descripción de

Foucault dice que el poder es capilar en el cuerpo social¹⁵. Si entendemos que el poder es coextensivo a la sociedad contemporánea, me parece que es posible afirmar que para Foucault, el poder desplaza, se echa, territorializa y acota una totalidad social simultáneamente a los procesos de cristalización de las distintas tecnologías políticas: el poder se hace al conformarse y mientras funcionan tales tecnologías.

La capilaridad se refiere a las más finas conexiones, a los cabellos y a los fenómenos de atracción o rechazo que pueden ejercer los cuerpos sólidos en relación a los líquidos que los mojan y a los que no los mojan. No es necesario considerar a la sociedad de hoy según la metáfora organicista¹⁶; sin embargo,

algún fenómeno social en un momento histórico determinado. Hablar del nacimiento de la prisión, de la genealogía de la medicina, el proceso de la locura o la génesis de la sexualidad moderna, ofrece mayor dificultad que dar una descripción más o menos detallada, por ejemplo, del siglo XVI o del siglo XX.

¹⁵ En la lección impartida en el Collège de France el 14 de enero de 1976, lección publicada posteriormente con el título de "Poder, derecho, verdad"; Foucault insta a captar el poder 'en sus extremidades, en sus terminaciones, ahí donde se hace capilar'. Al respecto, añade:

"...captar el poder en sus formas más regionales, más locales (...). [Ahí donde se inviste] en instituciones, toma cuerpo en técnicas y [en] instrumentos de acción material que pueden ser violentos".

Considerar la *capilaridad del poder* es tomar en cuenta la primera prevención metodológica para tratar el tema. A ésta, Foucault añade otras cuatro que pueden resumirse en lo siguiente: es necesario en primer lugar, considerar el *campo de aplicación* del poder; es decir, dónde se implanta, dónde produce efectos y cómo constituye sujetos en la multiplicidad de los cuerpos. En segundo lugar, hay que ver la circulación y el funcionamiento del poder en cada individuo; se trata de ver su organización reticular y su tránsito a través de los cuerpos. La siguiente precaución metodológica consiste en entender que el poder transita los cuerpos, el análisis de las tecnologías de poder comienza desde abajo: surge considerando el funcionamiento histórico de los mecanismos de control como mecanismos infinitesimales. Finalmente, cabe remarcar que el poder ejercido, gracias a sus grandes maquinarias, ha estado acompañado siempre de producciones ideológicas, es decir de la circulación de saberes triunfantes. (Véase *Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*, pp. 37-44).

¹⁶ Para las concepciones denominadas 'organicistas' y 'biologicistas', un amplio conjunto de fenómenos culturales, sociales e inclusive históricos; es visto partiendo de nociones vinculadas con la vida. Referirse al 'organismo' dentro de estas tendencias, permite por ejemplo, afirmar que en las sociedades existen distintos 'organismos' que cumplen diversas funciones; por otra parte, hace posible afirmar que los agregados sociales se 'organizan' para realizar acciones de colaboración mutua. Esta misma perspectiva sostiene que en la sociedad existen 'órganos' encargados de funciones especiales y que las culturas 'evolucionan' en la historia siguiendo un curso similar y las mismas pautas que se dan respecto de las especies de los seres vivos.

si asumimos que es un cuerpo, podemos entender que lo que la vivifica es la sangre, es decir el flujo de las tecnologías. De la misma forma cómo los capilares son insuflados con los flujos provenientes de fuentes nutricias o con el fluido que se filtra; el poder se refuerza con el movimiento y circulación de lo que crea y de lo que el cuerpo social desecha.

Los vasos capilares son los puntos de unión de venas y arterias, con cada una de las superficies corporales, son los nexos tenues y sutiles que permiten, gracias al fenómeno de la capilaridad, filtrar las sustancias, tanto para que cada tejido tenga los nutrientes vitales básicos, como para que deseché lo superfluo y dañino. Como casi invisibles cabellos que se extienden a lo largo del cuerpo, territorializándolo, la capilaridad permite que viva, filtrando lo prescindible y nutriéndolo para cualquier movimiento o acción.

El poder hoy es capilar en muchos sentidos: establece las vías de tonificación de la sociedad, abre las puertas a las sustancias que vivifican el

Para distintas posiciones 'biologicistas', las unidades orgánicas supraindividuales (por ejemplo, las personas de un sexo, las razas y las comunidades), no surgen por coordinación teleológica; siendo solamente complejas concreciones de la individuación. Por otra parte, todo 'biologicismo' es relativista y materialista; de tal modo se hace perceptible una estrecha relación entre las perspectivas 'vitalistas' y las que instituyen algún tipo de 'principio vital'. (Walter Brugger y otros, *Diccionario de filosofía*, pp. 77-78, 389-390, 543-544).

Foucault menciona que a partir de Cuvier en el siglo XIX, se dieron las bases para una nueva comprensión de la vida y su posterior influencia en la consideración de los acontecimientos sociales y culturales. Con Cuvier se dibuja la apreciación de los órganos de un ser vivo tomando en cuenta su estructura y sus funciones; con Cuvier aparece la interdependencia de los órganos y las conexiones de unidades funcionales relacionadas e interactivas que pueden cumplir su cometido de diversas maneras. Foucault acota que Cuvier hizo posible que lo vivo sea visto como el dibujo de organizaciones que mantienen relaciones ininterrumpidas, inclusive con los elementos exteriores que les son útiles para desarrollar su propia estructura. Otro aspecto que cabe destacar se refiere a que con Cuvier y David Ricardo, pese al *fijismo* del primero y al *pesimismo* del segundo; el dominio biológico comienza a extrapolarse y a aparecer la economía sobre un fondo histórico. Ambos autores (a los que se añade Bopp, véase la Nota # 2 de este capítulo), establecieron las bases de una '*episteme* moderna', poniendo entre paréntesis la visión clásica del siglo XVIII que establecía entre otros principios, que la riqueza 'crecía' y que las especies 'cambiaban con el tiempo'.

Con esta nueva visión decimonónica apareció con mayor fuerza, una historicidad viva y económica. La vida con Cuvier, está en la raíz de toda existencia y la experiencia de vida es la ley general de los seres, se trata de una fuerza primitiva y una 'ontología salvaje'. La historicidad económica de Ricardo por su parte, corresponde a la única forma de recorrer las relaciones de la antropología y la historia: gracias a las nociones de escasez y trabajo (*Las palabras y las cosas*, pp. 248-273).

cuerpo social con nutrientes imprescindibles; pero también recoge los desechos, los residuos y los componentes nocivos y tóxicos para el sistema en cualquiera de sus niveles. Su extensión es incisivamente penetrante, horada todo resquicio que deba ser parte de la totalidad, lo territorializa, lo convierte en extremidad, terminación o apéndice de un conglomerado complejo, multioperante e infinitamente ramificado y pluriforme.

Los tejidos a los que llegan los vasos capilares, los espacios en los que se extiende el poder, son los agregados de individuos, se trata de cualquier conjunto en el que es posible identificar tendencias y formaciones particulares. Los residuos que el poder debe filtrar de las células activas, de los sujetos que por atávicas circunstancias comienzan a pensar, sentir, desear y actuar de modos sospechosos, distintos, peligrosos o incluso nocivos; son los pensamientos críticos, los sentimientos inmanipulables, los deseos desestructurantes y las acciones intolerables para las “substancias” corrientes de una nutrición “normal” y “regular”. El poder se aplica, primero a identificar tales residuos, luego a seleccionarlos y finalmente, a eliminarlos.

La coextensión del poder a las tecnologías políticas significa que se desplaza a través de los vasos capilares, significa que opera como invisibles cabellos que por la capilaridad, vivifican y excluyen acciones, reacciones y relaciones. El poder en la sociedad moderna es una red de ramificaciones que perfora cada intersticio del cuerpo social. Las nuevas deltas del poder abrazan y crean; los tentáculos para dar y para negar se extienden sobre instituciones y formas de vida ya cristalizadas llegando a erigir otros tejidos; así, aparecen nuevas organizaciones y modos de ser diferentes con una racionalidad propia, creaturas destinados a irrigar y segar.

Una de las más frecuentes críticas que se ha hecho a Michel Foucault se da en torno a que el filósofo francés habría perdido de vista el poder político y, en ese sentido¹⁷, propondría implícitamente cierto quietismo conservador. Las consecuencias que se pueden establecer en relación a la metáfora capilar, en respuesta a estas críticas, puede seguir los siguientes senderos.

¹⁷ Véase la *Introducción*, especialmente el punto “Las aristas del poder y la resistencia”, pp. 19-23.

a. Descentramiento del poder estatal

Foucault en 1976 aseveró lo siguiente ("Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía, en *Microfísica del poder*, p. 119):

"...si se quiere captar los mecanismos de poder en su complejidad y detalle, no se puede uno limitar al análisis de los aparatos de Estado solamente (...). El poder no tiene como única función reproducir las relaciones de producción. Las redes de la dominación y los circuitos de la explotación se interfieren, se superponen y se refuerzan, pero no coinciden"¹⁸.

El poder político no se restringe al poder que ejercería el Estado contra la sociedad civil¹⁹, no se agota necesaria y unívocamente como un poder

¹⁸ Althusser en 1970, cuando se refirió al Estado, lo entendía esencialmente como un 'aparato'. Los 'aparatos represivos del Estado' están constituidos por el gobierno, la administración, el ejército, la policía, los tribunales, las prisiones y otros similares. Lo característico de su funcionamiento es la violencia. Encambio, existen otros 'aparatos' denominados por Althusser, 'ideológicos' con características diferentes: se trata de aparatos religiosos, escolares, familiares, jurídicos, políticos, sindicales, de información y los aparatos culturales. Los 'aparatos ideológicos' tienen pluralidad; además, en oposición a los 'represivos' que se dan en el dominio público, su esfera es el dominio 'privado'. Lo esencial de estos aparatos es que predomina en ellos la dimensión *ideológica*; es decir, funcionan reproduciendo la 'ideología de la clase dominante'.

El principal aparato ideológico del capitalismo es para Althusser, el escolar. La ideología se realiza en las instituciones, en sus rituales y prácticas y en sus 'aparatos'. La ideología es una 'representación' de las relaciones imaginarias que tienen las clases dominantes respecto al lugar que ocupan los individuos en la sociedad y respecto a las condiciones reales de su existencia; sin embargo, pese a ser 'representativa', la ideología tiene una existencia material. En la medida en que los aparatos ideológicos del Estado establecen cómo debe actuar el sujeto, no hay 'prácticas' sino 'en' y 'por' una ideología; recíprocamente, no hay 'ideología' sino 'por' y 'para' los sujetos (Véase la recopilación de textos, *La filosofía como arma de la revolución*, pp. 97-141).

La diferencia entre Foucault y Althusser en este punto radica en la connotación 'estatal' que para este último, tienen los aparatos ideológicos. En la medida en que la 'ideología' es reproducida por las clases dominantes, todo resquicio del cuerpo social es invadido y colonizado por aparatos 'del Estado', sugiriendo un control centralizado, onniabarcante, minucioso, premeditado y efectivo. Este carácter 'estatal' del dominio *ideológico* es conceptualmente ajeno al pensamiento de Foucault.

¹⁹ La oposición entre 'sociedad civil' y 'Estado' se da rigurosamente fundamentada en la historia de las ideas políticas, con Hegel. En su obra, *Filosofía del derecho*, Hegel menciona que los tres momentos que constituyen y superan dialécticamente la *sociedad civil* son el sistema de necesidades, la administración de la justicia y finalmente, la policía y la corporación. Según Hegel, el conjunto de necesidades de un

centralizado, con una sola erección y según una racionalidad exclusiva. Los términos de control del sujeto hoy día, son variables, se dan según el contexto histórico como “políticas” en un sentido amplio. Es más, es necesario establecer que los condicionamientos, la territorialización y las normas más efectivas operan en múltiples escenarios reproduciendo con mucha más fuerza y frecuencia, la “microfísica del poder”²⁰. En estos escenarios el poder estatal pasa inadvertido por estar casi ausente o por aparecer sólo al final de determinados procesos. El sujeto ahora, además de ser la criatura del poder estatal es la criatura de otros cuerpos, fuerzas, energías, materia, deseos y pensamientos: es lo que los demás han hecho de él.

agregado social, la manera cómo se disponen los recursos para satisfacerlas, el trabajo, la riqueza y la organización de las clases; no corresponde al Estado sino a las ‘sociedad civil’; aunque es prerrogativa de éste regular tales actividades (entre las que se incluyen los deberes de policía, los intereses industriales y los económicos; además de los servicios públicos y la administración de justicia).

Las tareas más próximas que unen dialécticamente la sociedad civil y el Estado son la policía y la corporación; estos momentos de despliegue del espíritu objetivo implican en el primer caso, un poder general que somete a procedimiento judicial y a arbitrio lícito, los intereses particulares. En cuanto a la corporación, aparece como una raíz ética del Estado y como núcleo que refiere el tránsito de la sociedad civil al Estado. El Estado para Hegel, es la ‘realidad de la Idea ética’ puesto que ‘el individuo mismo tiene objetividad, verdad y eticidad sólo como miembro del Estado’ (§§ 257-258 de *Filosofía del derecho*, la exposición hegeliana de la sociedad civil se da en los §§ 182-256; Cfr. también la obra de George Sabine, *Historia de la teoría política*, pp. 481-485).

Foucault no está de acuerdo con la escisión hegeliana, sintética y dialéctica en última instancia, mediante la cual el ser del Estado se da por fines conscientes, gracias a principios reguladores y a leyes éticas. Esta suposición contrasta con las inclinaciones y necesidades que formarían parte del reino de la sociedad civil. Foucault no está de acuerdo porque considera que en este tipo de oposiciones iluministas radica en definitiva, la justificación de la plausibilidad moral del poder del Estado.

²⁰ En *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (pp. 33-34), se pueden encontrar las ideas centrales de Foucault sobre la ‘microfísica del poder’ en sentido general.

Lo que los aparatos y las instituciones ponen en juego en un agregado social de modo que su funcionamiento se ejerce sobre la materialidad de los cuerpos y sus fuerzas, se denomina ‘microfísica del poder’. Este funcionamiento incluye el uso de instrumentos violentos o ideológicos; es decir, puede referir empleos físicos, elementos materiales o también cálculos organizados, técnicas reflexivas, sutilezas y saberes triunfantes. La ‘microfísica’ no implica la posesión de poder, sino su ejercicio según una estrategia gracias a las disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas y funcionamientos que se ponen en juego como una red tensa y siempre activa. El dominio de la fuerza del cuerpo según saberes establecidos es la tecnología política del cuerpo que por lo general, emplea herramientas y procedimientos inconexos, discursos discontinuos y asistemáticos y se compone tan sólo de fragmentos, llegando sin embargo, a cercar, marcar, domar y someter al cuerpo (pp. 33-34).

Por otra parte, en respuesta al mesianismo político²¹, es necesario afirmar que no existe una conciencia “objetiva” ni una “buena” voluntad que en aras del conocimiento “científico” o de la moral universal, tengan la base de verdad eterna o el derecho absoluto de proclamar definitivamente, la destrucción del Estado. Por mucho que lo hagan e incluso cuando dirigen significativas revoluciones políticas, las instituciones emergentes, la nueva sociedad que se levanta; incorpora inevitablemente otras formas de realizar la “nutrición” de las células y tejidos que forman los órganos del cuerpo social filtrando las resistencias. Con un Estado o con otro, inclusive sin él, al parecer es inevitable establecer identificaciones, segregaciones y eliminaciones según determinada cristalización de un conjunto de tecnologías políticas.

Que esto lo haga el poder centralizado del Estado capitalista policiaco y represor o las instancias populares y revolucionarias de los Estados socialistas; que haya una evidente hegemonía estatal en la administración del poder o una participación predominante de la sociedad civil, muestra que en el momento de funcionamiento de la “microfísica” del poder, poco importa la definición entre el ámbito político en sentido estricto y el de la “sociedad civil”.

²¹ Toda filosofía de la historia que supone que existe un decurso unitario para la humanidad, un sólo sentido de desarrollo de las sociedades y de las formas de organización, toda concepción filosófica que establece un *telos*, es decir una finalidad y un momento terminal, lo que Jean-François Lyotard llama un ‘metarrelato’ (“¿Qué es lo postmoderno?”, p. 544-545); se puede considerar como una filosofía ‘especulativa’ de la historia. W.H. Walsh piensa que posiciones filosóficas como las de Kant, Herder, Hegel, Marx, Comte e incluso autores como Toynbee, sostienen una posición ‘especulativa’ sobre la historia dado su evidente carácter ‘teleológico’ (*Introducción a la filosofía de la historia*, pp. 9 ss.).

Jacques Derrida por su parte, refiere que en la modernidad los discursos rebosan de características ‘escatológicas’. El *eskhaton* según él, significa el fin, ‘el extremo, el límite, el término, lo último’, lo que clausura ‘una historia, una genealogía o simplemente una serie nombrable’. Muchos son los discursos escatológicos actuales: el fin de la historia, el término de la lucha de clases, el límite de la filosofía, la muerte de Dios, la muerte del hombre, el final de las religiones, el extremo de Edipo, lo último de la tierra, el fin de occidente, del cristianismo y de la moral; incluso el final del sujeto y *Apocalypse now*. (Cfr. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, pp. 40,48).

Si a estos aspectos ‘teleológico’ y ‘escatológico’ se añade un papel predominante de cierto sujeto significativamente destacado en el agregado social; sujeto que tiene por finalidad redimir, salvar y conducir a la humanidad a esa finalidad; entonces nos encontramos frente a una concepción *mesianica*. Poco interesa que ese rol mesianico lo cumpla una clase social, un personaje histórico o divino o incluso la humanidad entera imbuida totalmente de racionalidad, moralidad o amor.

Una característica de la 'microfísica' del poder actual, es decir del poder capilar y reticular que excede el ámbito meramente estatal y que se ha constituido según su propia genealogía, se relaciona con la *sociedad panóptica* y el *sistema carcelario*. Foucault piensa que la forma arquitectónica del panóptico diseñada por Jeremías Bentham "definió y describió de manera precisa las formas de poder en que vivimos"²²; es un modelo en el que la mirada del vigilante atraviesa todo sin que existan puntos de sombra; es la concreción del saber de vigilancia centrado en el examen, el control del comportamiento de los individuos y en el propósito de convertir los acontecimientos en espectáculo. El condenado, el loco, el enfermo, el prisionero, el escolar o el obrero, es objeto de información pero no de comunicación. El poder sobre el cuerpo se ejerce de modo que sirva a cualquier multiplicidad de individuos, de manera polivalente en sus aplicaciones y como un "edificio transparente" en el que el ejercicio de poder es controlado por la sociedad entera²³.

El panoptismo se completa con el sistema carcelario, la sociedad moderna controla la vida entera de los individuos a través de instituciones de secuestro desplegando juegos de poder múltiple y un saber que interfiere y que se ejerce. El cuerpo debe ser formado, reformado o corregido para trabajar²⁴. El sistema

²² En *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Foucault describe con detalle e ilustra ampliamente, el *Panóptico* de Bentham (pp. 203 ss.). La cita corresponde a la cuarta conferencia dictada en Brasil en 1978 y publicada con el título *La verdad y las formas jurídicas*, p. 98.

²³ *Cfr. Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, pp. 199 ss.

²⁴ En la quinta conferencia dictada en Brasil, Foucault hace referencia a una institución de mediados del siglo pasado. Dice que por su Reglamento bien podría tratarse de una institución para hombres o para mujeres, para jóvenes o adultos, bien podría ser una prisión, un internado, una escuela o un reformatorio, inclusive un hospital psiquiátrico o una casa de tolerancia.

Dice que es una institución para personas solteras; se levantan a las cinco de la mañana, después de asearse, desayunar y tender su cama, a las seis comenzaba el trabajo obligatorio hasta los ocho y cuarto de la noche con una sola hora de intervalo para comer. A esa hora se cenaba, se hacía la oración y a las nueve todos estaban en el dormitorio. Era obligatorio dedicar el domingo al 'espíritu religioso' sin descuidar los ejercicios físicos y las actividades cristianas y alegres. Los servicios religiosos se hacían en una capilla aislada del mundo exterior; el único contacto de los internos con la gente de fuera se daba en los paseos dominicales cuando no hacía frío y siempre bajo la vigilancia del personal religioso encargado además, de controlar oficinas y dormitorios resguardando la moral y la economía. Los pensionados no recibían sueldo sino un premio anual que les daban cuando se iban. Nadie del sexo contrario podía entrar al recinto y los principios básicos eran dos: los pensionados no debían estar nunca

carcelario no tiene exterior, es la sociedad entera y la prisión aparece sólo como la forma legal y legítima de un poder disciplinario, de un saber que ha establecido el límite entre lo normal y lo anormal, “naturalizando” el poder de castigar y de disciplinar; así, el sistema carcelario “economiza el poder”²⁵.

La genealogía de la sociedad moderna ha seguido un proceso que Foucault caracteriza como el tránsito desde la Epoca Clásica hasta la “microfísica” del poder que llega a los sujetos, los nutre, los involucra en resguardar el orden y la salud y los insta a que acepten como necesaria una continua vigilancia y sometimiento de cualquier “cuerpo extraño” que sea dañino y peligroso para la sociedad. La configuración de la sociedad moderna a partir de la Epoca Clásica²⁶, en lo que respecta al panoptismo y el sistema carcelario ha seguido

solos, ni en el refectorio, el dormitorio, la oficina o el patio; en segundo lugar, debía reinar en el interior un único espíritu que se preservaba con la ausencia absoluta de contacto con el mundo exterior.

Foucault dice que el Reglamento resumido no fue una excepción, que el recinto en cuestión fue una fábrica de mujeres y que en las primeras décadas del siglo XIX este *panóptico industrial*, se extendió en Europa y Estados Unidos en la forma de ‘fábricas-prisiones’, ‘fábricas-pensionados’ y ‘fábricas-conventos’. (*La verdad y las formas jurídicas*, pp. 122-124).

²⁵ Cfr. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, p. 306. En la parte dedicada al ‘archipiélago carcelario’ y al ‘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”.

²⁶ En oposición a las concepciones lineales y etapistas de la historia, Foucault no menciona las características distintivas de las épocas que él establece. Si bien en muchas de sus obras refiere por ejemplo la Edad Media, el Renacimiento, la Epoca Clásica y los siglos XIX y XX (llamados en varias ocasiones, la ‘modernidad’), no hay que pensar que existen hechos de ruptura radical que marcarían los hitos de una historia de continuidad segmentaria. Si bien por ejemplo, a ‘grosso modo’ la Epoca Clásica coincide con los siglos XVII y XVIII, no hay que suponer que esos 200 años están acotados por sucesos de cierre. Al contrario, el análisis genealógico de distintas partes del cuerpo social y de las instituciones (especialmente de la prisión, la medicina, la psiquiatría, la sexualidad, la educación, la locura y otros); muestra no sólo yuxtaposiciones, sino sobrelapamientos, rebasamientos, escansiones y confluencias complejas.

Los siglos son sólo referenciales y si bien pueden ser pensados como momentos de cristalización sincrónica de los distintos desplazamientos diacrónicos (véase la Nota #14 de este capítulo); si bien algunas de sus décadas son el marco en el que se integran los distintos procesos analizados por Foucault, al parecer de formas más nítidas y completas, no pueden pensarse en una secuencia etapista y lineal.

un proceso de constitución en el que las *lettres de cachet* son un claro ejemplo de cómo surge cierta “microfísica” hasta el siglo XVIII y cómo se transforma hasta el ejercicio del poder sobre el cuerpo con las características ya referidas.

Si bien las “cartas de encarcelamiento” no se extendieron mucho más que un siglo (hasta aproximadamente finales del XVIII²⁷) y si bien sólo se dieron en Francia; son un ejemplo elocuente de los alcances de la soberanía y arbitrariedad real y de la circulación del poder ideológico en quienes las

Sobre la Epoca Clásica cabe referir por ejemplo, que durante los siglos XVII y XVIII se desarrollaron según momentos distintos, los saberes correspondientes a la Gramática General, a la Historia Natural y al Análisis de las Riquezas; saberes que en el curso de su propia diacronía conformarán posteriormente, la Filología, la Biología y la Economía Política modernas. Estos saberes instituyeron ciertas regularidades. Por ejemplo, para *hablar*: la existencia del lenguaje es soberana en cuanto ‘representa al pensamiento’; es decir, en cuanto permite oírlo y expresarlo; pero también el lenguaje es discreto y se agota en la propia ‘representación’. Por ejemplo, para *clasificar*: ampliando, descubriendo y dividiendo lo que más tarde se llamarían las ‘ciencias de la vida’. También para *cambiar*: señalando el dominio en el que se alojan nociones sobre el valor, el precio, el comercio, la circulación, la renta y el interés (*Las palabras y las cosas*, pp. 83 ss.).

Foucault señala los procesos que han seguido los saberes triunfantes en la Epoca Clásica; ésta es la confluencia sincrónica de otros desplazamientos: por una parte, de la *clínica* en lo referido a la medicina y a la psiquiatría; y, por otra, del *derecho monárquico* expresado en el suplicio y el castigo, en lo concerniente a la regulación de la fuerza punitiva. Además, en los siglos XVI y XVII ya se evidencian ideas políticas en torno a que ‘gobernar’ implica ocuparse del territorio, la riqueza, las ciudades y las fronteras; se trata de una administración que instituye la ‘razón de Estado’ (véanse las Notas # 36 y 50 de la *Introducción*). En lo concerniente a la sexualidad, el siglo XVII se puede caracterizar como el de surgimiento de las grandes prohibiciones, mientras que el siglo XVIII laiciza el sexo y lo hace un asunto de Estado; este es el tiempo de la motivación a la vigilancia y de las tecnologías sobre el onanismo, la histeria y la perversión (*Historia de la sexualidad*, t. I. pp. 140 ss.).

Obviamente la Epoca Clásica no se agota con el bosquejo sincrónico que hasta acá he presentado; la propia obra de Foucault incluye otros desplazamientos que terminan dando mayor brillo y minuciosidad genealógica al cuadro histórico que pinta, al cual por otra parte, es posible incluir nuevas y deslumbrantes imágenes, indefinidamente.

²⁷ Foucault dice que las órdenes del Rey eran por lo general, solicitadas contra alguien por alguno de sus allegados: “su padre y su madre, uno de sus parientes, su familia, sus hijos o hijas, sus vecinos y a veces por el cura de la parroquia o algún notable local”. (*La vida de los hombres infames*, pp. 130-131). Agrega que se las mendigaba como si se tratara de un gran crimen; lo cierto es que sólo había una oscura historia de familia, cónyuges golpeados o engañados, fortunas dilapidadas o conflictos de intereses; jóvenes indóciles, rateras o borracheras. El encierro se aplicaba al margen de procedimientos ordinarios, por orden real y lo que lo viabilizaba estableciendo alguna vez el tiempo y las penas, en todo caso, eran algunas tareas policíacas consistentes en tomar testimonios, conseguir delaciones y rodear de una niebla de murmullo a cada uno.

demandaban. Las *cartas* podían ser una orden del rey para que un individuo se obligue a realizar una acción; pero, en general, el rey las empleaba como medio de castigo.

Si bien fueron un instrumento de la arbitrariedad real, puesto que la orden era inobjetable y estaba al margen de los procedimientos jurídicos regulares; es necesario reconocer que la mayor parte de éstas fueron emitidas porque previamente hubo las respectivas solicitudes al rey, de parte de personas interesadas en que se encierre y castigue a alguien. Dirigidas al rey o a una autoridad de alto rango, la solicitud de una *lettre de cachet* partía de un pariente, amigo o vecino de quien sería encarcelado o castigado. Con frases breves se fulminaba a los miserables y se los arrojaba a las tinieblas. La alta retórica a la que estaba obligado el solicitante (quien en general, contrataba a un escribano); le constreñía a seguir un ritual de recital de desgracias, súplicas y humillación. Foucault menciona que las cartas denunciaban en medio de palabras solemnes y desquiciadas, a asesinos, locos, violadores y a todo un herbolario de hombres infames; pero también a parientes contra quienes se enlazaba cólera, rabia, pasiones, rencores y revueltas²⁸.

En general, madres ultrajadas, padres descontentos, familiares inconformes con un pariente, comunidades religiosas perturbadas por alguien, comunas molestas con el cura y otros pequeños grupos, pedían al intendente del rey una *lettre de cachet* para que se haga una indagación y se proceda a encarcelar y castigar a alguien, en aras de la moralidad cotidiana y de la regulación política de su propio orden. Cuando la *lettre de cachet* era punitiva, la prisión resultaba indefinida, supuestamente hasta que el reo se “corrija”; sin embargo, por lo

²⁸ En *La vida de los hombres infames*, (p. 134), Foucault se refiere por ejemplo, a cómo se expresa la esposa de Nicolás Bienfait pidiendo al intendente del rey el encarcelamiento de su marido:

“Se toma la libertad de comunicar con la mayor humildad a Monseñor que el mencionado Nicolás Bienfait, cochero de oficio, es un hombre muy disoluto que la mata a golpes, y que vende todo y que ha dejado morir a sus dos mujeres, a la primera le mató a su hijo estando encinta y a la segunda, tras haberle vendido y comido todo, la hizo morir lentamente con sus malos tratos, y llegó hasta quererla estrangular la víspera de su muerte. A la tercera le quiere comer el corazón asado a la parrilla, sin mencionar otras muertes que él ha cometido; Monseñor, me arrojo a los pies de Vuestra Gran Ilustrísima para implorar su misericordia. Y espero de su suma largueza que me hará justicia pues mi vida corre peligro en todo momento y yo no dejaré de rezar al Señor por la conservación de Su Ilustrísima...”.

general, los castigos no eran la prisión, sino la condena a muerte, a ser quemado, descuartizado, marcado, desterrado o a pagar una multa²⁹.

Las cartas fueron la técnica de castigo aplicada en la Epoca Clásica y se constituyeron en una tecnología política que podía usar el zapatero o la pescadera, siendo un instrumento de denuncia y encierro tomado como derecho verdadero. Los cambios económicos acaecidos en Francia en el siglo XVIII obligaron que esta “tecnología” variara, dando lugar en el siglo XIX, a la sociedad *panóptica* regulada por el modelo carcelario. El mismo sentido y la misma dirección siguió el proceso del castigo, desde la “microfísica del suplicio” hasta la institucionalización regular de la prisión. El decreto de 1790³⁰ puso fin

²⁹ En las conferencias de Brasil, Foucault dice que las *lettres de cachet* se pueden clasificar en tres grupos: en primer lugar, aquéllas que precautelaban la moral sancionando el adulterio, el libertinaje, la sodomía o el alcoholismo, estas solicitudes eran aceptadas inmediatamente. En segundo lugar, había cartas del rey para sancionar conductas religiosas peligrosas o disidentes. Por último, el tercer grupo fueron las solicitudes de órdenes reales para regular conflictos laborales. Foucault acota que el desarrollo del capitalismo en Francia, implicó una nueva distribución espacial y social de la riqueza industrial y agrícola; por esto, exigió nuevos controles sociales que no podían ser satisfechos por la curiosa combinación de la arbitrariedad extra jurídica del rey y el control social: las *lettres de cachet*. De este modo, comenzó a constituirse una sociedad disciplinaria que en el siglo XIX instituiría el modelo ‘panóptico’ y el ‘sistema carcelario’. (Cfr. *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 107-114).

Sin embargo, pese a la división de las cartas mencionada, en su monumental *Historia de la locura en la Epoca Clásica*, Foucault dice que al menos durante el siglo XVII, se tiene certeza de que las *lettres de cachet* se emplearon para internar a los locos y que en los Hospitales Generales o en los calabozos de las casas de fuerza, se los encontraba mezclados con pobres, desocupados, mozos de correccional e insensatos (t. I p. 79). En *La vida de los hombres infames*, Foucault refiere que las cartas se dirigían contra una amplia variedad de miserables: criminales, apóstatas, sediciosos, ateos, monjes vagabundos, soldados desertores y una amplia variedad de hombres escandalosos e infames (pp. 121-124).

³⁰ En una entrevista publicada con el título de “Encierro, psiquiatría, prisión”, Foucault dijo que la Revolución de 1789 abrió las casas de internamiento con lo que formalmente, se suprimió el encarcelamiento a partir de las *lettres de cachet*. Sin embargo, tan fuerte se consideraba el derecho de hacer encerrar a alguien que la práctica persistió. Cuarenta años después, en 1838, los psiquiatras eran ante todo, funcionarios de higiene pública encargados de controlar (y encerrar) a quienes les parecían desordenados o peligrosos. Así, psiquiatras y policías trabajaron juntos preservando la higiene y la salud del cuerpo social y manteniendo en los hechos, la forma ‘denuncia-encierro-castigo’. (Cfr. *La microfísica del poder*, pp. 100 ss.). En *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, (p. 124), Foucault escribe:

“...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»”.

al ejercicio del poder mediante el cual el castigo fue un acontecimiento público, un ceremonial de soberanía y una función social compleja sobre el cuerpo del condenado, función destinada a crear un efecto de terror en los espectadores.

Las cartas de encarcelamiento y el suplicio han cambiado desde la Época Clásica hasta la actualidad, tal la *arqueología del saber* en torno al castigo y tal la *genealogía de la prisión*³¹. Lo que se ha especificado hasta hoy es la forma cómo el poder opera sobre el sujeto: antes lo hacía mediante una microfísica clásica fundada en la soberanía real, ahora lo hace basado en una *microfísica celular*³².

³¹ Foucault dice que a fines del siglo XVIII convergieron tres 'tecnologías de poder'. Cada una de estas 'tecnologías' reunió puntuales teorías del derecho, aparatos e instituciones específicas, además de determinadas opciones morales. Se trataba de modalidades de ejercicio del poder de castigar: por una parte estaba 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 fue un ceremonial de soberanía con marcas rituales de venganza sobre el cuerpo y con un efecto de terror en los espectadores. El soberano estaba por encima de la ley y el cuerpo del supliciado fue el objeto sobre el cual ejercía su poder. Este modelo, ya en el siglo XVIII, enfrentó a otras tecnologías de poder, las cuales terminarían por imponerse y por consumir el tránsito hacia una sociedad eminentemente *disciplinaria*, de 'vigilancia' y de 'archipiélago carcelario' en los siglos XIX y XX.

Los juristas reformadores del siglo XVIII (Le Trosne y Servan por ejemplo), abogaron por un tipo de castigo que 'recalifique' a los individuos como sujetos de derecho; en contra del suplicio corporal defendían la manipulación de las representaciones del alma y la circulación de los signos de la recalificación. El castigo debía evitar la repetición de las faltas y las técnicas para aplicarlo se apoyarían en reglas mayores como las siguientes (*semiotécnica del poder*): Hay que mostrar que el crimen siempre es desventajoso y tarde o temprano se aplica la pena inexorablemente según códigos precisos. La pena debe servir más a los posibles infractores de la ley y aplicársela en base al modelo empírico de verificación de la culpa y no sobre el modelo inquisitorial de la Edad Media.

La 'semiotécnica' como saber fue substituida en el siglo XIX por la política del cuerpo basada en el *panoptismo*. A fines del siglo XVIII, el derecho monárquico enfrentó al proyecto de institución carcelaria. La cárcel debía ser desde entonces, un aparato administrativo de coerción de los individuos, institución que castigue sometiendo el cuerpo a trabajo obligatorio, a ejercicios y a penas. Se trata 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. Hay que reconstituir el sujeto de obediencia escrupulosa; se trata de una institución *coercitiva*. (Cfr. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, pp. 77-136).

³² Empleo el término 'microfísica clásica' del poder en oposición al de 'microfísica moderna' porque Foucault no usa un término especial al respecto. Hasta el siglo XVIII prevalecieron distintas fórmulas de dominación, y alrededor de este siglo comenzó a desarrollarse una observación minuciosa del detalle

Incluso en el siglo XVIII, los aparatos y las instituciones ponían en juego múltiples mecanismos, recursos, factores y medios no sólo para que la represión del Estado controle y se despliegue contra el cuerpo de los sujetos aplicándoles tecnologías políticas y sometiénolos profunda y eficazmente, al poder real. A partir del siglo XIX es claramente perceptible que no es sólo el Estado el que está detrás de las instituciones dándoles vida, la “microfísica” está en los individuos que sosteniendo un determinado saber, son el soporte concreto del ejercicio de un poder permanentemente detallado, incisivo, pertinaz y cotidiano. Antes, la microfísica se ejercía espectacularmente sobre los posibles especímenes del bestiario de infamia, ahora la microfísica se da sobre todos los individuos, inclusive sobre aquéllos que aparentemente están sometidos plenamente a las regulaciones de la vida social.

y una consideración política de las pequeñas cosas que controlan y utilizan a los hombres, anunciándose la modernidad. La Epoca Clásica inicia una ‘microfísica’ que sería posteriormente la moderna, basada en lo siguiente: comienza el proceso de institucionalización de un conjunto de técnicas, un *corpus* de procedimientos y de saberes, descripciones, recetas y datos que ‘definen cierto modo de adscripción política y detallada del cuerpo’ (*Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, pp. 142-145).

La ‘microfísica’ anterior a la Epoca Clásica en cambio, refiere que antes del siglo XVII, hubo una dominación *esclavista* basada en la costosa y violenta propiedad de los cuerpos; hubo una dominación de la *domesticidad* como relación constante, global, masiva, ilimitada y establecida en el 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; ascética monástica que garantizaba la renunciación, la obediencia a otro pero ante todo, el dominio de cada cual sobre su propio cuerpo.

Una característica de la ‘microfísica’ perfilada en la Epoca Clásica y perfeccionada en la modernidad, ha sido el poder ‘celular’. Este poder presiona sobre el cuerpo social de manera *microscópica*, encuentra “el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actividades, sus discursos, su aprendizaje y su vida cotidiana” (“Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, en *Microfísica del poder*, p. 89). La distribución celular de la microfísica actual del poder implica ante todo la noción de ‘normalización’, la cual se realiza mediante las instituciones de clausura (colegios, internados, cuarteles y fábricas); mediante el imperativo de vigilar la conducta de cada individuo para apreciarla o sancionarla. Esta distribución crea espacios administrativos y políticos que individualizan los cuerpos, las enfermedades, los síntomas, la vida y la muerte, fijando al mismo tiempo formas terapéuticas y espacios útiles. La ‘microfísica celular’, aparte de controlar las actividades y disciplinar a los individuos (véase la Nota # 3 de este capítulo), crea rangos, clasifica, estigmatiza, crea celdas, lugares y cuadros vivos; por ella, las multitudes se ordenan y se convierten en datos: “El espacio de la disciplina es siempre, en el fondo, *celular*” (*Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, pp. 147-153).

Foucault dice que para que la microfísica funcione hoy día en sus engranajes principales en la sociedad moderna, es esencial que se haya desplegado el encierro psiquiátrico, la normalización del individuo y el saber que respalda a las instituciones penales. Así, el poder se sostiene, cala en cada hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; en una palabra, es una ‘red productiva’ que atraviesa todo el cuerpo social (“Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, pp. 134-135).

En la Edad Media hasta el Renacimiento (siglo XVI e inclusive más), prevaleció la idea de que el suplicio tenía por finalidad ejercer una anatomía política sobre el cuerpo para redimir el alma. El caso de Damiens³³ hacia 1750, evoca el castigo como espectáculo, refiere la asociación del parricidio con la subversión de la soberanía real y la suposición de que la redención del alma se alcanza por el escarnio del cuerpo. Este saber permitió el despliegue de tecnologías políticas y permitió que el poder se canalice en los capilares reticulares del cuerpo social. La microfísica del poder real llegó así a todos los resquicios del supliciado dando lugar a que el espectáculo sirva para que los sujetos se sientan parte de un sistema en el que denunciar a los parientes y amigos era tan o más importante como cuidarse de no ser el objetivo focalizado de otra *lettre de cachet*.

Aceptando que la microfísica del poder en la modernidad se realiza mediante la articulación de tres engranajes importantes: el encierro psiquiátrico, la normalización del individuo y el funcionamiento de las instituciones penales³⁴, veamos ahora lo que Michel Foucault desarrolla en relación a la psiquiatría.

³³ Las primeras páginas de *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (pp. 11-13), son sorprendentes por la narración del suplicio de Damiens. El primer párrafo resume brevemente tal suplicio, Foucault escribe:

“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 Gréve, 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 hirviendo, 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». (*Pièces originales et procédures du procès fait à Robert-François Damiens, 1757*, t. III pp. 372-374).

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

³⁴ Véase la Nota # 26 de este capítulo, particularmente la última parte.

En la “Historia de la locura en la Epoca Clásica”, Foucault señala que durante el Renacimiento e incluso antes en el siglo XV, la actitud del hombre occidental hacia la locura fue más permisiva, tolerante y casi curiosa. Existió en la pintura, la literatura y en otras expresiones culturales, una actitud generalizada, caracterizada inclusive hasta cierto punto, por el “elogio” de la locura como una larga danza que formaba la ronda de la sinrazón. Los fantasmas de la locura rondaban con un poder de fascinación en la “nave de los locos”; sin embargo, en ésta se rebosaba un saber temible. Detrás de la inocente bobería aparecía un saber prohibido que progresivamente se convertiría en el receptáculo del mal³⁵.

En el Renacimiento las naves de los locos fueron barcos que transportaban de una ciudad a otra, sus “cargamentos de insensatos”. Foucault dice que la vida de los locos en ese tiempo se dio de una forma errante; las ciudades los expulsaban, se los dejaba recorrer los campos apartados o se los confiaba a mercaderes, peregrinos o barqueros³⁶. A la locura entendida como error o ilusión, se le prescribía mucho contacto con la naturaleza, puesto que ésta podía volatilizar las quimeras; así fueron frecuentes los viajes, el reposo, el paseo, el retiro y la ruptura con el mundo artificial y vacío de la ciudad, como modo de tratarla.

En la Epoca Clásica, cuando aparece el hospital, todavía existían algunas prácticas heredadas del pasado. Si bien con el hospital la locura se vuelve el objeto sistemático de internamiento, en los primeros recintos de reclusión se buscaba el contacto con la naturaleza mediante los amplios jardines del recinto psiquiátrico³⁷. Sin embargo, con la práctica del internamiento, pese a que se

³⁵ La inocente bobería del loco articulaba para el hombre del Renacimiento un conocimiento integrado y temible. Su saber prohibido predecía el reino de Satán y el fin del mundo, la omnipotencia humana sobre la Tierra era el anuncio de la caída infernal. La imagen de la locura en el clasicismo se caracterizó por el abandono de la imagen escatológica que el Renacimiento había asociado a la locura convirtiéndose en una forma relativa de la razón. Al respecto, Foucault cita un pensamiento de Pascal: «los hombres son tan necesariamente locos que sería estar loco de alguna otra manera, el no estar loco». (*Historia de la locura en la Epoca Clásica*, t. I, pp. 40, 62 y 71).

³⁶ *Historia de la locura en la Epoca Clásica*, t. I pp. 21-22.

³⁷ “Psiquiatría y antipsiquiatría” en *La vida de los hombres infames*, p. 51.

podía pensar que la locura era una forma relativa de la razón, se trataba de silenciarla, de desvincularla de todo contacto y relación con la conducta regularizada y normal: se abren los hospitales para segregar y las casas para corregir. El loco del medioevo, individuo sagrado por participar de los poderes ocultos de la miseria, se convirtió en la Epoca Clásica, en el objeto de una nueva sensibilidad: la sensibilidad social que debía tratar un problema de “policía”. Ya no será expulsado ni ultrajado, la nación lo alimentará, pero él debe aceptar su constreñimiento físico y moral en la internación a la que es sometido³⁸.

Al parecer, el ámbito en el que más duración ha tenido la participación “civil” en cuestiones de orden “político”, ha sido el referido al “peligro” de la locura. Con la aparición del hospital, como en los tiempos de las *lettres de cachet*, inclusive a mediados del siglo XIX, existían rápidas reacciones, esta vez de psiquiatras y policías, motivadas por las denuncias sobre personas afectadas por la locura. Los más largos hilos se ha tendido sobre la modernidad desde la Epoca Clásica, se trata de la pulsión del sujeto de cuidar el orden establecido, es un sujeto permeado por la capilaridad del poder. En los siglos XIX y XX este orden se fundó en la normalidad, la cordura y la higiene pública. Se formó un saber triunfante en la modernidad, saber sobre la obligación ciudadana de detectar y “atender” los *penosos* casos de “sinrazón”. El sujeto está llamado a procurar la hospitalización y reclusión de los locos, opera en él la tonificante sustancia alimenticia del poder capilar que le insufla la fuerza ideológica y material para actuar en beneficio colectivo del cuerpo social.

Desde el siglo XIX se interna a los locos porque en ellos se aprecia una “alteración” en la manera de “actuar, de querer, de sentir las pasiones, de adoptar decisiones y de ser libre”³⁹. El manicomio desde este tiempo, es el lugar

³⁸ *Historia de la locura en la Epoca Clásica*, t. I p. 104. Foucault en un diálogo en 1977 con David Cooper y otros propulsores de la antipsiquiatría, dice que las dos funciones de la psiquiatría desde sus orígenes, fueron la ‘médica’ y la ‘represiva’; que el horizonte de su nacimiento fue cumplir una función de higiene pública y por tanto, de ordenamiento social justificado con una *caución de científicidad*. (“Encierro, psiquiatría, prisión” en *Microfísica del poder*, pp. 87 ss.).

³⁹ Foucault resume el saber psiquiátrico y la intervención médica sobre el loco inclusive hoy día, en los siguientes términos, enunciados del psiquiatra al 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

privilegiado para descubrir la verdad de la enfermedad mental, el lugar de diagnóstico y clasificación, el rectángulo botánico que evoca la enfermedad distribuida en pabellones como en un huerto. El médico es el “dueño de la locura”, permite que se muestre en su verdad y la domina; el poder que el manicomio le asigna es para que produzca, gracias a la diferenciación entre enfermedades orgánicas y psicológicas, conocimientos reservados para la ciencia médica y para los iniciados. El aislamiento de los locos se justifica desde Esquirol, quien proporcionó el modelo de hospital psiquiátrico, en base a las siguientes razones: para preservar su seguridad personal y la de sus familiares, para librarlos de las influencias exteriores, para vencer las resistencias, para someterlos por la fuerza a un régimen médico y para imponerles nuevos hábitos intelectuales y morales⁴⁰.

Foucault piensa que la antipsiquiatría surge como reacción a esta microfísica del poder que en el “mejor” caso se establece como una “ortopedia”, es decir como un poder terapéutico y corrector. Más que hablar de la antipsiquiatría considera pertinente referirse a las “antipsiquiatrías” que proyectan estrategias como las siguientes: evitar el poder institucional del médico bajo la forma de contrato dual y libre; acondicionar un espacio privilegiado que evite el poder del psiquiatra; esclarecer las relaciones de poder externas al manicomio que segregan al enfermo mental. Estas y otras estrategias se realizan en la proyección de que el individuo lleve la locura hasta el límite de modo que los otros contribuyan a esto, aunque jamás a nombre de un poder otorgado por la razón o la normalidad⁴¹.

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”.

“Psiquiatría y antipsiquiatría”, en *La vida de los hombres infames*, pp. 51, 58.

⁴⁰ Idem, p. 57.

⁴¹ Foucault escribe en “Psiquiatría y antipsiquiatría”, pp. 57-58:

“...la antipsiquiatría 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”.

b. Contenido creativo y efecto de territorialización del poder

El poder crea y transita a través de los individuos. Existe una circulación reticular del poder a través de los nudos y la trama de la red que cubre el cuerpo social. Foucault piensa que las relaciones de poder se entrecruzan y que la capilaridad correspondiente a una red de fibras, permite que el sujeto asuma ciertos valores y sea una fuerza *activa* en una determinada interacción con los demás (observándolos, contrastándose, sabiendo que todos son vigilados e incluso sometidos). Pero también cada sujeto se hace por *reacción* frente a fuerzas de capilaridad negativa⁴². Tanto la voluntad afirmativa como la negativa, crean fenómenos que extienden redes de mil formas sobre las superficies variables y sobre el ser del individuo en constitución y cambio. Las redes de fuerza también son el mismo sujeto, lo desarticulan, lo restituyen, lo forman y le posibilitan llegar a algún estadio siempre relativo y transitorio.

Sobre las fuerzas del sujeto, sus energías, su materia, sobre sus deseos y pensamientos, se extienden redes de estímulo y restricción, receptáculos vacíos que permiten el despliegue de ciertas capacidades, facilitan el desarrollo de ciertas energías, moldean de alguna forma el cuerpo y restringen que aparezcan y se realicen ciertas acciones, desautorizados pensamientos y deseos prohibidos.

El poder como una red capilar no sólo llega a los agregados de células ya constituidos para nutrirlos y filtrar de ellos las sustancias dañinas, no es sólo una circulación de saberes triunfantes⁴³ que permite la reproducción de

⁴² Gilles Deleuze en un estudio sobre Nietzsche (*Nietzsche y la filosofía*) interpreta los conceptos de 'moral de esclavos' y 'moral de señores' refiriendo las nociones de 'activo' y 'reactivo'. Entendiendo que las cualidades originales de la fuerza son 'activas' o 'reactivas', la voluntad tiene un poder 'afirmativo' o 'negativo'. La voluntad afirmativa expresa valores de nobleza, altura y señorío; la voluntad negativa se asocia con lo bajo, vil y heril. La *fuerza activa* es plástica, subyugante, dominante, afirma su diferencia y va hasta el final de lo que puede; es la que da jerarquía a los espíritus libres y les permite activar o mandar. Sin embargo, una fuerza activa puede convertirse en reactiva, es decir volverse contra sí misma. La *fuerza reactiva* propiamente induce al sujeto a obedecer y a ser activado; es utilitaria, adaptativa y de limitación parcial. Como tal, separa a la fuerza activa de lo que puede: "Nietzsche llama débil o esclavo (...) a aquél que tenga la fuerza que tenga, está separado de aquello que puede" (p. 89, véanse los §§ 7-11 del segundo capítulo).

⁴³ En *Las palabras y las cosas* (p. 81), Foucault dice que todo discurso surge en condiciones históricas precisas, entre instituciones, procesos económicos y sociales; pero también como un saber vinculado a

prácticas sociales, no es sólo la vigilancia y el castigo que restringe ciertas posibles maneras de afirmar la vida y la existencia del sujeto; el poder también forma anticipadamente el modo de articular acciones y reacciones.

Las redes que se extienden sobre el sujeto, crean espacios vacíos donde la capilaridad permite la aparición de nuevos músculos; gérmenes institucionales se convierten en poderosos órganos con funciones vitales, campos despoblados se llenan de individuos, disponiéndose una territorialización inédita que emplaza maquinarias con un efecto de conjunto sobre el cuerpo social. No sólo se reproducen nuevas células, sino que el poder da lugar a la aparición de nuevos sistemas rehaciendo periódicamente la compleja articulación de las instituciones sociales.

Pero en esta reconfiguración, en este diverso movimiento de las partes y los aparatos según distintos ritmos, celeridad y propósitos; la acción del individuo es significativamente importante por ser creativa. El individuo no es un “dato sobre el que se ejerce” el poder; el individuo además de ser “el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las

formas de comportamiento, al sistema de normas, a la técnica, los tipos de clasificación y a los modos de caracterización. Los discursos no son sólo el entrecruzamiento entre las palabras y las cosas, sino son “prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan”.

Entendiendo que el discurso reúne un determinado conjunto de enunciados, es necesario destacar que la articulación del conjunto de los objetos, los conceptos y las elecciones temáticas, Foucault la denomina ‘formación discursiva’. Las ‘formaciones discursivas’ son espacios en los que se perfilan y se transforman los objetos (por ejemplo, la locura); estos *espacios* adquieren cierta unidad determinada gracias a que existe un *corpus* de conocimiento que los valida (por ejemplo, la medicina del siglo XIX), dentro del cual, ciertos conceptos son permanentes y estructurantes (por ejemplo, la salud pública). Sin embargo, las ‘formaciones discursivas’ no son definitivas. Se pueden dar varios modos de articular los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos y las elecciones temáticas, contraponiéndose fácticamente, a otras formas distintas (“Las formaciones discursivas” en “La arqueología del saber”, pp. 50 ss.).

En la medida en que las ‘formaciones discursivas’ adquieren *positividad*; es decir en la medida en que son ‘prácticas discursivas’ que reúnen elementos, señalan pautas de juego de conceptos, modos de enunciación y series de objetos; se consideran un ‘saber’. Cuando las ‘formaciones discursivas’ se reproducen admitiendo implícitamente que son un discurso ‘científico’ dada su forma, su rigor, los objetos de los que trata, la forma de enunciación, los conceptos con los que trabaja y las estrategias que proyecta; se constituye en un *saber triunfante*. Los saberes triunfantes son excluyentes frente a otras ‘formaciones discursivas’ que no han podido imponerse como ‘prácticas discursivas’ regulares y únicas, ni como saberes sobre los cuales se erige la ciencia y que se institucionalizan en el cuerpo social (*Idem*, pp. 298 ss. Véase la Nota # 5 de este capítulo).

multiplicidades, los movimientos, los deseos [y] las fuerzas”⁴⁴, reproduce el poder, lo interioriza como *tecnología* de su propio yo y lo exterioriza como instituciones sociales; en resumen, lo introyecta y lo proyecta en el haz de relaciones que construye y que lo configuran.

El poder *territorializa* en varios sentidos. En cuanto existen superficies donde se aplican las tecnologías políticas, espacios en los que prevalecen nociones jurídicas y normas, es posible hablar de un “territorio” en el cuerpo social. Ese territorio es investido, colonizado, utilizado, doblegado, transformado y trasladado mediante mecanismos infinitesimales que extienden la dominación de una forma global; se trata sin embargo, de una superficie en la que son inevitables los resquicios. El poder territorializa abiertamente y de manera multiforme, para preservarse y para reconstituirse. La territorialización del cuerpo social o la “física” del poder⁴⁵ se realiza mediante tecnologías políticas. La metáfora espacial del “territorio”, Foucault la completa con otras nociones del mismo universo semántico:

En primer lugar, el *campo*⁴⁶ es ante todo, una noción económica y jurídica que hace posible que sobre él se apliquen tecnologías de producción⁴⁷; éstas últimas permiten que las poblaciones transformen, creen y manipulen los bienes necesarios para el cuerpo social. Así, el poder crea en el “campo” gracias a las posibilidades de despliegue de las fuerzas productivas⁴⁸, mediante la

⁴⁴ “Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía”, en *Microfísica del poder*, p. 120.

⁴⁵ La ‘física del poder’ en la sociedad actual, Foucault la caracteriza como ‘relacional y múltiple’. Esta física encuentra en los cuerpos el punto de incidencia máxima; se trata de una mecánica individualizante que despliega sus mecanismos para ver, registrar, diferenciar y comparar, estableciendo distribuciones, desviaciones, series y combinaciones. El cuerpo de los sujetos, con sus detalles, movimientos múltiples, fuerzas heterogéneas y relaciones espaciales, es el objetivo de la física del poder; allí, ella aplica minuciosa y microscópicamente, los aparatos que pone en juego, convirtiéndose en una *microfísica*. (*Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, pp. 33, 211. Véase la Nota # 32 de este capítulo).

⁴⁶ “Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía”, en *Microfísica del poder*, p. 119.

⁴⁷ Véase la Nota # 38 de la *Introducción*.

⁴⁸ Sobre la relación de Michel Foucault con Karl Marx cabe señalar el siguiente texto transcrito de una entrevista en 1975 (“Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, en *Microfísica del poder*, p. 100):

regulación de especificaciones jurídicas cristalizadas como saberes triunfantes; tal, la vida económica en el sentido más corpóreo y material.

La Epoca Clásica por ejemplo, ha impulsado una racionalidad específica sobre la vida en “policía”; se trata entre otros aspectos de un saber administrativo que asegure las relaciones de trabajo y comercio, la ayuda mutua, lo que es indispensable y útil; lo que las personas tienen que hacer para vivir y sobrevivir en las fábricas, la servidumbre, la pobreza y el trabajo; se trata en definitiva, de la regulación de la riqueza y la acción individual⁴⁹.

Por esta regulación clásica, el Estado moderna ha devenido en la forma de síntesis que aúna tanto el factor de *individualización* (“poder pastoral”), como

“Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia a pie de página y acompañar la cita de una reflexión elogiosa. Mediaciones gracias a las cuales uno será considerado como alguien que conoce a Marx, que reverencia a Marx (...). Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por ser alguien que no cita a Marx (...). Es imposible hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En caso límite se podría uno preguntar qué diferencia podría haber entre ser historiador y ser marxista”.

⁴⁹ Foucault piensa que el poder pastoral está vinculado a la *individuación* y que es insuficiente en relación a las exigencias de la comunidad. La ‘razón de Estado’ en cambio, se vincula con la *totalización* que tampoco es suficiente, por su parte, para absolver los intereses del individuo (véase Nota # 50 de la *Introducción*). El Estado moderno reúne ambos principios y comenzó a generarse gracias al desarrollo en Alemania de una “ciencia de la policía” (*Polizeiwissenschaft*) entendida inicialmente como ‘ciencia de la Administración’. Aparte de von Justi, contribuyeron al desarrollo de esta doctrina, Turquet de Mayenne y Delamare.

Turquet de Mayenne en el siglo XVII, entendía la labor de la policía como eminentemente de vigilancia; el hombre debía ser visto en cuanto ser activo, vivo y productivo; la policía para este autor, debe velar por la ornamentación, la forma y el esplendor de la ciudad asegurando el trabajo, el comercio, la ayuda y la asistencia. Las ideas de Delamare y von Justi se desarrollaron un siglo más tarde consolidando el *saber político* del Estado moderno como síntesis de la individuación y la totalización.

Delamare por ejemplo, señalaba que el objetivo de la policía era la vida, lo indispensable y lo útil para los individuos; el control que ejercía se desplegaba 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, entiende que mientras la labor política es ‘negativa’ (lucha contra los enemigos internos y externos); la de la policía es ‘positiva’ por cuanto favorece la vida de los ciudadanos y la potencia del Estado. (“*Omnes et singulatim: Hacia la crítica de una razón política*”, en *La vida de los hombres infames*, pp. 199 ss.).

el *principio totalitario* (“poder político”)⁵⁰. Desde el Estado moderno naciente, su racionalidad apuntó a un proyecto de policía, a la vez individualizante y totalitario. De acá que hoy día no baste denunciar la violencia o criticar a las instituciones (psiquiátricas o carcelarias por ejemplo); además, es necesario mostrar cómo se teje la racionalidad política, de este modo es posible pensar que se evitará al menos en algo, la vigencia de instituciones similares.

Si simplificamos la relación *individualizada* del pastor a cada una de sus ovejas como una relación que parte del mismo punto y se despliega sobre cada una; resulta que la *totalización*, el poder político, parte del Estado y se dirige ya no a un punto, sino a un espacio inferior: la multitud en la ciudad. La *razón moderna* por su parte instituye una relación capilar mediante la cual si bien prevalece la totalización política, se trata de una totalización, en primer lugar, localizada de modo diferencial en los distintos ámbitos y órganos del cuerpo social. En segundo lugar, tal totalización no implica exclusivamente un poder coercitivo e ideológico del Estado “contra” la sociedad civil, es más bien la circulación de poder capilar que vivifica tanto al Estado y a las instituciones, como a los sujetos y a las comunidades que forman. Finalmente, la red tendida sobre el cuerpo social y que involucra también a los órganos políticos, configura nudos de articulación que en general, pueden ser caracterizados como “instituciones de secuestro” o “escenarios abiertos”.

La sociedad panóptica despliega su mirada en una amplia variedad de instituciones de *secuestro* donde el sujeto es focalizado como el objetivo central de control y vigilancia⁵¹. En las instituciones de *formación*, donde el sujeto se hace (la escuela, el cuartel, la universidad, la iglesia, el grupo, la asociación, el

⁵⁰ Véase la Nota # 48 de la *Introducción*.

⁵¹ Foucault dice que las instituciones de nuestra época crean una *red infraestatal de secuestro* a través del funcionamiento que fija la individualidad. Estas instituciones cumplen cuatro funciones esenciales, la primera consiste en controlar el tiempo de los individuos de modo que la vida de los hombres sirva al aparato de producción. La segunda se refiere a controlar la formación, corrección y cualificación del cuerpo de modo que sea apto para el trabajo. La tercera función de las instituciones de secuestro se refiere a que crean un poder polimorfo y polivalente que es al mismo tiempo político, económico y jurídico. Finalmente, en estas instituciones a las que Foucault presta toda su atención, se forma un poder epistemológico consistente en la creación de distintos saberes sobre los individuos, saberes que justifican la vigilancia, además de la existencia y funcionamiento de tales instituciones. (*La verdad y las formas jurídicas*, pp. 129-136).

hogar, etc.); se crea la imagen de una conciencia colectiva permanente e irrefrenable. Esta conciencia extrínseca al individuo, rebasa todo obstáculo e inclusive cuando nadie vigila al sujeto, en él está la certeza de que su interior es reconocido, su privacidad invadida y su yo tiene la necesidad por lo menos de justificarse cuando no de confesarse. Las instituciones de formación normalizan, acondicionan, disponen al sujeto para vivir en sociedad ejerciendo una incisiva *microfísica*.

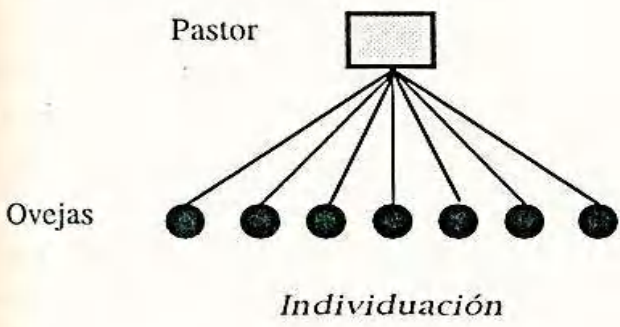
Otras instituciones de secuestro son las que se ocupan de la *reforma*ción; acá se incluyen desde la prisión hasta el hospital psiquiátrico, pasando por toda variedad de aparatos, dispositivos y organizaciones dispuestas según el principio de la *ortopedia*: “existir para enrectar”. La capilaridad del poder en este caso tiene la función de segregar, castigando o “corrigiendo” lo que la visión especializada ha rastreado y dictaminado. Por último, toda institución de trabajo en la sociedad contemporánea dispone una vigilancia panóptica tanto más explícita cuanto más importa la puntualidad, la productividad, la eficiencia y el rendimiento⁵².

Si bien Foucault se concentra en las instituciones de secuestro, es posible colegir que la microfísica del poder circula también a través de escenarios abiertos que regulan por anticipado todo posible signo contrario a la normalización de los individuos. Los espacios de cuidado, los espacios habituales, los sucesos compensatorios y la regulación del tiempo libre, son las formas cómo se realiza un panoptismo impersonal en la sociedad contemporánea. Hay espacios que aparecen como de especial cuidado; en ellos existen prohibiciones adicionales y restricciones que precautelan una conducta específica. Los espacios habituales son también el escenario en el que puede aparecer algo que insinúe anormalidad, psicopatología o desadaptación; se trata de los lugares públicos donde aparecen los signos obscenos, el exhibicionismo, la homosexualidad, las manías, las fobias y las neurosis. Por otra parte, la capilaridad del poder funciona apropiadamente a través de los

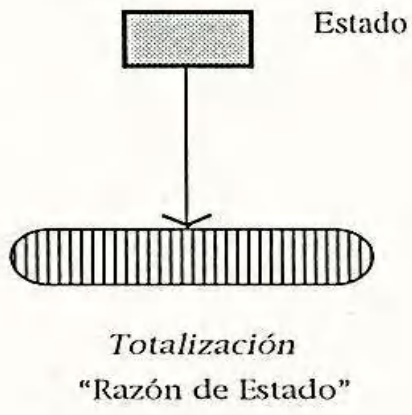
⁵² Las instituciones de secuestro son eminentemente instancias disciplinarias de la sociedad moderna que exigen la clausura, localizan a los individuos para vigilarlos sistemática y minuciosamente creando espacios útiles donde alguien verifica, administra, comprueba, sanciona y premia. A esta característica Foucault la denomina ‘regla de emplazamiento funcional’ y la completa con el rasgo referido al establecimiento de rangos, jerarquías y cuadros que vinculan lo singular con lo múltiple. (*Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, pp. 145 ss.).

eventos, circunstancias, acontecimientos y hechos que “compensan” la tensión y la presión del trabajo; así, la sociedad actual no sólo administra el tiempo, sino que despliega un sinfín de ofertas y servicios al individuo para reproducir su fuerza de trabajo bajo el imperio de la mirada.

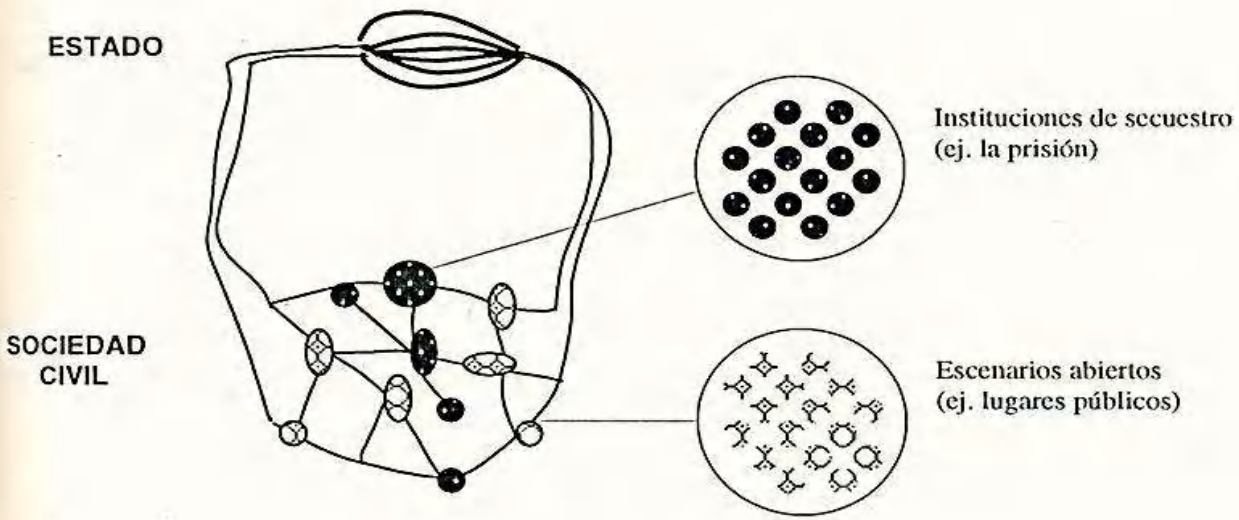
PODER PASTORAL



PODER POLITICO



RACIONALIDAD POLITICA MODERNA



Física del cuerpo social
Administración política

Respecto de la metáfora espacial del *campo*, cabe acotar que las tecnologías de producción despliegan dispositivos económicos, dan lugar al desarrollo de las técnicas de producción, al mejoramiento de la productividad y al desenvolvimiento “económico” del cuerpo social según contenidos particulares de algún saber triunfante. Además, estas tecnologías se completan con una regulación jurídica fundada en un determinado saber que avala la intervención de “políticas” que impiden alterar y distorsionar el “campo” económico constituido.

La segunda metáfora espacial es la del *desplazamiento*. Es apropiado entenderla como el movimiento de las poblaciones y como el aprestamiento y ocupación de territorios por parte de ejércitos y tropas. Esta metáfora está correlacionada con la noción político jurídica de “dominio”: es en alguna unidad donde se asienta la dominación, donde la física social se emplaza disponiéndose las condiciones para una adecuada microfísica del poder. En este sentido por ejemplo, los saberes consolidados durante los siglos XVIII y XIX han desplegado una tecnología política basada en los siguientes dispositivos de dominación:

Se ha “histerizado” el cuerpo de la mujer, es decir la mujer nerviosa ha sido vista como el cuerpo saturado de sexualidad y por lo mismo, apto para las prácticas médicas⁵³. El segundo dispositivo fue la “pedagogización” del sexo del niño que implicó una guerra generalizada contra el onanismo en los niños. La “socialización” de las conductas procreadoras fue el tercer mecanismo que impuso la regulación de la población gracias al ideal de la pareja malthussiana⁵⁴.

⁵³ *Historia de la sexualidad*, tomo I, p. 128. Foucault dice que el cuerpo de la mujer fue analizado, calificado y descalificado. El cuerpo femenino saturado de sexualidad, en primer lugar, fue integrado a las prácticas médicas, avalándose consiguientemente toda intervención patológica. En segundo lugar, fue puesto en relación *orgánica* con el cuerpo social en lo concerniente al espacio familiar y a la vida de los niños. La sociedad, a partir del siglo XVIII, comenzó a verse a sí misma como el cuerpo social que se reproduce mediante el cuerpo de la mujer; en consecuencia, apareció claramente el imperativo que le obligaba regular tal función. Por otra parte, el cuerpo femenino apareció como la parte sustancial del espacio familiar; en especial, en lo referido a la responsabilidad biológica y moral que produce y garantiza la vida de los niños.

⁵⁴ Esta ‘socialización’ es en primer lugar, *económica*, puesto que las incitaciones o frenos a la reproducción están regulados por aspectos fiscales o sociales. En segundo lugar, es *política* porque a las parejas se las hace responsables del crecimiento o limitación del cuerpo social. Finalmente, la socialización de las conductas procreadoras es *médica* porque controlar los nacimientos implica que la especie adquiera experiencias ‘patógenas’ (*Historia de la sexualidad*, t. I, p. 128).

Finalmente, apareció la “psiquiatrización” del placer perverso, al adulto se lo especificó en relación a sus posibles perversiones, dándose en consecuencia, el aislamiento del instinto sexual. El dispositivo de dominación cristalizado en estos siglos fue “una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de poder”⁵⁵.

En el siglo XVII la tecnología política sobre el cuerpo humano fue desarrollada bajo la suposición de que es necesario constituir tramas disciplinarias que obren sobre el cuerpo como si se tratara de una máquina; tal, el dominio de una “anatomopolítica del cuerpo humano”; de acá que este siglo sea el de las grandes prohibiciones, de la exclusividad de la sexualidad adulta y matrimonial, de los imperativos de la decencia, de la obligación de evitar el cuerpo y de los silencios y pudores imperantes en el lenguaje⁵⁶. Este saber ha seguido un curso de “desplazamiento” de modo que desde el siglo XVIII se ha convertido en una “biopolítica de la población”⁵⁷. La biopolítica instituye tecnologías políticas que invaden el cuerpo, la salud, la manera de alimentarse,

⁵⁵ *Idem*, pp. 128-129. Foucault piensa que en el siglo XIX quedaron claramente delineados los trazos de este dibujo que constituye cuatro figuras: ‘blancos y ancorajes para las empresas del saber’. Así, la estrategia aparece esbozada en la línea del horizonte de estos cuatro dibujos privilegiados del saber.

⁵⁶ *Idem*, pp. 140. Estas características, Foucault las presenta como las notas más importantes de la *primera* ruptura en la ‘historia de la sexualidad’. La *segunda* ruptura se dio en su criterio, en el siglo XX, momento en el que prevalece la tolerancia relativa respecto de las relaciones prenupciales o prematrimoniales, la anulación de la condena legal de la perversión y la disminución de la persecución contra los perversos; además de la casi total eliminación de los tabúes sobre la sexualidad infantil.

⁵⁷ Los siglos XVII y XVIII son primero, los momentos de constitución de la *anatomopolítica del cuerpo* y, posteriormente, de la *biopolítica de la población*. Ambas ‘tecnologías políticas’ representan el tránsito desde el viejo derecho de ‘hacer’ morir y ‘dejar’ vivir hasta el poder de hacer ‘vivir’ y ‘rechazar’ la muerte. El viejo derecho monárquico fundado en la *patria potestas* de los romanos se ejercía sobre el cuerpo gracias al derecho de captación: el rey podía aprehender la vida, podía minarla mediante los tributos y los sistemas económicos de control y podía suprimirla llegando incluso al escarnio del cuerpo en el suplicio; a lo sumo en el mejor caso, el rey dejaba crecer la vida abandonándola a su propia cuenta y riesgo.

Frente a este viejo modelo, desde el siglo XVII, el cuerpo humano comienza a ser visto como una *máquina*. La ‘anatomopolítica’ es la mecánica de educación, de incremento de las aptitudes, de irrupción del funcionamiento y de la preservación de las fuerzas del cuerpo humano; se trata del despliegue de aparatos que tienen la finalidad de formar cuerpos dóciles y de someterlos a sistemas de control. (*Historia de la sexualidad*, t. I pp. 163-168).

de alojarse y de existir. Son tecnologías que delimitan las condiciones de vida y el espacio de la existencia; lo jurídico se integra con los aparatos médicos, administrativos y se guía por el saber que cree que hay que rechazar la muerte y procurar ante todo, el fomento a la vida. La era del *biopoder* desde el siglo XVIII, supone invadir la vida individual para intervenirla, regularla y someterla al dominio masivo imponiendo mecanismos de control colectivo.

Otras metáforas geográficas útiles para mostrar el sentido creativo del poder y su capacidad de territorialización son el *suelo*, la *región* y el *horizonte*⁵⁸. La “geopolítica” para Foucault implica la idea de “estrategia”, ésta última a su vez, está vinculada con la imagen pictórica del *horizonte*. Las relaciones de poder que se yuxtaponen y sobreponen, las redes que se lanzan sobre el sujeto cubriendo y sujetando distintas superficies de su existencia individual y colectiva, los modelos pretejidos del poder capilar que permiten que gérmenes y residuos se conviertan en poderosos aparatos del cuerpo social; en fin, el poder vestido sobre el sujeto, poder capaz de dibujar diversos dispositivos de dominación, aparece en un cuadro del que la línea del horizonte es siempre una estrategia⁵⁹.

En la Epoca Clásica se desarrollaron métodos de disciplina consistentes en “trabajar” el cuerpo en sus detalles, en sus partes, ejerciendo una coerción débil y asegurando su mecánica: movimientos, gestos, actitudes, rapidez, etc. En segundo lugar, la anatomopolítica implicó controlar los movimientos, coaccionar las fuerzas e imponer los ejercicios: el cuerpo es el objeto de control. Finalmente, la anatomopolítica velaba los procesos antes que el resultado, según una codificación que reticula el tiempo, el espacio y los movimientos. 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 útiles. (“Vigilar y castigar”, pp. 140-141. Sobre la relación entre la anatomopolítica y la microfísica ‘celular’, véanse las Notas # 20 y 32 de este capítulo).

Después del surgimiento y consolidación de la *anatomopolítica* del cuerpo humano, que se haya ‘desplazado’ hacia la *biopolítica de la población*, no significa que haya desaparecido. La administración de la vida, el poder como hacer ‘vivir’, primero se desplegó mostrando al cuerpo como máquina; posteriormente, se emplazó hacia otro polo formando un enlazado de múltiples relaciones: se hizo *biopolítica de la población*. La *biopolítica* hace que cierto saber triunfante expresado en determinadas instituciones y aparatos, tenga el poder suficiente para transformar la vida colectivamente; se trata de los controles, regulaciones e intervenciones que calculan e invaden la vida. (*Historia de la sexualidad*, tomo I, pp. 173 ss.).

⁵⁸ “Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía”. En *Microfísica del poder*, pp. 118 ss.

⁵⁹ “Poderes y estrategias”. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 83.

Sobre la contingente línea del horizonte de la historia efectiva⁶⁰, en los puntos de fuga de la estrategia de poder, aparece una evocación geológica, un “suelo” en el que las implantaciones, distribuciones y divisiones del control del territorio y de la organización del dominio, forman una determinada “geopolítica”. En este suelo se limitan las “regiones” en las que se desplegarán ciertas políticas fiscales, acciones militares imprescindibles y decisiones administrativas esenciales.

En alguna “región” del cuerpo social puede aparecer por ejemplo, una estrategia exitosa, un horizonte de administración “anatomopatológico”⁶¹, es la

⁶⁰ Foucault piensa que la historia ‘tiene algo mejor que hacer que ser la sirvienta de la filosofía’; la historia puede establecer las diferencias entre las energías y los desfallecimientos, las alturas y los hundimientos, ‘puede ser la ciencia de los remedios’ (“Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, p. 22). El concepto ‘historia efectiva’ (*wirkliche Historie*), tan remarcado hoy día por algunos filósofos de la hermenéutica, fue construido por Nietzsche. Foucault piensa que la filosofía nietzscheana está en contra de la filosofía teleológica de la historia, en oposición a los metarrelatos modernos y es la negación del pensamiento escatológico y de las pulsiones mesiánicas (véase la Nota # 21 de este capítulo).

La única obligación en la ‘historia efectiva’ es la del azar; esta historia sólo conoce ‘la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno de la fortuna’ (*Aurora*, § 130): no existe ninguna providencia que sea la razón para que acontezcan los sucesos en una continuidad inteligible. Lo que aparece en la perspectiva de lo que antecede, las sucesiones y las consecuencias, no son necesarias ni lineales; suceden por azar en el escenario de una nueva relación de fuerzas donde las tendencias pueden invertirse, el dominio puede debilitarse, distenderse y envenenarse a sí mismo. Es el ‘azar de la lucha’ (*Genealogía de la moral*, II, 12) el que rompe el destino y la mecánica de los sucesos erigiéndolos como unidades aleatorias y singulares. La historia efectiva está más cerca de la medicina que de la filosofía, considera las energías y las fuerzas que se despliegan, la alimentación y la asimilación, el nacimiento y la muerte, los nervios y la circulación que acontecen en relación a los sucesos y su contingente encadenamiento (“Nietzsche, la genealogía, la historia”, pp. 20-21).

⁶¹ Es posible establecer las siguientes variaciones respecto del proceso de constitución de la *anatomopatología* en el siglo XIX, a partir de la *clínica* desarrollada en el XVIII:

En primer lugar, la clínica toma a los síntomas como signos que refieren la enfermedad, para la anatomopatología en cambio, es posible que los síntomas permanezcan mudos y latentes. En segundo lugar, establecida la serie del mal, la clínica supone que cualquier manifestación extratemporal puede referir la enfermedad; por su parte, la anatomopatología instituye la simultaneidad y la contemporaneidad de los signos. Para la clínica en tercer lugar, todo síntoma, inclusive los no develados inmediatamente, significan; esta noción se modifica en la anatomopatología que restringe la percepción a los datos que son significativos.

Foucault señala otras tres características comparativas. La modulación de la individualidad que realiza la anatomopatología devino de la concepción clínica de la homogeneidad de la lectura de los síntomas. La consideración anatomopatológica de que el caso permite apreciar las múltiples variaciones de un

tecnología médica concreta que mide el espacio social; se trata de la *evolución de la clínica*. Foucault piensa que hubo un proceso de constitución casualmente regular de la medicina actual desde el momento en que se cristalizó la clínica hacia el siglo XVIII aproximadamente. En el cuadro de la medicina decimotercera apareció el horizonte de la medicina del siglo XX, se configuró una estrategia que insinuó la “anatomopatología” de la modernidad. El poder clínico de la medicina de hace dos siglos, ha sido el *suelo* sobre el que se han desplegado tácticas y han germinado estrategias exitosas de dominio maduras en nuestro tiempo.

La clínica del siglo XVIII constituye según Foucault un notorio viraje en el saber médico⁶², viraje que hace que aparezca una nueva noción sobre lo que

significado básico es el resultado modificado de la inicial suposición clínica de que la medicina procede al ‘afelpamiento’ de la individualidad. Finalmente, mientras la clínica del XVIII busca artificiosamente signos, la anatomopatología decimonónica establece nuevas bases para la percepción y cadaveriza la vida desde el momento en el que la muerte es vista directamente. Los cadáveres abiertos hacen posible que los cuerpos enfermos y saludables sean comprendidos a partir de la estructura perceptiva que reordena epistemológicamente las nociones fundamentales y la mirada médica.

Foucault piensa que el tránsito de la clínica a la anatomopatología continuó hasta nuestro siglo creando las condiciones de la medicina moderna como método *anatomoclínico*. La mirada médica del siglo XX se caracteriza por la articulación del lenguaje con los espacios acotados del cuerpo, gracias a que la muerte ha hecho visible el contenido explícito de la enfermedad. Así, lo mórbido quedó desprendido totalmente de la metafísica del mal, apareciendo la muerte como la condición de todo discurso científico que habla de la individualidad. En esta región han germinado las ‘ciencias del hombre’ que hablan de su objeto con un saber ‘positivo’. (Véase *El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica*, en especial, “Lo invisible visible”; “Las crisis de las fiebres” y la *Conclusión*, pp. 210 ss.).

⁶² La aparición de la medicina como ‘ciencia clínica’ implicó un cambio esencial respecto de la medicina anterior, cambio que estableció un determinado dominio de la experiencia médica y una explícita estructura de su racionalidad ‘científica’. En primer lugar, gracias a la *clínica* cambió en el siglo XVIII, lo que el médico puede *ver* y lo que puede *decir*, la clínica dio lugar a una distribución discreta del espacio corporal perceptible y enunciable que permite por ejemplo, aislar un tejido de la masa del órgano que cumple una función. En segundo lugar, la medicina anterior se constituía por una ‘botánica de los síntomas’; la medicina clínica en cambio, presupone que hay un orden y un significado de los signos que permiten develar los fenómenos patológicos, así se reorganizan las series de modo que la pregunta básica del médico al paciente ya no inquiere sobre qué tiene, sino interroga: *¿dónde le duele a Ud.?*

La tercera característica se refiere al alineamiento de las series mórbidas. Hasta la medicina del siglo XVII prevalecía una maraña de especies nosológicas según una repartición espontánea y una libre espacialización de la enfermedad; esto justificaba la ausencia de obligatoriedad de hospitalización. En la medicina clínica los síntomas son la serie, la descripción señala los acontecimientos que permiten nombrar la enfermedad y pronosticar el mal. El empirismo de la clínica es una reorganización del lenguaje que al tiempo que proclama la necesidad de abstenerse de filosofar, de teorizar y de caer en

es perceptible y enunciable, sobre el modo cómo es posible organizar lo patológico, cómo se establecen las series de lo mórbido y cuál es el nexo entre la enfermedad y el organismo. Si bien hay diferencias entre la mirada clínica del siglo XVIII y la anatomopatología actual; sobre el horizonte de la clínica de hace dos siglos, se erige la medicina contemporánea. Si bien la clínica todavía está permeada por supuestos filosóficos que suponen por ejemplo que las manifestaciones de la enfermedad son signos en una serie cronológica del mal; si bien frente a esto la anatomopatología admite que existen síntomas mudos, que los signos remiten a las lesiones y que la percepción es eminentemente significativa; en el horizonte de la clínica aparece la anatomopatología del siglo XIX como condición de posibilidad de la medicina actual.

Es mucho más abismal la distancia entre la Edad Media, los siglos XVI y XVII por una parte, y, por otra, la clínica del XVIII; que entre ésta y la anatomopatología. Hasta el siglo XVII se da una “medicina de las especies” en la que predominaron los males endémicos, las epidemias, la repartición espontánea del saber, los enfermos miedosos y agotados, los problemas por la lujuria y la gula; las enfermedades venéreas y la obstrucción de las vísceras. Frente a la “medicina de las especies”, a los males de libre especialización, sin sujeción al hospital; surgió la clínica como “medicina de la percepción”. Aparece en el siglo XVIII una medicina basada en la percepción individual, en la asistencia familiar y la apreciación de un modelo de hombre sano como ideal de vida colectiva: la mirada se hace clara y focalizada; la ideología política establece cómo ver y hablar, cómo enseñar y para qué aprender; también resulta absolutamente claro por qué hay que cambiar la estructura de los hospitales y cómo debe darse una organización sintáctica de los procedimientos de salud⁶³.

sistemas preconstituídos, impele a hablar según cortes de una estructura común. Finalmente cabe referirse a que por la clínica desapareció la totalidad orgánica del cuerpo. Ya no hay múltiples y dispersas manifestaciones de los síntomas, ahora prevalece un estatuto local que focaliza la enfermedad y que la supone en directa relación con sus causas y efectos (*El nacimiento de la clínica*, pp. 9-15).

⁶³ En el siglo XIX se advierte claramente que la medicina ya no se ocupa preeminentemente de la enfermedad, esto va a hacer que la *biopolítica de la población* (véase la Nota #57 de este capítulo), oriente la práctica de la *anatomopatología del cuerpo individual* (Nota #61), de modo eminentemente colectivo. Así se configuraron los cuatro grandes procesos que caracterizan a la medicina actual: el contenido de la autoridad médica se explicita, el campo de la intervención médica se amplía, los aparatos de medicalización se despliegan de forma masiva y se realiza un estilo específico de administración.

Hablando de un territorio más restringido es posible afirmar que sobre el *suelo* de la clínica apareció el horizonte de la anatomopatología. El saber médico fundado en un tipo de mirada, llegó incluso a descubrir lo invisible e inenunciable. En el horizonte de la mirada clínica surgió una explicitación de la estrategia de poder sobre el cuerpo del enfermo; la anatomopatología incorporó tecnologías políticas de administración de la salud de la población; así, desde los últimos años del siglo XVIII, Europa envolvió una madeja aún no desenredada y que todavía la recubre.

La noción moderna de autoridad del médico radica, ya no en la erudición de un facultativo, sino en su rol social. El objetivo de esta medicina social se focaliza en los cuerpos de los individuos del Estado; así, el saber médico llega a ser un saber estatal en beneficio colectivo y en resguardo de la salud para la producción. La aparición de una 'policía médica' es tanto más necesaria cuanto las epidemias y los fenómenos endémicos atentan peligrosamente contra los intereses nacionales. El médico está sujeto a la vez a una 'normalización' de su práctica y a una estandarización de su saber a través de las universidades. La *normalización* del médico y la medicina es la condición de posibilidad para llevar a cabo un proceso de la más grande importancia social, el proceso que consiste en 'normalizar' al enfermo. De este modo, la estatalización de la medicina llegó al máximo en la historia de la modernidad.

La medicina actualmente, ya no opera sobre las enfermedades solamente, también es su propósito central, cuidar las condiciones de *salubridad* de la población. El agua, el aire, las construcciones, los terrenos, los desagües y otros espacios similares, son el campo de intervención de la medicina. El modelo militar perfeccionado se ha impuesto sobre el modelo religioso; ahora ya no se trata de combatir las pestes mediante el aislamiento, la individualización y la reclusión, ahora la medicina urbana implica ante todo, higiene pública y asepsia, haciéndose antes que medicina *del cuerpo*, medicina *del medio ambiente*. 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 sobre el cuerpo. De tal modo, aparte del concepto de salubridad, surgió en este contexto, el control político y científico del medio.

Entre los aparatos de medicalización colectiva se cuenta en primer lugar, al hospital. El hospital moderno ya no es una institución de asistencia de pobres que esperan la muerte, ahora se ha convertido en un recinto de conocimiento médico. En él se transparenta la enfermedad gracias a la mirada clínica, sus manifestaciones son un espectáculo y los pacientes sirven a la ciencia para efectuar la experimentación. Quienes pagan en los hospitales, pagan también para que los médicos experimenten con los pobres de modo que los resultados beneficiosos logrados, sirvan tanto a los enfermos ricos como a la 'ciencia médica' para su 'progreso'.

Estas tres características se completan con una administración médica que implica registrar los datos, hacer toda comparación posible, establecer estadísticas para medicalizarlo todo y, finalmente, constituir un saber médico cada vez más perfeccionado, completo, refinado y difuso; un saber que instituya la voz del médico como una intervención autoritaria y absoluta que preserva el bienestar social. (Véase "Las crisis de la medicina o las crisis de la antimedicina" en el texto publicado con el título de *La vida de los hombres infames*, pp. 77 ss.).

c. Resistencia y desterritorialización

En una obra de juventud escrita en 1954, Michel Foucault dice que la apoteosis de las contradicciones de la sociedad burguesa es el enfermo mental⁶⁴. Si bien es difícil definir qué es la enfermedad mental y su delimitación se ha dado invariablemente según las formaciones discursivas prevalecientes en agregados sociales concretos genealógicamente constituidos; Foucault en esta obra, expresa tesis radicales.

La enfermedad mental es una reacción de defensa generalizada contra las condiciones del conflicto social en el que el sujeto vive; la alienación histórica es la condición primera de la enfermedad que termina como alienación mental. Inclusive “allí donde el individuo normal hace la experiencia de la contradicción, el enfermo hace una experiencia contradictoria”; es decir, que mientras “el conflicto normal es ambigüedad de la situación”, “el conflicto patológico es ambivalencia de la experiencia”⁶⁵.

La territorialización del poder capilar a través de sus múltiples coextensiones reticulares, ha fijado en la sociedad moderna determinadas “mecánicas” creadoras y restrictivas, aparatos y tecnologías políticas sustentados sobre saberes triunfantes. Las distintas disciplinas se han convertido en las portadoras de un discurso que reifica el fantasma del amo en aras de la *normalización*⁶⁶. Se trata del fantasma del maestro en el discípulo que lo teme

⁶⁴ En *Enfermedad mental y personalidad*, Foucault concluye entre otras proposiciones, las siguientes. Piensa que la sociedad burguesa no llega por su abstracción, al hombre concreto y real, tampoco es capaz de resolver las contradicciones evidentes de su existencia, poniéndolo continuamente en conflicto. Una de las manifestaciones de este conflicto, la más profunda y dramática es precisamente, el enfermo mental.

La separación del enfermo mental del horizonte de visibilidad de las personas idealmente ‘normales’, se ha dado para *olvidar* y no tener incidiosamente presente, la alienación social ya que ésta es la base sobre la que se erige la enfermedad mental. La alienación histórica, articulada en el capitalismo, es según Foucault, la condición de la enfermedad mental; con esta posición, el filósofo destruye ‘de un solo golpe’, la teoría de una esencial ‘alienación psicológica’. También destruye las tendencias que sustantivizan la ‘personalidad alterada’, la ‘mentalidad heterogénea’ y los ‘mecanismos patológicos’. (Véase especialmente la *Conclusión* de la Segunda parte, pp. 116-117).

⁶⁵ *Enfermedad mental y personalidad*, p. 58.

⁶⁶ En la lección del 14 de enero de 1976, titulada “Poder, derecho y verdad” (*Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*, pp. 47-49), Foucault dice que el saber de la sociedad burguesa

yo ama, que lo ve como principio de orden y realidad y que busca agradarlo y complacerse a sí mismo en el reconocimiento; es el odio y la impotencia del alumno frente a una situación en la que el poder del conocimiento y la disciplina le obligan a “formar” su mente y a domesticar su alma a través del sometimiento de su cuerpo. Lo mismo que el fantasma del maestro para el discípulo, la territorialización del poder capilar da materialidad y realidad a otra galería fantasmática de figuras del padre, el castigo y la ley: el patrón y el burgués frente al obrero, el juez y el aparataje jurídico frente al convicto; el filósofo frente al auditorio dispuesto a registrar la nueva verdad; tales son algunos espectrales ejemplos⁶⁷ que censuran, prohíben, medican, encarcelan, vigilan, castigan, pero que también premian, permiten, complacen, estimulan, refuerzan y aplauden.

Las técnicas disciplinarias de nuestras civilizaciones no tienden exactamente a la “expiación ni aun exactamente a la represión”⁶⁸; su objetivo es la “normalización”. Foucault menciona que existen cinco componentes de la normalización: En primer lugar se trata de establecer comparaciones en base a la medida, hay que fijar un “campo” de comparación, un escenario económico político de contrastación cuantitativa de modo que las conductas sean permitidas,

está dado por el código de la ‘normalización’, es un saber clínico que justifica la ‘represión’, tanto para el ejercicio de la soberanía como para permitir la normalización jurídica y disciplinaria de los sujetos.

⁶⁷ En una entrevista efectuada en 1977, Foucault se refiere a la *plebe*. Dice que como categoría sociológica, la plebe no tiene referente real: no existe un conglomerado social que sea ‘la plebe’; sin embargo, es posible establecer su existencia con un envés y un revés. El despliegue del poder tiene por objeto constituir sujetos sometidos que asientan y cumplan las prohibiciones, tiene la finalidad de formar espíritus complacientes, serviles y atemorizados ante la figura del amo; tal el envés de la plebe. Esto mismo por otra parte, tiene el reverso de la propia imagen: el objetivo de toda dominación es el fuego siempre vivo de toda resistencia.

Dado que en la modernidad el poder es *microfísico* (véase la Nota # 32 de este capítulo), el envés plebeyo se da en cualquier individuo, en el proletariado y en la burguesía; pero también el revés de la plebe puede alojarse en el cuerpo y las almas de las personas tejiendo nuevas relaciones de poder. Porque existen los gestos ‘plebeyos’ es posible desplegar estrategias de resistencia exitosas que reconstruyan distintos escenarios. Si bien Foucault no establece un ‘neopopulismo’ que instituya un nuevo sujeto de liberación, cree que los dispositivos que se pueden activar con los gestos de resistencia de la plebe, ponen límites al poder que normaliza, respondiendo con movimientos reactivos; así se desvanecen los fantasmas de la figura del amo. (Véase la entrevista “Poderes y estrategias” en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, pp. 77 ss.).

⁶⁸ *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, p. 187.

estimuladas o “corregidas”. Consecuencia de la comparación entre los individuos es la *diferenciación*; se trata de establecer las peculiaridades de cada individuo para ver su ubicación respecto de las tendencias estadísticas medias.

La diferenciación individual y la cuantificación permiten *jerarquizar*. En el taller, la escuela, el ejército, la forma de cumplir las actividades (atención, prestancia, efectividad); el uso del tiempo y el rendimiento, son las formas cómo se establecen jerarquías. La vigilancia jerarquizada se concreta por ejemplo en un complejo sistema educativo del siglo XIX. Estudiantes aventajados cumplían la función de “repetidores”; es decir efectuaban una labor pedagógica haciendo que grupos de alumnos leyeran en silencio. Los “observadores” cuidaban de que nadie charle en el aula, los “admonitores” verificaban que no haya rumores en la lectura; los “intendentes” eran otros estudiantes encargados de vigilar a los vigilantes, mientras que los “visitantes” se ocupaban de investigar las condiciones de vida familiar de los alumnos⁶⁹.

Mayor reticularidad del poder que territorializa es improbable alcanzar en una institución educativa donde la mecánica política tiene una incidiosa y efectiva extensión. Así se realiza una física del poder de dominio óptico y mecánico según juegos de espacios, líneas, pantallas, haces y grados sin que el exceso, la fuerza ni la violencia sean necesarios; se trata de una “maquinaria de control” que funciona como un microscopio de la conducta⁷⁰.

⁶⁹ Foucault se refiere al modelo de ‘Escuela de enseñanza mutua’ que tuvo amplia difusión en Francia para el aprendizaje de contenidos elementales y para el ejercicio de la lectura. De las cinco categorías mencionadas (que en otros casos llegaron a diez), sólo los ‘repetidores’ cumplían una labor *pedagógica* instando a los alumnos de menor rango, a leer en voz baja de dos en dos. Aparte de los alumnos que realizaban tareas de apoyo como distribuir el material, regalar a los pobres los sobrantes o leer textos espirituales los días de fiesta; todas las demás ‘categorías’ estaban destinadas a cumplir cometidos de vigilancia. De este modo se internalizaba en los niños la más sólida y natural aceptación de que vivir en sociedad implica participar en una observación recíproca y jerarquizada. (Véase *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, pp. 180-181).

⁷⁰ Foucault menciona que el ideal de los aparatos disciplinarios se daba en una disposición arquitectónica: permitir a una sola mirada ver todo permanentemente. La disposición circular de las edificaciones, frecuente en las últimas décadas del siglo XVIII, arquitectura hipostasiada en el modelo de cárcel de Bentham (véase la Nota # 22 de este capítulo); expresa una utopía política, la utopía de que todo miembro de la sociedad sepa que cada resquicio de su vida es continuamente observado sin ningún punto de sombra. El reino del panoptismo en la sociedad contemporánea es el imperio de un espíritu contra otro, de un sujeto sobre los demás, se trata del ‘ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas’ (*Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, p. 178).

Aparte de la *comparación*, la *diferenciación* y la *jerarquización*, los dos últimos componentes de la “normalización” son la *homogeneización* y la *exclusión*. En las charlas, los gestos y las actitudes, el sujeto debe mostrar las cualidades de su rango, las competencias y aptitudes de su grado; está obligado a mostrar recato, propiedad y pertinencia. La sociedad contemporánea territorializa al sujeto con el poder disciplinario del examen infinito y con la objetivación coactiva; impone códigos físicos de señalización, códigos médicos de síntomas, códigos escolares y militares de conductas y hechos destacados. A esta codificación han coadyuvado decisivamente las “ciencias del hombre” construyendo saberes triunfantes sobre los cuerpos, gestos y comportamientos.

Cada individuo en su caso, es objeto de conocimiento para alguna red de poder capilar, es objeto de un saber indefectiblemente patente como poder efectivo. Nuestra civilización hace hombres calculables según anatomías políticas del cuerpo que fijan los límites de la normalidad y la necesidad de la exclusión. Las ciencias y prácticas que se refieren a la “psique” del sujeto han permitido un proceso de individualización mediante el cual cuanto más extensa es la red tendida sobre una población mayor, cuanto el poder capilar teje nudos que se disponen de manera general y anónima; es decir

“...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”⁷¹.

En las instituciones de secuestro este centro de geometría perfecta permitiría cumplir distintas funciones: administrativas de dirección, policíacas de vigilancia, económicas de control, religiosas de obediencia y éticas de trabajo. En una de las conferencias que Foucault impartió en Brasil en 1973 señaló que en oposición a las sociedades penales de antaño en las que el derecho es ‘la forma ritual de la guerra’ (*La verdad y las formas jurídicas*, p. 67); la sociedad contemporánea es eminentemente disciplinaria. Bentham tiene según él, más relevancia que Kant o Hegel porque programó y describió con precisión las formas de poder en que vivimos: el panóptico que regula el poder de las escuelas, los hospitales, las prisiones, los reformatorios, los hospicios y las fábricas (pp. 98-99).

⁷¹ *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, p. 197.

La *resistencia* a la capilaridad del poder y a la territorialización del cuerpo social, no se da sólo de parte de los enfermos mentales, los delincuentes, los hombres infames y los “casos” patológicos. La resistencia es el revés del poder, arde mientras éste se ejerce. El otro lado de la misma medalla de la política, permite desplegar a quienes tengan la voluntad para hacerlo, estrategias que limitan las relaciones impuestas y activas, dando lugar a la configuración de nuevos diagramas y escenarios. En el caso de los enfermos mentales, si éstos son la máxima expresión de las contradicciones sociales, si en el capitalismo la angustia aparece como “un apriori de la existencia”⁷²; es necesario establecer que la locura se da como una forma de defensa y que en la sociedad burguesa la apoteosis de la resistencia, la superación dramática de las contradicciones contemporáneas, es la “anormalidad”. La enfermedad mental aparece como el resultado social execrado, en el contexto de la disciplina, la vigilancia y la territorialización del cuerpo, tanto social como individual.

Foucault dice que la función del psicoanálisis en la sociedad burguesa es “psicologizar lo real” para “irrealizarlo”, el psicoanálisis es el medio por el cual la sociedad erige un saber que obliga a identificar y “tratar” conflictos, prescindiendo y asumiendo las contradicciones del orden del mundo⁷³. Si el conjunto de psicosis y neurosis⁷⁴ al que Foucault se refiere no tienen una

⁷² Foucault dice que frente al enfoque ‘evolucionista’ que entiende la enfermedad mental como una posibilidad virtual en el despliegue de los cambios y constituciones, hay que establecer otra comprensión sobre ésta. Tampoco hay que creer que la historia individual es la pauta de análisis de tales enfermedades; desde esta perspectiva sólo se logra establecer un devenir psicológico solipsista. La manera cómo es necesario comprender la enfermedad mental implica hoy día concebirla como una necesidad existencial, como una respuesta al momento y al entorno, “si la angustia está presente en la historia de un individuo, es porque ella es su principio y su fundamento” (*Enfermedad mental y personalidad*, pp. 61-62).

⁷³ La influencia de la concepción *materialista* sobre Foucault se aprecia claramente en su temprana obra *Enfermedad mental y personalidad*, (1954). Enfáticamente, al final de este texto, Foucault concluye que las condiciones históricas y humanas permiten una noción unitaria de lo patológico; que la alienación social es la causa de la alienación mental y que la enfermedad es una reacción de defensa generalizada contra el conflicto real. Concluye además que el psicoanálisis hace de lo real una ficción, que irrealiza las contradicciones históricas vistiéndolas con un ropaje psicologizado y que oculta los conflictos del mundo. En tal sentido, sólo una actitud consciente de la relación entre lo real y lo subjetivo puede establecer nuevas relaciones con el medio como la pauta imprescindible de una diferente reconstitución del sujeto; en la resistencia radica la ‘curación’ del individuo y de la sociedad (pp. 118-122).

⁷⁴ En *Enfermedad mental y personalidad*, Foucault dice que por lo general, se ha establecido una rígida división entre las enfermedades *psicóticas* y *neuróticas*. Por una parte, las psicosis incluyen distintas perturbaciones de la personalidad global (por ejemplo, pensamiento maniaco o esquizofrénico, alteración

unidad específica y la aplicación de métodos de la patología orgánica a la patología mental es una extrapolación arbitraria, entonces tanto los procedimientos psiquiátricos como las prácticas psicoanalíticas están dirigidas por una tecnología política que inmoviliza la resistencia y preserva la particular constitución de la sociedad burguesa. Ambos estarían epistemológicamente imposibilitados de encontrar en la enfermedad mental la manifestación integral y defensiva frente a las condiciones de vida y ejercicio del poder sobre el individuo; es decir, están ciegos para ver que la psicología de las personas estalla frecuentemente, de la única forma cómo es posible afirmar un rechazo global, una resistencia holística a las contradicciones de la sociedad actual⁷⁵.

de la vida afectiva y del humor, perturbación de la conciencia y de la perspectiva, y alteración del sentido crítico). Sobre las neurosis dice que se han clasificado tradicionalmente en tres ámbitos: como manías, esquizofrenia y paranoia; en segundo lugar, como perturbaciones de una parte de la personalidad (ritualismo obsesivo, angustia por fobias u obliteración de la conciencia), y, finalmente, como psicastenia, histeria, obsesión, neurosis de angustia y neurosis fóbica. Esta división rígida de la enfermedad mental se da según la suposición de que existe una esencia en el "paciente" señalable según sus síntomas; de tal modo, existiría un postulado naturalista subyacente mediante el cual se acepta que la personalidad mórbida *sufre* una alteración intrínseca o una desorganización de sus estructuras. Frente a esta concepción de la patología orgánica, Foucault piensa que es necesario desarrollar nuevos métodos que partan de la suposición de que no existe una unidad específica en cada enfermedad. Véanse al respecto, las páginas 16-20 de la obra referida.

⁷⁵ Entre los más notables pensadores que han tratado el tema de cómo la sociedad contemporánea crea graves neurosis en el sujeto, cabe destacar a Wilhelm Reich. Aparte de las puntualizaciones que Freud establece en relación al *complejo de Edipo* (atracción hacia el progenitor de sexo opuesto), y al *complejo de castración* (prohibiciones y miedo al padre); Reich relievra el papel de la educación sobre los púberes.

La familia obsesiva previene el mantenimiento del orden social llenando el universo del niño con la fijación de la autoridad. Esto incide como factor de inhibición del interés sexual en el mundo real. En el caso de los púberes, la sociedad moderna echa sólidas bases para que exista una inadaptación extrema del sujeto, de modo que no llega a disfrutar la alegría de vivir y el goce por el placer. La oposición a la libertad sexual es la causa para que se formen caracteres neuróticos y antisociales. En la familia de hoy se cultiva el sentimiento de culpa por el onanismo, lo que incide para que la masturbación produzca en el adolescente displacer y culpa, anulándolo para que canalice su impulso sexual en la futura búsqueda de una compañera.

Reich cree por ejemplo, que el sadismo y el masoquismo son pulsiones que surgen en el fondo de la insatisfacción de pulsiones sexuales primarias; que la homosexualidad se debe en gran medida a un defectuoso desarrollo sexual por frustraciones afectivas, por una madre muy severa o por las prohibiciones que una familia patriarcal vierte sobre los adolescentes. Reich rechaza la teoría freudiana de la *sublimación* de la energía sexual para orientarla hacia actividades no genitales (la 'cultura'); cree que el orden sexual represivo tiene un origen social, que se reproduce en cada individuo y vuelve a modelar su estructura reconstituyéndola como *neurótica*. Así, el reprimido sexual reifica una moral que le prohíbe su satisfacción y le impone un orden que le niega amar. (Véase Reich de André Nicolas, pp. 137 ss.).

La reclusión en centros “especializados” o la “terapia” son los mecanismos para “tratar” estas enfermedades respaldándose en el saber psiquiátrico eminentemente somático o en el saber psicoanalítico de carácter esencialmente teorizante.

Hemos visto que para que el poder se despliegue como capilaridad formante y nutriente, para que territorialice los cuerpos, es necesario que tenga una dimensión creadora y restrictiva al mismo tiempo. Los aparatos de reclusión no sólo contra los locos y enfermos en general, sino las arquitecturas de la vigilancia, las instituciones de secuestro (como la escuela) y los múltiples espacios “abiertos” para el sujeto moderno, son los lugares en los que el poder puede también ser desterritorializado. Para que el poder se ejerza, constituya y regularice la existencia, la capilaridad paradójicamente, no funciona absoluta ni infaliblemente. En todas partes del cuerpo social es posible que la resistencia surja y crezca unida a las relaciones de poder. La resistencia es en primer lugar, el conjunto de substancias dañinas que el poder capilar vehiculiza por ejemplo, en la reclusión; pero también son las posibles combinaciones que amenazan unirse y crear elementos extraños y nocivos al funcionamiento y conformación del cuerpo social; de ahí que sea sustantivamente importante para la sociedad en general, la prevención, ortopedia y formación.

Foucault dijo en una ocasión que hacia los años 70, ya aparecieron nuevos sujetos que encarnaban la lucha contra el poder que objetiva e instrumentaliza al sujeto; se refería a las reivindicaciones de los presos, a la explosiva ebullición homosexual, a la voz minoritaria de enfermos y soldados y a la fuerza inusitada de las mujeres⁷⁶.

Aparte de la aparición de cuerpos extraños, aparte de la síntesis de substancias que combinadas entre sí podrían ser dañinas al cuerpo social, la

⁷⁶ Foucault dice que la condición para que la lucha de mujeres, prisioneros, soldados de quinta, enfermos en los hospitales y homosexuales entre otros sea ‘revolucionaria’, es que sea *radical*. Las luchas que tienden al compromiso, al reformismo y a sólo cambiar el nombre del titular que ejerce el poder, no son luchas radicales; pero sí lo son las que despliegan su fuego contra la coacción y el control. Si bien cree que no hay una totalización hoy día, de las luchas minoritarias; si bien considera que no hay una verdad última para la liberación, todas estas luchas radicales en espacios acotados y en instancias diversas, se articulan con el movimiento revolucionario del proletariado (*Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, pp. 18-19).

resistencia es también una formación anómica, un tejido incontrolable, un órgano contestatario y contrahegemónico y un conglomerado que destruye otras partes del sistema y hasta la vida misma del cuerpo social. Pero inclusive en estos casos es inevitable que posteriormente el nuevo cuerpo rebose de vida, de otros órganos, de partes distintas y de diferentes circulaciones, de nuevos poderes capilares y microfísicos.

En la sociedad de la vigilancia y el refuerzo⁷⁷, en el mundo contemporáneo; más que crear un cáncer que sea el principio de otra vida, más que pensar en un proyecto estratégico que involucre a la sociedad como totalidad en un único curso de la historia, Foucault piensa que la resistencia se da, se ejerce y se afirma en los microniveles de la existencia cotidiana.

La resistencia existe en el rechazo a la patología médica y en hacerse invisible a la mirada clínica, en la insubordinación e indisciplina a las regulaciones normativas de los maestros y funcionarios; en la subversión de la administración de la justicia, la pena y la prisión, en el descubrimiento de la manera cómo se norma la vida, el pensamiento, la acción, los proyectos y los deseos. En fin, la resistencia puede darse en los lugares de trabajo y en el despliegue de las energías laborales; también en la denuncia y crítica a los procedimientos psiquiátricos y psicoanalíticos⁷⁸, en el combativo enfrentamiento

⁷⁷ En una entrevista en 1973 publicada con el título "A propósito del encierro penitenciario", Foucault dice que en la sociedad moderna se ha 'desespecificado' la vigilancia. La vigilancia de antaño, claramente distinta, la vigilancia médica, la escolar y la penal; tienen ahora el mismo cariz en todos los aparatos y las instituciones. La vigilancia actual tiene un alto coeficiente médico, pero integra 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 otros sujetos. (Véase el libro *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, pp. 70-71).

⁷⁸ Sobre la crítica de Foucault al psicoanálisis véanse especialmente las *Conclusiones de Enfermedad mental y personalidad*, (pp. 120 ss.). En "Poderes y estrategias" (1977), Foucault habla de las características modernas del encierro que se expresan en el Gulag de forma paradigmática. Dice por ejemplo, que a partir del Gulag hay que evaluar el discurso teórico de Marx y Lenin, viendo qué hubo en ellos que lo auspició, lo prefiguró o lo justificó. Hay que ver en el Gulag, como realidad presente, un operador económico y político de un Estado socialista. Es necesario escuchar a los hombres y a las mujeres que han sufrido el Gulag, que en muchos casos, siendo casi iletrados, han persistido hasta la muerte, en denunciarlo; es el cuerpo, la energía, lo que estas personas hacen, dicen y piensan, lo que permite que este paradigma del encierro sea criticado y desbaratado en su propósito de homogeneización y normalización, condenándose los procedimientos psiquiátricos más extremos tan frecuentes en su práctica. (Véase *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, pp. 74-77).

al Estado de bienestar, la filantropía y la biopolítica de las poblaciones. La resistencia se da en cada ámbito en el que los sujetos que quieran desplegarla, efectivamente la realicen, desde el plano político estatal, hasta los recovecos más laberínticos de la subjetividad y el yo, incluyendo las creencias religiosas, la moral personal, las certidumbres familiares y las pautas de llegar a ser lo que cada individuo casual y contingentemente valora⁷⁹.

En "Del poder de soberanía al poder sobre la vida", lección del 17 de marzo de 1976 (publicada en *Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*, p. 271), Foucault dice que el Estado socialista ha tomado para sí el derecho de matar, eliminar o desacreditar; por esto, tal Estado ha remozado el racismo no sólo étnico, sino biológico, ha desplegado una acción perversa contra los enfermos mentales, los criminales y los adversarios políticos.

⁷⁹ Gilles Deleuze y Felix Guattari en *Rizoma* dicen en relación a las múltiples formas de desplegar poder y resistencia, lo siguiente. Los gestos 'rizomáticos' del sujeto (es decir, de una lucha *nómada*, véase la Nota #24 de la *Introducción*), refieren una lucha por segmentos y por estratos pluridimensionales. Estos gestos se metamorfosean continuamente, cambian de naturaleza al constituirse, al deconstruirse y al rehacerse. El rizoma "procede por varlación, expansión, conquista, captura, picada", 'se relaciona con un mapa que debe producirse, construirse, siempre desmontable, conectable, invertible, modificable, con entradas y salidas múltiples, con sus líneas de fuga'... En la lucha nómada no existe centro, no hay jerarquía ni generales, falta la memoria organizadora y el automatismo central que hace circular los posibles estados; de tal modo, lo único que queda siempre instituido es 'todo tipo de *devenires*'. (La obra es de 1977, pp. 50-51).

"La solución sin General se encuentra mediante una multiplicidad centrada que comporta un número finito de estados y señales de velocidad correspondiente, desde el punto de vista de un rizoma de guerra o de una lógica de la guerrilla" (p. 42).

MICROFISICA DE LA RESISTENCIA GINECOMORFICA

"el hombre es una historia"
Raymond Aron

"lo más hermoso que existe en los hombres viriles es algo femenino;
lo más hermoso que existe en las mujeres femeninas, es algo masculino"
Susan Sontag

"No es dando vida sino arriesgándola como el hombre se eleva
por encima del animal. Por esto la superioridad se ha reconocido en
la humanidad no para el sexo que procrea, sino para el que mata"
Simone de Beauvoir

"aunque algunos han atribuido el dominio solamente al hombre,
por ser el sexo más excelente, se equivocan en ello, porque no siempre
la diferencia de fuerza o prudencia entre el hombre y la mujer son tales
que el derecho pueda ser determinado sin guerra"
Thomas Hobbes

1. PODER, MUJER Y SUBJETIVIDAD

No existe un sujeto perverso o algún conjunto de instituciones sociales que incidiosa y premeditadamente se ensañen en contra de las mujeres para oprimirlas, dominarlas y para hacer escarnio de su cuerpo y de su subjetividad. El poder que la sociedad ejerce en contra de las mujeres es multiactivo, de procedencia diversa y hasta reflexivo; el poder contra ellas lo ejercen los hombres y las mismas mujeres, aplicándolo sólo a veces de modo expreso con

sistemática dedicación. Por lo general, tal poder se reproduce en sus formas y efectos natural y espontáneamente en las instituciones en las que unos y otras se alojan; se trata de un poder que por el saber que lo constituye, circula con fluidez a través de los cuerpos de hombres y mujeres siendo la pauta incuestionable de sus formas de vida.

El poder en su sentido activo y creativo¹, en su horizonte de disciplina y normalidad, es plásticamente empleado por cada sujeto. El poder es la argamaza que une los sólidos bloques de la subjetividad², los bloques del yo

¹ El primer capítulo de este trabajo se aboca a exponer un sistemático tratamiento del tema del poder (véase la tesis a partir de la página 38). El inciso b de la segunda parte (p. 65 ss.), muestra el contenido creativo y el efecto de territorialización que el poder ocasiona. Sobre la relación entre la dimensión activa y la reactiva, véase la Nota # 40 de ese capítulo.

² En 1981 apareció un escrito de Foucault sobre las "tecnologías del yo". La definición de estas tecnologías en comparación a las demás se encuentra en la Nota # 31 de la *Introducción*. Foucault establece que en la historia hubo dos momentos críticos de tránsito hacia la cristalización de las posteriores tecnologías del yo. El primero se remonta a los siglos II y I a.C.; momento en el que se abandonó el imperativo moral del "conócete a ti mismo" y en el que comenzó la *ascesis* del cuidado del sujeto. Sels siglos más tarde (IV-V d.C.) se dio la segunda crisis en la genealogía de la subjetividad por la que el individuo comenzó a abandonar la antigua preocupación y cuidado de sí mismo. La nueva inquietud de sí fue una pulsión por la renuncia al placer, la búsqueda de la salvación y el rechazo del cuerpo. (Véase *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 50 ss.).

Tanto la *ascesis* del cuidado de sí como la espiritualidad cristiana que se expresó en la obligatoriedad de la confesión, configuraron las tecnologías de la modernidad. Las acciones de los individuos sobre sus cuerpos y almas, satisfacían sus representaciones y demandas discursivas más íntimas. El cuidado de sí fue exhaustivamente desarrollado por la filosofía estoica rompiendo la visión clásica griega de la subjetividad. Según esta visión, el individuo debía basarse en un modelo pedagógico que le permita adquirir la *techné* para desarrollar un estado político y erótico activo. De tal modo, la concepción clásica griega fundaba la subjetividad en el reconocimiento y en el cultivo de la identidad: sólo lo que es conocido puede ser cuidado. Acá radicaba la importancia del imperativo "conócete a ti mismo" para que el alma divina del sujeto (léase del ciudadano libre, maduro y pleno), pueda dirigir la política y para que encuentre una vida erótica gratificante, tanto en prácticas homosexuales como heterosexuales (pp. 56 ss. del texto de Foucault. Véase "Genealogía de la feminización" en la *Introducción* de esta tesis y la Nota # 59).

El estoicismo contrapuso al modelo pedagógico clásico un modelo médico. Ya no se trata de que el sujeto sepa conducirse a sí mismo gracias a un conocimiento reflexivo, ahora se trata de purificarse, de examinarse constantemente y de efectuar prácticas espirituales de reconciliación con las reglas. Frente a los valores clásicos de la belleza juvenil del erómeno se contrapuso la profunda sabiduría de la senectud, la importancia del recuerdo (*ascesis*) y la necesidad de purgar los sueños. El yo debía dominarse progresivamente asimilando las verdades incontrovertibles. Para tal fin, los estoicos recomendaban tener experiencias imaginarias de uno mismo, vincularlas con las desgracias y el placer y sugerían efectuar ejercicios de entrenamiento del cuerpo para la abstinencia sexual, la privación de placeres y para llegar al esfuerzo corporal extremo (*Tecnologías del yo y otros textos afines*, pp. 67 ss.).

Sobre el fondo del cuidado de uno mismo, el cristianismo desarrolló otras tecnologías de la subjetividad en las que lo central fue la salvación, la confesión y la autoconciencia. Si los estoicos pretendían hacer

que cada uno ha martillado con la fuerza de los saberes triunfantes³ y con el mazo de la práctica cotidiana. Así, en los espacios rutinarios de la vida se

visibles los males y las heridas a la mirada médica del propio sujeto, el cristianismo instituyó un modelo de juicio y de muerte por el que el sujeto resultaba culpable, era descubierto como tal por el juez gracias a la confesión y, finalmente, debía ser martirizado y torturado. La naturaleza pecaminosa del hombre, obligaba a que el sujeto abomine de sí mismo ante la mirada de Dios. La vida monacal fue una alternativa a la corrupción de la carne (asociada con la lascivia y la mujer); en ésta, la obediencia al maestro era absoluta. Además, el monje debía dirigir sus pensamientos sólo a Dios confesando sus faltas.

Si bien en el cristianismo de los primeros siglos se reivindicó una tecnología de la subjetividad que buscaba que el sujeto internalice el modelo del martirio llegando incluso al suicidio por la culpa y el pecado; posteriormente se impuso una tecnología de verbalización de los pensamientos. Esta segunda tecnología es la que ha tenido una significativa influencia incluso en la modernidad (p. ej. con el psicoanálisis). Juan Casiano, uno de sus constructores, recomendaba que el sujeto debía ser hermeneuta de sí mismo; así, tendría que interpretar sus pensamientos cotejándolos con la realidad, con las reglas y con la impureza de su corazón. Pero sólo la confesión del pecado –incluso sólo de pensamiento–, era la marca de verdad que ponía en las manos del maestro confesor, el alma del sujeto, haciéndose posible su purificación (pp. 84 ss.).

³ Los libros de Michel Foucault son una exposición sumaria de la genealogía de los procesos, las instituciones y los sujetos, articulados por su propio devenir histórico. Que Foucault insista en que su objeto de interés son las rupturas, las discontinuidades y las escansiones de los saberes (*La arqueología del saber*, p. 10 ss.), significa que las genealogías que investiga pudo periodizarlas gracias a esos puntos críticos. De este modo, las diacronías de los territorios colonizados por el poder se articulan por los saberes triunfantes en un momento sincrónico único (véase la Nota # 14 del Cap. 1).

Respecto de la modernidad, la *episteme* que aglutina los saberes triunfantes permite prácticas discursivas específicas. En un sentido político amplio, la *gubernamentalidad* como forma de relación del Estado con la población, es el saber triunfante de la modernidad que reifica la noción de gestión estatuyendo un orden centrado en el factor humano como dato estadístico primario. Así, en la modernidad se han reunido y articulado de manera única, los contenidos del poder pastoral y de la “razón de Estado” (Notas # 36, 48 y 50 de la *Introducción* y la Nota # 49 del Cap. 1).

En lo que respecta a las disciplinas que tematizan al hombre y la sociedad, Foucault dice que la modernidad remarca dimensiones que cuadriculan los campos de la existencia humana. Así, se dan intersecciones de tres escenarios: del *biológico* (el cuerpo y la vida), del *económico* (el trabajo y la riqueza) y del *filológico* (el habla y el lenguaje). En estas intersecciones la modernidad ha dibujado los perfiles del hombre. Sin embargo, el rostro se pierde en los intersticios de las disciplinas que tratan de atraparlo. De este modo, el saber triunfante de las ciencias humanas en la modernidad tiene el sabor de una paradoja: cuanto más se especializa en un rasgo o en una mueca del rostro humano, más se precipita la pérdida del boceto inicial y más se borra el dibujo delineado e integrado. (Véanse las Notas # 16 y 18 de la *Introducción* y las Notas # 1 y 2 del Cap. 1).

Acercas de la sexualidad es posible establecer, en relación por ejemplo a las tecnologías del yo, tres momentos: el que corresponde al periodo clásico de la cultura griega, el del helenismo y el del cristianismo (véase la nota anterior). Si se trata el tema de la sexualidad a partir de los saberes triunfantes más recientes, cristalizados en determinadas formas de represión, aparece una genealogía marcada por dos rupturas. La primera se dio en el siglo XVIII y duró hasta el XIX; la segunda, en el siglo XX. La constitución de una imagen victoriana y prohibitiva de la sexualidad implicó 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 por el contrario, estos rasgos se diluyeron,

establecen formas arquetípicas para querer, sentir, pensar, actuar y autocomprenderse, valorando y reforzándose. La vida para cada sujeto es parte de un sistema que deviene y se afirma monumentalmente en la genealogía de los procesos sociales, de las instituciones y de los saberes que se cristalizan, maduran, dominan y cambian en la historia infinita.

Hablar sobre “la mujer” requiere al menos de forma general, algunas puntualizaciones epistemológicas previas. Foucault no teoriza “en abstracto”, por ejemplo sobre “el loco”, “el enfermo” o el “hombre heterosexual”. En el fluir dinámico de la historia, en la constitución de las organizaciones de la vida social, en el triunfo de ciertos saberes que se realizan en las instituciones; aparecen algunos rasgos, se articulan ciertas imágenes y se muestran las subjetividades de los individuos “normales” y “homogeneizados”. Pero esta imagen tiene un revés en el que se remarcan los constructos diversos sobre la locura, la enfermedad, la prisión y la perversión⁴, y en el que aparecen los execrados, los disolutos, los impuros y los deleznable.

En el siglo XX, en el tiempo de la globalización y la postmodernidad, se han constituido en distintos agregados culturales contemporáneos, la noción de

aflojándose la represión por la crisis del saber hasta entonces vigente. Se dio lugar a la aparición de otro saber según la *episteme* de la modernidad, la que quedó difuminada después en el mundo postmoderno: tolerancia prenupcial, aceptación legal de la perversión y eliminación de los tabúes infantiles. (Véanse las Notas # 53, 54 y 56 del Cap. 1).

El saber médico en el siglo XVII se ha cristalizado en los aparatos de confinamiento urbano contra la peste: cuadrícula, encierro, vigilancia, registro de la información y disciplinamiento coercitivo (véase de Miguel Morey, “Filosofía de la vida cotidiana: por ejemplo, la peste”, p. 28). En el contexto de este saber sobre las enfermedades endémicas se dio la “medicina de las especies” en la que lo mórbido se reparte espontáneamente por todos los cuerpos sin que sea necesaria ninguna sujeción. Posteriormente, en el siglo XVIII surgió la “medicina de la percepción” que definía, en cuanto *clínica*, un dominio de experiencia distinta y una estructura de racionalidad científica inédita (Nota # 62 del Cap. 1). Este saber se cristalizó en los dos últimos siglos como una “biopolítica de la población”, explicitándose la autoridad del facultativo, ampliándose su campo de intervención, masificándose la medicalización y administrándose la salud de forma estadística (Nota # 63).

Es posible continuar sumariamente señalando los procesos genealógicos de crisis y cristalización triunfante de los saberes. A modo de ejemplos complementarios indicamos los siguientes: la genealogía de la microfísica moderna (Notas # 31, 32 y 57 del Cap. 1); el devenir del saber psiquiátrico (Notas # 38, 39 y 41); la constitución del discurso contemporáneo sobre el lenguaje (Notas # 6, 7 y 26), el nacimiento de la prisión (25, 30 y 31) y la génesis de la sociedad disciplinaria (69, 70 y 77).

⁴ Confróntese los últimos párrafos del párrafo “Genealogía de la feminización” en la *Introducción* de este trabajo, pp. 33 ss.

género y la base epistemológica para poder hablar sobre “la mujer”. Constelar un discurso sobre las mujeres entre los muchos que podrían existir, hacerlo siguiendo las líneas teóricas trazadas por Michel Foucault, significa disponer de algunos elementos para ordenarlos según la genealogía de la femineidad y de acuerdo a la estructura de la *arqueología del patriarcado*. Significa, siguiendo la terminología del caso, precisar el ejercicio del poder hoy día, explicitando su microfísica sobre el cuerpo de la mujer. Finalmente, es necesario destacar que esta labor arquitectónica hay que entenderla como una posible disposición de los elementos de un universo entre varios; no sólo el orden de las partes es sólo uno entre una infinita variedad de otros muchos, sino que los elementos que conforman este universo, podrían variar tan radicalmente, que también es posible hablar de una infinitud de otros universos. Sin embargo, asumiendo que actualmente prevalece una determinada *episteme*, que son ciertos saberes los que han triunfado relegando a otros y que la genealogía de varios escenarios de la vida social ha sido exhaustivamente acotada; *nuestro* universo y *nuestra* constelación pueden ser vistos desde perspectivas abiertas y horizontes explanados.

a. Arqueología del patriarcado

En los discursos feministas se ha insistido con particular énfasis en que la perspectiva interesada de las mujeres al hablar sobre ellas mismas, tiñe con un matiz indeleble, el contenido y el posicionamiento de lo que dicen⁵. En este

⁵ Joyce McCarl dice que se pueden establecer dos conclusiones respecto del feminismo como paradigma de cambio. En primer lugar, el incremento de los estudios sobre las mujeres ha constituido un cuerpo de escolaridad y una disciplina académica que provee múltiples usos. En segundo lugar, los análisis feministas son un foco irreductible y distintivo de la experiencia de la mujer (“Introduction” to *Feminist Research Methods: Exemplary Readings in the Social Sciences*, p. 19). Evelyn Fox por su parte, dice que si bien no es posible establecer que la ciencia esté impregnada de patriarcado y sexismo, hay sin duda marcadas diferencias en el momento de hacer una evaluación desde la perspectiva masculina o femenina, respecto de sus usos y aplicaciones (“Gender and Science”. *Idem.*, p. 54).

Finalmente Judith Cook y Mary Fonow remarcan que existen consecuencias deseables implicadas de la *metodología feminista*. Por esta metodología ambas autoras entienden en primer lugar, la necesidad de reflexionar continuamente sobre la significación del género y sobre la asimetría entre los géneros como base de la vida social, incluyendo la conducta vinculada con la investigación científica. En segundo lugar, la metodología feminista es una herramienta y una orientación general que permite un horizonte de visibilidad, dando lugar al desarrollo de la conciencia. En tercer lugar, esta metodología permite cambiar las normas sobre la objetividad, de modo que es posible asumir que los temas de investigación vinculados con las mujeres, pueden ser tratados desde experiencias personales y profundas consideradas a menudo

sentido, su experiencia diferencial y sus tendencias de aproximación cognitiva, permitirían comprender y desarrollar por ejemplo, las ciencias sociales, ya no desde un solo y restrictivo punto de vista tradicionalmente vinculado con el enfoque masculino. En el caso extremo, las feministas dicen que sólo un "prisma" o una "lente" *femenina* permite realizar apropiadamente una descripción, análisis, explicación e interpretación de los fenómenos sociales y de los acontecimientos de la historia vinculados con las mujeres⁶.

Pero lo más importante radica en que gracias a que las mujeres pudieron hablar acerca de ellas mismas y obrar según sus propios intereses, fue posible

como "no científicas". La metodología feminista irrecusablemente conduce, además, a asumir consecuencias éticas toda vez que se hace de las mujeres objetos de conocimiento y se reconoce la explotación de la que son víctimas. El quinto rasgo radica en el irremisible énfasis en la necesidad de que las mujeres se fortalezcan a sí mismas y transformen las instituciones sociales patriarcales gracias al conocimiento y la investigación ("Knowledge and women's interests", *Idem.*, pp. 72-73).

⁶ La expresión corresponde a muchas feministas. Judith Cook y Mary Fonow citan por ejemplo, a Jessie Bernard quien afirma que existe necesariamente un "prisma femenino" en la investigación que permite describir, analizar, explicar e interpretar el "mundo femenino". (La cita es de "Afterword", en *The Prism of Sex: Essays in the Sociology of Knowledge*. Citado en "Knowledge and women's interests" en *Feminist Research Methods: Exemplary Readings in the Social Sciences*, p. 73).

Con una posición más optimista, Gloria Bonder llega a afirmar que los "Estudios de la Mujer" han realizado una "revolución epistemológica" en la ciencia. A partir de los análisis efectuados por Marcia Weskott (*La mujer, un hombre parcial*, Correo de la UNESCO, XXXIII, Julio de 1980, p. 28), Bonder enumera los rasgos de la subordinación de la mujer en las Ciencias Humanas. Por una parte, el concepto de "ser humano" es una proyección del modelo masculino; por otra, tradicionalmente conocer a las mujeres ha implicado conocer el grado de desviación de ese modelo. En tercer lugar, los métodos prevaletentes han sido el ideal positivista de objetividad científica y de negación de la valoración e interés en el conocimiento. Por último, las Ciencias Humanas se presentan como Ciencias Sociales "para la mujer", de modo que gracias a ellas se liberen y cambien las condiciones de subordinación e infravaloración que las oprimen ("Los Estudios de la Mujer y la crítica epistemológica a los paradigmas de las Ciencias Humanas", en *Desarrollo y Sociedad* # 13, enero de 1984, pp. 28-29).

Asumiendo el concepto de paradigma desarrollado por Thomas Khun (véase la bibliografía), Bonder cree que la revolución epistemológica provocada por los "Estudios de la Mujer" han permitido lo siguiente. Posibilitaron desenmascarar la equivalencia de lo humano con lo masculino exclusivamente: en el lenguaje, la psicología, las ciencias políticas, el psicoanálisis (cuando habla de la sexualidad femenina), en la filosofía, la lógica y la lingüística. Estos "estudios" han mostrado que la mujer se encuentra omitida, distorsionada y silenciada en tales discursos. Aún más, han puesto en evidencia las prácticas científico-técnicas de opresión, particularmente en relación a la educación, la ginecología y la psicoterapia.

Por otra parte, los "Estudios de la Mujer" han mostrado las consecuencias del poder en contra de las mujeres. Los discursos científicos terminan correlacionados con los discursos de las instituciones sociales y con la distribución de poder entre los sexos, ocasionando la marginalidad de la mujer. Finalmente, en tales estudios se han ensayado interpretaciones acerca de las causas que permiten el ejercicio de poder contra las mujeres, denunciándose la falacia de "criterio de objetividad científica" que ha coadyuvado a subordinarla (*Idem.* pp. 32-33).

pensar que el proceso de liberación del patriarcado había comenzado. En este sentido resultó imperativo que las mujeres tengan una clara conciencia de la necesidad de resistir y liberarse de la arqueología del patriarcado, fue necesario que sepan que es prioritario el desenmascaramiento de la conducta social y de la acción individual; y apareció como una tarea irrecusable develar los gestos machistas que tanto hombres como mujeres reproducen cotidianamente alojando su identidad en ellos.

Asumiendo esta “perspectiva”, las fuentes que me servirán de inspiración para efectuar la labor de constelación de la subjetividad femenina, serán en parte considerable, textos escritos por mujeres.

Alda Facio por ejemplo, critica lo que para ella es una “definición androcéntrica” del patriarcado. Al mostrarlo como un sistema político arcaico, quienes sostienen tal posición dice, hacen invisibles los hilos y las cadenas que se echan hoy día sobre las mujeres. La opresión de la mujer se da junto a otras múltiples formas de dominio como la socioeconómica, la racial, la étnica, la de preferencia sexual o la de creencia religiosa⁷. La “perspectiva” de feministas como Facio, permite concebir al patriarcado como el poder que la sociedad ejerce hoy día contra las mujeres, poder realizado de múltiples formas y en los más variados escenarios.

Discursivamente se ha establecido que la superioridad biológica de los hombres, les ha permitido que económica y políticamente sometan a las mujeres restringiendo su rol a la maternidad, reprimiendo su sexualidad y apropiándose de sus hijos⁸. La constitución originaria de tal régimen social

⁷ Alda Facio piensa que en todas las sociedades contemporáneas se da la dominación patriarcal, sean éstas capitalistas desarrolladas o subdesarrolladas, sean socialistas o de clases, sean modernas o postmodernas. El patriarcado agrega, se cristaliza según la raza y la etnia, patentizándose según la clase socioeconómica. También importan los rasgos culturales, la pertenencia a determinadas zonas geográficas, los matices de la sexualidad, la religión e incluso la edad o las discapacidades corporales y psíquicas (“El derecho como producto del patriarcado” en *Sobre patriarcas, jerarcas, patronos y otros varones. Una crítica género sensitiva al derecho*, p. 16).

⁸ Steven Goldberg considera que el patriarcado es inevitable entre otras razones, por la superioridad corporal del varón frente a la mujer (véase la Nota # 8 de la *Introducción*). Por lo general, se acepta que pese a ser una constante social arraigada en las formas políticas, sociales y económicas más disímiles, el patriarcado tiene múltiples formas de concreción, tanto desde el punto de vista histórico y geográfico como desde la perspectiva cultural (Cfr. *Política sexual* de Kate Millet, México, 1975, p. 34).

habría establecido los estratos de una visión del mundo compartida y continuamente acomodada a las nuevas condiciones históricas, una visión que se expresa actualmente en el “poder de los padres”.

Es usual referirse al *estrato* del patriarcado, oponiéndolo por ejemplo al *substrato* matrístico. Antes de tratar el tema, lo cual realizo exhaustivamente en este capítulo, establezcamos cierta diferencia conceptual. Por “estrato” se entiende la capa o el nivel en el que se da la agregación de elementos del mismo tipo. Sin embargo, puede ser que por la acción de factores externos, para que tales elementos se acumulen, se haya dado previamente, la constitución de una base de sedimentos diferentes, sobre la cual se agregan los demás elementos cuantitativamente más significativos. Respecto del concepto de “substrato” es conveniente referir que por lo general, ha estado vinculado al de “substancia”; es decir a la noción de “lo que yace por debajo de las cosas”. En este sentido, el término “substrato” connota la idea de ser un “estrato inferior” o la parte inferior del estrato. En consecuencia, podemos relacionar ambos conceptos y afirmar que los *estratos* que tienen base, están constituidos tanto por los sedimentarios como por la agregación de partes del mismo tipo; en consecuencia, tienen un *substrato*, el cual corresponde a los sedimentos estratigráficos.

La tesis de que existiría un dominio del saber articulado en un momento histórico preciso, la idea de que el patriarcado produce, regula, distribuye y hace circular enunciados que se traducen en prácticas sociales; en definitiva, la sistemática descripción del patriarcado como una *arqueología*, es decir como un saber objetivo y estructurado⁹, permite pensarlo como el *estrato* que sirve

Marcela Lagarde dice que hay tres rasgos propios del patriarcado. En primer lugar, las relaciones sociales, las concepciones del mundo, las normas y los lenguajes, las instituciones, las formas sociales y las opciones de vida son patriarcales en la medida que reflejan antagonismos entre los géneros, opresión de la mujer y dominio de los hombres, quienes realizan sus intereses. En segundo lugar, el patriarcado se caracteriza por enemistar a las mujeres entre sí, puesto que asumen que se encuentran en una situación de competencia por ocupar los espacios de vida subordinada a los hombres. El tercer rasgo establece que el machismo es la forma expresiva por excelencia, del patriarcado. Es un fenómeno cultural que inferioriza y discrimina a las mujeres, exalta la virilidad opresora del varón y fija deberes e identidades compulsivos e ineludibles para hombres y mujeres (*Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, p. 91).

⁹ Véase el punto de la *Introducción* titulado “La ciencia como discurso y sometimiento de saberes” (p. 11 ss.). También la Nota # 31 referida a la relación entre la arqueología y la genealogía. Confróntese además, la Nota # 3 del Cap. 2.

de soporte a los saberes triunfantes en la mayoría de las historias contemporáneas de Occidente.

Alda Facio dice que el poder del patriarcado se realiza en el sistema familiar, social, ideológico y político y que los hombres usan distintos medios para preservarlo y fortalecerlo, aparte de la presión directa y la coerción. Refiere por ejemplo, el uso de símbolos, ritos y tradiciones; pero también las leyes, la educación, el imaginario popular y el inconsciente colectivo. Los hombres recurren frecuentemente a la ideología dominante sobre la maternidad forzada, a la heterosexualidad obligatoria y a la división sexual del trabajo; además, eliminan a las mujeres de la historia¹⁰. Así se constituye el ser de las mujeres y se precisan sus roles en un universo atiborrado de prohibiciones: todo aparece como *efecto de la subjetividad* en la que prevalece el *estrato patriarcal*.

Esta autora añade que el patriarcado es el único tipo de sociedad del siglo XX; es el régimen social que, sea en el capitalismo desarrollado o en el socialismo casi inexistente, sea en los países del Tercer Mundo o en las sociedades postcoloniales; obliga a que las mujeres permanezcan invisibles en la historia. Es un régimen que las excluye del poder y las discrimina en el derecho. Pese a que hay que reconocer que hubo algunos “avances” en las últimas décadas, Facio dice que las mujeres hoy, no tienen igual acceso a la educación, a la alimentación ni al mercado laboral; que sus posibilidades de creación artística, de práctica deportiva y de uso de la comunicación son

¹⁰ Confróntese la obra citada de Alda Facio, pp. 20–21. Edwin Ardener entre otros (“Problems in the analysis of events”, in *Yearbook of Symbolic Anthropology* # 103–23, London, 1978, pp. 21–23), ha relevado el androcentrismo para construir modelos antropológicos sociales explicativos.

Los “grupos silenciados” para Ardener, permiten que los dominantes generen y controlen los modos de expresión vigentes. Se silencia a un grupo, por ejemplo a las mujeres, como resultado de las relaciones de poder que instituyen un modelo dominante, masculino en este caso. Las mujeres, piensa este antropólogo, no pueden usar las estructuras lingüísticas dominadas para hacer perceptible y valorable su visión del mundo. Sus declaraciones en la historia y en la antropología, cuando no son silenciadas, al menos son deformadas. En el caso de las investigadoras, son “disciplinadas” en el uso de conceptos, categorías, métodos y términos que equiparan la visión masculina con la visión de la sociedad.

Henrietta Moore piensa al respecto, que por ejemplo, en el caso de la antropología feminista, no se trata de incluir capítulos “sobre mujeres”, sino de articular entre los vacíos y las lagunas del androcentrismo, los signos de la presencia omitida. Moore cree que es necesario construir y reconstruir los modelos y las visiones eliminadas, se trata de recuperar las palabras, acciones, pensamientos, sentimientos y subjetividad robada (*Antropología y feminismo*, pp. 16–17).

extremadamente menores y están disminuidas en comparación a las de los hombres. Agrega que las mujeres no tienen el tiempo de descanso ni el ocio del que gozan los varones y que su capacidad para decidir el momento de tener hijos es prácticamente nula. Finalmente, pese a la incorporación de los varones a las tareas domésticas, las mujeres siguen siendo las verdaderas responsables de estas labores¹¹.

Entre las más diferentes posiciones sobre el patriarcado, incluyendo las distintas variaciones, es posible encontrar cierta coincidencia. Existe un punto común incluso entre la radical perspectiva de feministas como Facio (aunque su discurso no supera el reclamo a los varones, por ejemplo cuando exige poder recurriendo al expediente de la proporción demográfica¹²); y la más abierta defensa del patriarcado como un acontecimiento inevitable y beneficioso para

¹¹ Alda Facio, "El derecho como producto del patriarcado", p. 21. Según Celia Amorós existe un *topos* común desde el cual adquiere sentido la autodesignación. Este lugar común es el patriarcado desde el cual la mujer aparece iluminada como un espacio práctico y simbólico de aplicación de la violencia. De manera primaria, para el patriarcado entendido como la territorialización de cuerpos, la mujer es un lugar simbólico de uso sexual. No hay nada que saber sobre ella, nada que aprender o comunicar; la violencia ejercida de mil formas tiene el fundamental propósito de conservar el estado de cosas tal como está. Las múltiples concreciones de violencia se manifiestan por ejemplo, en la negación de reconocimiento de su otredad, en prescindir de cualquier acción basada en la reciprocidad y en la vigencia de un pacto patriarcal. Muchas mujeres son protagonistas de este pacto, el cual les induce a desvalorizar su individualidad, conculcar su libertad y a asumir que su exclusión es inevitable.

El patriarcado, concluye Amorós, lejos de tener una unidad ontológica estable, es un conjunto práctico de pactos que constituye a los varones y a las mujeres. Son prácticas reales y simbólicas que desde el punto de vista de las construcciones sociales y culturales afirman distintas formas de jerarquía en las que el varón tiene el rol dominante invariablemente. Si bien en teoría desde el punto de vista de las relaciones de género y sexo, es posible que se den lazos, obligaciones y derechos igualitarios; si bien inclusive es posible pensar pactos de dominio en favor de las mujeres, estas alternativas discursivas son sólo representaciones imaginarias y míticas, pues la historia las desmiente ("Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales" en *Violencia y sociedad patriarcal*, pp. 43-47).

¹² A veces de forma explícita y en otras sólo de manera insinuada, un argumento frecuente es el que se refiere a la subordinación política de la mujer hablando acerca de la composición proporcional de la población. Dado que las mujeres son por lo menos, la mitad de la sociedad, les "correspondería" ocupar los "espacios de poder" según esa presencia. Alda Facio demanda tal "distribución proporcional" desde la "perspectiva de género", en el gobierno, en los puestos de dirección y en los de confianza, en las direcciones de los partidos políticos, en las cortes y los tribunales y en los cargos de poder y prestigio más relevantes de la organización de los Estados ("El derecho como producto del patriarcado", p. 21).

En 1996 publiqué un artículo sobre el feminismo en Bolivia en el que evidencio el reiterado recurso de algunas mujeres feministas, que insisten en que deben ocupar al menos la mitad de los espacios de poder establecidos (véase "Feminismo y feministas en Bolivia" en *Umbrales* # 2-3, pp. 69 ss.). Desde esa época, la demanda de las mujeres se ha cristalizado por ejemplo, en regulaciones políticas para que los partidos presenten listas de candidatos con por lo menos, casi un tercio de mujeres. Aparte de que en

la humanidad (considérese por ejemplo la que hace Steven Goldberg¹³). Tal aspecto de coincidencia radica en que para todos el patriarcado es absolutamente relevante para comprender las relaciones que se tienden en la sociedad respecto de las mujeres, relaciones dadas de acuerdo al establecimiento de específicas tecnologías políticas que son realizadas en cada escenario y momento histórico determinado.

b. Microfísica de las relaciones patriarcales

La relación patriarcal no hay que tomarla en el sentido de que se trata de la realización del *ser* o la *esencia* de hombres y mujeres; no es una verdad oculta o transtemporal que permite explicar todo aparato político volcado contra las mujeres o toda práctica discursiva en la que se producen y reproducen formas de opresión, frecuentemente con la intervención de las propias mujeres. Si se pensara de este modo, la relación pretenciosamente

1980 hubo un interinato presidencial encargado a una mujer; en Bolivia existe al menos el propósito de mostrar cierta apertura a que varias mujeres ocupen cargos de responsabilidad.

Sin embargo, como alegato estadístico el argumento no ofrece ninguna consistencia. Si se establece el sexo como criterio de "distribución", también se podrían fijar otros patrones como la edad y llegar a distribuciones "más proporcionadas". Similares consideraciones habría que efectuar de igual modo, respecto de los grupos religiosos, étnicos, culturales, raciales o de cualquier otra índole. Por esto se haría imprescindible una reingeniería constitucional profunda y extensa que trate los aspectos centrales de la democracia representativa. Por lo demás, que las mujeres demanden a los hombres más cuotas de poder, no deja de ser un gesto de apelación de transferencia a quienes detentan lo que pueden "distribuir": las mujeres exigen más cuotas para disfrutarlas más "equitativamente", siempre de modo "patriarcal".

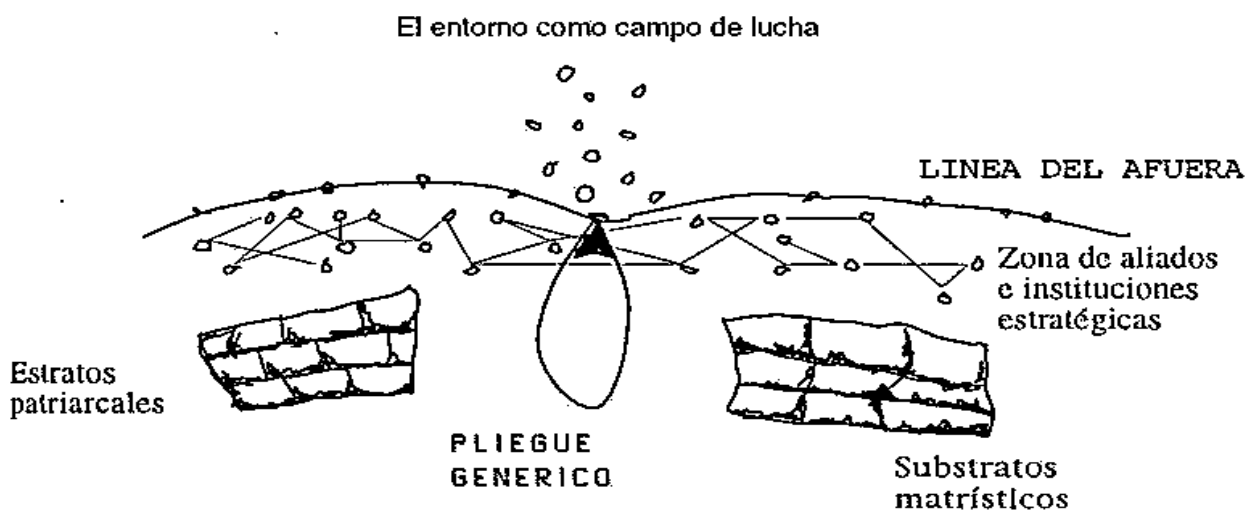
¹³ Steven Goldberg cree que ningún caso presentado por los antropólogos para ejemplificar que existieron grupos en los que el patriarcado se evitó, carecen de rigor metodológico. Las informaciones que no muestran el dominio masculino son ocasionales y anecdóticas, las fuentes que idealizan el matriarcado son fútiles representaciones, los testimonios que no muestran el poder de los varones no son adecuadamente interpretados. Esto sucede con más de quince grupos étnicos que intelectuales de distinto interés presentan como excepciones al patriarcado (*La inevitabilidad del patriarcado*, pp. 228-232). Lo cierto es que para Goldberg, todas las sociedades conceden mayor valor y categoría a los roles masculinos en comparación a los femeninos (excluyéndose los maternales); la verdad es que para él, en todas las sociedades los roles de mayor prestigio son alcanzados por varones, quienes desempeñan las tareas más apreciadas y de relevante categoría (*Idem.*, p. 42).

La última causa que decide la preeminencia del patriarcado es de orden biológico según Goldberg (pp. 118, 226); es decir, la mayor capacidad corporal y física de los varones decide su responsabilidad respecto de las tareas más importantes que el agregado social y cultural valora. Inclusive esa fuerza superior es psíquica por cuanto las particularidades emocionales que se establecen para unos y otras, colocan a estas últimas en una posición inferior. Esto se confirma por ejemplo, cuando se representa que el carácter varonil puede decidir, mientras que el femenino sólo alcanza a solicitar (*Idem.*, pp. 34-35. Véase también la Nota # 8 de la *Introducción*).

haría visible la esencia prescindiendo del fenómeno, acudiría a la substancia en detrimento de lo accidental e incurriría en una metafísica absolutamente desvinculada de los procesos sociales y las genealogías.

De manera diferente, es necesario asumir que las relaciones patriarcales se tejen y se desarticulan, se constituyen hasta llegan a adquirir una trama compacta, pero también se destruyen por acciones a contrahilo o por súbitos cortes, tanto cuanto son plasmadas, inmediatamente se conjugan resistencias en su contra. Entendiendo que lo que me interesa es la configuración de la femineidad en la sociedad contemporánea, es necesario tratar las relaciones patriarcales tal y como se han tendido en la modernidad, con las particularidades, constituciones y crisis que les son propias. Para tal fin consideremos el diagrama que Michel Foucault elaboró en relación al yo y su entorno¹⁴, diagrama que permite establecer con ciertas adecuaciones, las pautas de relación que se dan en el entorno social del mundo contemporáneo respecto de las mujeres.

DIAGRAMA DE LA SUBJETIVIDAD



¹⁴ Véase al diagrama de la página 25.

El pliegue de la subjetividad constituye un bolsón de energía que insufla la fuerza para desplegar un tipo de acción. Éste puede operar como un pliegue genérico, es decir como el lugar donde se acumula el impulso motriz para que el individuo actúe según la energía proveniente por ósmosis, de los estratos patriarcales. No hay que olvidar que de estos estratos es posible que provenga también por filtración, algo de la sedimentación matrística. De este modo, es posible que el pliegue genérico no sólo insufla a la acción la fuerza del patriarcado teñida con determinados colores y contenidos, puede darse el caso que en dicha fuerza existan también partículas y componentes de los substratos matrísticos de la subjetividad.

La acción del sujeto, cuando está insuflada por el máximo de energía patriarcal y sólo por ésta, se caracteriza como una conducta propia del padre rector, del macho falocrático, logocéntrico y legaliforme. Por el contrario, cuando en la acción del sujeto se ha disminuido al máximo la energía patriarcal y es predominante la fuerza matrística llevada a la mejor consecución que las condiciones sociales permitan, aparecen los gestos de la madresposa gineárquica y resalta la actitud voluptuosa, filiocéntrica y caotiforme de la hembra.

Entre ambos tipos de acción, tipos que aparecen como ideales de descripción, existen múltiples combinaciones. De los estratos más profundos y de los sedimentos que puedan existir en éstos, de los orígenes filogenéticos primarios, el sujeto toma la energía que se hace acción. Sin embargo, no hay una participación similar de los componentes genéricos en el suministro energético ni en los componentes de fuerza de los gestos. Resulta evidente que existe en la historia una predominante intervención del estrato patriarcal en el pliegue de la subjetividad marcada por el género. Esto se da no sólo porque en el atávico origen filogenético de la especie los hombres sometieron a las mujeres; sino, porque la afirmación de la fuerza activa en el individuo es anterior a la reactiva, de este modo, sólo existe la voluntad reactiva si antes se ha dado alguna forma de voluntad activa¹⁵.

¹⁵ Martín Heidegger insistió en que la voluntad de poder en Nietzsche es el fundamento de los entes ("La voluntad de poderío como arte" en *Revista ECO* # 113-115, p. 554). El concepto de voluntad de poder en Nietzsche tiene carácter ontológico, es la energía de los entes que los mueve a afirmarse y a dominar; en especial, a los seres vivos. Nietzsche dice que la voluntad de poder limita, determina grados y posibilita múltiples diversidades de poderío (§ 636 de *La voluntad de poder*): el mundo resulta ser un complejo de escenarios interactivos en los que se tienden campos de fuerza, tensiones y dinámicas constantes.

La acción es realizada por el sujeto en un lugar acotado por la línea del afuera, esta línea marca el campo de enfrentamiento en el que la voluntad activa tendrá que medirse a sí misma, imponiéndose sobre otros individuos de forma tal que se exprese por ejemplo, en coerción, vigilancia, secuestro, saberes triunfantes o instituciones vigentes. Al otro lado de la línea divisora, el sujeto que despliega una acción insuflado con la energía de los estratos patriarcales, encuentra el respaldo de las organizaciones sociales y de los aliados circunstanciales que apoyan su conducta pero que al mismo tiempo observan su desempeño. El campo de la vida diaria es un escenario de enfrentamiento en el que surgen personas a las que hay que someter; entre estas personas y la interioridad de cada sujeto surgen certezas institucionales que respaldan los saberes del sujeto, pero también aparecen individuos que apoyan de manera decisiva, las acciones que el sujeto cree que está llamado a realizar.

Cuando un sujeto es motivado por una voluntad de poder que adquiere la forma activa, es decir, cuando el pliegue genérico insufla fuerza patriarcal, las instituciones de la modernidad “naturalmente” apoyan su tendencia dominante, lo mismo que los aliados que constituyen el entorno. Sin embargo, la trama que se teje entre los otros y las instituciones vigentes no es definitiva;

En lo concerniente a los seres vivos, la voluntad de poder se ha “especializado” en procesos como la nutrición, la propiedad, la creación y la dirección de los débiles (*Idem.*, § 651). En estos seres hay más búsqueda de descarga de la energía según el principio de que nada es verdad y todo está permitido en un flujo inacabado y siempre oscilante. Nietzsche dice que el mundo es como Dioniso, un dios que se crea y se destruye a sí mismo eternamente, alimentándose de sí, deviniendo y transcurriendo (§§ 1059 y 1060). Como proceso vital, la voluntad de poder es una fuerza creadora que desde el interior de los seres vivos se expresa en el exterior (§ 640) produciendo no sólo vida, sino dominio. Los seres vivos inferiores tienen una voluntad reactiva manifiesta en la autoconservación y en la disgregación; los superiores tienen en cambio, una voluntad activa patente en la lucha y en el acrecentamiento de su fuerza (véase la Nota # 42 del Cap. 1). Sin embargo, “el tipo más elevado sólo es posible mediante el envejecimiento del tipo más bajo” (§ 653).

La voluntad de poder en los hombres fuertes se expresa no sólo en el dominio de los débiles, sino en la transmutación de valores, en la creación lúdica y en la vida artística. Frente a la simpleza de los débiles, el fuerte es complicado; en oposición a la felicidad anodina de los mediocres contentos de sí mismos, el superhombre es indiferente y extremadamente autoexigente consigo mismo. Si los débiles son blandos, condescendientes y prudentes, el fuerte es “inhumano” y temerario. Mientras éste se conduce persiguiendo fines, aquéllos se deleitan en el descanso y la quietud, su ideal es que el pastor los dirija como rebaño. En cambio, el superhombre realiza su voluntad y manifiesta su espiritualidad siendo temido y rechazado por tirano y seductor (§§ 904 y 952. Véase también mi ensayo sobre la filosofía de Nietzsche, “Retorno y modernidad: La crítica nietzscheana de nuestro tiempo” en *Estudios Bolivianos I*, especialmente las páginas 253 ss.).

las propias variaciones del sujeto incluyen o excluyen en el horizonte de su visibilidad, tales refuerzos y soportes. Respecto de la vida según el género, son especialmente importantes los saberes y las instituciones relacionados con la sexualidad, la familia, la autoridad, la afectividad, las actividades públicas y privadas, lo político y la ley, lo doméstico y la administración de recursos, el placer y la riqueza, la palabra y la seducción, la educación de los hijos, los ritos y las festividades...

Decir que hay una supremacía del patriarcado sobre el substrato matrístico implica que en el mundo de vida del sujeto se encuentran bastiones de contenidos cognitivos para que se conduzca con la certeza de que las instituciones de su entorno y los demás, ratifican lo que hace, piensa, quiere y planea, reforzándolo. Vivir en una sociedad predominantemente patriarcal es enfrentar en el campo del poder, los territorios que hay que conquistar, los cuerpos que hay que colonizar y los aparatos que es necesario crear y deconstruir.

Cuando el sujeto actúa de una forma típicamente "machista", su impulso activo de poder, su energía patriarcal, le impelen a afirmarse ratificando lo que considera su propia identidad. En este caso impone un orden racional al ser, crea la ley y observa su cumplimiento estrictamente, rige una disposición y un movimiento sincrónico de las cosas, su palabra expresa la verdad y él es el núcleo de organización del mundo. Tal sujeto, cosifica y nombra, su acción se dirige a transformar la naturaleza, a crear la tecnología y la ciencia y a permitir que la barbarie se civilice. El poder que ostenta proviene de la palabra revelada, del conocimiento convertido en maquinaria de guerra y de las imágenes persuasivas configuradas como ideología. Sus símbolos por excelencia son el abordaje y la penetración: conquistar y ollar, convertir y poseer, mandar y proteger, lastimar y someter.

Recíprocamente cuando un sujeto obra siguiendo la pulsión reactiva, es decir acomodando su subjetividad a una voluntad de poder activa que se le sobrepone; cuando su energía es canalizada según los términos del dominio tal y como se presenta en el campo de la existencia cotidiana, sólo puede soportar las múltiples formas del patriarcado que lo aplasta. En este caso, si se trata del pliegue genérico, suministra la energía que permite subordinar al sujeto ante

quien tiene el rol machista dominante, permitiéndole resistir y encontrar los resquicios para afirmar, desde una posición subalterna, los modos propios de su subjetividad.

No existe una acción que sea absolutamente condescendiente con el poder del patriarcado; por muy complaciente que parezca ser un sujeto ante la fuerza de una voluntad activa que lo oprime, hay siempre resistencia, resquicios de individualidad espontánea y de libre manifestación. Estos resquicios aparecen según las marcas, los colores, las formas y los contenidos que el entorno social establece alrededor del sujeto. Sin embargo, desde el punto de vista de los tipos puros, se puede caracterizar la voluntad reactiva de la siguiente manera: lo específico de ésta radica en la disposición del cuerpo del sujeto para ser conquistado, abordado y colonizado.

El sujeto típico que obra por reacción frente a la voluntad de poder de otro, el sujeto que actúa frente a la voluntad activa que se insufla de poderosa energía patriarcal, es alguien que se percibe a sí mismo como una mercancía adquirible, un bien comercial que puede ofrecer "solaz al guerrero". El mismo aparece como un objeto sumiso, alguien que ve todos sus espacios territorializados y colonizables, el sujeto que encuentra sus posibles lugares de identidad, horadados; y que siente su existencia cosificada, ordenada por disposiciones ajenas y extrañas.

La descripción del tipo puro, cuando se trata de un sujeto que obra sólo por reacción, implica la aparición de una imagen que evoca una mujer. Los gestos en este caso son claramente indicados en el ideal de la madrefiel, abnegada, desprendida, sensible al sufrimiento del mundo y siempre dispuesta a dar a los suyos cobijo material y espiritual en su seno. En la exaltación sobrehumana de este ideal aparece la sumisión, la pérdida de personalidad activa y el mensaje mariano de amor, esperanza y fortaleza para que los pobres de corazón, tengan fe para poder soportar la variedad de formas de subalternación y opresión¹⁶.

¹⁶ Se puede resumir algunos de los más significativos mensajes de la Virgen Marfa en lo siguiente: "¡rezad el Rosario!", "¡orad por los enfermos!", "¡haced mi casa que es casa del Señor!", "¡ved con los ojos del alma!", "¡vengo para hacer el bien!", "¡las oraciones dan frutos!", "¡dejadme entrar en vuestros corazones para que cambien vuestras vidas!", "¡no condeno, quiero liberar!", "¡hijos, ¡no pequen!", "¡ni

Este ideal de la imagen del sujeto que soporta la dominación patriarcal, está desdibujado por la realidad de la dominación efectiva, que hace patente diversas formas de resistencia. Además, en la opresión real se da la intervención compleja de otras imágenes sobre la femineidad que influyen en la manera como el sujeto obra, según pautas definidas de resistencia. Al envés mariano corresponde el reverso de una figura de mujer en la que el ideal de la madresposa está escindido por el dominio de la esfera de los placeres de la cama y la mesa; la fidelidad resulta cortada por la voluptuosidad y el insaciable deseo de gozo sibarístico; la abnegación, el desprendimiento y la ternura se diluyen en la sexualidad exuberante y desenfrenada¹⁷, en el egoísmo de un espíritu sediento y en el caos de un carácter desordenado que encuentra siempre la forma de incitar a la seducción, al rapto y a la violación a todo individuo que tenga la suficiente voluntad de poder para hacerlo.

Si bien se puede entender que las relaciones patriarcales desde el punto de vista activo corresponden tendencialmente a una caracterización de la acción varonil; mientras que desde el punto de vista reactivo, refieren una conducta estereotípica de las mujeres, ambos modelos idealmente descritos sólo señalan rasgos puros. Es obvio que no todos los hombres obran según la descripción dada a partir de una energía patriarcal poderosa, y quienes lo hacen tampoco pueden hacerlo siempre y en todos los planos de su vida; es obvio que estos rasgos “antropomórficos” también se encuentran en las actitudes de las mujeres y posiblemente en todas, por lo menos en algún momento de su vida o en alguna faceta de su existencia. Por otra parte, la reacción “ginecomórfica” se aplica por igual a hombres y mujeres quienes la realizan en su especificidad histórica, según las formas diversas que pueden llevar a cabo y de acuerdo al tono individual y creativo que son capaces de imprimirle.

Marcela Lagarde establece que el poder patriarcal no sólo es sexista, sino clasista, etnicista, racista, imperialista y de muchos otros rasgos, colores y

corazón de madre os libraré del enemigo!”. (*El tiempo de los tiempos: Mensajes marianos* de José Paris, Editorial San Pablo, pp. 186–189).

¹⁷ Véase el inciso titulado “Contenido creativo y efecto de territorialización del poder”, especialmente las páginas 72 y siguientes (Segundo punto del Cap. 1). Confróntese también la Nota # 53 del Cap. 1.

formas¹⁸. Consecuentemente al hablar de los estratos arqueológicos de la subjetividad, estamos en realidad refiriendo la energía del patriarcado como la fuente de donde procede toda fuerza para construir relaciones de opresión¹⁹.

¹⁸ Literalmente Marcela Lagarde señala que las personas víctimas de la opresión masculina son

“...las mujeres, los niños, los jóvenes, los ancianos, los homosexuales, los minusválidos (enfermos, lisiados, moribundos); los obreros, los campesinos, quienes se definen como trabajadores, los indios, quienes profesan religiones y hablan lenguas minoritarias, los analfabetos, los gordos, los chaparros, los feos, los oscuros, los sujetos de las clases explotadas...” (*Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, p. 92).

Al margen de que en la cita aparezca entre líneas el estereotipo de macho opresor (hombre maduro más bien joven, heredero de la cultura occidental, sano, esbello, rubio, heterosexual, burgués, cristiano, civilizado, bien parecido y elegante); Lagarde concibe una única pulsión dominante. No sólo un macho sexista va a oprimir a una mujer por ser mujer y porque además, puede ser que la discrimine por gorda, fea, campesina, india o ignorante. Aparte de estos múltiples desprecios focalizados en la misma persona, Lagarde dice que el *sustrato* de todas las formas de opresión es el mismo: el patriarcado.

Es necesario puntualizar que cuando una mujer obrera desprecia a una india, cuando un campesino rico humilla a otro pobre, cuando una dama burguesa hostiga a sus empleados; en fin, cuando se dan las infinitas combinaciones posibles de las variables mencionadas, tejiéndose relaciones opresivas, la voluntad de poder patriarcal se afirma en tales conductas. Asistimos de este modo no sólo a una analítica del patriarcado como voluntad de poder expresada en el sexismo y el machismo, sino a una ontologización del patriarcado como base recurrente de toda relación humana y social de opresión (véase Nota # 15 de este capítulo).

¹⁹ El significado etimológico del término *opprimere* es, según Martín Alonso, “sujetar demasiado a alguno, vejándolo, afligiéndolo o tiranizándolo” (*Enciclopedia del idioma*. Editorial Aguilar, México, 1982). Para que la naturaleza humana no sea entendida como una pulsión opresiva de los demás, para que el patriarcado no aparezca con las connotaciones odiosas para las mujeres y vergonzosas para la humanidad, muchos intelectuales se han representado un pasado anterior, más profundo y atávico. Se trata del matriarcado que aparece con los rasgos contrarios al cuadro hasta ahora pintado con el nombre de patriarcado.

Hay inclusive quienes afirman que el patriarcado es apenas un *estrato* indoeuropeo, mientras que el matriarcado mediterráneo es el *sustrato* de la humanidad. Javier Medina por ejemplo, piensa que cuando la Palabra se emancipa del Mito, cuando el Espíritu Racional se sobrepone a la Experiencia Sensible, cuando las ideas gobiernan a la naturaleza y cuando la forma del espíritu gana a la materia del cuerpo; el patriarcado ha hundido al matriarcado, el Gran Padre Olímpico Apolíneo ha derrotado a la Magna Mater Menádica (“Prolegómenos para repensar la democracia: etnicidad, género y participación popular”, pp. 4 ss. La distinción de estrato patriarcal respecto del sustrato matriarcal, Medina dice que la tomó de F. K. Mayr).

La contraposición categorial del matriarcado sustancial con el patriarcado estamental, Medina la establece en lo siguiente: el naturalismo comunario fue substituido por el abstraccionismo estatal; lo circular, ecológico y geocéntrico, por lo lineal, maquinal y antropocéntrico. Si el matriarcado hay que pensarlo como sedentarismo agrícola en el que prevalecieron lo femenino, la tierra, la materia, lo concreto y la inmanencia; el patriarcado está asociado con el nomadismo recolector y cazador en el que primaron lo masculino, el aire, la forma, lo abstracto y la trascendencia. Mientras que en el sustrato mediterráneo lo ritual de la vida era lo central, ritual ilimitado, plural y móvil, pero también oscuro y maléfico; en el

No sólo indicamos las tensiones que surgen entre los hombres y las mujeres, no sólo caracterizamos los gestos antropomórficos y ginecomórficos de una relación genérica de dominio, también estamos refiriendo en última instancia una estructura de la subjetividad que permite entender por qué se da el dominio y el poder en la especie humana. Sin embargo, es necesario pensar esta estructura en una indisoluble relación con las particularidades culturales del momento y con el escenario histórico en el que se ejercen las relaciones patriarcales. Es necesario pensarla plasmada siempre en distintos saberes y concentrada invariablemente en la vigencia de diversas instituciones que ejercen el poder de múltiples formas y no sólo mediante la coacción y la opresión.

2. LA GUERRA DE LOS SEXOS

a. El discurso de la "guerra de las razas"

Michel Foucault establece que los principales elementos discursivos sobre la exclusión y el racismo en la modernidad, hay que rastrearlos en el siglo XVII. Fueron pequeños grupos burgueses e incluso populares, los que comenzaron a caracterizar la sociedad de forma binaria y excluyente. En oposición a la visión piramidal del medioevo, los puritanos y los *levellers* en Inglaterra dicotomizaron la sociedad y mostraron la guerra como el momento fundacional de los sistemas económicos, políticos y sociales. Estos grupos y sus notables intelectuales, dividieron toda noción monista de la sociedad, delegitimaron el poder soberano constituido, movilizaron a la revuelta y establecieron el imperativo de constitución de un nuevo orden a partir de la visión, intereses y expectativas de los grupos subalternos del viejo régimen²⁰.

estrato indoeuropeo, la mística de la idea aparece limitada por la unidad inmóvil de lo radiante y benévolo. En tanto que las categorías eminentemente genéricas obligan al culto a la Tierra y a la Luna como agradecimiento recíproco y como don; las categorías de tinte eidético hacen que los varones eleven su culto al Cielo y al Sol con una mediación monetaria. Finalmente, al animismo y chamanismo matriarcal se opuso el personalismo dialógico patriarcal; al carácter siniestro del alma individual femenina que sólo existe en potencia, se opuso lo diestro del espíritu sustancial masculino que es esencialmente en acto (*Idem*. pp. 11-12).

²⁰ En el siglo XVI, explica Michel Foucault, apareció un discurso que sirvió a distintos sujetos sociales para expresar su rebeldía en contra del viejo orden y para dirigir su lucha tanto en Inglaterra como en Francia,

En el movimiento inglés se configuró el discurso moderno de la guerra de las razas con supuestos diádicos y contradictorios. Este discurso serviría de manera flexible, a los propósitos estratégicos más diversos, teniendo una amplia circulación. Foucault menciona que desde el siglo XVII el discurso de la “guerra de las razas” fue útil a la reacción aristocrática francesa contra el poder omnímodo de Luis XIV. También sirvió adecuadamente a los proyectos revolucionarios de los pensadores ilustrados del siglo XIX e incluso a los movimientos políticos que justifican sus acciones colonialistas, racistas y etnocéntricas en la descalificación de ciertas razas²¹.

contra la monarquía absoluta. Calificado como el “discurso histórico político”, esta concepción piensa a la guerra como “el motor de las instituciones y del orden” (“La guerra en la filigrana de la paz”, en *Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*, p. 59). En oposición a la concepción medieval, piramidal y anquilosada, este discurso pensó por primera vez la sociedad de modo binaria: “hay siempre dos grupos, dos categorías de individuos, dos ejércitos que se enfrentan” (p. 60).

El discurso histórico político es un discurso perspectivo que rechaza la universalidad jurídica y las teorías filosóficas políticas al estilo de Hobbes o según la organización francesa ternaria. Desde este punto de vista, las relaciones de fuerza instituyen campos de enunciación de lo que aparece como verdadero; de modo que los saberes triunfantes son el resultado de enfrentamientos violentos y de luchas efectivas. Por su parte, las instituciones que reproducen tales saberes, ejercen poder para darles vigencia basadas en el triunfo bélico. Las verdades son un arma que nace de la guerra y del furor, varían y se cristalizan según las derrotas del viejo orden y según la victoria del nuevo régimen institucional. Así, “la trama permanente de la historia y de las sociedades será un trenzado de cuerpos, de pasiones y de eventos” (p. 63).

“Lo que debe valer como principio de desciframiento de la sociedad y de su orden visible es la confusión de la violencia, de las pasiones, de los odios, de las cóleras, de los rumores, de las amarguras; la oscuridad de los sucesos, de las contingencias, de las circunstancias que generan las derrotas y aseguran las victorias” (p. 63).

²¹ A partir del discurso político de la guerra, no sólo se invierte el eje explicativo de cualquier orden social, sino que se posibilita apreciar la subversión de dicho orden. Tal subversión es posible desde el punto de vista histórico y resulta necesaria desde la perspectiva ideológica de los sujetos sociales que se piensan a sí mismos como los contratérminos de la diada antagonica principal. Ambas consecuencias se fundan en que cualquier racionalidad cristalizada en instituciones es frágil y transitoria, pero lo más importante radica en que la base de cualquier sistema social es la “irracionalidad brutal y desnuda” de la guerra (*Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado* p. 64). Atrás de la aparente estabilidad del derecho, se pierde una historia infinita, tras las fórmulas de la ley suenan los gritos en el campo de batalla y por detrás del supuesto equilibrio de la justicia rebosa la asimetría de las fuerzas.

Las vicisitudes históricas del discurso político de la guerra lo han adecuado a dos formas congruentes con sus supuestos principales: la forma biológica y la social. Foucault llama a estas adecuaciones, las *transcripciones* del discurso. Cuando en el discurso prevalece la concepción que refiere el antagonismo y la oposición excluyente de los contratérminos, asistimos a la transcripción biológica; en la transcripción social en cambio, aparece como más relevante la lucha, el enfrentamiento y la guerra. La transcripción biológica ha dado lugar al surgimiento de la teoría de las razas en el sentido histórico del término. Por una parte, la lucha de los movimientos de las nacionalidades en Europa contra los grandes aparatos del Estado (especialmente el austriaco y el ruso), y, por otra, la movilización europea en los procesos de colonización; son los más destacados acontecimientos históricos que evidencian el triunfo discursivo de

Foucault opina que fueron “transcripciones” del discurso inglés del siglo XVII, las siguientes: en primer lugar, la teoría de lucha de clases de Marx; en segundo, el aporte de Adolf Thiers, verdugo de la Comuna de París, al hablar de “clase” y no de “raza”; en tercer lugar, el discurso sobre la guerra de Henry de Boulainvilliers; en cuarto, la manera cómo Augustin Thierry mostró la Revolución Francesa. Finalmente como “transcripciones” más recientes cabe destacar el racismo de Estado, el racismo biológico, el nacionalsocialismo, el socialismo soviético y toda estrategia del Estado moderno plasmada en la vigilancia y la normalización.

Resulta evidente que la noción de “raza” empleada por Foucault es parte de un extenso universo semántico. Son las diferencias de origen, lengua y religión, las que prevalecen para que sea posible entender que las guerras, invasiones, conquistas, batallas, victorias y derrotas; en suma, que la violencia, funda un nuevo orden.

En este sentido en la historia de la emancipación de la mujer, emancipación que les permitió al menos hacer audible y sonora su propia voz, el momento que comenzaron a ver el mundo en oposición diádica y contradictoria al varón, el instante que entendieron que sólo la afirmación de sí mismas las liberaría de la coacción y de la opresión que soportaban por ser mujeres; el tiempo en el que se explicitó la concepción más radical de luchar por sus propios derechos

la transcripción biológica. El éxito de la transcripción social como saber político se ha dado, según Foucault, en la tendencia a anular el conflicto de las razas y en la búsqueda de definirlo como lucha de clases exclusivamente (*Idem.* pp. 69-70).

En la lección leída el 28 de enero de 1976 con el título de “La parte de la sombra”, Foucault caracteriza al racismo como una posible variante del discurso histórico político de la guerra, el cual es caracterizado también como el discurso de la “contrahistoria” (*Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado* pp. 80 ss.). El discurso de la contrahistoria subvierte el poder, reivindica los derechos no reconocidos y reclama los derechos menoscabados; es un alegato “dotado de un gran poder de circulación, de una gran capacidad de metamorfosis y de una especie de polivalencia estratégica” (p. 85). La transcripción biológica del discurso permite caracterizar al racismo en los siguientes términos:

En el racismo prevalece la dimensión biológica y médica que resalta un profetismo invertido respecto del pensamiento revolucionario; en segundo lugar, el vínculo del racismo con los proyectos reaccionarios se explicita en su propósito de mostrar a la sociedad como monista. Se puede hablar de los infiltrados, los desviados, los extraños y los “otros” refiriéndolos como un subproducto, sólo en la medida en que alguien, el Estado por ejemplo, esté llamado a preservar la unicidad y pureza biológica de la raza superior; en tal caso, asistimos al “racismo de Estado”. Que la sociedad excluya y reprima al enfermo, al loco o al “desviado” son sólo otras variantes del poder institucional contra las “razas” inferiores y deleznable. (*Cfr.* la última parte de la lección, pp. 90 ss.).

contra los hombres; en ese momento la actitud reactiva de soportar el patriarcado se convirtió en un movimiento activo de liberación como guerra de los sexos, ese momento nació el feminismo.

Es posible conjeturar que la energía que permitió tal nacimiento no se focaliza en los sedimentos matrísticos, sino que se localiza en la metamorfosis de la fuerza de resistencia al patriarcado convertida en energía de afirmación asertórica. Es decir, la fuente de donde el feminismo tomó su fuerza fue la voluntad de poder insuflada por el pliegue genérico que canaliza la energía, procedente en última instancia, de los estratos patriarcales. Así, para combatir al patriarcado como realidad histórica y cultural el feminismo se nutrió de la energía patriarcal que fue canalizada de las reacciones sumisas a las acciones agresivas, constituyéndose en la fuerza de los principales movimientos de emancipación de la mujer.

b. Genealogía del feminismo

Siguiendo la hipótesis de Foucault, sólo en la medida en que las mujeres protagonizaron movimientos sociales o políticos, sólo en cuanto hayan erigido un saber sobre sí mismas que se exprese en aparatos de poder, es posible que su voluntad de dominio haya asumido una forma activa efectiva.

La lucha de las mujeres contra el patriarcado sin duda no es idéntica al enfrentamiento del feminismo contra éste. Para diferenciar ambos conceptos podemos decir que la primera se ha dado toda vez que las mujeres realizaron un tipo de conducta eminentemente reactiva, plasmada también en diferentes formas de resistencia; sin embargo, los pocos resquicios que las mujeres encontraron para realizar su propia afirmación por lo general, fueron cerrados y su demanda específicamente genérica, ignorada. El surgimiento del feminismo como un discurso articulado se dio gracias a que hubo previamente significativos logros reivindicativos históricamente alcanzados; con esta base el feminismo comenzó a prefigurar un saber sobre la mujer y las relaciones de género que pronto se convertiría en un saber triunfante. Por lo tanto, es posible afirmar que de la tendencia reactiva y de la resistencia, es decir de soportar el dominio del patriarcado encontrando diversas formas de enfrentarlo y alcanzando algunas reivindicaciones, la movilización de las mujeres se convirtió en una

conducta activa y de autoafirmación, gracias al fortalecimiento discursivo que le dio el feminismo.

El feminismo como saber triunfante ha seguido un largo curso. En así que se puede encontrar algunos rasgos de pensamiento *feminista* inclusive en la premodernidad²². El caso más relevante es Christine de Pizan quien murió en el siglo XV; además, hay que relieves el fenómeno que se extendió desde el Renacimiento hasta la Ilustración, conocido como la “Querelle des femmes”²³. Sin embargo, el momento en el que la participación política de las mujeres es significativamente distintiva, recién acontece en la Ilustración y la Revolución Francesa. En este tiempo el feminismo de Claire Lacombe y Olympe de Gouges entre otras, buscaba los plenos derechos de ciudadanía y que la educación de las mujeres no las forme para cumplir los roles de subordinación al varón.

Durante el siglo XIX el movimiento obrero y los procesos políticos tuvieron un fuerte respaldo con la participación de las mujeres. Aparte de las

²² La apreciación que tengo sobre el feminismo es que su surgimiento se puede caracterizar como eminentemente “reactivo” respecto del relegamiento y opresión que la sociedad ejercía en contra de la mujer. En la medida que existe una fuerza reactiva que resiste al patriarcado, se convierte en activa y se hace una energía social asertiva.

Klaus von Beyme al referirse a la premodernidad, dice que los movimientos reivindicativos de las mujeres en esta época, estuvieron estrechamente vinculados y subsumidos dentro de concepciones sociales más amplias. La periodización que von Beyme acepta establece que la premodernidad alcanza hasta el siglo XV inclusive, en ella prevalecería una cultura aristocrática integrada, una concepción lineal del tiempo y una organización descentralizada. En esta etapa los movimientos sociales se aglutinaron en torno al eje ideológico de tomar el poder (Cfr. *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, pp. 147 y 287).

²³ Joan Kelly y María Rivera han tratado el tema del feminismo en el surgimiento de la modernidad (respectivamente, *Women: History and Theory*, The University of Chicago Press, 1984 y “La historia de las mujeres y la conciencia feminista en Europa” en *Mujeres y sociedad: Nuevos enfoques teóricos y metodológicos*, Barcelona, 1991). Ambas autoras refieren como un acontecimiento de significativa importancia, la “Querelle des femmes”.

Como resume Enrique Gomáriz, este movimiento estuvo vinculado a una numerosa cantidad de escritoras que entre el Renacimiento y la Revolución Francesa, llevaron a cabo una destacada producción intelectual. Si bien hay que establecer que sólo recién en el siglo XVIII la participación ideológica y política de las mujeres tuvo rasgos específicos, por ejemplo apoyando la efervescencia intelectual de los escritores liberales de la época, proclamando los derechos de la mujer y de la ciudadana y tomando parte en las movilizaciones políticas; esta cristalización tuvo seculares antecedentes. Incluso desde fines del siglo XIV las raíces tomaron fondo para que crecieran las ideas sobre los derechos generales de las mujeres, su igualdad ante los hombres, la condena de tratarlas de modo discriminatorio e incluso sus reivindicaciones ciudadanas (“Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: Periodización y perspectivas” en *Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio*, p. 88).

reflexiones de Marx, Engels, Saint Simon, Comte y Stuart Mill sobre la mujer; reflexiones liberales en algunos casos, socialistas en otros, pero siempre con tónica humanista; feministas como Harriet Taylor a mediados de siglo defendieron el derecho de la mujer al trabajo y a la educación. Por su parte, Flora Tristán esbozará una propuesta de organización socialista, inclusiva de un orden libre para la mujer. En este siglo lo más importante radicó en la continuidad de la participación de las mujeres en el movimiento obrero y la tendencia de buscar la igualdad en relación al sufragio.

Hasta 1940 los derechos civiles y el derecho al voto fueron los ejes de movilización de las mujeres; estas temáticas se articularon en los trabajos de Virginia Woolf y Alejandra Kollontai, quienes abogaron por la emancipación de la mujer, la denuncia del patriarcado y demandaron el derecho de una sexualidad plena²⁴. Fue la época de desarrollo del feminismo liberal y socialista²⁵. Hasta 1965 aproximadamente, se habría dado la época clásica de reflexión teórica del feminismo y su firme constitución discursiva. La

²⁴ La periodización que hace Enrique Gomáriz permite relacionar la producción intelectual con los movimientos políticos. Hasta el siglo XVIII refiere la "Querelle des femmes" impulsada por reivindicaciones que rechazaban la discriminación educativa y el sometimiento en un plano de inferioridad. De 1800 a 1880 destacan los movimientos obreros y la búsqueda de igualdad laboral, en tanto la mujer se constituye en el principal factor de estabilidad familiar. De 1880 a 1940 el sufragismo y las luchas obreras se complementan con la búsqueda de derechos civiles, la denuncia del patriarcado y la afirmación de la sexualidad. Aproximadamente el cuarto de siglo siguiente se va a caracterizar por la denuncia de una ciudadanía de "segunda clase" y por tender a una plena participación política. Los años '70 son de proficua teorización sobre el patriarcado y la política sexual, llegando el feminismo a adquirir un contenido de masas. Finalmente, desde los años '80 se habría precipitado una crisis del movimiento, su desplazamiento a Latinoamérica y su tematización teórica centrada en la masculinidad, la diferencia y el género ("Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: Periodización y perspectivas", p. 87).

Desde fines del siglo pasado hasta los años '40, creció según Gomáriz, la idea de igualdad, paralelamente a las sucesivas explosiones sociales por el derecho al sufragio (pp. 91-93). En torno a esta reivindicación, el feminismo logró por primera vez articular la protesta de miles de personas. Sin embargo, como señala Anne-Lise Maugue (*L'identité masculine en crise au tournant du siècle*, Paris, 1987), por la crisis de principios de siglo, apareció un marcado antifeminismo que sofocó el movimiento y pretendió redefinir el poder y la identidad masculina. Las primeras décadas del siglo XX fueron el escenario en el que, en la sociología, el psicoanálisis y la antropología especialmente, se repitieron algunas constantes. Se percibieron los gérmenes de una revalorización de la mujer, hubo el reconocimiento de su opresión, la condena de su represión y la aceptación de su importante rol en relación a los hijos. Finalmente, aumentó el contenido de las representaciones sobre el patriarcado. Aparte de notables elaboraciones literarias de denuncia y los logros en relación al sufragio femenino, se percibió una participación abierta de las mujeres en la política, lo cual se realizó entre otras consignas, en la lucha por mejorar la situación de la clase obrera, prevenir la guerra y llevar adelante cambios revolucionarios.

²⁵ Véase la Nota # 43 de la *Introducción*.

demanda de alcanzar una ciudadanía de “primera clase” de parte de Simone de Beauvoir y de Betty Friedan, se articuló con la teoría que buscaba la armonía de los roles sexuales basada en la semejanza humanista²⁶.

Desde 1965 hasta nuestros días, en el hemisferio norte primero y posteriormente en Latinoamérica, el feminismo como movimiento social ha adquirido connotación masiva. Los ejes temáticos más relevantes giran en torno a la teoría del patriarcado, el feminismo de la diferencia, la reflexión sobre el género, la sexualidad, la construcción social de la masculinidad y la discusión sobre la biología, la política sexual y los instintos. La influencia de Michel Foucault y Herbert Marcuse es acá evidente. Entre las más destacadas autoras cabe citar a Kate Millet quien en los años '60 atacó radicalmente el patriarcado; en la década siguiente, por su parte, Shulamith Firestone relacionó la emancipación de las mujeres con la construcción de una nueva sociedad²⁷.

²⁶ Simone de Beauvoir y Betty Friedan ejercieron, especialmente la primera, una notable influencia entre las feministas de los años sesenta. Ambas autoras señalan que pese a las conquistas que las mujeres alcanzaron como la ciudadanía por ejemplo, pese a los lugares que ocupan en la sociedad; en el fondo, su carácter social es asumido incluso por ellas mismas, como de “segundo orden”, representándolas como personas ubicadas en una categoría inferior. En este sentido, la cultura patriarcal da a las pequeñas niñas la conciencia de su inferioridad social, en tanto que en los niños se estimula la idea de su superioridad gracias al modelo masculino dominante. (Véase de Juliet Mitchell, *Psychoanalyse et féminisme*, Editions des femmes, Paris, 1974, p. 466).

Sin embargo, Simone de Beauvoir cree que es posible pensar a la mujer en otros términos. De este modo en *Le deuxième sexe* afirma lo siguiente (tomo I, pp. 91-92, traducción libre):

“... nosotros situamos a la mujer en un mundo de valores dando a sus conductas una dimensión de libertad. Nosotros pensamos que ella puede escoger entre la afirmación de su trascendencia y su alienación como objeto; ella no es el juguete de pulsiones contradictorias y es capaz de inventar soluciones de acuerdo a una jerarquía ética”.

Las aspiraciones de Simone de Beauvoir son sin duda, una humanidad que no relegue a la mujer como persona y que no jerarquice los sexos; ella querría una sociedad que no fraccione al individuo reproduciendo relaciones de poder. (Para ampliar estos aspectos véase el inciso “El contexto cultural de Foucault y las variaciones del feminismo” en la *Introducción*).

²⁷ Kate Millet en 1970 afirmó en *Política sexual*, que el sistema patriarcal es un sistema político que pretende conscientemente la subordinación de la mujer; así, Millet dio lugar a la tematización de la época. Enrique Gomáriz resume el contenido del libro de Shulamith Firestone (*La dialéctica de los sexos*, 1971) diciendo que la autora sostiene una posición radical: las mujeres son una clase social cuya liberación sólo puede acontecer si se diera una nueva organización de la sociedad (“Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: Periodización y perspectivas”, p. 95).

Gomáriz sostiene que hacia los años '80 se produjo la crisis del feminismo que obligó a buscar nuevos rumbos teóricos. En el contexto de las investigaciones biológicas, etológicas, postestructuralistas y

En la postmodernidad se extremó la diversidad y radicalismo de las tendencias feministas; algunas autoras hablaron de una “epistemología feminista”, dijeron que las abstracciones y las macroteorías eran típicamente masculinas y establecieron que la feminización de la sociedad se daría sólo a partir de una base cognitiva propiamente femenina²⁸. Además, no faltaron las posiciones políticas ginecéntricas que postularon un feminismo ecologista, alojaron sus esperanzas en la feminización de la sociedad a partir de la maternidad que fue tomada como la base de sus reflexiones teóricas, tal el caso por ejemplo de Nancy Chodorow. Por su parte, Wilfried Gottschalch, refiriéndose a la envidia del hombre por el parto, descalificó a Freud diciendo que su posición era “machista”; de este modo, igualó a los dos sexos, uno tendría envidia por el otro: las mujeres por el pene y los varones por el parto. El feminismo cultural encontró en Mary Daly su más clara representante, Daly

psicoanalíticas surgió el “feminismo de la diferencia” que hipostasfa por encima de la racionalidad masculina, la sensualidad y la sensibilidad femenina. Con los éxitos recientes más sobresalientes (estructura universitaria y académica específica y el imperativo de las Naciones Unidas de crear oficinas gubernamentales de promoción de la mujer), creció la producción teórica y descriptiva apareciendo las nuevas temáticas: el género, el “feminismo de la igualdad” y el feminismo radical de lucha de los sexos (*Idem.*, p. 96).

Al parecer, la teoría del sexo-género superó en extensión y profundidad a la problematización sobre el patriarcado, puesto que permite, según Gomáriz abarcar distintos aspectos. En primer lugar, el género hace posible analizar los sistemas jerárquicos de estatus y prestigio social; en segundo lugar, permite explicar las divisiones laborales mediante exclusiones y discriminaciones. Finalmente, con las categorías de sexo y género se hacen visibles los sistemas de poder y los conflictos de dominación.

En los años más recientes, tanto hombres como mujeres se dedicaron a teorizar sobre la construcción de la masculinidad en comparación por ejemplo, a la maternidad, o desde una perspectiva autónoma; resaltándose un estilo más creativo y poético u otro de tendencia racional y analítica. Los últimos años 80 finalmente, muestran la imposibilidad del feminismo de alcanzar una organización compacta, precipitándose su dispersión. También se nota la aceptación generalizada de la categoría de género en detrimento de la noción de “guerra de los sexos” y el desplazamiento del feminismo a sociedades subdesarrolladas y postcoloniales (*Idem.*, p. 98).

²⁸ Para ampliar el tema considérense la Nota # 68 de la *Introducción* y las Notas # 5 y 6 de este capítulo. Por su parte, von Beyme (*Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, pp. 291 ss.), crítica que en las epistemologías feministas abundan componentes macroteóricos que dicotomizan el conocimiento. El autor no está de acuerdo en que la ciencia se desarrollaría según una perspectiva ginecéntrica, asociada con la sensibilidad y las emociones; en tanto que el horizonte antropomórfico estaría centrado solamente en el conocimiento eidético y la abstracción.

Si bien von Beyme valora los “aportes” de las mujeres en el desarrollo de la ciencia, cree que la “epistemología feminista” difícilmente puede ser tomada en serio. Además, aunque es necesario incluir los intereses y la subjetividad en cualquier teoría de la ciencia, von Beyme considera que no se la puede reducir a la política. En esto radica la debilidad, según su opinión, de los proyectos de feminización de la sociedad (pp. 294-295).

extremó el principio dionisiaco de Nietzsche atribuyéndolo a las mujeres, tanto en la quema de brujas y en la prostitución de templos, como en la carencia de necesidad de una cópula eterna con Dios²⁹.

Libertad de aborto, sobrevaloración irrestricta del *kibutz* israelí, pluricentrismo de la sexualidad, utopía ecofeminista, holismo de comunidad-hermandad, *oikos* matriarcal, anarquismo, experiencia lúdica de la cotidianidad, empatía con el otro, sustantivación de la mujer como nuevo sujeto revolucionario y ginecentrismo postestructuralista³⁰, son algunos ajemplos de la dispersión plurilingüe que el feminismo ha tenido los últimos años.

Esta dispersión ideológica y el desplazamiento del feminismo hacia agregados sociales latinoamericanos confirman la hipótesis foucaultiana respecto de que sólo en cuanto se dicotomiza el imaginario político y se protagonizan hechos violentos fundantes de nuevas relaciones, es posible esperar la afirmación histórica de nuevos sujetos como actores principales del sistema social y cultural, sólo entonces se puede esperar una viariación de la cotidianidad. Por otra parte, estos actores tienen la posibilidad de erigir y reproducir aparatos de poder sólo en la medida que se dé una aceptación colectiva de los saberes que propugnan, es decir sólo en cuanto se constituyan como saberes triunfantes.

²⁹ Klaus von Beyme, *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, pp. 300–301. Según este autor existe un feminismo que concibe el mundo de modo ginecéntrico sobre la base de la sexualidad femenina y la maternidad. Aparte de Wilfried Gottschalch y su visión maniquea en torno a la envidia, von Beyme refiere la idea de Ch. Thürmer–Rohr, acerca de que las relaciones entre hombres y mujeres son expresivas de una “lógica de ocupación militar”. El “feminismo cultural” por otra parte, sería una forma de evasión realizada en el ensimismamiento de las escritoras que producen libros sólo para mujeres, uno de tales casos es Mary Daly.

De Shulamith Firestone, von Beyme dice que se planteó una utopía tecnocrática que eliminaba el papel de la mujer tal y como se había dado hasta entonces. La propuesta de Firestone relacionada con la reproducción artificial, la embriología moderna y la educación de los niños en comunidades (imagen sobrevalorada gracias al *kibutz* israelí), von Beyme la descalifica asumiendo las críticas de otras mujeres (como Carole Pateman) y caracterizándola como similar a los ensueños premodernos.

Von Beyme señala otras variantes ginecéntricas como las teorías sobre la represión de la sexualidad en la sociedad patriarcal, la denuncia de la falocracia y la literatura sexista; variantes que ofrecen como salidas ante la opresión, el autoerotismo, el amor lésbico y la huelga de parto.

³⁰ Véase el parágrafo titulado “El contexto cultural de Foucault y las variaciones feministas” en la *Introducción*; además, para el tema del ginecentrismo confróntese las Notas # 5 y 6 de este capítulo y la apreciación de von Beyme resumida en la nota anterior.

A partir del siglo XVII se dio un discurso emancipatorio que sustantivizó la guerra y que dicotomizó antagónicamente la sociedad. Si bien algunas mujeres como Teresa de Cartagena y María van Schurman³¹, ya habían abogado incluso antes por la igualdad de hombres y mujeres; la participación política relevante de la mujer se da de manera constante, en torno a los ideales de la Revolución Francesa y en las movilizaciones consecuentes. Los cambios dados por esta revolución permiten afirmar que los estratos del patriarcado activo cristalizado en el mundo de vida feudal, comenzaron a resquebrajarse no por la iniciativa de las mujeres en pos de su propia emancipación; sino, por la labor conjunta de hombres y mujeres. Estas últimas participaron sin duda de un modo significativamente efectivo, a lado de los varones ilustrados y como parte de la sociedad civil; fue gracias a su “colaboración” que se llegó a perpetrar uno de los más profundos cambios en la historia contemporánea. Sin embargo, no se puede afirmar que en el contexto de la Revolución Francesa se haya fundamentado el feminismo ni que hubo un movimiento relevante que busque la emancipación de la mujer como tal.

Del siglo XIX existen varios testimonios de las luchas obreras por conquistas inmediatas o por grandes estrategias; sin embargo, acá tampoco el patriarcado activo llegó a desmontarse en sus componentes genéricos de opresión a las mujeres. La Revolución Francesa desagregó un componente stratigráfico de larga data; la burguesía fue capaz de contraponer al dominio de la nobleza, los intereses y las expectativas de sí misma, articulando un nuevo orden que rompería para siempre la visión monista del poder soberano, la justificación de un orden coercitivo fundado en el vasallaje y la verdad de un discurso filosófico jurídico absolutista³². Las mujeres de las clases sociales

³¹ Enrique Gomáriz menciona el texto de Teresa de Cartagena de fines de siglo XV, *Admiración de obras de Dios* y el de María de Gournay de 1622, *La igualdad de los hombres y de las mujeres*. Acota además que María van Schurman quien vivió en el siglo XVII y Margaret Cavendish, autora en 1766 de *The Description of a new World called the Blazing world*, destacan no sólo ideológicamente sino por su activismo político. Estas autoras participaron incluso en la fundación de instituciones de lucha y reivindicación de las mujeres (“Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: Periodización y perspectivas”, p. 88).

Un texto de notable valor para apreciar la presencia de las mujeres en la historia occidental es *Historia y género: Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, J. Amelang & M. Nash editoras, Valencia, 1990.

³² En la lección del 25 de febrero de 1976 titulada “La batalla de las naciones”, Foucault dice que una de las características del Estado moderno es que difunde la idea de que el saber y la verdad son ajenos a la

revolucionarias en este proceso de deconstrucción y de erección de un nuevo orden; al margen de una u otra excepción que seguramente hubo, no pudieron, por las condiciones intrínsecas de las formaciones discursivas dominantes, constituir un saber triunfante de desmontaje del estrato del patriarcado en el nivel de opresión genérica.

Si se toma en cuenta por ejemplo la vida y la lucha de Louise Michel en la Comuna de París³³, resulta que el testimonio de una anarquista puede

guerra, quedando asociados al orden y a la paz. Desde el s. XVIII hubo un disciplinamiento de los saberes que consiste en la eliminación de contenidos inútiles e irreductibles, en la normalización y adaptación de los saberes residuales, en la clasificación jerárquica y en la centralización piramidal de los saberes para garantizar su control. Tal disciplinamiento aparece en el horizonte de la paz y el orden (*Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*, pp. 183 y 189. Nota # 3 del Cap. 2).

Antes del desarrollo del discurso historicista, del saber contrahistórico y la teoría de la guerra de las razas (Notas # 20 y 21) prevaleció, desde los remotos antecedentes platónicos, un modelo jurídico político con amplias implicaciones teóricas. Según este modelo, la justificación de la soberanía se basa en que el monarca puede someter, en que el poder es unitario y en que la legitimidad de la ley radica en su respeto.

Asumiendo la pretensión de universalidad intemporal, el modelo jurídico político explica los cambios como ciclos del sujeto, del poder y de la ley. Así, recurre invariablemente a una legitimidad fundamental que justifica el orden social y político. En el decurso de la historia europea este modelo remozó el derecho romano instituyendo un poder monárquico autoritario, administrativo y absoluto en el que el rey es el personaje central del sistema jurídico occidental. Acá, la verdad aparece como un aparato que somete y ella misma es capaz de crear la ley ("Poder, derecho, verdad", *Idem.*, pp. 35 ss.).

Hacia el siglo XVIII este mismo modelo se concretó por ejemplo, en las teorías del poder como contrato. Los filósofos de ese tiempo se ceñeron a los derechos originarios constitutivos de la soberanía y estructuraron una matriz de contrato que dio a luz la exégesis del poder político ("Erudición y saberes sometidos", *Idem.*, p. 31. Véase también la Nota # 31 del Cap. 1).

³³ En mi ensayo titulado "La Comuna de París: Dos enfoques filosófico políticos" he resumido el testimonio de Louise Michel como participante de ese notable hecho revolucionario en la historia de Francia (*Sugerencias intempestivas*, pp. 86 ss.).

Luz Arango por su parte, basándose en una pertinente bibliografía, piensa que la revolución de 1848 y la Comuna de 1872 fueron los momentos privilegiados para que las mujeres obreras expresaran sus aspiraciones y movilizaran sus capacidades proponiendo alternativas propias. En lo referido a la Comuna hay que destacar que este gobierno proletario estableció la apertura de talleres de mujeres en cada barrio, contribuyendo así a su organización; además, proyectó la formación de sindicatos y de federaciones obreras ("Identidad femenina, identidad obrera: La proletarización de la mujer en Francia en el siglo XIX" en *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, pp. 224-225).

Algunos pasajes de la Comuna como el de 1871 cuando las mujeres inquieren a los soldados si dispararían sobre sus madres, esposas y hermanas; son relevados por Carmen de Elejabeita. Esta autora remarca también el modo cómo las obreras entregaron sus vidas, las torturas que sufrieron por asistir a los suyos en las barricadas, los vejámenes que les impusieron y las condenas que soportaron a realizar trabajos forzados y a ser ejecutadas. De Elejabeita destaca también las motivaciones de las mujeres: su odio a

adquirir rasgos de protagonismo. Pero tampoco en este caso un hecho militar constituyó el punto de quiebre de la dominación de la mujer, precisamente porque ese hecho se focalizaba en relación a la emancipación del proletariado como clase explotada; en este contexto, si hubo alguna reivindicación de la mujer en la Comuna, fue sin duda absolutamente marginal.

En el siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, la participación de la mujer en los procesos de emancipación del proletariado fue sin duda crucial, en primer lugar en la Comuna pero también en la Revolución de Octubre. Sin embargo, acá tampoco se desmontó el anclaje genérico. Otro estrato del patriarcado, el estrato de opresión social, de discriminación clasista y de explotación económica, se identificó y se desarticuló pieza por pieza. Con esto se dio lugar a que aparecieran grandes expectativas de que sería posible en el futuro, superar la voluntad de poder en la historia; así aparecieron fundadas esperanzas en que el cambio radical de la situación de la mujer estaba próximo. El resultado fue que pronto el sueño se disipó y en algunos casos, se convirtió en una pesadilla. Lo más frecuente fue que en el socialismo real no tardaron en aparecer remozadas y sutiles formas de exclusión de la mujer que reavivaron la figura patriarcal en la más detestada forma de expresión: autoritarismo extremo y culto a la personalidad³⁴.

los ricos, su rebeldía finalmente erigida ante la inaguantable situación de miseria y opresión de la que eran víctimas, y su vehemente deseo de que su dignidad de mujeres y de trabajadoras sea reconocida en la reproducción de la especie y en la producción del valor ("Mujeres, movimiento feminista y revolución" en *El viejo topo* 48, septiembre de 1980, p. 26).

* En la lección del 17 de marzo de 1976, "Del poder de soberanía al poder sobre la vida", Michel Foucault escribió que sólo en los Estados modernos el racismo se inserta como un mecanismo fundamental de poder. En su forma más prístina este poder disgrega la vida de la muerte; la muerte del otro, de la mala raza, del inferior, del degenerado y del anormal permite que la vida sea más sana y más pura, tal el ejercicio del *biopoder* (*Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*, pp. 264-265).

En una lección anterior impartida ocho semanas antes (28 de enero, "La parte de la sombra"), Foucault establece un *continuum* entre el nazismo alemán y la exclusión del Gulag en la política soviética. El *continuum* refiere la prosecución del discurso de la guerra de las razas transcrito como racismo de Estado. En el nacionalsocialismo el discurso se transcribe incluyendo una mitología popular que opera en un paisaje ideológico en el que la raza germánica aparece esclavizada por los eslavos. En este paisaje los héroes se pintan recomenzando una ancestral guerra, siempre interrumpida y nunca realizada para la consumación del *Reich* como imperio de los últimos días y como triunfo milenarista de la sangre.

En lo que respecta al racismo del Estado soviético, Foucault dice que la transcripción del discurso incluyó silencios y una dramaturgia legendaria pretenciosamente "cientificista". La policía debía asegurar en silencio la higiene de una sociedad pretendidamente ordenada, debía neutralizar el peligro biológico por

La proficua producción feminista de mediados de siglo y la cristalización de un feminismo consistente se dio no sólo por la crisis de valores civilizatorios y tecnológicos, crisis extremada después de las guerras mundiales; sino porque de manera efectiva se hicieron perceptibles en la historia las mujeres como tales. Esta presencia se impuso finalmente, después de un largo proceso de lucha reivindicativa femenina, que por lo general quedó subsumida dentro de otros procesos emancipatorios.

Las movilizaciones por el sufragio y por iguales condiciones laborales constituyeron los nudos de violencia que anteceden el éxito de producciones intelectuales y la extensión a lo largo de la cultura occidental, de un mundo de vida en el que las mujeres ya no serían jamás las mismas de antes.

Sólo de este momento es posible referir un desmontaje de un estrato del patriarcado, aquel que se conforma como voluntad activa de dominación genérica. Si bien algunas mujeres todavía hoy reclaman con vehemencia equidad e igualdad³⁵, si bien sus denuncias siguen mostrando monstruosos cuadros, fue a partir de los movimientos específicamente femeninos, la crisis de la postguerra y el mayo francés, que la afirmación de las mujeres occidentales, en cierta medida inclusive independientemente de su clase social, fue adquiriendo consistencia y asertividad.

Que se hayan desagregado las contradicciones genéricas y en muchos aspectos los logros sean relevantes, no significa que la lucha emancipatoria de las mujeres haya concluido, ni siquiera en el norte del hemisferio occidental. Si bien la dispersión de los discursos feministas muestra hoy que los aspectos centrales se han realizado (la igualdad política y el reconocimiento por lo menos formal, de la equidad y de la igualdad de derechos civiles); en las sociedades capitalistas de alta industrialización subsisten escenarios de lucha donde hay mucho por hacer.

lo que se concentró en los enfermos, los desviados y los locos (*Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*, pp. 91-92. Nota # 78 del Cap. 1 y Notas # 20, 21, 29 y 32 del Cap. 2).

³⁵ Creo que en "Feminismo y feministas en Bolivia" he mostrado con cierto detalle la evolución del feminismo en Bolivia y particularmente, del discurso sobre el contrapoder. Por ejemplo, destaco cómo en los Congresos nacionales respectivos, han surgido críticas de las propias mujeres, acerca de que el único medio para que tengan influencia sobre la esfera de lo público, tenga que ser el "victimismo" y el uso de los instrumentos de la esfera doméstica: la cama y la cocina (*Umbrales* # 2-3, pp. 69 ss.).

La resistencia al patriarcado hasta ahora no se ha podido dar de un modo distinto al evidenciado. La voluntad de poder en las mujeres sólo ha podido adquirir el signo negativo, ha tenido que ser invariablemente una fuerza reactiva. Por tener este signo, tal voluntad se ha expresado en distintas formas peculiares (manifiestas en contextos históricos precisos), formas que se pueden caracterizar como el resultado de una energía de resistencia al patriarcado. La resistencia prolongada ha permitido que en contextos de crisis generalizada, la energía negativa adquiriera el signo contrario; de este modo la fuerza inicial se ha convertido por mediación de la resistencia, en una energía de afirmación, se ha realizado finalmente como voluntad activa. La voluntad activa ha permitido afirmar y profundizar la lucha de las mujeres por su liberación, entre otras razones porque se dieron sucesivos logros y progresivas reivindicaciones.

La fuente de donde ha surgido la voluntad activa de la mujer es la misma de donde emana la energía para realizarse el dominio patriarcal como opresión de género. Si el hombre tiene una voluntad de dominio de la mujer proveniente del estrato patriarcal, voluntad activa que afirma su poder genéricamente; la mujer ha sido parte de esa relación sólo gracias a que su posición fue reactiva: ha tenido que cumplir el rol de subalterna, ignorada, oprimida, explotada e incluso vejada. La fuerza para soportar y resistir esa situación, encontrando los resquicios de alguna afirmación, ha sido la energía patriarcal reactiva, es decir la voluntad de poder negativa que se aplasta y se acomoda a la voluntad de poder activa del varón. En resumen, de los mismos estratos patriarcales surge la dominación de género, tanto para la acción del hombre como para la reacción de la mujer.

Que históricamente esa energía reactiva se haya convertido finalmente en una energía de afirmación, que sea la fuente para que las mujeres alcancen sus más importantes reivindicaciones, no cambia el lugar de su procedencia. Lo lamentable desde el punto de vista de la subjetividad, radica en que la femineidad no haya podido afirmarse históricamente, expresando la fuente energética que le es propia; es penoso que en la humanidad, el ser femenino no haya podido realizarse a partir de la fuerza suministrada por los sedimentos matrísticos. Para que esto haya sucedido, o para que esto suceda en una nueva utopía política y social, necesariamente se tendrá que dar una condición previa:

la subordinación de las relaciones patriarcales (tanto como dominio en general, como opresión de género en particular). Dado que dicha subordinación no se ha forzado en la historia, sin emplear las propias categorías del patriarcado, es decir teniendo que recurrir inevitablemente al empleo de la violencia, es que a las mujeres para liberarse no les quedó más opción que obrar usando las únicas armas ante las cuales el dominio se limita: las suministradas por la fuerza del propio patriarcado.

Por lo demás, que se haya desplazado el feminismo a sociedades tercermundistas, postcoloniales y en las que el patriarcado activo se expresa también en el sometimiento étnico, la discriminación cultural y la exclusión por diferencias lingüísticas, religiosas o raciales; significa que los estratos profundos del patriarcado activo son parte al parecer inmutable, de la naturaleza humana. Si bien este desplazamiento exige nuevas tareas a los discursos feministas y a las movilizaciones pertinentes en cada contexto, para que la lucha de las mujeres sea efectiva y para que se puedan alcanzar resultados significativos en contra de todas estas formas de opresión (lo cual involucra a muchos otros sujetos sociales), no hay al parecer otra opción que recurrir a la energía y la plasmación de la fuerza del patriarcado activo. Cualquier otra alternativa de pacifismo extremo y de automarginamiento radical parece hoy una posición política más virtual que real.

3. SABERES SOBRE EL PATRIARCADO

a. El patriarcado como saber triunfante

Actualmente subsiste una controversia etnológica sobre algunos errores puntuales que Engels habría cometido en la exposición de ciertas tesis de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Por ejemplo, en oposición a la idea de que las sociedades de clase en las que existe propiedad privada, son la condición de existencia de la opresión de la mujer³⁶, las investigaciones

* Considérese por ejemplo, el siguiente texto de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (En Obras escogidas, p. 527):

“En el antiguo hogar comunista, que comprendía numerosas parejas conyugales con sus hijos, la dirección del hogar confiada a las mujeres, era también una industria

antropológicas recientes habrían mostrado que en sociedades primitivas sin propiedad privada existió también dicha opresión³⁷.

También la romántica exposición de un pasado matriarcal de la humanidad, tan valorado por Engels³⁸, es motivo de controversia. Así, la simpatía de Engels

socialmente tan necesaria como el cuidado de proporcionar los víveres, cuidado que se confió a los hombres. Las cosas cambiaron con la familia patriarcal y aún más con la familia individual monogámica. El gobierno del hogar perdió su carácter público. La sociedad ya no tuvo nada que ver con ello”.

Una de las tesis de Engels establece que los cambios en la forma y en las relaciones de la familia, cambios ocasionados por el desarrollo de las fuerzas productivas, han dado lugar a la familia patriarcal y a la familia monogámica. En éstas, la división sexual del trabajo, antes espontáneamente establecida, adquirió connotaciones de esclavitud de la mujer. Las relaciones así creadas se han extendido incluso hasta la sociedad capitalista. Líneas más abajo del texto referido, Engels escribe:

“La familia individual moderna se funda en la esclavitud doméstica franca o más o menos disimulada de la mujer... Hoy [1884], en la mayoría de los casos, el hombre tiene que ganar los medios de vida, que alimentar a la familia, por lo menos en las clases poseedoras; y esto le da una posición preponderante que no necesita ser privilegiada de un modo especial por la ley. El hombre es en la familia el burgués; la mujer representa en ella, al proletario”.

³⁷ Steven Goldberg se esfuerza en argumentar en este sentido. Todos los casos de los pueblos primitivos en los cuales supuestamente no existiría dominación masculina ni patriarcado son rechazados por Goldberg por una u otra razón. Tales son entre otros, el caso de los bereberes, los hopi, los iroqueses, los jíbaros, los filipinos, los modjokutos e incluso los tchambuli estudiados por Margaret Mead (véase *La inevitabilidad del patriarcado*, pp. 41 ss. y 228 ss. Confróntese también la Nota # 8 de la *Introducción* y las Notas # 8 y 13 de este capítulo).

³⁸ En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels menciona cuatro formas de la familia que estuvieron relacionadas con el desarrollo de las fuerzas productivas. En la familia consanguínea, perceptible en lo que Lewis Morgan llamó el “salvajismo”, la única restricción de comercio sexual fue en torno a las diferencias generacionales, sin que aparezca una distinción entre cónyuges comunes. El matriarcado en esta forma de organización familiar fue evidente, como evidente fue su importancia para la economía doméstica comunista. Así, “el predominio de la mujer en la casa, lo mismo que el reconocimiento exclusivo de una madre propia”, sumado al desconocimiento del padre, significó una “profunda estimación de las mujeres, es decir, de las madres” (p. 506, véanse las páginas 497-498).

La segunda exclusión focalizó a los hermanos en la forma de organización conocida como familia punalúa. Engels analiza algunas variantes entre las que sin embargo, es recurrente la matrilinealidad y la formación de una conciencia de grupo que puede adquirir dos formas. En primer lugar, entre las “hermanas” de la misma madre surge la certeza de que comparten relaciones carnales con el mismo hombre. En segundo lugar, entre estas “hermanas” puede darse la conciencia de que cada una tiene relaciones con un grupo de “hermanos” de la misma madre; en este caso, la conciencia colectiva establece fuertes lazos de reciprocidad, presentándose también entre los “hermanos” de la misma madre. Mientras que la familia consanguínea es propia de salvajes errantes y en el tiempo de Engels habría desaparecido totalmente, la punalúa correspondió a comunidades comunistas sedentarias (pp. 498-504).

A las dos restricciones anteriores se suma la de exclusividad de relaciones carnales de la mujer con un hombre; en este caso asistimos a la forma de organización de la familia sindiásmica en la que aparece el

por etnólogos como Bachofen, Ward, McLennan y Briffault, es criticada por un amplio conjunto de antropólogos entre los que se cuentan inclusive el marxista Maurice Godelier. Por su parte, Claude Meillassoux piensa que con la sedentarización de las sociedades y el desarrollo de actividades agrícolas fue necesario un control efectivo y una regulación permanente de las relaciones matrimoniales; de este modo, incluso el intercambio de mujeres fue regulado por algún poder civil³⁹. Todo esto sin embargo, no significa que haya existido necesariamente una sociedad matriarcal.

Los adversarios del marxismo y los defensores del patriarcado como una constante universal inevitable, rechazan el idilio social soñado por Engels, no consideran que la propiedad privada sea condición de opresión de la mujer y niegan que la diferenciación clasista se dio como consecuencia del tránsito del matriarcado al patriarcado⁴⁰. De acuerdo con Godelier y con Meillassoux,

patriarcado, ocasionando el debilitamiento y desaparición del régimen matriarcal. En la familia punalúa existía una favorita o un favorito entre las relaciones conyugales; en la familia sindiásmica la poligamia es exclusiva para los hombres y aunque la infidelidad es ocasional y se la castiga duramente, debe existir una mujer principal para cada varón. Las mujeres por su lado, deben entregarse, aunque sea temporalmente, a un solo hombre. Esta forma es propia de la barbarie en la que la potestad paterna supone la propiedad privada, el dominio del padre y el derecho de herencia (pp. 504–517).

En la familia monogámica el patriarcado se ha afirmado plenamente; la propiedad privada ha desplazado a la propiedad colectiva y tiene sentido en el derecho sucesorio. El Estado protege los intereses económicos de los hombres, quienes son amos y señores de núcleos que dinamizarán la vida social y política de las civilizaciones en base a relaciones económicas de explotación. Engels piensa que con esta forma familiar surgieron también, como inherentes a sus propias características, la prostitución, el heterismo y la infidelidad. Tales rasgos se habrían prolongado a lo largo de la historia hasta la familia moderna que ha ideologizado su carácter y su génesis refiriendo una unión original basada en el amor exclusivista (pp. 517–528).

³⁹ Claude Meillassoux cree que la dominación de las mujeres se ha dado independientemente de la propiedad privada en un momento de tránsito de la horda de libre movilidad y comercio sexual, a las sociedades estables en las que la caza o la agricultura fueron decisivas en su organización. En las sociedades de caza, el rapto representó la inferiorización de la mujer, pero también fue el preámbulo de todas las demás formas de subordinación. En las sociedades agrícolas, las relaciones matrimoniales se dan gracias a una manipulación de las mujeres, intercambiándolas; fue así que surgió un poder civil de regulación basado en la alianza y la conciliación (*Femmes, greniers et capitaux*, p. 34, 54. Citado por Antoine Artous, *Los orígenes de la opresión de la mujer*, pp. 114–115).

⁴⁰ Entre los autores que con mayor ingenuidad creen en la existencia del matriarcado, cabe referirse por ejemplo a Gustave Welter quien dice que este régimen se “derivó” del “desconocimiento de la función del macho en la concepción” (*El amor entre los primitivos*, p. 109). La caracterización del matriarcado que hace Welter también es sencilla y puntual. En esta forma de organización social, según él, la madre es jefe de familia, patrona y propietaria. Las evidencias antropológicas y ciertas referencias bíblicas son suficiente prueba para aceptar el matriarcado como el régimen original de la humanidad, el cual habría

Antoine Artous piensa que la situación de la mujer para la reproducción de la especie, fue la causa central del origen de la disimetría de ejercicio de la fuerza de trabajo respecto del varón. Según el autor, las mujeres hubieran obtenido algún beneficio del cuidado de los hijos; sin embargo, fueron los hombres quienes hicieron una “toma progresiva de poder” hasta relegar a las mujeres a las tareas consideradas menos importantes para el conjunto de la sociedad⁴¹.

Que Engels se haya equivocado o no, en verdad no tiene relevancia. Desde la perspectiva foucaultiana, la formación discursiva del marxismo exigía sellar distintos ámbitos temáticos con las claves del materialismo histórico. Fue necesario instituir una posición que mostrara la situación de la mujer y las características de la familia burguesa en contraposición a un pasado idealizado. En los albores de la humanidad, Engels debía mostrar que no existía propiedad privada ni Estado; asimismo, tenía que remarcar un contexto social en el que los rasgos y los gestos de la humanidad feminizada permitan imaginar el comunismo primitivo como un mundo de equidad, armonía, equilibrio y amor, bajo la égida de la sabia administración económica y política de las madres.

Respecto de la posición de Antoine Artous, Frédérique Vinteuil piensa que el tema del matriarcado como los demás nudos ideológicos del discurso de Engels, son susceptibles de múltiples argumentaciones. La mitología indoeuropea por ejemplo, es una fuente que no puede ser ignorada⁴². Siguiendo

“dejado su puesto” en favor del patriarcado. Welter asevera que el matriarcado se remonta a las primeras épocas, incluso al tiempo en el que prevaleció la *promiscuidad*; piensa también que una de sus formas de concreción histórica fue la *poliandria*, es decir la organización familiar que permitía a las mujeres “casarse” con varios hombres. Felizmente para Welter, esta práctica sexual fue muy rara como vertiginosa fue la desaparición del matriarcado (pp. 110–112).

⁴¹ El resumen de las tesis de Antoine Artous lo efectúa Frédérique Vinteuil en un apéndice al texto de Artous con el título “Sobre los orígenes de la opresión de la mujer”, especialmente en el punto “Las tesis de Artous” (pp. 125–128). Confróntese *Los orígenes de la opresión de la mujer*, pp. 125 ss.

⁴² Frédérique Vinteuil dice que las formas de dominación contra las mujeres han sido en la historia, múltiples y aplicadas con distinta intensidad. En primer lugar, las funciones más relevantes para el grupo social han exigido siempre, según dice, la aplicación de un efectivo control sobre los sujetos involucrados en tales funciones; de acá se explica por ejemplo, las restricciones sexuales a las mujeres. En segundo lugar, la existencia de castas dirigentes o de brujos fue invariablemente el principal medio para plasmar el ejercicio de poder de los hombres, esto se puede corroborar claramente por ejemplo, en los mitos de origen.

En las cosmogonías griegas, hindúes y africanas hay una imagen recurrente de caos primordial. Tal desorden surgió o es identificado con el dominio de una o varias diosas. Vinteuil dice que cientos de mitos

este razonamiento consideraremos en adelante algunos mitos que como sedimentos ensamblados en imágenes, constituyen las bases estratigráficas del imaginario patriarcal. Sin embargo, hagamos algunas consideraciones previas respecto al matriarcado.

No importa mucho las particularidades históricas del patriarcado, las cuales han sido puestas en entredicho por las múltiples controversias al respecto. Al contrario, lo significativo es configurar descriptivamente la

de origen narran las vicisitudes de los hombres para arrebatar el poder a las mujeres, el cual es representado mediante esa era mítica de gobierno de las diosas. De tal forma, el matricidio por ejemplo, resulta un tema dominante en la mitología griega. En los panteones arcaicos es usual por otra parte, que en un momento determinado aparezca un *παρῆδρος*; es decir, un acompañante que se sienta a lado de la diosa como su amante. El hecho que invariablemente este compañero amante se convierta en dios soberano gracias a que la diosa se dejó derrota, representa según Vinteuil, una profunda alteración de los valores predominantes; así, las imágenes míticas ejemplificarían el tránsito del matriarcado al patriarcado.

Vinteuil cree que existen otros ejemplos de distinto tipo que dan lugar a aceptar la existencia del matriarcado. En el arte paleolítico, correspondiente a la época en que los agregados humanos depredaban animales para subsistir, la pintura rupestre sólo muestra figuras femeninas en las que los órganos sexuales están fuertemente marcados. Cuando aparecen las sociedades agrícolas en cambio, el arte neolítico correspondiente, recién incluye falos "llamados a tener un brillante porvenir" ("Sobre el origen de la opresión de la mujer", pp. 142-143).

Por su parte, Robert Graves, con abundante información, establece que existió una "íntima conexión" entre las religiones británica, griega y hebrea. Esa conexión está evidenciada en una considerable cantidad de nombres que refieren, en todos los casos, una Gran Diosa, imaginada como la deidad de la agricultura, la Tierra-Madre, la Luna y la "Diosa Blanca". Pese a la diversidad de rasgos que tengan estas figuras míticas, sus características pueden ser establecidas en oposición a los dioses patriarcales posteriormente victoriosos en el imaginario colectivo. Especialmente en oposición a los rasgos de autosuficiencia y sapiencia, propias de las figuras patriarcales, la imagen de las diosas de origen evoca la vida, la renovación, el poder de la fertilidad y la protección materna. (Véanse los ensayos "La diosa blanca", pp. 76-92 y "La vuelta de la diosa", pp. 646-666 en *La Diosa Blanca: Gramática histórica del mito poético*).

Una tesis similar es sustentada por Françoise d'Eaubonne quien en base a una exhaustiva información interpreta las religiones antiguas de Mesopotamia, Grecia, la región céltica y Egipto (a las cuales añade innumerables culturas africanas entre otras). D'Eaubonne dice que en la evolución de nuestra cultura occidental tiene capital importancia, la imagen arcaica de una Mujer Serpiente recurrente en estas religiones. Agrega que la tendencia ginocrática todavía presente en algunas civilizaciones de la antigüedad, asocia los rituales, la efigie y la evocación de la fertilidad y la muerte con la Tierra Madre y la Gran Diosa. Esta forma de organización termina, fue reemplazada por el patriarcado.

En nuestra civilización, el patriarcado está caracterizado por ser androcéntrico, sexista, falocrático y fundado en la superioridad varonil, la cual reduce a las mujeres a un simple papel decorativo y reproductivo. D'Eaubonne dice también que existió un momento de tránsito que se puede llamar de "semipatriarcado". En éste, las mujeres todavía podían ejercer altas funciones y gozaban de grandes libertades; así lo evidencian especialmente las civilizaciones cretense y céltica. (Véase la "Introducción", pp. 9-20 y las "Conclusiones", pp. 203-208 de *Les femmes avant le patriarcat*).

arqueología del patriarcado, de forma tal que algunos rasgos sean constitutivos del modo de ser y de relacionarse de las personas en los escenarios que les toca vivir. Esta configuración puede partir de las reflexiones filosóficas efectuadas por Humberto Maturana y Gerda Verden-Zöllner.

b. Cultura matrística y cultura patriarcal

Para Maturana y Verden-Zöllner, la cultura actual predominante en el mundo occidental es una cultura patriarcal porque establece modos específicos para que el sujeto sienta emociones y fije pautas de convivencia. En oposición a la actualidad, hace aproximadamente tres millones de años, según dicen los autores mencionados, el lenguaje humano reproducía la colaboración de los sexos en la vida cotidiana, de modo que la sensualidad, la ternura y el compartir fueron elementos fundantes de nuestra vida social⁴³. Sin embargo, con la cultura patriarcal que se impuso sobre ese sistema de comunicación, aparecieron nuevas emociones fundantes también de nuestra subjetividad.

El patriarcado impuso la apropiación como medio de establecer poder y forzar a la obediencia negando la libertad de las personas, también fijó la jerarquía y la autoridad a nombre de alguna entidad espiritual o mística o refugiándose en la cobertura que la razón ofrecía. Frente a la espontánea amistad, instituyó el control basado en la desconfianza⁴⁴. De este modo, la vida

⁴³ Humberto Maturana y Gerda Verden-Zöllner escriben que el género masculino y el femenino permiten establecer formas culturales para vivir humanamente, y redes particulares para efectuar *conversaciones* (véase la Nota # 57 de este capítulo). En lo que respecta a las redes femeninas cabe referirlas como impregnadas de colaboración; estas "conversaciones" no se restringen a las que las mujeres llevan a cabo, sino incluyen a todos los seres humanos dando lugar a una manera específica de sentir y reproducir las emociones. Para los autores de referencia, hace más o menos tres millones de años, prevalecieron tales "conversaciones femeninas" entre los hombres y mujeres como resultado de compartir alimentos, ternura y sensualidad. Asimismo, la colaboración surgió del deseo espontáneo de concertar acciones tendientes a producir placer; patentizándose emociones que desconocían el control, la enemistad, la autoridad y el poder. Estas últimas emociones prevalecieron con la imposición del patriarcado que aplastó las "conversaciones" humanas originarias. (Véase *Amor y juego: Fundamentos olvidados de lo humano*, pp. 12-14).

⁴⁴ Maturana y Verden-Zöllner dicen que el patriarcado se expandió psíquicamente gracias a la apropiación de las mujeres en la guerra y gracias a que se las subordinó mediante la sexualidad y los trabajos forzados. Cuando los hombres fueron capaces de crear una nueva emoción, de incidir para que las personas valoren, sientan y organicen sus acciones según la emoción de la apropiación, se creó el espacio psíquico que dio lugar a la destrucción de la colaboración inicial. El patriarcado como mecanismo psíquico que activa la apropiación, implicó el deseo de impedir que otro ser humano tenga igual acceso a algo anteriormente

matrística⁴⁵ fue desplazada por el espacio psíquico del patriarcado que se reforzó con la apropiación de mujeres gracias a la guerra y con la subordinación sexual y de trabajo doméstico que el varón impuso a la mujer.

Maturana contrapone la cultura matrística a la cultura patriarcal. Basándose en los trabajos de Marija Gimbutas⁴⁶, dice que los restos arqueológicos permiten conjeturar los valores culturales y la reproducción de las emociones. Al parecer, los pueblos europeos de hace siete mil años vivían subyugados por el dinamismo armónico de la naturaleza, adoraban a una diosa madre que los cobijaba y protegía a todos. Las diversas formas de animales y plantas permitían evocar por otra parte, una permanente sacralidad del entorno, de modo que la agresión, la lucha y la competencia han tenido que parecerles por lo menos, carentes de buen gusto⁴⁷.

Las emociones que se reproducían en este idílico mundo imaginado por Maturana, según él, no fueron distintas de las emociones de la primera infancia en el mundo de hoy. La intimidad corporal con la madre en la infancia es una muestra de las emociones que la cultura matrística reproducía, anulándose un yo central e individual, y sintiéndose vívidamente la pertenencia a un mundo armónico y natural. Fue así que se estimuló un pensamiento cíclico de movimiento permanente y de eterno retorno⁴⁸.

legítimo y común. Además, el patriarcado fortaleció otras emociones como el poder y la obediencia, que son la negación de uno mismo y la negación del otro a cambio de alguna transacción; implicó la vivencia de la jerarquía y la autoridad en base a cualquier tipo de justificación y fue la causa, finalmente, del sentimiento de envidia y deseo de control, ambos mediatizados por la experiencia de falta de confianza en el otro (*Amor y juego: Fundamentos olvidados de lo humano*, pp. 15-16).

⁴⁵ Maturana efectúa la siguiente digresión conceptual. El término "matriarcal" es necesario correlacionarlo con "patriarcal"; ambos refieren si las mujeres o los varones tienen el rol dominante en la sociedad (véanse las Notas #28, 38 y 40 de este capítulo). En cambio, la palabra "matrístico" refiere una cultura en la cual tanto hombres como mujeres tienen sus vidas centradas en la cooperación no jerárquica. Maturana se refiere a la cultura "matrística" porque según él, la figura femenina representa la conciencia no jerárquica del mundo natural, evocando la participación y la confianza (*Idem.*, p. 19).

⁴⁶ *The Goddesses and Gods of Old Europe*, University of California Press, 1982. Citado por H. Maturana en *Amor y juego: Fundamentos olvidados de lo humano*, p. 25.

⁴⁷ La noción de carencia de buen gusto corresponde a Eisler Riane, *El cáliz y la espada*, editorial Cuatro Vientos. Citado por H. Maturana, *Idem.*, p. 27.

⁴⁸ En *El mito del eterno retorno*, Mircea Eliade contrapone el hombre moderno al tradicional. El hombre moderno se sabe y se quiere como creador de la historia, mientras que el hombre de las culturas

Para contraponer al romance matrístico la perversión patriarcal, Maturana dice que el patriarcado fue impuesto por pueblos invasores que establecieron un modo de vida basado en la apropiación, la enemistad, la jerarquía, el control, la autoridad, la obediencia y la búsqueda de victoria⁴⁹. También agrega que la

tradicionales mantiene una actitud de rechazo a la visión lineal del tiempo. Entre las actitudes tradicionales cabe referirse a modelos transhistóricos que incluyen una visión cíclica del mundo. Para Eliade, incluso en el cristianismo ha habido intentos de sobreposición de elementos cíclicos en la visión de la historia. Esto sucedió particularmente en relación al contenido metatemporal de la muerte de Cristo y el sentido de redención de los pecados del hombre. Sin embargo, en la teología pronto terminó por imponerse una visión lineal que instituye el *eskhaton*. (Véase el capítulo # 4 del texto de referencia, pp. 129 ss.).

En mi ensayo sobre Nietzsche (“Retorno y modernidad: la crítica nietzscheana de nuestro tiempo”, *Estudios Bolivianos* 1, pp. 283 ss.), he mostrado las similitudes entre tres concepciones filosóficas: En primer lugar, la teología agustiniana de la historia; en segundo, la concepción de Hegel expresada en el “final de la historia” y, finalmente, en el desarrollo teórico de Marx sobre el materialismo histórico y la sociedad comunista. Tales ideas filosóficas son contrapuestas a las nociones de Nietzsche especialmente y de otros pensadores, quienes refieren el “eterno retorno de lo mismo” como una idea central (véase el ensayo mencionado, pp. 297 ss.).

En el texto nuestro los ámbitos discursivos del eterno retorno, el ámbito mítico propiamente dicho, las nociones religiosas vinculadas a la idea de la *apokatástasis*; las particularidades del pensamiento llamado “primitivo” en relación a los ciclos agrícolas, astronómicos y vitales; las especulaciones que se pueden efectuar en el ámbito de la física teórica y, obviamente, el contenido del concepto en los fragmentos filosóficos de Friedrich Nietzsche (pp. 253 ss., 299–302).

Maturana evocando una idea de “retorno” dice que “la infancia temprana en una cultura matrística prepatriarcal europea no pudo haber sido muy diferente de la infancia en nuestra cultura actual” (*Amor y juego: Fundamentos olvidados de lo humano*, p. 29). Maturana cree que la socialización de los seres humanos acontece “desde nuestra infancia temprana en la intimidad de la coexistencia social con nuestras madres”. Dado que en el horizonte de una cultura plenamente humana no se puede prescindir de los rasgos matrísticos; es obvio que el autor postula un retorno a reproducir viejas emociones centradas “en el amor y la estética, [y] en la conciencia de la armonía espontánea de todo lo vivo y lo no vivo en su continuo fluir de ciclos entrelazados de transformación de vida y muerte” (*Idem.* p. 31. Véase también la Nota # 65 de este capítulo).

⁴⁹ En *La genealogía de la moral*, Friedrich Nietzsche escribe lo siguiente en relación a quienes realizan activamente su voluntad de poder (véase la Nota # 42 del Cap. 1 y la Nota # 15 de este capítulo):

“... 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. Partiendo de este *pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores” (p. 31).

Más adelante caracteriza a estos hombres como la *bestia rubia* “que vagabundea codiciosa de botín y de victoria”, las bestias que requieren desahogarse, que siempre salen de nuevo a la selva de la historia para dejar tras de 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

cultura matrística no podía ser de pastores puesto que esto supondría restringir el acceso a la manada, a otros animales. Consecuentemente, estos hombres y mujeres si criaron animales, tuvieron que hacerlo de una forma distinta a la que usualmente se ha establecido; es decir, sin que tengan que restringir el acceso del lobo al ganado y sin que puedan evitar que lo deprede. En esta parte, sin duda extremadamente especulativa, Maturana pareciera que insinúa una edénica referencia de vegetarianismo universal.

En todo caso, el patriarcado comenzó según él, excluyendo al lobo del ganado, reproduciendo emociones de poder y obediencia, difundiendo el deseo de dominación, valorando la procreación, la apropiación y el crecimiento sin límites, y creando el deseo de experimentar la pertenencia a una unidad cósmica y espiritual.

Foucault establece en la crítica de la razón política que efectúa, que existen tres modos de ejercicio del poder considerando la relación de los gobernantes con los gobernados: el *poder pastoral*, el *poder político* propiamente dicho y la *racionalidad moderna*⁵⁰. El pastor, como metáfora política, es el hombre que ordena las cosas, recupera a los animales aislados, alimenta, sana, y guía al rebaño por un camino seguro. Además, en la medida en que el pastor reproduce el poder divino, él mismo es un dios; sólo gracias a él, el rebaño se mantiene reunido. En tercer lugar, su papel y sentido de existencia es salvar al rebaño; finalmente, su plenitud es la abnegación⁵¹. Foucault piensa que este

travesura estudiantil, convencidos de que de nuevo tendrán los poetas, por mucho tiempo, algo que cantar y que ensalzar" (p. 47).

⁵⁰ Véanse los esquemas de la página 71 (Cap. 1 de esta tesis) y la Nota # 48 de la *Introducción*.

⁵¹ Al principio de su ensayo titulado "*Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la razón política", Michel Foucault establece las particularidades del poder pastoral. Cabe resumir el comentario del pensador francés respecto de algunas ideas de Platón desarrolladas en *El político*. Platón presenta las decisiones y acciones del pastor basándose en el método de la división: los hombres son agrupados en rebaños, ordenados y conducidos según el conjunto al que pertenecen. Así, la tarea del pastor es ser cabeza del rebaño, cuidar a las ovejas, posibilitar su mejor descendencia y proveerles de todo cuanto necesitan.

Esta metáfora política del pastor (véanse la Nota #48 de la *Introducción*, la Nota #49 del Cap. 1 y la Nota #3 de este capítulo), se da como representación del poder pastoral en el imaginario cristiano, pero también en la conciencia de los griegos. Entre ambas representaciones hay, sin embargo, notorias diferencias que cabe indicar.

En primer lugar, para los griegos, los dioses tienen poder sobre la tierra; en el cristianismo en cambio, el poder de Dios está focalizado sobre el rebaño. En segundo lugar, Solón por ejemplo, admitió la

modo político se realizó incluso hasta la Edad Media, siendo substituido posteriormente por la "razón de Estado".

Si admitimos que hubo una comunicación y una cultura que reificó relaciones matrísticas constitutivas de estratos arqueológicos de la subjetividad y si admitimos que ese horizonte de visibilidad y sentimiento varió por la intrusión de nuevos valores vinculados con el patriarcado, es posible admitir que las cualidades humanas atribuidas al pastor-rey, cualidades insufladas por intervención divina, hayan tenido que estar lo más próximo que fuera posible, al mundo de las emociones matrísticas.

En otras palabras, para que el pastorado adquiriera legitimidad como la primera forma de poder político en sentido amplio, tuvo que recurrir al imaginario matrístico que le brindó la posibilidad de tener vigencia y ejercer poder. Sólo con un telón de fondo que retrotraiga la imagen de la cultura matrística con las connotaciones de protección amorosa, cuidado prolijo y filial individualización, fue posible instaurar una razón política que suponga un vínculo inédito: el que se tendió desde el pastor-rey hasta los sujetos gobernados. Es interesante que la evocación de símbolos religiosos se dé todavía hoy señalando claramente la misma imagen; al parecer, es el sedimento de la atávica cultura matrística la que permite no sólo dar legitimidad discursiva a una relación política; sino, en varios casos, hace posible asimilar mensajes de paz y ternura, aceptar la comunión con el entorno natural y valorar los gestos inclusive panteístas, conventuales y cómplices.

En conclusión, sobre el substrato de la cultura matrística se ha edificado la razón política que encontró en el pastorado su inmediata forma de realización. El pastorado por lo demás, fue la primera forma metonímica de metamorfosear el tránsito de la cultura matrística a la patriarcal, creando la imagen de que la primigenia relación política fue del pastor con sus ovejas.

posibilidad de que el rey abandone la ciudad si la ha fortalecido previamente con sabias leyes; para el imaginario cristiano en contraste, si el pastor desaparece, el rebaño se dispersa. Los griegos pedían a sus dioses una participación temporal en su vida, que les provean de tierra fecunda, cosechas abundantes y la salvación de todos; el pastor imaginado posteriormente en cambio, es bondadoso de manera individualizada, obra constantemente sobre cada oveja de su grey y el sentido de su existencia se reduce al rebaño. Finalmente, mientras el deber del jefe griego es glorioso, la bondad del pastor cristiano se realiza en la abnegación y el sacrificio, negándose a sí mismo (*Cfr.* la edición del ensayo en *La vida de los hombre infames*, p. 182-183).

c. Imágenes, representaciones y reminiscencias colectivas

En 1912, Freud escribió una de sus más notables obras en la que señalaba “algunos aspectos comunes entre la vida mental del hombre primitivo y los neuróticos”, me refiero a *Totem y tabú*. Si bien en varias partes de mi trabajo he indicado la crítica de Foucault al psicoanálisis y su espontáneo rechazo al conjunto de sus supuestos⁵²; las interpretaciones de Freud en la obra de referencia son útiles para llevar a cabo esta tarea de colorear con círculos excéntricos los estratos ajedrezados del patriarcado.

Freud dice que en su obra *Totem y tabú* ha mostrado que el hombre primitivo de épocas prehistóricas vivió en pequeñas hordas dominadas por un macho poderoso. Al macho le pertenecían todas las hembras sin que ningún varón pueda aspirar a ellas bajo pena de muerte, castración o proscripción. Los hermanos desterrados de la horda se concentraron para matar al padre llegando a devorar su cadáver crudo. El canibalismo representa el temor y el odio hacia el padre, pero también es el deseo de cada hermano de colocarse en su lugar. A la época de convulsiones fratricidas por el poder del padre siguió una especie de “contrato social” que obligaba a los hermanos a renunciar a sus instintos, a cumplir compromisos recíprocos y a erigir instituciones de derecho y de moral como el tabú al incesto y la imposición de la exogamia.

El matriarcado existió según Freud, como resultado de la vacancia del poder del macho. El totem aparece como el animal que representa al padre, su antepasado carnal; pero también es un espíritu tutelar del clan al que se venera en el día festivo respectivo. Freud piensa que las divinidades maternas simbolizan el régimen matriarcal, esta forma de vida social cedió su lugar al patriarcado, lo cual se constata mediante la teogonía: todos los dioses masculinos aparecen como hijos de grandes madres adquiriendo posteriormente los rasgos propios de las figuras paternas⁵³.

⁵² Véase el último punto del Cap. 1 titulado “Resistencia y desterritorialización”; además, confróntese la Nota # 73 de ese capítulo.

⁵³ Este resumen de la obra de Sigmund Freud ha sido tomado de la síntesis que él mismo hizo. En *Moisés y la religión monoteísta: Tres ensayos (Obras completas, Vol # 19, Ediciones Orbis, 1988, pp. 3289 ss.)*, veinticinco años después de *Totem y tabú*, Freud resumió puntualmente las principales tesis de su libro de 1912.

Al margen de que esto haya sucedido o sea sólo una muestra de la prolífica imaginación de Freud, sin cuestionar los métodos psicoanalíticos que empleó y sin inquirir en cómo estas tesis son parte de un cuerpo discursivo impugnado desde distintas perspectivas; resulta que el “derecho matriarcal” del que habla Bachofen y que es referido también por Engels, tiene para Freud otras connotaciones. En su opinión, tal derecho expresa las prácticas homosexuales de los hermanos y las respectivas emociones entre ellos en la época de destierro⁵⁴; pero también señala sus sentimientos de culpa después del crimen del padre.

El idílico relato de Maturana sobre la cultura matrística y la imagen de la mujer como símbolo de ternura, de pronto aparece sobre un telón de fondo distinto. El telón incluye el crimen del padre, la culpa de los hermanos y las emociones femeninas de saberse a sí mismas como el objeto de deseo y como la causa de la discordia. Estas emociones posteriormente se transformaron de modo que las mujeres tuvieron la autoconciencia de poseer el poder en un mundo simbólica, económica y políticamente matriarcal, emociones que ellas mismas estaban llamadas a reproducir. Con el totem se fijó la matrilinealidad que cerró los límites del clan y estableció la exogamia para los hermanos⁵⁵.

⁵⁴ En uno de los últimos pasajes de *Totem y tabú*, Freud escribió lo siguiente (*Obras completas*, Vol # 9, p. 1839):

“Lo que el padre había impedido anteriormente por el hecho mismo de su existencia, se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos en virtud de aquella *obediencia retrospectiva*... Desautorizaron su acto, prohibiendo la muerte del totem, sustitución del padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen, rehusando el contacto sexual con las mujeres, accesibles ya para ellos...”

“...si los hermanos querían vivir juntos, no tenían otra solución que instituir –después de haber dominado quizá grandes discordias– la prohibición del incesto, con lo cual renunciaban todos a la posesión de las mujeres deseadas, móvil principal del parricidio. De este modo salvaban la organización que los había hecho fuertes y que reposaba, quizá, sobre sentimientos y prácticas homosexuales adquiridos durante la época de su destierro. Quizá de esta situación es de la que nació el *derecho matriarcal* descrito por Bachofen y que existió hasta el día en que fue reemplazado por la organización de tipo patriarcal”.

⁵⁵ Las dos características del totemismo según Freud son, en primer lugar, la aceptación generalizada del tabú de la exogamia y la aparición de un carácter ancestral en el animal totem. Estas características del totemismo primitivo, Freud las explica de modo conciso en el siguiente texto (*Totem y tabú*, p. 1815):

“Los totem no eran primitivamente sino animales y se los consideraba como los antepasados de las tribus respectivas. El totem no se transmitía sino por línea materna.

Según Maturana al prevalecer la enemistad y la apropiación en la cultura patriarcal, primero en relación a los rebaños y posteriormente respecto a las ideas, las creencias y las verdades; se dieron las condiciones para el fanatismo, la codicia y la guerra⁵⁶, inaugurándose un reino de relaciones de poder, temor y obediencia. Así surgió la experiencia de pertenecer a un ámbito cósmico temible y seductor, a una autoridad arbitraria e invisible y así surgió la emoción de ser profeta y misionero⁵⁷.

Estaba prohibido matarlo o comer de él, cosa que para el hombre primitivo significaba lo mismo. Por último, los miembros de una división totémica se veían rigurosamente prohibidos a todo contacto sexual con los del sexo opuesto pertenecientes al mismo clan”.

Tres párrafos antes de esta cita Freud explica que los miembros de un clan se consideraban hermanos y hermanas obligados a ayudarse y a protegerse. Además, dice que cualquier ofensa o crimen involucraba no sólo a los individuos de clases distintos, sino a todo el clan, debiéndose resarcir la sangre vertida con una expiación solidariamente exigida. Por último, los lazos totémicos eran más fuertes que los familiares sin que coincidan unos con otros y el totem se transmitía por línea materna sin que la herencia haya existido en absoluto.

⁵⁶ Maturana cree que la enemistad y la defensa de la propiedad surgieron porque las poblaciones crecieron, se incrementaron las migraciones y se forzó el encuentro entre las comunidades. Da a entender que la reproducción de la emoción de enemistad y apropiación fue relativamente rápida y fácil porque tenía características impositivas y destructivas de la cultura matrística. En este sentido, bastó que algunos pueblos hayan desarrollado el patriarcado puesto que se sedentarizaron como pastores, para que sus valores y su mundo de vida fuera rápidamente difundido entre los demás grupos. Esto se favoreció gracias a que los signos expresivos e inmediatos de una cultura patriarcal, se concentraron en la difusión de creencias místicas y de experiencias espirituales. (*Amor y juego: Fundamentos olvidados de lo humano*, p. 39. Véase también la Nota # 19 de este capítulo).

⁵⁷ Maturana establece que se pueden contraponer dos tipos de *conversación*: la que corresponde a la cultura matrística y la que es propia de la cultura patriarcal.

Por “conversaciones” entiende en primer lugar, las formas como se realiza la existencia humana creando interacción y coordinación con los demás, de modo que se realicen acciones consensualmente aceptadas. Toda “conversación”, además de implicar esta dimensión que refiere un uso particular del lenguaje, contiene lo que Maturana y Verden-Zöller llaman el “emocionar”. En la medida en que los seres humanos tienen emociones, los autores piensan que los hombres y mujeres han definido la acción. Definir la acción es apreciar, valorar, apropiarse y reproducir acciones, es desplegar alguna clase de conductas en detrimento de otras y es dejar fluir a través de los cuerpos, un dominio, un estilo y una forma de vivir. Está claro que tanto el uso del lenguaje como el emocionar no son estáticos; sino que se modifican en el transcurso del tiempo, interrelacionándose de modo que configuran una forma determinada de “conversación” (*Idem*, pp. 9-10).

Es posible efectuar las siguientes comparaciones a partir de las sugerencias dadas por Humberto Maturana. La conversación propia de la cultura matrística es una conversación de participación, el ser humano usa el lenguaje como si todo en la naturaleza tuviera vida y estuviera sujeto a un proceso cíclico de nacimiento y muerte (véase la Nota #48 de este capítulo). Sus emociones por otra parte, en lo referido a su sexualidad por ejemplo, le permiten mostrar actos sensuales y tiernos. En oposición a estos rasgos, la cultura patriarcal no es participativa sino de apropiación, el uso del lenguaje refiere la propiedad, el

Aun aceptando la existencia solamente de los rasgos de una cultura matrística sin que esto implique el destello deslumbrante de un largo periodo económico y político del cual se puede afirmar que fue plenamente "matriarcal"⁵⁸; surge una discrepancia relevante entre el fondo de dicha cultura pintado por Freud y el que Maturana supone oníricamente. Cabe preguntar si la cultura matrística como paradigma discursivo y modelo de femineidad reificado por el cristianismo, se ha erigido o no sobre un fondo ominoso. Resulta interesante saber si tal fondo fue el crimen del padre, un machismo originario extremo y la conciencia de las mujeres de ser la causa motivacional o indirecta de tal cuadro de muerte, homosexualidad y tormentosa culpa en la humanidad.

crecimiento y la acumulación; en tanto que las emociones de las mujeres deben restringirse a las relacionadas con la reproducción de la especie.

En la cultura matrística es valorada la procreación pero también el placer sexual y el gozo erótico, los modos naturales de convivencia son la cooperación y el compañerismo y los seres humanos se sienten parte de un cosmos integrado y equilibrado. En el patriarcado en cambio, se abomina el gozo de las mujeres y se genitaliza el erotismo de los seres humanos (véase al respecto, *Eros y civilización: Una investigación filosófica sobre Freud*, de Herbert Marcuse, pp. 48 ss.). Además, la guerra y la competencia resultan los modos naturales de convivencia. Toda experiencia mística y espiritual en el patriarcado refleja una concepción del mundo en la que los poderes suprahumanos son autoritarios e inapelables, exigen tributos, obediencia y sumisión.

Las expresiones míticas de la cultura matrística pintan a las diosas con los colores de la fertilidad, la abundancia, la generosidad y el equilibrio amoroso de un mundo holístico y sistémico. Las categorías que permiten hablar son categorías de asociación libre, de una proficua y acelerada conexión analógica y de aceptación de lo diferente. Los dioses del patriarcado en cambio, aparecen como autoridades normativas y éticas que exigen drásticamente la sumisión; además, el mundo que evocan está escindido por la trascendencia, lo que contrasta radicalmente con la unidad y la immanencia del cosmos matrístico. Los seres humanos que se orientan según el patriarcado relievan el pensamiento antes que el sentimiento, exigen un lenguaje riguroso y unívoco y sólo creen en la verdad de la sucesión coherente, lineal y lógica; consecuentemente, niegan todo derecho del otro a ser diferente, por lo que lo anatemanizan como "irracional" y "primitivo".

En el proceso de la historia, al acuerdo, la cooperación y la coinspiración de la cultura matrística se opusieron la autoridad, el control y la obediencia del patriarcado. Frente al espontáneo y natural emocional matrístico apareció el patriarcado como el verdadero ser de hombres, mujeres y niños. La complementariedad y la reciprocidad de la cultura matrística, fueron substituidos en el patriarcado por el individualismo posesivo y por el atomismo competitivo de los hombres. (Véase la Nota # 19 de este capítulo, también *Amor y juego: Fundamentos olvidados de lo humano*, pp. 46-47).

⁵⁸ La Nota # 8 de la *Introducción* explica la diferenciación que hace Steven Goldberg entre el "patriarcado" y la "patriarquía". Según su disquisición, el patriarcado es inevitable y ha existido inclusive en las sociedades en las que no hubo patriarquía. Siguiendo el mismo estilo de razonamiento, al menos como ejercicio teórico, habrá que aceptar la siguiente posibilidad. De un agregado cualquiera en el que existan todos o la mayor cantidad de rasgos de la cultura matrística; no estamos obligados a demostrar que necesariamente tenga que existir la organización conocida como "matrilínea" o "matrifocal". Así, la existencia del matriarcado con rasgos según uno u otro autor, no es un requisito *sine qua non* para decir de una sociedad cualquiera, que pueda tener una cultura predominantemente "matrística".

Por lo demás cabe una alternativa respecto de los sentimientos y las emociones de las mujeres. Si se considera que ellas fueron, en cuanto objetos inalcanzables del deseo, la causa de la homosexualidad de los hermanos, es posible que esto no implique un sentimiento de culpa, sino que haya sido intencionalmente instrumentado por las mujeres para realizar ulteriores propósitos. En tal caso, su participación en el relato de la horda y el crimen del padre adquiere otros matices sin duda absolutamente ignorados por Freud.

Es posible que la madre y las hijas sometidas a la voluntad restrictiva del macho, buscaran ampliar su horizonte de relaciones sexuales y cambiar la opresión imperante en la horda; para esto pudieron sin duda, promover incidiosamente el crimen del padre. El odio a éste ha podido estar motivado además, por lo que el macho representaba en la horda: la figura de plasmación de la energía activa llevada al extremo de dominación de las mujeres y de los miembros del conjunto.

Si las mujeres incitaron al crimen del padre, no perdieron de ningún modo. Aunque no tuvieran finalmente un comercio sexual irrestricto con los varones del clan, se eliminó la hegemonía carnal del macho abriéndose la puerta para que puedan yacer con los hombres de otros clanes después de la imposición de la exogamia. En tal caso no existiría ningún pesar por la homosexualidad de los hermanos en el destierro, al contrario, ésta se habría utilizado para romper las detestadas restricciones del macho.

Para tomar una posición sobre si es preferible pensar la imagen de la mujer y la cultura matrística según la representación que Maturana hace de ambas, o según las sugerencias a las que da lugar Freud; consideremos lo siguiente. Michel Foucault hace una crítica a la representación del hombre como lobo del hombre. En este sentido, esclarece la concepción de Hobbes sobre el llamado "estado natural" del hombre. En oposición al *iusnaturalismo*⁵⁹ que

⁵⁹ El "iusnaturalismo" es conocido también como la teoría del derecho natural; más que una concepción política es una filosofía jurídica opuesta tradicionalmente al derecho positivo. Como tal, el "iusnaturalismo" se remonta a los albores del pensamiento filosófico, sin embargo, fue en el siglo XVII cuando adquirió mayor consistencia y extensión.

La nueva concepción laica de la naturaleza y los profundos cambios económicos del feudalismo al capitalismo naciente, influyeron para que la teoría del derecho natural adquiriera madurez, en especial en lo concerniente al desarrollo de los derechos del individuo y la reflexión sobre el estado de naturaleza.

habría de alcanzar sus más conspicuos resultados en las formaciones discursivas del siglo XVIII, Hobbes pareciera que asume una hipótesis congruente con el discurso político sobre la guerra⁶⁰. Sin embargo no es así.

Para Hobbes, más allá de la paz, la ley y el origen del Estado, está la guerra. La guerra primitiva se da en el contexto de la igualdad; dado que la fuerza original es similar, se crea un *estado de guerra*. De tal modo, el más fuerte busca explicitar su poder en la guerra mostrando que puede evitarla, por eso la realiza⁶¹.

Lo central en el siglo XVII radica en la justificación del absolutismo a partir del derecho natural (Grocio y Pufendorf); pero también esta teoría se prestó a fines muy diversos como la defensa de un sistema corporativo y federativo (Althusius), e inclusive la apología de un gobierno moderado (Burlamaqui y Barbeyrac. Al respecto, véase el libro de Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, pp. 254 ss.).

Georges Sabine dice que en los siglos XVII y XVIII se entendía el derecho natural en dos ámbitos. En primer lugar, como ley natural del mundo físico que permitía explicar principios mecánicos como las leyes de Newton; en segundo lugar, en ética y jurisprudencia suponía la institución de normas de valor trascendente, eternas y metahistóricas a partir de las cuales se podía juzgar el derecho positivo y la práctica moral real. Respecto de la filosofía política de Hobbes, no hay ningún recurso discursivo que justifique el absolutismo a partir del derecho natural entendido como las condiciones morales básicas que obligan a una vida civilizada bajo el régimen del monarca. En Hobbes no hay concepto alguno que mienta las condiciones aristotélicas que hacen posible una unión política estable según los principios de justicia y honestidad, buscando la realización del bien común. (Véase *Historia de la teoría política*, pp. 340–341).

Hobbes mantuvo el concepto de “naturaleza humana” pero le dio un contenido totalmente distinto al que había adquirido en la larga tradición de la filosofía jurídica. En el hombre según él, operan mecanismos psicológicos que terminan invariablemente en el mismo resultado. Porque todos los hombres buscan su propia ventaja, llegando a ser fieras depredadoras de los demás (*Homo hominis lupus*); por fuerza ha de presentarse un momento en el que tengan que buscar una regulación política. La búsqueda de esta regulación implica un gobierno estable que promueva un sistema moral y jurídico deseable (*Id.* p. 341).

En *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica o civil*, Hobbes dice (pp. 106–107):

“El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente *ius naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida...”.

“De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: *buscar la paz y seguirla*. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: *defendernos a nosotros mismos por todos los medios posibles*”.

⁶⁰ Confróntese la Nota # 31 del Cap. 1 y las Notas # 3, 20, 21 y 32 del presente capítulo.

⁶¹ Hobbes considera que la tendencia primaria de los seres humanos de satisfacer sus instintos es la causa última de la sociedad. Asumiendo la noción fundamental del individualismo, Hobbes cree que la

La crítica de Michel Foucault a Hobbes remarca el carácter “representativo” de su discurso. En Hobbes...

“...no hay batallas, no hay sangre, no han cadáveres. Hay sólo representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, astutas, mendaces: hay engaños, voluntades disfrazadas de su contrario, inquietudes enmascaradas en certezas y así sucesivamente”⁶².

Según Foucault, Hobbes pretendería eliminar la guerra como realidad histórica. Pese a que habla de un “estado primitivo” alinéandose en apariencia

sociedad es la agregación de instintos en pugna: rapacidad, deseo de poder y dominio. Existe un “estado de naturaleza” de radical competencia entre los individuos, estado que se ha concretado históricamente en una guerra frecuente de todos contra todos (S. Giner, *Historia del pensamiento social*, pp. 244–245).

En ese “estado de naturaleza” surge la justicia y el orden político a partir de un poder superior. Es el principio de la vida civilizada que conduce a establecer un contrato de cese de hostilidades y de delegación de derechos a una persona soberana. Así, la guerra primaria incide para que los individuos hagan uso de su razón y se cercioren de que la paz, el orden y la cooperación son una mejor alternativa a la situación presente. Tal, el surgimiento de la sociedad como algo “artificial”, dado que no resulta del libre despliegue de fuerzas naturales, sino de la elección de un soberano para que salvaguarde la paz.

Para Hobbes no existe diferencia entre la sociedad y el Estado, la aparición de la sociedad es también la erección de ese monstruo fabuloso y gigantesco que cual un dios de extremado poder, garantiza la paz y la defensa porque tiene el control sobre la guerra, se trata del Estado: *Leviatán (Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica o civil*, p. 246). George Sabine ha puesto de relieve la difícil conciliación que Hobbes hace entre el “estado de naturaleza” y la vida civilizada. Si existiera tal grado de libre disposición de las tendencias naturales, prevaleciendo las pasiones sobre la razón, no es comprensible cómo los hombres, en base a qué mecanismo, especialmente quienes han alcanzado las mayores ventajas por la guerra, depondrían sus actitudes, negarían su naturaleza y aceptarían un nuevo orden en el que la razón gobierne a los instintos y sea la base del acuerdo (véase el texto *Historia de la teoría política*, pp. 343 ss.). Al respecto, considérese las siguientes citas de Hobbes (pp. 103–105):

“...durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina *guerra*; una guerra tal es la de todos contra todos... Así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste... en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario...”.

“Las pasiones que inducen a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso”.

⁶² La cita corresponde a la lección impartida el 4 de febrero de 1976 con el título “La guerra conjurada, la conquista, la sublevación” (en el texto, *Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*, p. 101).

entre los sustentores de la guerra de las razas; la guerra aparece en su discurso para ser posteriormente eliminada. Hobbes establece una ruptura entre el "estado natural" -semianimal- y el "estado político" propiamente civilizado. No es la guerra, sólo representada en Hobbes, la génesis de la soberanía, poco importa en realidad ganar o perder puesto que siempre la soberanía es instituida de la misma forma: independientemente de la guerra. En síntesis, el origen de la dominación política, la esclavitud y la servidumbre se dan al margen de la guerra, por eso no hay nada que se construya sobre las batallas y la derrota militar. La soberanía se establece en un estado que ha superado la animalidad bélica.

La crítica de Foucault se basa en concepciones nietzscheanas sobre la voluntad de poder. Si se admite que una de las expresiones específicas del eterno movimiento activo y reactivo de la voluntad de poder⁶³, se expresa en el sujeto que se trasciende a sí mismo, que lucha constantemente por crear, por engendrar, por destruir, pero también por construir libremente; entonces la guerra como "hipótesis de trabajo" (al estilo de Hobbes), se convierte en "sustancia filosófica" (como en el pensamiento de Nietzsche).

La guerra como concepto exegético de la historia, de la sociedad y de la política es el momento de reconstitución del diagrama de fuerzas en un proceso de devenir nunca concluido. Concebido de esta forma, el "estado natural" que autoriza hablar del hombre como *lobo del hombre*, deja de ser una representación y se convierte en el origen atávico, primigenio y fundante filogenéticamente, de la especie humana.

Si ha existido o no el matriarcado, no está en discusión; si en el tránsito de los homínidos a los hombres prevalecía o no, una organización gregaria de horda⁶⁴ en la que se produjo el crimen del padre y la instauración de los totem

⁶³ Cfr. las siguientes notas de pie de página: del Cap. 1, la Nota # 42; del Cap. 2, las Notas # 15, 48 y 49.

⁶⁴ Konrad Lorenz ha sugerido interesantes teorías acerca de las tendencias naturales de los hombres a partir del estudio de la conducta animal. La etología supone que existen aspectos de la conducta que son innatos y que en el caso del hombre refieren una evolución pasada que explica su condición presente. Especialmente en sus obras *El comportamiento animal y humano* (Plaza y Janés, Barcelona, 1972) y en *Consideraciones sobre las conductas animal y humana* (Plaza y Janés, Barcelona, 1974), Lorenz expone sus principales tesis asumiendo que muchos aspectos de la conducta son innatos y no dependen del medio ambiente.

y tabúes, puede incluso colocarse entre paréntesis. Pero sobre lo que al parecer es necesario tomar una firme posición, es la representación idílica de la “cultura matrística” como un periodo histórico perdido, es necesario aceptar o rechazar si se pervirtió efectivamente la primera naturaleza humana dejando paso al patriarcado o si sólo se trata de una representación de la imaginación.

En síntesis, si Foucault establece respecto de la filosofía política de Hobbes, que éste sólo tuvo una representación imaginativa tendiente a eliminar la guerra y la voluntad de poder, de modo que quede instaurado como definitivo el discurso sobre la soberanía y la justificación racional del dominio; recíprocamente podemos caracterizar el idílico discurso de Maturana como una representación edénica tendiente a satanizar el dominio patriarcal y a hipostasiar la femineidad como un paradigma centrado en los valores y las cualidades de la madre.

Si bien es posible admitir los rasgos de la cultura matrística como un tipo ideal de caracterización de la femineidad y por lo tanto como un componente de la naturaleza humana, en ningún caso asentado sobre supuestos históricos⁶⁵;

Los seres vivos según Lorenz tienen cuatro grandes impulsos: la alimentación, la reproducción, la huida y la agresión. La composición de fuerzas de estos impulsos, fuerzas a veces contradictorias, permite dar solidez al individuo. Gracias a la agresión se distribuyen espontánea y equitativamente los individuos de una especie en un territorio determinado satisfaciendo la necesidad de alimentarse. La agresión fija una gradación o jerarquía puesto que de los más fuertes procede la descendencia y son ellos quienes precautelan al rebaño y la familia. Además, en el caso de los animales con mayor experiencia, los más fuertes dirigen al grupo y les transmiten lo que han aprendido. Lorenz asume las tesis centrales de Darwin sobre la variación de rasgos entre los individuos de una especie, en lo concerniente a la lucha por la existencia y la sobrevivencia de los más fuertes y, finalmente, en lo referido a las mutaciones aleatorias por la presión constante de la selección natural. (Véase el texto de Leslie Stevenson, *Siete teorías de la naturaleza humana*, pp. 151 ss.).

Lorenz cree que los hombres, lo mismo que las demás especies animales, tenemos un impulso innato de conducta agresiva hacia nuestra propia especie. En cierto estado de evolución, después de que los hombres dominaron los peligros de su entorno ambiental, el peligro principal provino de otros grupos humanos. La agresión, siendo innata fue sin embargo, primigeniamente reprimida; Lorenz dice que en los grupos prehumanos ha tenido que existir forzosamente una moralidad primitiva que condene la agresión dentro de la tribu. De otro modo, si se diera un libre e indefinido paso al conflicto interno, cualquier tribu perdería su capacidad de enfrentamiento y dominio de las demás. Tal regulación original, en opinión de Lorenz se ha perdido. No sólo el hombre ha empleado el conocimiento y la tecnología para realizar lo mejor posible su innata tendencia a la agresión; sino que la especie humana es la única en la que se producen inmolaciones, sacrificios y destrucción masiva de individuos, desenfrenando cualquier posible inhibición del impulso de muerte (*Idem.*, pp. 156 ss.).

⁶⁵ Véase la Nota #48 de este capítulo en lo concerniente a las especulaciones de Maturana y Verden-Zöller. Ambos autores propugnan generar en la actualidad un espacio psíquico *neomatrístico* como condición

también es necesario establecer que hay otros “tipos” que representan la femineidad y la naturaleza humana de forma diferente. En tal sentido, si bien es preferible aceptar las representaciones freudianas de la horda, buscando precisar las imágenes de la mujer, tampoco acá radica la única posible configuración de la femineidad y del substrato matrístico. Algunas de las demás representaciones posibles, las cuales sólo pueden ser analógicamente configuradas, las consideraré en el siguiente capítulo.

Por lo demás, si aceptamos la concepción nietzscheana, es mucho más accesible la idea de Freud del crimen del padre y de la culpa de los hermanos. Sin embargo, hay que mencionar que muchos aspectos decisivos desde la “perspectiva de género”, no han ocupado la atención de Freud. Por ejemplo, Freud no afirma nada si hubo la conciencia culpable de las mujeres de saberse el objeto de deseo de los hermanos, o prevaleció en ellas la certeza de ser quienes propiciaron tal deseo, haciendo un juego táctico de poder extremadamente sutil y eficaz. Freud tampoco analizó la hegemonía de disfrute sexual del padre desde la perspectiva de las mujeres, ni el posible rol femenino en un incidioso complot para “democratizar” el dominio patriarcal. Freud calla también respecto de las emociones femeninas en torno al orden patriarcal, la vigencia de la ley, la prohibición endogámica y el supuesto surgimiento de sublimadas expresiones espirituales y culturales⁶⁶.

de vida plenamente humana, puesto que consideran que la “historia de los seres vivos no es un proceso de progreso o de avance hacia algo mejor, es sólo la historia de la conservación de los distintos modos de vivir”. (*Amor y juego: Fundamentos olvidados de lo humano*, p. 11).

Maturana y Verden-Zöllner pretenden potenciar el espacio psíquico matrístico entendiendo que ese modo de vida subsiste hoy en la relación materno infantil, relación que permite al adulto reproducir las “conversaciones” respectivas (véase la Nota # 57 de este capítulo). Dado que dicho fortalecimiento supone debilitar al máximo la cultura patriarcal, entonces lo que renazca y lo que se regenere eliminaría los obstáculos para realizar una civilización humana (*Idem*. p. 12 ss.).

⁶⁶ Herbert Marcuse ha criticado la teoría freudiana de la cultura y ha establecido que la concepción de Freud sobre el principio de realidad no es la única que puede sostenerse para explicar la civilización. Según Freud, si se diera libre paso a la satisfacción de los instintos, ninguna construcción cultural sería posible, puesto que ninguna asociación se preservaría. La instauración del principio de realidad en este sentido, ha sido establecer el principio de orden y organización que irremisiblemente tiene que reprimir los instintos originales (véase *Eros y civilización: Una investigación filosófica sobre Freud*, pp. 25 ss.).

Marcuse sugiere sin embargo, que frente a la teoría de la cultura que tendenciosamente equipara los más altos logros a las mayores represiones, es posible sostener una concepción del individuo libre y creativo que realice el final de la utopía social: una cultura sin represión en la que el trabajo sea lúdico, la sublimación sea erotización y el principio del placer prevalezca sobre el principio de realidad destruyéndose

A esta altura de las disquisiciones resulta anecdótico si hubo o no matriarcado con las características que tal o cual discurso establezca. Por el modo como en la cultura occidental se ha construido el ideal de madre, dueña y señora del espacio doméstico; es posible concluir que ciertos elementos de la cultura matrística seguramente se han forjado en una organización doméstica y económica centrada en la administración de las mujeres.

Sin tratar de dilucidar la polémica entre los adversarios y los defensores de las tesis de Engels, sin pretender fechar ni fijar la duración de un supuesto régimen matriarcal febrilmente imaginado con tales o cuales colores, podemos establecer lo siguiente en relación a la historia de los pueblos llamados “primitivos” y las culturas anteriores a la “civilización”. Con seguridad, ha existido, entre múltiples variedades de organización familiar⁶⁷, oscilaciones, variantes y disrupciones, un tipo de administración en el que la mujer-madre producía y reproducía emociones de seguridad doméstica, de amor hogareño y de sabia administración de los bienes para la satisfacción de las necesidades de los hijos y el entorno. En tal sentido, la dimensión económica ha sido sin duda, la base para que se desarrolle esa imagen típica de la mujer-madre, ama del espacio doméstico y sustentora de la cultura matrística, imagen asumida como un modelo constitutivo de la compleja naturaleza humana.

La imagen del hombre como lobo del hombre, imagen congruente con los supuestos nietzscheanos sobre la voluntad de poder, evoca otro modelo y otro componente de la naturaleza humana. La idílica representación del pastor se funda como hemos visto, en el modelo matrístico; sin embargo, el pastorado pudo convertirse en “razón de Estado” porque el pastor evoca la oposición sublimada a la referencia arcana de la subjetividad: es el contratérmino de la vida en horda, del crimen, el complot, la culpa y el gozo.

La imagen del pastor con poder individualizante tiene rasgos matrísticos. Pero no hay que olvidar que la madre es también protagonista del crimen del

la imagen del padre como prohibición, poder y autoridad (*Idem.*, pp. 84 ss. También confróntese *El final de la utopía*, pp. 7-18 y el artículo “Notas para una nueva definición de la cultura” en *Ensayos sobre política y cultura*, pp. 87-124).

⁶⁷ Véase los tipos de organización de la familia señalados por Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. (Nota # 38 de este capítulo).

padre. No hay que asumir que la única imagen de la madre es la conciencia culpable de ser el objeto de deseo sexual lo cual habría desencadenado la más detestada desgracia sobre la humanidad. En la imagen de la mujer hay que incluir también la energía y las emociones que le permiten incitar al crimen, regocijándose en el triunfo y alcanzando el gozo ulterior. Tal, la imagen de la mujer en la que con astucia, se rompe la restricción de estar supeditada a un solo hombre quien dispondría además, hegemónicamente de las hijas.

Si el substrato matrístico tiene también estos colores y componentes, entonces el pastor que se traviste con el ropaje de la madre, incorpora también estos atuendos íntimos. El pastor es también la imagen sublimada del principio de un nuevo orden que ha sido capaz de someter al macho poderoso y fuerte; el pastor, como primera forma de la razón política, representa el final de un estado real de violencia y guerra, final que instituye nuevas relaciones. El pastor por último, evoca la astucia de la madre que por ser también mujer, hizo que se tejiera un orden, en el que, pese a que prevalecerían normas morales, la ley y la prohibición incestuosa; existirían también diversas formas para satisfacer sus propias pulsiones e intereses.

En este cuadro surge como lobo de las demás ovejas, una individualidad carnívora y sanguinaria. La naturaleza no tiene sólo los rasgos de la "cultura matrística" expresada en la imagen del buen pastor, el poder no puede reproducirse indefinidamente bajo la forma individualizante que hace del gobernante una "madre" para cada uno de los miembros de la grey. Es propio de los hombre por otra parte, ser también lobos de los demás. La muerte del macho en la horda freudiana, la metamorfosis del pastor de rasgos matrísticos en el monstruo del Estado moderno⁶⁸ que regula la vida de la multitud como simple estadística; en fin, el giro de la medalla que muestra la otra cara del ser

⁶⁸ En *Así hablaba Zaratustra*, Nietzsche se refiere al Estado en los siguientes términos:

"El Estado es un perro hipócrita..., le gusta hablar husmeando y aullando, como a ti, para hacer creer que sus palabras salen de las entrañas de las cosas. Porque el Estado se empeña en ser la bestia más importante de la tierra...". ("De los grandes acontecimientos", p. 72).

"Aún existen en ciertas partes pueblos y rebaños, pero no entre nosotros, hermanos míos, entre nosotros existen Estados... Aguzad los oídos, que voy a hablaros de la muerte de los pueblos. Se llama Estado al más frío de los monstruos fríos. Miente también con frialdad y la mentira rastrera que sale de su boca es: *Yo, el Estado soy el Pueblo*". ("Del nuevo ídolo", p. 25).

del hombre y de la mujer, muestra la depredadora y sanguinaria pulsión de lobos que somos cada uno de nosotros mismos en el agregado social y político.

Que los lobos macho se deshagan más fácilmente de su piel ovejuna y que a las ovejas hembra les sea más cómodo esconder su voracidad lúpica, ha sido la constante en la historia de la humanidad, según las regulaciones sociales y culturales de cada realidad. En este sentido, no deja de ser paradójico que de algún modo, el discurso liberador del feminismo de hoy, sea también una demanda de que se acepte como natural y legítimo que las mujeres tienen tanta y tan diversa voracidad de poder como los hombres. Es una demanda de dejarlas ser tan lobos como los hombres, especialmente en los espacios de depredación por excelencia: la guerra y la política.

4. CODA POLITICA A UNA SINFONIA DE GENERO

Hasta ahora hemos establecido que existe una relación patriarcal iniciada por la actitud activa que permite al sujeto realizar ciertos patrones de conducta respecto de los demás individuos colocados en situación subalterna e inferior. La inferioridad puede referirse a las clases explotadas, a los grupos étnicos discriminados, a las culturas minoritarias oprimidas, a los otros subvalorados por ser racialmente distintos; también puede referirse a los intolerables, a los insanos, los infames y a los deleznales.

Creo que está claro que la actitud que inferioriza, es realizada por el patriarcado en varias formas. En lo que respecta al modo genérico, esta forma se concreta cuando focaliza como sujeto dominado, a la mujer, sólo por ser tal. En los sujetos subalternos (sean indios, locos, enfermos, presos, obreros, niños, negros, viejos, empleados o mujeres), los diagramas de poder ponen en juego mecanismos de contención y adecuación al patriarcado activo, el cual obviamente se patentiza por el ejercicio de poder de los sujetos fuertes.

En el campo de enfrentamiento con el opresor, los subalternos sólo pueden obrar por reacción. No he mencionado las formas de reacción frente al dominio o la coerción racial, étnica, cultural, religiosa, lingüística, económico-social, psiquiátrica o generacional. Apenas he esbozado las pautas del

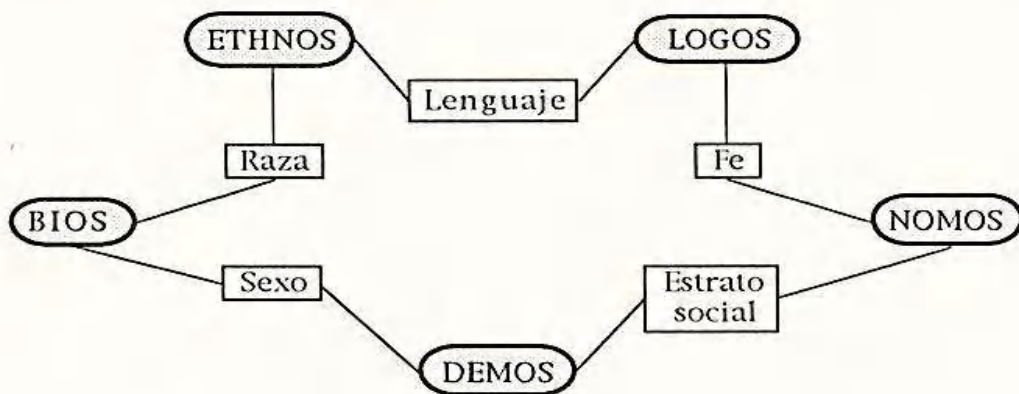
contrapoder de las mujeres cuando se resisten al patriarcado activo empleando sus recursos y armas⁶⁹. En la cotidianeidad la “arqueología del patriarcado” explana un escenario en el cual el diagrama de fuerzas tiene dos componentes. Hay un sentido, una dirección y una magnitud correspondiente a las fuerzas activas; pero también existen fuerzas de sentido contrario, con una dirección flexible y una magnitud variable. Las fuerzas reactivas soportan el dominio, lo resisten y eventualmente lo desvían gracias a su *contrapoder*⁷⁰.

⁶⁹ Sheila Rowbotham exhorta a que las mujeres de hoy den pasos todavía más firmes en el cambio revolucionario de la sociedad, como los dieron quienes en épocas pretéritas marcaron los momentos más significativos de la historia. Pensar que las mujeres fueron capaces de lograr un conocimiento sobre ellas mismas en sociedades dominadas por la fuerza masculina, debería servir a las mujeres de hoy para que busquen el cambio en términos distintos a los que los hombres establecen.

Rowbotham asevera que las mujeres ya no pueden establecer sus pautas de liberación siguiendo las directrices masculinas; es imperativo que liberen su imaginación y dejen fluir su espíritu de iniciativa que les permita desarrollar una conciencia específicamente femenina. Tampoco las mujeres de hoy, concluye la autora, pueden sentirse ajenas al feminismo como algo que no les concierne. Deben asumir que el feminismo les interpela a cada una y que las llama a explicitar su propio yo; las mujeres deben apreciar al feminismo como lo que les permite precisar sus aspiraciones y luchar en contra de la actitud que ignora que existe opresión en el mundo (*Féminisme et révolution*, Petit Bibliothèque Payot, Paris, 1972, p. 8. Confróntese también la nota # 35 de este capítulo).

⁷⁰ Klaus von Beyme dice que existen cinco ámbitos en los que se construyen las fisonomías grupales de los movimientos y se deciden las adscripciones individuales. En primer lugar, el ámbito de *lo étnico* en el que la raza y el lenguaje permiten la diferenciación; en segundo lugar, el *espacio nomológico* que establece las pautas de conducta dadas a partir de las creencias y la fe y a partir del estrato social al que el individuo pertenece. El tercer ámbito está constituido por la *esfera de la vida* en la que el sexo y la razón permiten establecer especificidades. El cuarto ámbito lo forma la *lógica* que articula el lenguaje con las creencias y da racionalidad a los contenidos de la fe. Finalmente, el *escenario democrático* aúna los ejes de estrato social y de sexo.

Por lo expuesto resulta que para von Beyme, el *lenguaje* relaciona los ámbitos étnico y lógico; la categoría de *estrato social* vincula lo nomológico y lo democrático; la *raza* articula la vida y lo étnico; la *fe* une lo lógico con lo nomológico y finalmente, el *sexo* lía la vida con lo democrático.



Por otra parte, hemos visto que yuxtapuesto y por debajo de algunos estratos patriarcales, subyace el sedimento de la energía matrística. Dicha fuerza al parecer, sirve de base para que se haya desarrollado el discurso del pastorado y para que en la historia de Occidente haya devenido por muchos siglos esta forma de organización política aceptada y valorada como legítima. Vimos cómo, para que se instituya por primera vez al padre en el lugar de la dominación política, éste ha tenido que insuflarse de fuerza matrística y travestirse con el ropaje cultural de la madre que de pronto, apareció en la forma de pastor-rey.

Esta parte del trabajo es sustantivamente importante porque en ella se esbozan en mi criterio, las pautas de una nueva genealogía de la razón política desde una perspectiva de género. En general, los discursos liberales y la teoría del comunismo, han presentado la evolución de la política y la vida social, siguiendo un hilo de acumulación progresiva (con o sin contradicción dialéctica). En estos discursos, el *télos* de la humanidad⁷¹ se realiza de modo lineal y sucesivo en la consumación de la libertad como “reino de los fines” o como “final de la historia”. Si se admite en cambio que el substrato matrístico proporcionó la energía para plasmar una forma cultural de vida específica, si se acepta que este substrato ha permitido echar los fundamentos discursivos para que el pastorado encuentre legitimidad y se realice históricamente; entonces el ordenado hilo de la historia termina por enredarse.

Foucault ha mostrado que la sociedad actual desarrolla una política congruente con un determinado discurso. Se trata de la inclusión tanto de

En base a estos escenarios y múltiples relaciones, von Beyme dice que los movimientos en los que han participado las mujeres no alcanzaron *quórum*. Por esto, en el ámbito democrático ha prevalecido el automarginamiento de las organizaciones feministas que no lograron hacer del sexo relacionado con ciertos estratos sociales, un espacio de adscripción identitaria. En segundo lugar, las organizaciones feministas no pueden aceptar normas ni valores comunes que mantengan la unidad de sus protagonistas en un ámbito discursivo estable. Esta limitación se percibe en cuanto no es lo social, lo económico, lo étnico ni lo racial, el eje de su agrupamiento. La carencia de un marco nomológico unívoco provoca el escapismo y diluye el movimiento en una indefinición tal en la que incluso faltan contenidos de fe.

En tercer lugar, según el autor, la carencia de una lógica precisa que permita evaluar los logros del movimiento mediante contenidos axiológicos claros y un lenguaje riguroso, crea la ilusión de que el feminismo tiene muchísimos éxitos, los cuales apenas son el efecto de la indistinción. (*Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, p. 286-287).

⁷¹ Véase el inciso “Descenramiento del poder estatal” en el Cap. 1, también la Nota # 21 de ese capítulo.

elementos del pastorado, los cuales se encuentran en una situación más bien poco relevante, como de los elementos de la “razón de Estado” que refieren la *totalización*⁷². Si consideramos que el fondo del pastorado fue la energía matrística, entonces es posible relacionar la “razón de Estado” con el engrandecimiento de la figura del padre. En este sentido se explicaría cómo el Estado siendo “padre”, trata a los gobernados de modo impersonal y prohibitivo, impone la ley, los concibe como multitud y hace que sólo en él radique la verdad de la palabra, el poder de la coerción y la fuerza para obligar a un determinado orden de vida social. Si la modernidad es la unión de *omnes et singulatim*, entonces es posible pensar que la razón política actual se da en la tensión dinámica entre la energía matrística del pastorado y la fuerza patriarcal de la “razón de Estado”; tensión en la que por lo general, prevalece el impulso de la totalización en detrimento de la individualización, y en la que el principio de placer asume las restricciones del principio de la realidad.

Si aceptamos esta conceptualización, de pronto descubrimos que no hay ninguna acumulación evolutiva, ni siquiera por superación dialéctica, entre el pastorado y la modernidad. Resulta que la visión lineal y teleológica de la historia se diluye en las sombras del ensueño. Por el contrario, la razón política de hoy aparece como la tensión que se ha resuelto por lo general, más en favor de la totalización que de acuerdo a la energía matrística sublimada.

Que en el futuro esta relación cambie, que se den diferentes composiciones vectoriales en esta tensión, que varíen los discursos utópicos sobre las condiciones ideales de equilibrio, que aparezcan nuevos sujetos sociales con misiones más o menos salvíficas para un estrato patriarcal o conventuales respecto de algún substrato matrístico; en definitiva, que las formas de vida política varíen según una u otra fuerza, no significa que este devenir siga un curso racional ni único. Lo más probable es que con todas estas variaciones sólo asistamos a un proceso azaroso y contingente de cambio sin sentido ni dirección, un movimiento estimulado por el poder de las atávicas fuentes de energía de la naturaleza humana: las fuerzas genéricas.

⁷² Aparte del inciso “Contenido creativo y efecto de territorialización del poder” en el Cap. 1, remito a las siguientes notas de pie de página en las que se tratan varios aspectos vinculados al pastorado, el poder político propiamente dicho y la racionalidad moderna: en la *Introducción*, las Notas # 34, 48 y 50; en el Cap. 1, especialmente la Nota # 49, y en el Cap. 2, las Notas # 20, 21, 29, 32 y 34.

Hemos considerado finalmente, que los estratos del patriarcado están dispuestos según un orden en el que probablemente las exclusiones raciales ocupan los más recónditos espacios de la subjetividad. En lo concerniente al dominio de género, los estratos respectivos parecen estar en lugares menos profundos. En apariencia, hoy resulta más fácil superar por ejemplo, el sexismo, que acortar las abismales distancias que el sujeto cree que lo separan de los otros racialmente diferentes. Sin embargo, tampoco ésta es una esperanza que permita fundar nuevas apreciaciones sobre el futuro de la humanidad.

 THEATRUM GINECOLOGICUM

"Busca, del saber en pos
 Lo que la Sierpe ofrecía,
 Ha de pesarte algún día
 Tu similitud con Dios"
 J. W. Goethe

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

"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

"Para todos los sistemas de machos, la mujer es una fruta.
 ¡Mueran los sistemas y vivan las putas!"
 Graffitti de *Mujeres Creando*

1. LA FILOSOFIA Y EL GENERO EN EL TEATRO DEL MUNDO

En 1970 Michel Foucault escribió un breve texto comentando dos libros de Gilles Deleuze, me refiero a *Theatrum Philosophicum*¹. Uno de los temas centrales de este denso escrito es el rechazo de Foucault a todo intento de

¹ En 1968 Gilles Deleuze escribió *Différence et répétition*, un año más tarde se publicó su obra *Logique du sens* (véanse las traducciones al español citadas en la bibliografía). El comentario de Michel Foucault publicado en 1970 con el título *Theatrum Philosophicum*, ha sido traducido por la editorial Anagrama y se ha impreso seguido de la "Introducción" elaborada por Deleuze para *Différence et répétition*.

“capturar” el fantasma de la verdad; esto implica despreciar los propósitos de caracterizar *fenomenológica* o *sintomatológicamente* los hechos, suponiendo que existe una taxativa escisión entre la verdad y la falsedad. Foucault, más que enunciar una nueva proposición sobre la filosofía, mira, como el público ante un escenario, los cuadros dramáticos y cómicos, que los distintos autores y protagonistas muestran. Así, más que hablar sobre la verdad, observa, ríe y se impresiona por los acrobáticos discursos y muecas que tragedistas, dramaturgos, actores y payasos, escriben y representan. Más que afirmar la verdad sobre el ser y los entes, cree que la filosofía es el teatro pluriescénico, simultáneo, fragmentado, sin ilación y con múltiples planos, en el que las máscaras danzan, los cuerpos gritan y las manos y los dedos gesticulan sin develar ninguna esencia oculta ni ninguna substancia eterna².

Los cuadros, escenas y actos en el teatro de la filosofía, no debe llevar a creer que exista un modo cómo el pensamiento filosófico, la vida de los filósofos y las repercusiones sociales, políticas y culturales de sus teorías, se enmarcan 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 fantasmática y difusa de los acontecimientos instantáneos, inconexos y furtivos que esta historia sin fin atrapa y narra. No hay que pensar que gracias al buen sentido, a compartir el pensamiento con los otros y a encontrar semejanzas y acuerdos comunes, se precipita la disolución del yo; tampoco hay que suponer que con el modelo *pedagógico*, con la mayoría de edad ilustrada o con la exclusión de la sinrazón apoteósicamente proclamada en la modernidad, se da la pérdida de la centralidad del sujeto. Para Foucault, el yo se disuelve sólo en la diferencia, en lo anómico, en lo irregular e intensivo que como fondo negativo, instituye las paradojas, las divisiones contradictorias, las identidades nunca cristalizadas y el infinito devenir de un no ser siempre distinto³.

² Cfr. *Theatrum Philosophicum* p. 15.

³ Foucault escribió en *Theatrum Philosophicum*, lo siguiente (p. 30):

“Pervirtamos el buen sentido, y desarrollemos el pensamiento fuera del cuadro ordenado de las semejanzas. Entonces, el pensamiento aparece como una verticalidad

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 acategorico que se hunde en la estupidez humana. Hundido en la estulticia, este pensamiento se deja abandonar a ella hasta espiar los primeros destellos de luz que como un relámpago, se distinguen en la oscuridad. Estos destellos relampagueantes conducen al pensamiento por golpes de dados sucesivos, a perversiones infinitas y a tramas siempre inconclusas, hace que el pensamiento aúne como una resonancia en el teatro de la vida, el azar de las escenas morbosamente presentes en un horizonte anárquico, anómico, intenso y sin sentido⁴.

Al intentar configurar la femineidad de modo foucaultiano, he tenido presente estas “advertencias”. La *microfísica de las relaciones patriarcales* no hay que tomarla por ejemplo, como la verdad inmutable de las “monstruosas atrocidades” que los hombres cometen contra las indefensas mujeres, de manera diversa y efectiva. La *arqueología del patriarcado* tampoco hay que asumirla como un sustancialismo intemporal y definitivo; si bien hace perceptible la capilaridad reticular del poder, permite apreciar también en los escenarios públicos y privados, los gritos de las mujeres por su propia afirmación y sus gestos dramáticos y espasmódicos por convertir al patriarcado reactivo en la fuente de su propia resistencia.

Dado que es necesario pensar al patriarcado vinculado con otras tramas *microfísicas del poder*, se hace ineludible aceptar la dispersión histórica y

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

Considérese por ejemplo, el siguiente texto de *Theatrum Philosophicum* (p. 39):

“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 catatonia desempeña el teatro del pensamiento, una vez que la paradoja ha trastornado por completo el cuadro de la representación”.

social de distintos cuadros que reifican múltiples saberes en un continuo de configuración institucional acotado por rupturas y variaciones concretas. Por último, en la medida que se refiera la *genealogía del feminismo*, no es conveniente suponer que hablamos de un proceso homogéneo con un final único; al contrario, es obvio que se trata de formaciones discursivas con contenidos, estilos y proyectos en varios casos incomparables e incluso excluyentes.

Si la *filosofía* es un teatro en el que todo es simulacro de realidad, apariencias fantasmáticas, ídolos instantáneos y apariciones inconexas; del mismo modo es posible afirmar que el *feminismo* como movimiento ideológico y político con significativas repercusiones históricas y sociales, es otro teatro más. Tal vez, no tenga la tradición del *theatrum philosophicum*; pero como *theatrum ginecologicum* tiene sin duda, sus guionistas y *vedettes*, tiene sus fantasmas, manías y fobias, cuenta con sus telones de fondo por lo general maniqueos y dicromáticos, focaliza sus antihéroes y construye sus lugares comunes a fuerza de repetirlos.

En el teatro del mundo aparecen y desaparecen movimientos y escritoras, acciones y reacciones; ese teatro de actrices reviste a todos los protagonistas con los mismos atuendos y con no más, de tres o cuatro diseños pintados con los mismos colores básicos. Me refiero a los diseños que como imágenes atávicas del inconsciente colectivo, reavivan y actualizan gestos recurrentes, inclusive en las condiciones más diversas y aun cuando se producen las más fugaces huidas al trasfondo del escenario protegido por la privacidad.

El teatro de la filosofía enseña al feminismo que no hay identidad unívoca de género, ni siquiera cuando las actrices emplean los mismos corpiños y lanzan similares mensajes leyendo las mismas partituras; tal, la enseñanza *filosófica* basada en el hecho de 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”. El yo de la mujer se disuelve en las infinitas líneas de fuga que las condiciones históricas y sociales mediatizan; líneas que por lo demás, han sido construidas o son destruidas al menos en parte, por las propias mujeres.

Cada yo femenino elige personal y creativamente ponerse las prendas y lograr los *looks*, que los más peregrinos estilos o los más estereotípicos modelos, le posibiliten y le restrinjan. Aunque en las vestimentas se puede reconocer la predominancia de tal o cual imagen atávica (consideremos entre otras a la madresposa ejemplar, a la puta insana, la monja marianista, la presa anómica o loca perdida⁵); no hay ningún yo definitivo. Todas las representaciones

⁵ Según Marcela Lagarde varios son los "cautiverios" que hoy día sufren las mujeres. El título de su obra refiere los que en su opinión, son los principales, *Los cautiverios de 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 que prevalece un "estado de prisioneras" de las mujeres ante el poder del patriarcado, estado que les priva radicalmente de su libertad. Que las mujeres sean *cautivas* significa que carecen de autonomía, que no tienen independencia para vivir y que no disponen de posibilidades reales para escoger su propio proyecto de vida ni para tomar las decisiones existenciales fundamentales (p. 151–152).

El "cautiverio de la madresposa" es el más general. Toda mujer está cautiva bajo el poder de la imagen de tener que ser esposa y madre. La maternidad y la conyugalidad conforman la vida femenina independientemente de cualquier otra variable social, étnica, clárea o cultural. La madresposa debe realizar su ser cumpliendo actividades de reproducción y de servidumbre voluntaria. La cultura dominante reconoce ambos roles a través de los hijos y el esposo, mediante los ritos institucionalizados y según las condiciones de vida social impuesta. El mundo patriarcal especializa a las madres en la reproducción de la sociedad y la cultura, las mujeres deben mantener relaciones de sujeción a los cónyuges. Incluso cuando no tienen hijos ni marido son concebidas para cumplir funciones reales y simbólicas dentro de la cárcel de la maternidad y la conyugalidad; así hay *madres* de hermanos o de amigos, las hay de compañeros de trabajo o de jefes, en tanto que es frecuente encontrar *esposas* de padres, novios y de otros familiares y afines (pp. 363 ss.).

La cárcel de las monjas encierra a las mujeres sagradas y consagradas. La vida consagrada de las monjas con votos perpetuos, votos que les obligan al cumplimiento de los preceptos evangélicos, a la vida comunitaria y a la realización de un carisma propio de la congregación a la que pertenecen, sublima el modelo de la madresposa del mundo terrenal. La conyugalidad de las monjas se sublima en ser esposas de Cristo, en tanto que la maternidad se realiza simbólicamente con los más pequeños y pobres de espíritu. Ellas también se dedican a cuidar "maternalmente" a los demás como maestras, enfermeras, secretarias, domésticas, y asisistentes, siendo toda clase de "madres públicas". Lo específico de su identidad radica en que pese a la estricta jerarquía de las congregaciones, todas comparten el hecho de consagrarse a la vida de exclusión que niega la femineidad profana. Lo común de las monjas está en que creen haber superado lo más detestable de ser mujer, el ser que se realiza en el mundo laico y aborrecible del erotismo y la sexualidad femenina (pp. 461 ss., 555–557).

La prisión para las putas es el cautiverio construido por la cultura patriarcal, el cautiverio que sataniza el erotismo de las mujeres y que las oprime y excluye cuando ellas lo realizan. Los hombres, piensa Lagarde, han alcanzado su más importante logro en relación a la sexualidad de la mujer, cuando se apropiaron eróticamente de su cuerpo y cuando dominaron su sexualidad, gracias a la cobertura de las instituciones sociales que ellos mismos erigieron. Aún más, ante las mujeres que se levantan contra tales instituciones, se ha creado la categoría de puta.

La categoría de "puta" es más general que la de prostituta, porque no se restringe al espacio social, cultural y político de la sexualidad prohibida, estéril y erótica; sino porque dentro del estereotipo de *puta* se incluyen imágenes de lascivia desbordante, de ligereza, malicia, pecado y suciedad. Pese a que

y vapores de vida, desde el estilo conventual hasta los sistemas de lenocinio, están impregnados de los olores propios de cada ambiente social, tienen los perfumes que cada época fabrica de modo peculiar y único.

Que en varios casos exista una vertiginosa, caótica y a veces radical variación de colores y atuendos, evidencia que tampoco individualmente la identidad es estable. El ser de cada mujer fluye, se constituye y se deconstruye en el movimiento inacabado del no ser al asertivo, múltiple, diverso y nómada posicionamiento que contingentemente toma. Que esta posición acontezca dos, tres o cien veces en la vida de una mujer, refiere el modo como en el *theatrum gynecologicum*, abruman las tinieblas de la sumisión humana o destellan los relámpagos de la decisión, el cambio anómico, la otredad morbosa o la valentía de enfrentar el azar y la incertidumbre.

la maternidad está negada para las putas, como lo está la conyugalidad "normal", muchas prostitutas deciden libremente tener hijos, lo cual para el patriarcado, confirma la suposición de que las mujeres, sea cual fuere su situación, han nacido para ser madres y para dirigir su ser no para ellas mismas, sino para-otro (pp. 559 ss., 636-637).

Las presas se encuentran material y espiritualmente encarceladas porque aparte de ser mujeres, se las ha caracterizado como disidentes, transgresoras y como personas que no han podido cumplir las normas sociales y culturales vigentes. Las mujeres en general, son cautivas de las imágenes y roles dominantes que tienen que cumplir, son presas de los poderes que organizan sus vidas compulsivamente, siempre para que dependan de otros y siempre de manera simbiótica, como siervas de otros. Aparte de estas cárceles, hay mujeres que están cautivas además en el sistema de las prisiones reales: se trata de las jueces y abogadas, de las carceleras y los verdugos, se trata de las psiquiatras y las médicas que sancionan a los delincuentes, que castigan a los culpables, que tipifican el delito y la anormalidad cerrando las rejas que privan de libertad a otras mujeres (pp. 461 ss.).

Finalmente, otro cautiverio de significativa importancia es el de las locas. En un mundo de dicotomía axiológica, *locas* son, por una parte, las mujeres muy *buenas* (santas, solteronas, iluminadas, castas, abandonadas, intelectuales, solas y feministas...) y, por otra, las muy *malas* (brujas, histéricas, filicidas, lesbianas, menopáusicas, estériles y demás). Para la visión patriarcal, todas las mujeres son locas; la particular constitución del cuerpo femenino es la causa especialmente, de la histeria y de las diferentes "enfermedades mentales". También las madresposas "enloquecen" cuando los *otros* ya no son referentes para su identidad y modo de vida, se trata en estos casos de la locura por soledad, abandono o desamor, es la pérdida de sí mismas y del ser de la femineidad.

La causa más satanizada por el patriarcado en contra de la locura, es la voracidad erótica de la mujer y su rechazo a las formas de poder que la oprimen. En este sentido, una de tales expresiones de locura es la consagración de las brujas a la lascivia diabólica; del mismo modo, el poder patriarcal cree que otra manifestación de locura se da entre las feministas que luchan contra fantasmas, normas y mitos. Por el contrario, Lagarde piensa que el feminismo en particular es el medio que las mujeres han encontrado para liberarse de los múltiples *cautiverios* que las oprimen (pp. 687 ss., 700, 714-716, 729, 778 ss.).

2. ARQUEOLOGIA CON SELLO MISOGINO

a. La ascesis cristiana de castidad

La principal tecnología del yo⁶ desplegada en la cultura occidental por el cristianismo es, según Michel Foucault, la tecnología de la *confesión*. Para tal concepción, cada sujeto está dirigido por el imperativo moral de averiguar quién es, qué ocurre en su interior, cuáles son las tentaciones que le rondan y cómo puede ser testigo de sí mismo en contra de su propio yo⁷.

⁶ Véase al respecto la Nota # 38 de la *Introducción* y la Nota # 2 del segundo capítulo.

⁷ La genealogía de la tecnología de la confesión cristiana, Foucault establece que comienza con Evagrio, monje místico y teólogo griego que vivió contemporáneamente a Juan Casiano en el siglo IV. La tradición evagriana es una espiritualidad de autocontrol centrada en la confesión. Como el *molinero* que escoge los granos, el monje debe desechar sin más los pensamientos impuros que le acechan; como el *centurión* que organiza a sus soldados, debe jerarquizar sus ideas haciendo que unas dirijan a las otras, finalmente, como el *campesino* que calibra las monedas, el monje debe aquilatar el valor de las imágenes de su conciencia, erradicando aquéllas que no tienen valor alguno. Para escoger, organizar y jerarquizar los pensamientos, la técnica evagriana se realiza mediante la confesión.

Desde los primeros apologetas y teólogos del cristianismo (Tertuliano y Gregorio de Nicea por ejemplo), la búsqueda de castidad implicó una actitud exterior e interior de renuncia al mundo. Con el saber que instituyó 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 pensamientos. El monje puede realizar con excelencia este ideal, aunque todo cristiano está llamado a hacerlo. Se trata del control de las imágenes de la conciencia, del dominio de los recuerdos, de la regulación de las alteraciones y las impresiones; hay que ejercer poder sobre la relación entre el alma y el cuerpo llevando a efecto una técnica de análisis y diagnóstico de uno mismo, técnica que se verbaliza en la confesión haciendo patente la culpa.

La confesión descubre los peligros de los pensamientos impuros, pone en evidencia su poder de seducción y muestra el conjunto de fuerzas oscuras que se esconden detrás de las imágenes y las formas. Cada sujeto debe estar permanentemente alerta contra sí mismo, debe "hurgar" en todo vestigio de "fornicación" escondido en los intersticios de su alma. Buscar y decir la verdad sobre uno mismo es la condición ética básica para tener una vida moralmente buena; la subjetivación implica que el yo se objete a sí mismo de modo indefinido, puesto que el proceso de control no se alcanza de una vez. La confesión objetiva al sujeto ante sí mismo, pero sólo lo hace gracias a la participación compleja de los otros; por la verbalización de uno mismo ante los demás se desentrañan los secretos, la naturaleza y los peligros de los pensamientos impuros que conducen al pecado ("La lucha por la castidad" en *Sexualidades occidentales*, pp. 47 ss.).

En las lecciones que Foucault impartió en el Collège de France en 1982, el tema central que desarrolló fue la "cuestión del sujeto". En la lección del 6 de enero titulada "Cuidado de uno mismo y conocimiento de uno mismo", dijo que la síntesis de la verdad y el yo en la tradición occidental, se dio bajo la forma de "conócete a ti mismo" y "ocúpate de ti", fórmula expresada en el concepto griego *épimelía*, posteriormente asumido con plenitud por el cristianismo. Este concepto, pensado en la tradición clásica, helenística y romana, fue reelaborado por los teólogos ascetas de los siglos IV y V, como *ascesis*.

Esta tecnología tiene sus orígenes en los primeros siglos del cristianismo con Juan Casiano, Tertuliano y san Agustín. La práctica establecida como *ascesis de castidad*⁸, obligaba a un proceso de búsqueda y verbalización de la verdad sobre uno mismo rastreando inclusive los más minúsculos y sospechosos pensamientos. Es un conjunto de técnicas que tienden a separar de la mismidad del sujeto, la fuerza del Enemigo; se trata de aislar al yo de lo que

El *cuidado de sí* refiere una actitud frente a uno mismo, a los demás y al mundo. Se trata de mantener una constante vigilancia inclusive sobre los pensamientos, y de realizar un modo de actuar para modificarse, purificándose. El sujeto debe realizar ejercicios mediante las técnicas de la meditación, la memorización, el examen de conciencia y la verificación de las representaciones. Esta es la espiritualidad que se logra con renunciaciones, conversiones de la mirada y modificaciones de la existencia hasta alcanzar la verdad que ilumina y cambia. (Véase *Hermenéutica del sujeto*, pp. 32 ss.).

El concepto de *ascesis*, Foucault lo define en su conferencia del 24 de febrero de 1982, del siguiente modo ("Espiritualidad y *ascesis*", en *Hermenéutica del sujeto*, p. 93):

"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, me parece, lo que podríamos denominar el saber espiritual".

Michel Foucault se refiere por ejemplo a Juan Casiano, escritor ascético del siglo IV y V. Los pecados de la carne son relacionados por Casiano con la gula; tanto como el exceso de comida motiva el pecado capital de la gula, así las condiciones favorables para la lascivia dan lugar a la fornicación. Esta a la vez, es la causa de una larga secuencia de vicios ulteriores. Para evitar la avaricia, la rivalidad, la disputa y la cólera, pecados que se ocasionan por la fornicación (sin hablar de la acidia ni de la tristeza), es imperativo luchar contra ésta armándose con la fuerza del ayuno.

La fornicación debe ser erradicada según Casiano, de modo absoluto, por su carácter innato, corporal y natural, y por sus nocivas consecuencias. Es necesario combatirla en todas sus formas: como unión del hombre y la mujer (*carnalis commixtio*), como masturbación, como todo vestigio de pensamiento pecaminoso y como la *immunditia* que se produce en el sueño y la vigilia. De este modo ya no se trata sólo de condenar en general, la trilogía de los pecados de la carne (adulterio, corrupción de menores y fornicación), sino de establecer las formas múltiples de realizar una *ascesis*, es decir una práctica de castidad.

La lucha por la castidad la realiza el monje atravesando seis etapas sucesivas que le llevan inclusive a controlar sus sueños. En la primera, el monje no se deja doblegar por la carne en la vigilia; en la segunda, niega "complacencia" a sus pensamientos voluptuosos. La tercera etapa refiere el control del monje de todo estímulo exterior; la cuarta, implica la absoluta carencia de la mínima atracción a la carne en la vigilia. En el quinto momento ha erradicado toda perturbación del espíritu; en tanto que en el sexto, el fantasma femenino no representa ya ilusión ni peligro alguno, ni siquiera durante el sueño.

Alcanzar el sexto grado que refiere la carencia absoluta de sueños eróticos y de polución nocturna, significa según Casiano, haber llegado al máximo control de uno mismo, implica desarrollar la plena *ascesis de castidad*, aquélla que es propia de los santos: la práctica que da lugar inclusive a la ausencia de poluciones involuntarias, resultado que se alcanza con la gracia de Dios y el control de los pensamientos. (Cfr. "La lucha por la castidad" en *Sexualidades occidentales*, pp. 33 ss.).

aparenta ser parte constitutiva de él, sacando al otro de uno; sin embargo nada de esto sería posible sin la imprescindible ayuda del Todopoderoso⁹.

Foucault expone el pensamiento de san Agustín sobre la sexualidad refiriéndose a lo siguiente. En primer lugar, las relaciones sexuales adquieren en san Agustín un carácter abominable por las terribles sacudidas y por la pérdida absoluta de control de uno mismo, que éstas invariablemente implican

⁹ La sexualidad es el sismógrafo de nuestra subjetividad. Foucault piensa que existe una espiral indefinida entre la verdad de uno mismo y la realidad; es decir hay una relación interdependiente entre el modo cómo se verbaliza la propia sexualidad y la manera de realizar acciones, gestos y actitudes.

En los albores de la civilización cristiana se ha establecido un modelo seglar de sexualidad. Este modelo, si bien tuvo sus orígenes en la ética estoica y en la literatura latina de los primeros siglos de nuestra era, recién adquirió con el cristianismo, relevancia social. Fue la tecnología de la confesión, propia de este modelo, la que permitió avanzar en la evolución de la familia nuclear, asentar la monogamia real y la fidelidad matrimonial, creando al mismo tiempo, la angustia por el acto sexual. Fue este modelo el que además, teniendo un vasto alcance, 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 del "modelo del elefante".

San Francisco de Sales, sacerdote ascético francés del siglo XVI resume dicho modelo de forma ejemplar (Cfr. "Sexualidad y soledad", p. 51):

"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?"

La confesión permite desentrañar las fuerzas oscuras que operan en uno, escondiéndose como parte de su yo; es el medio por el cual se desnuda y expulsa el mal alojado en el sujeto, el mal que lo aparta de una vida buena según el "modelo del elefante". Este modelo de comportamiento sexual "decente" es evidentemente monógamo, de fidelidad absoluta y está orientado exclusivamente a la finalidad de la procreación. Sin embargo, pese a que se puede admitir esta justificación del acto sexual, éste es infrínseca y definitivamente, impuro.

La confesión permite verbalizar al monje y a los hombres casados ante el abad o el sacerdote; el grado de realización de las específicas exigencias de cada uno en su *ascesis de castidad*. Los monjes deben tender a controlar incluso sus sueños y pensamientos, la vida de los seglares debe orientarse según el "modelo del elefante".

La tecnología de la confesión es un clamoroso pedido de gracia y ayuda al Todopoderoso para que el hombre salga victorioso en el enfrentamiento contra la fuerza pecaminosa por excelencia que es más fuerte que él: la concupiscencia. Sólo Dios puede, a través de los consejos del confesor y de la sujeción estricta del sujeto en obediencia, permitir el triunfo del hombre en el combate contra el Enemigo que se aloja en él mismo. (Cfr. "La lucha por la castidad", *Sexualidades occidentales*, p. 49).

de modo horrible¹⁰. En segundo lugar, pese a su insistente rechazo del coito – empíricamente fundado sin duda –, san Agustín cree en una idílica representación de la vida edénica, en la que el sexo existió sin malicia ni perversión. Contrariamente a la forma terrena: epiléptica e inconmensurable, el coito en el paraíso fue una función totalmente controlada por la voluntad de Adán. Así, la excitación era consciente y regulada por la voluntad, el pene era una especie de mano que con delicadeza y control, dejaba la simiente en el cuerpo de la mujer, como se deja la semilla en la tierra.

Foucault refiere que la imaginación agustiniana llevó al Padre de la Iglesia a establecer un discurso de pérdida de control; el hombre por el pecado, terminó perdiendo el dominio sobre sí mismo. Fue el desconocimiento de que la voluntad de Adán dependía de Dios, es decir, fue el deseo de Adán de decidir por sí mismo, lo que constituyó el “pecado original”. El castigo divino sin embargo, no se hizo esperar: Adán perdió el control de su sexualidad.

El primer hombre, por pretender alcanzar libertad total, quedó irremisiblemente esclavizado a su libido¹¹. Sus partes sexuales se rebelaron contra él y adquirieron un movimiento de erección independiente de su voluntad. A la insubordinada erección de Adán contra Dios, éste respondió con el castigo de la erección genital que aquél nunca más dominaría.

Acá radica la comprensión de la tecnología de la confesión en el cristianismo, como parte de la *ascesis de castidad*. El problema central que se instituyó en la conciencia cristiana fue la relación con uno mismo; las técnicas

¹⁰ Foucault menciona que san Agustín en *La ciudad de Dios* y en *Contra Julián* transcribe fielmente las opiniones de filósofos paganos anteriores y de la literatura médica del siglo IV. Estos autores establecieron con detalle, la importancia del acto sexual; considérese por ejemplo, el siguiente texto agustiniano (“Sexualidad y soledad”, p. 51–52):

“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”.

¹¹ Foucault dice que para san Agustín la *libido* es el “movimiento autónomo” de los órganos sexuales. De acá se infiere que el problema central de la fuerza, origen y efecto que la *libido* ocasiona, sea precisamente, el problema de que la voluntad individual no ejerce espontáneamente control alguno sobre este movimiento autónomo. Sin embargo, la voluntad puede llegar a regular ampliamente dicho movimiento por la *ascesis* de la castidad. (“Sexualidad y soledad”, p. 52).

(por ejemplo monacales), tendían a recuperar el control no sólo de las acciones y de las reacciones, sino inclusive, de los pensamientos. El sujeto estaba impelido a explicitar la verdad sobre sí mismo, sólo de este modo le sería posible depurar las imágenes pecaminosas venciendo las ilusiones que lo hacían víctima de la lascivia. Tal explicitación se logró en el cristianismo, con la tecnología de la confesión¹².

La importancia de la confesión como tecnología del yo desplegada por el cristianismo, es significativamente relevante en la cultura occidental. A partir del estudio de la obra de Foucault, Miguel Morey afirma que existe una continuidad de la confesión cristiana de los primeros siglos de la Edad Media e inclusive antes, hasta la modernidad del siglo XIX, continuidad que incluso llega al diván del psicoanalista¹³.

¹² El yo en la filosofía cristiana, remarca Foucault, no es un ente ilusorio, sino algo real movido por pulsiones y fuerzas. La confesión como una tecnología habitual y continua, permite al sujeto avanzar en el proceso de purificación de su alma que representa su plena humanización. Este proceso busca eliminar todas las seducciones, tentaciones e imágenes de la conciencia, descubriendo lo que efectivamente sucede con nosotros mismos; pero también implica liberar las ataduras del yo. Así, descubrir nuestra verdad nos obliga a renunciar a nuestros impulsos y tentaciones, renuncia que nos mueve indefectiblemente a acercarnos a la luz ("Sexualidad y soledad", p. 51.).

¹³ Miguel Morey establece que en el marco de la historia de la subjetividad, Foucault pensaba efectuar un largo recorrido desde el delfico "conócete a ti mismo", a través del monástico "confiesa tus pecados", hasta llegar al *cogito* cartesiano y el diván del psicoanalista. (Véase el escrito de Morey, "Introducción: La cuestión de método"; prefacio de la publicación de varios artículos de Foucault editados con el título, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 37).

La *Introducción* de la presente tesis, específicamente el párrafo titulado "Genealogía de la feminización", menciona el proceso de construcción heterosexual de la subjetividad desde el helenismo al psicoanálisis. En el "continuum" referido por Miguel Morey, línea de desarrollo de un saber triunfante que permite explicar la modernidad; es posible mencionar también la exclusión de la mujer de la esfera pública (y su consecuente reclusión en lo doméstico), además de la difusión de una práctica de *poder pastoral* asentada sobre las incuestionables bases del matrimonio, la familia y el bienestar. (Véase la página 34).

En la lección del 6 de enero de 1982 en el Collège de France, Foucault hace una explícita referencia al *dictum* delfico, a la preocupación ascético cristiana por la espiritualidad de uno mismo, al cartesianismo de la modernidad y al psicoanálisis. Es notable que en esta línea de pensamiento incluya a Spinoza, a Kant, a Hegel, a Schopenhauer e incluso a Nietzsche, colocando a lado del psicoanálisis, al marxismo.

El continuo que Foucault encuentra en la tradición filosófica occidental está referido a la "espiritualidad", es decir, a la búsqueda de la transformación del sujeto para llegar a la verdad. (Cfr. "Cuidado de uno mismo y conocimiento de uno mismo" en *Hermenéutica del sujeto*, pp. 32, 38, 41).

Si bien se puede establecer significativas diferencias entre la confesión del monje en el siglo V y la que motiva el psicoanálisis hoy día¹⁴; es necesario remarcar que en esta línea de continuidad ha prevalecido el imperativo de la verbalización como el medio que pone al sujeto en el foco de la mirada de la censura y por debajo del poder del confesor.

La confesión obliga a develar nuestros secretos, olla en la intimidad de nuestra conciencia y descubre los misterios de nuestro yo; exhibe ante el confesor, la verdad única y personal de cada uno que somos nosotros mismos. Entendiendo que la sexualidad es el sismógrafo de la subjetividad, confesar lo más recóndito y personal es hablar sobre la sexualidad de cada sujeto, se trata de que el sujeto se ponga en manos de alguien confiándole lo que es y aceptando el curso que desde ese momento, imprimirá a su vida para que llegue a ser otro, distinto de sí mismo¹⁵.

b. La imagen de la mujer

Hay sin duda, un androcentrismo evidente en la tecnología de la confesión. Esto se constata, no sólo desde el monacato medieval, sino inclusive desde la ética estoica que remarca el cuidado de uno mismo. Tal androcentrismo llegó hasta la modernidad que erige entre otros modelos, al *dandysmo* y al psicoanálisis; y se expresa en lo siguiente: si la tecnología del yo refiere algo

¹⁴ La diferencia más importante radica en que mientras la teología cristiana entiende al yo como una entidad real cruzada por pulsiones y fuerzas originadas por el mal objetivamente existente; el psicoanálisis hace de lo real una ficción. Mientras que la confesión cristiana es un mecanismo para conseguir la fuerza exógena al sujeto que destruya el mal alojado en él desde fuera; la confesión psicoanalítica subjetiva todo absolutamente, haciendo que las relaciones reales del hombre en el mundo aparezcan como variaciones de su estructura libidinal interna. (Véase la temprana obra de Michel Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, p. 118 ss. Considérese también la Nota # 73 del primer capítulo de esta tesis).

¹⁵ James Miller comenta lo que para Foucault representaba sostener una actitud "moderna" frente al yo. Según Miller, Foucault establece que sólo el sujeto que no se acepta a sí mismo tal cual es en el flujo de los momentos pasajeros, sólo el sujeto que se convierte a sí mismo en el objeto de una compleja y difícil elaboración; expresa un gesto *moderno* frente a su *self*.

Miller menciona también a Baudelaire quien en la segunda mitad del siglo XIX, refería el tema de las actitudes "modernas" con el nombre de *dandysmo*. El "dandy" es para el escritor francés, un tipo extraño de espiritualista dedicado a una especie de culto del *self*. "Dandy" asimismo, lo fue el propio Baudelaire, quien destacó como poeta de la carne, exquisitamente sensible a los placeres del cuerpo; vate de vida erótica animado por el capricho apasionado y poético; en suma, Baudelaire mismo fue una "institución" que trascendió las leyes de su tiempo. (Cfr. *La pasión de Michel Foucault*, p. 448).

sobre la mujer, es estrictamente, por reflejo especular y subsidiario. En todo caso, el papel principal, la voz protagónica y el cuadro central en el *theatrum gynecologicum*, corresponde paradójicamente, al varón.

En el teatro de las danzas que representan las formas de la femineidad, en el escenario con rasgos ginecomórficos, todo es especular, toda imagen es una virtualidad que tiene por original al protagonista central y fundante: el varón. Es este personaje quien aparece invariablemente como pauta y principio de realidad. Es posible que abrume un universo de olores y colores femeninos, un universo envolvente sobre la sombra del hombre; pero lo que nunca se podrá evitar, es que esta influencia y orientación prescinda del climax de la representación escénica: el varón transitando por los laberintos de su propio yo.

En el teatro del mundo el guión femenino, conduce invariablemente al varón; para este sin embargo, no hay garantía alguna de prudencia ni de seguridad matrística, no hay forma alguna que avale su utilidad para evadir las metamorfosis de su *self*; en definitiva, no existe guía que pueda eludir el necesario recorrido para llegar a ser hombre: vivir la crueldad del mundo y alcanzar a ser lo que el patriarcado valora de modo contingente, casual y temporal¹⁶.

¹⁶ En su obra titulada *Raymond Roussel*, Foucault relaciona el laberinto con la metamorfosis. Tal y como el palacio de Dédalo permite llegar al final al Minotauro, así también el laberinto es la verdad del monstruo mitad bestia y mitad hombre. Foucault piensa que es necesario considerar al laberinto como un espacio mítico frecuentemente recorrido por la fabulación occidental; es el espacio vedado y embrollado. Se trata por una parte, de la vía que lleva al lugar de comunicación, polimorfo, continuo e irreversible de la metamorfosis, de las afinidades extrañas y de los remplazos simbólicos en el animal humano. Pero también por otra parte, se trata de la ruta de regreso después de vencer la última prueba, después de matar al Minotauro que habita encarcelado en la fortaleza del palacio que lo protege ocultando su naturaleza monstruosamente mezclada; es el camino para que Teseo se reencuentre con Ariadna. (p. 95-96).

El ovillo de los corredores del laberinto es la verdad del Minotauro porque su inextricable geometría lo encierra desde el exterior y lo saca a la luz desde el interior: "El laberinto encuentra perdiendo; se hunde en esos seres unidos, a los que esconde y gufa hacia el esplendor de su origen" (p. 103). La metamorfosis del Minotauro comienza en un lugar que está más allá de sí mismo, escondido en un disco negro que el laberinto tiene que contornear para hallarlo. Con la figura del Minotauro se trata de...

"...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

El papel de la mujer es especular porque en la cultura occidental, según Foucault, Ariadna no logra sacar a Teseo del laberinto; al contrario, ella misma se estrangula con el hilo de plata que se le enreda alrededor del cuello. Ariadna, al constatar que su héroe avanza entre las tinieblas de la monumental construcción de Dédalo, teme que se convierta en una presa del Minotauro; sin embargo, no ocurre eso. Para Foucault, Teseo termina siendo víctima de una metamorfosis, aquélla que lo convierte en la propia bestia. Que Ariadna quede fuera del laberinto es una forma metafórica de referir el lugar *natural* de la mujer: su papel nunca será el protagónico en la historia. Si el monje, el seglar o el paciente se confiesan, lo hacen invariablemente en relación a un paradigma masculino de vida, lo hacen siguiendo el ideal de santidad o el “modelo del elefante” en el cristianismo; en la modernidad, el “paciente” verbaliza su yo tratando de realizar la forma freudiana de “superación” de la libido, esto es, buscando la sublimación cultural.

La construcción de la masculinidad refiere en los vacíos de su discurso, una femineidad como objeto subsidiario, aunque persistentemente presente. Tal, la paradoja de la historia del mundo, se trata de un teatro en el que la superficie del escenario es, en general y en sus partes, un ubicuo *gineceo*.

por ser demasiado brillante, o brillante por ser vergonzoso. El laberinto se encamina hacia esta luz parpadeante” (p. 105).

James Miller se refiere a un ensayo de Foucault publicado en 1962 con el título de “Un conocimiento tan cruel”. En este texto Foucault habría elaborado su mito personal de renacimiento y muerte inspirado por la narración griega.

Entrar en el laberinto es mantener la memoria de todos los sufrimientos del hombre, es padecer una castración dionisiaca ante las viejas crueldades del mundo. Teseo para Foucault, no asesina al Minotauro sino que queda cautivado por él. El poder de Ariadna es nimio ante esta situación, incluso ella misma queda perdida y muere estrangulada por su propio hilo.

El peregrino cautivo avanza al corazón de su propio laberinto interior, trata de comprender al monstruo en el que se ha convertido él mismo, y contempla impotente, su destino. Esta contemplación lo devuelve hacia atrás, lo remite a su pasado que le ha dado origen y en el que se le hacen patentes, las metamorfosis de su existencia que lo ponen ahora, frente al próximo e inevitable cambio. Para que el peregrino avance en el intrincado ovillo geométrico, debe enfrentar los más duros castigos de crueldad. Así, desde la pura inocencia en el momento de su nacimiento, desde su tierna infancia, hasta que el Tiempo disponga que debe enfrentar otras ordaldas de su historia personal, el sujeto tiene que seguir protagonizando nuevas y posiblemente, radicales metamorfosis. La vida es el hilo de sufrimiento y crueldad a través de los laberintos de la existencia que nos convierten en monstruos cautivos. (Véase *La pasión de Michel Foucault*, p. 195 ss.).

Aunque la mujer aparezca como el lugar donde se condensa la fuente de lascivia y maldad; aunque sea el sujeto aparentemente ausente de la historia; no sólo es el objeto ornamental del escenario. Inclusive cuando la mujer es representada como el estante tras bambalinas que nunca se focaliza como el corazón del teatro del mundo; sigue siendo, este teatro, el lugar de persistente presencia de lo femenino, con lo que y contra lo que el varón tiene que construir su identidad. Aunque la mujer aparezca como la cosa que no tendrá dignidad necesaria ni responsabilidad suficiente para ser el centro activo de los actos sociales, políticos y culturales; aunque la mujer sea el vacío del pedestal principal y la laguna del imaginario occidental, su *espíritu* vibra y su hilo conduce, inclusive en los actos más machistas, patriarcales, falocráticos y sexistas que los varones representan en el *theatrum ginecologicum* de la historia.

Foucault ha mostrado que este relegamiento actoral en el guión del *self*, no se ha dado por primera vez con la confesión cristiana, sino que se remonta a la filosofía de los primeros siglos de nuestra época.

Con minuciosidad, Foucault ha señalado la continuidad y las diferencias entre la ética estoica y las tecnologías monacales medievales¹⁷; por ejemplo, refiere en este sentido, las similitudes centradas en la inquietud de sí, en el cuidado de uno mismo y en la necesidad de la verbalización. Pero también menciona las diferencias alojadas por ejemplo, en el tratamiento de la mirada “médica” que los estoicos practicaban sobre sí mismos, comparando dicha *ascesis*, con el sentimiento de culpa y la carga de pecado que el cristianismo obliga al sujeto a admitir. De cualquier modo, con más o menos diferencias, la ausencia de la mujer en la narración y su aparente participación secundaria y trivial en los recorridos laberínticos que el varón efectúa a través de su propia existencia, se remonta hasta los albores de la cultura occidental.

En el tercer tomo de *Historia de la sexualidad*, volumen subtulado por Foucault, “La inquietud de sí”, existe un largo capítulo dedicado a “las mujeres”. Consideremos la imagen de la mujer en esta arqueología remota que aún opera en el imaginario colectivo.

¹⁷ Véanse las Notas # 2 y 3 del segundo capítulo.

La ruptura entre el pensamiento griego del siglo II a.C. y el helenismo del siglo V de nuestra era, se evidencia entre otros aspectos, por ejemplo, en la constitución del nuevo matrimonio¹⁸. El papel matrimonial desde entonces supuso la intervención pública en el acuerdo, la “publicización” implicó la unión “libremente consentida” de los cónyuges, unión que habría de eliminar para siempre de la subjetividad occidental, el carácter privado de antaño. Así, el matrimonio ya no volvería más a ser considerado una transacción privada entre un patriarca real y otro virtual, desde el siglo IV y V de nuestra era, se convertiría en parte de la organización social y política sobre la cual el Estado tiene la misión de regularla.

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 exclusivamente¹⁹. Sin embargo, es una regulación de primerísima importancia política, que el imaginario colectivo piense a la mujer ubicada en un lugar “natural” y que conciba al matrimonio de una determinada manera. El matrimonio debe ser visto como la institución que realiza la libre elección del sujeto, la institución que canaliza su búsqueda de amor y que le permite la consumación de su felicidad en la familia nuclear²⁰.

¹⁸ Foucault escribe en el tomo III de *Historia de la sexualidad*, lo siguiente sobre el matrimonio en la época helenística (p. 75):

“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 por consiguiente, más eficaz para aislar a la pareja en el campo de las otras relaciones sociales”.

¹⁹ Digo que la escisión no es definitiva porque las propias mujeres reconocen que hay ámbitos de influencia doméstica a partir de los cuales se les abren posibilidades, a veces enormes, de obrar e incluso de decidir, sobre temas del dominio público. Al respecto véase la Nota # 35 del segundo capítulo.

²⁰ Marcela Lagarde dice que aunque la mujer no consolide una familia, siempre ha de formar un grupo doméstico para realizar la maternidad. Acota también que esto lo hace por lo que Alejandra Kollontai observó a principios de siglo: tradicionalmente, la maternidad ha sido considerada como el último refugio de la felicidad de la mujer (*La mujer nueva y la moral sexual*, Juan Pablo, México, 1972 p. 45). Un grupo doméstico es un conjunto de personas en el que existen como prevaecientes, determinadas relaciones de servidumbre. Dicho grupo incluye a la familia, pero también puede ampliarse más, acogiendo a comunidades de distinto tipo en las que se da la procreación y la reproducción como objetivos centrales, según cierto orden social y cultural. Dadas algunas particularidades sobre el grado de parentesco, establecidas ciertas instituciones que forman la familia y siendo vigentes algunas relaciones que se establecen, termina Lagarde, la familia se configura como “extensa” o “nuclear”.

Si bien es legítima la demanda de muchas feministas de que la mujer tiene tanto derecho de “acceso” a la esfera pública como el varón²¹, la *microfísica del poder* ha mostrado que esta “delimitación” tiene esencialmente un carácter político. Siguiendo el análisis de la *arqueología de la subjetividad*, se pone en evidencia por otra parte, que el patriarcado ha restringido la influencia de la pareja como tal, en ámbitos de la vida social, precisamente desde el momento en el que ha proclamado el matrimonio como unión libremente consentida y lo ha concebido como una institución de interés público. Por esto, los gritos que exigen similar proporción de representación democrática para las mujeres en el poder político, siguen ahogándose en las turbias aguas del río liberal que levanta la espuma de la igualdad de oportunidades en la democracia representativa, la autonomía de la “clase política” y la libertad de gobierno para las élites. En cualquier caso, aparte de

Lagarde no está de acuerdo en restringir la conyugalidad al matrimonio; por otra parte, aclara que las redes de parentesco tampoco son determinantes de la familia. Al contrario, la rebasan ampliamente por ejemplo en el caso de los parientes rituales. Para la constitución de la familia nuclear son decisivos los siguientes elementos: en primer lugar, la filiación basada en la progenitura materna y paterna; y, en segundo, la conyugalidad estructurada en torno a la prohibición de la endogamia. (Cfr. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, pp. 368 ss.).

Por su parte, Anthony Giddens dice que, paradójicamente, el matrimonio es utilizado hoy día por las mujeres, como el medio para lograr relativa autonomía en la sociedad moderna. En la evolución de la modernidad, el amor y el matrimonio estuvieron unidos; sin embargo, incluso entonces las mujeres exploraban otras sendas para convertirse en lo que son: especialistas en asuntos de intimidad. Gracias al amor, las mujeres esperan controlar el futuro, su apuesta para conservar el matrimonio ha radicado pues, según Giddens, en el control del amor romántico. (*La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, pp. 59-60).

Una vigorosa denuncia contra la sociología funcionalista que habla de los roles sexuales dentro de la familia nuclear, la realiza Magdalena León. Para tratar la temática hoy día, dice la autora, es necesario superar el discurso tradicional sobre la familia y la mujer, es inexcusable además, incorporar la conceptualización de “género”. Por otra parte, es un imperativo teórico considerar la politización y los cambios históricos de la familia; debiéndose recurrir a los estudios etnográficos que ilustran las múltiples variaciones de los tipos familiares. También es necesario tomar parte en las nuevas discusiones centradas en la democracia, la sociedad civil, la subjetividad y la vida cotidiana.

Teorizar sobre la familia nuclear no es posible para León, si no se refieren las relaciones reales entre la pareja, si no se consideran los aspectos ideológicos y afectivos vinculados a las nociones comunes sobre el matrimonio, el divorcio, la sexualidad o el hogar, y si no se asume explícitamente una perspectiva valorativa. (Véase “La familia nuclear: Origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina” en *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Luz Arango et al, comps., pp. 169 ss.).

²¹ La Nota # 12 del segundo capítulo hace una síntesis de la demanda feminista y de las inconsistencias teóricas de su argumentación.

minúsculas concesiones condicionadas, el sistema político funciona independientemente de toda demanda o restricción dada a partir de la perspectiva “de género”.

Los primeros siglos de nuestra era formaron la imagen de la mujer con varios rasgos que permanecen hoy. Dentro del matrimonio, considerado de interés público, comienza a valorarse de manera creciente, la relación personal entre los cónyuges, así también se refiere el lazo de unión y los condicionantes de su comportamiento. De este modo se dio una estilización de los deberes de reciprocidad que supuso el tránsito del monopolio sexual a una estética de los placeres compartidos:

Si bien el fin central del matrimonio es posibilitar la descendencia, también cabe remarcar que gracias a él se realiza el ideal de vida compartida. Con el matrimonio se erigió un saber triunfante que remarca la tendencia natural de los hombres y de las mujeres, a vivir en pareja; saber que terminó redondándose al enunciar que dicha vida sólo se realiza plenamente en el marco más amplio del “compartir” con los demás en el ámbito social²².

El matrimonio aparece como la consumación de la naturaleza humana que se constituye en regla universal: casarse es la elección de vida que todos deben optar. En este sentido, Musonio Rufo (filósofo estoico del siglo IV), llegó a afirmar que no es posible que exista filósofo alguno, en hombre que no se haya casado. Puesto que el matrimonio permite realizar la vocación de “maestro y guía”, tanto para la cónyuge como para los hijos, no es posible que haya algún filósofo que no tenga esa vocación y que en consecuencia, se niegue al matrimonio²³.

²² Foucault escribe lo siguiente refiriéndose a Hierocles, filósofo neoplatónico del siglo V (*Historia de la sexualidad*, t. III, p. 143):

“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”.

²³ Véase la *Historia de la sexualidad*, t. III, pp. 146 ss.

Aparte de que la mujer sea vista como alguien a quien hay que guiar, visión que se dio anteriormente por ejemplo en Aristóteles²⁴; cabe destacar que desde el estoicismo, a través de la herencia cristiana, la cultura occidental ha configurado una visión de la mujer por la cual es imaginada como *lo otro*. La mujer resulta ser la negación de la masculinidad, es el ser que adquiere entidad sólo por la acción del varón. Es decir, el sentido de su existencia, la finalidad y razón de su vida, están subordinados a que el marido la reconozca como su pareja. Sólo en tanto el varón la afirme como algo que forma parte de una unidad con él mismo, la mujer existe y es de alguna manera.

Si entendemos el fondo de esta actitud de reconocimiento de lo extraño y ajeno a la masculinidad, si comprendemos el sentido de que el hombre acepte al *otro* ser humano; entonces captaremos la envergadura del imaginario patriarcal fundado en la filosofía estoica y perpetuado en la cultura occidental por el cristianismo, habremos desenterrado los estratos patriarcales que la *arqueología de la subjetividad* expone ante la luz.

Esta arqueología exhibe en realidad, una ontología tradicional que se ha elaborado en torno a la mujer y que de muchas formas se rehizo en el pensamiento filosófico, siempre manteniendo lo esencial: el *ser* de la mujer

²⁴ Aristóteles en *La Política* expone claramente el deber del ciudadano libre, de regir su casa; es decir, de ejercer un gobierno diferenciado sobre su mujer, sus hijos y sus esclavos. Al respecto, remito al lector a mi ensayo, "La esclavitud griega y la pertinencia de Aristóteles para comprender el imaginario estamental moderno", escrito publicado en *Sugerencias Intempestivas* (Instituto de Estudios Bolivianos, La Paz, 1996). Remito especialmente a la parte sobre el gobierno y la esclavitud (pp. 28 ss). En el ensayo empleo la traducción que realizaron Julián Marfás y Marfa Araujo y la publicación bilingüe (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983).

Otro rasgo especialmente importante que muestra la diferencia entre el pensamiento clásico griego y el helenismo, radica en que para Aristóteles, sólo los hombres frente a las mujeres, podían realizar hasta la perfección, tanto las virtudes éticas como las intelectuales. En cambio, para autores estoicos como Musonio Rufo por ejemplo, en la relación entre los géneros prevalece la *homonoia*, es decir la idéntica posibilidad para hombres y mujeres de tener una vida razonable, de ser virtuosos plenamente y de realizar actitudes morales perfectamente. (*Historia de la sexualidad*, t. III, p. 151).

Pese a las diferencias que se encuentran en la historia de la sexualidad al considerar las ideas clásicas y las del helenismo, Foucault se empeña por otra parte, en mostrar la continuidad de otros contenidos; continuidad que se prolonga llegando incluso a la modernidad. En las conferencias que impartió en el Collège de France a inicios de 1982, ese fue entre otros, uno de sus objetivos de significativa importancia. (Véanse al respecto, los resúmenes de las lecciones, publicados con el título *Hermenéutica del sujeto*. Son convenientes particularmente las conferencias del 27 de enero y del 17 de febrero. Véanse también las Notas # 7 y 13 de este capítulo).

está en el mundo porque tiene que realizar una finalidad, el propósito de ser *para-otro*. Es necesario remarcar además, que este ser *existe* exclusivamente en la medida en que, en el escenario natural de su mismidad (el matrimonio), el varón performativamente, lo constituya reflejándolo especularmente como una variación de sí mismo.

Foucault resume la ética estoica de la existencia conyugal, ética que involucra una actitud del hombre frente a la mujer, en tres imperativos: el principio monopolístico, la exigencia de la deshonorización y la finalidad procreadora²⁵. Estos contenidos terminan de constelar las imágenes de la mujer en el teatro del mundo. De tal modo, a partir de la filosofía estoica, con las variaciones y vicisitudes que son propias de toda formación discursiva de larga data, han llegado hasta nosotros y la modernidad, las obras teatrales que al ser representadas, nos constituyen como sujetos: crean identidades, establecen relaciones y condicionan nuestras actuaciones.

3. ESCENAS, ACTOS Y CUADROS TEÑIDOS CON COLORES FEMENINOS

En el *theatrum ginecologicum* de la historia se han desplegado distintos telones de fondo para que el protagonista central de todas las obras, el hombre,

²⁵ El principio monopolístico consiste en que las relaciones se *conyugalizan* directa y recíprocamente. Para filósofos como Séneca, Dión, Marco Aurelio, Epicteto y Musonio Rufo, toda relación sexual extramatrimonial es signo de depravación. La exigencia de deshonorización supone, por su parte, ver al placer sexual como una mancha que sólo el matrimonio hace tolerable, gracias a que éste posibilita la procreación. Desde la época helenista se percibe según Foucault, el imperativo de que el sujeto se niegue a cualquier forma de placer exógena al matrimonio. Musonio Rufo por ejemplo, prohíbe a los casados hacer uso de sus esclavas y a 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”. (*Historia de la sexualidad*, t. III, p. 164).

Para la tradición occidental forjada desde la filosofía estoica, el uso de los placeres está condicionado por una moral que exige una específica relación con uno mismo. Las restricciones conyugales refieren principios universales y reglas para quienes quieren dar a su vida una forma bella y honorable. El afecto, el apego y la reciprocidad son el marco de las relaciones sexuales dentro del matrimonio, relaciones que hacen posible una adecuación perfecta del sujeto consigo mismo. Esto se da gracias a que la familia tiene un papel social relevante, el cual permite crear el lugar para dicho perfeccionamiento (*Idem*. pp. 172 ss.).

realice su papel. Este personaje tiene el poder de establecer licencias y restricciones que regulan las imágenes de cada escena; regulaciones que hacen visible la figura femenina y que dan lugar a que en cada mensaje y partitura, se haga audible la voz de la mujer.

No es posible negar que existen inequívocas consecuencias que están en directa relación con el costo de llegar a ser “hombre” de alguna manera y en cierto momento de la historia. Así, la dificultad de afirmar una identidad masculina en un agregado social hostil y la lucha inacabada que el hombre protagoniza desde la fecundación ovular y la definición cromosómica, hasta su muerte²⁶; redundan en el caso típico, en que aparezca como dueño de su destino y como la figura central de los actos en el teatro del mundo.

Es posible que sea muy restringida la autoría del varón en el guión que él mismo representa, incluso es frecuente que el escenario en el que vive tenga predominantemente una matriz femenina. Por otra parte, es necesario

²⁶ Elizabeth Badinter menciona que la construcción de la masculinidad es paralela y complementaria a la definición de los rasgos de la femineidad. Incluso para esta autora, el establecimiento de una nueva imagen que llene de contenido la ilusión de la virilidad que será desde entonces predominante; es decir, los momentos de redefinición de la imagen del varón, se han dado históricamente por lo general, gracias a la acción de las mujeres. Cuando las mujeres se plantean la necesidad de crear nuevos parámetros para sí mismas y para sus modelos de femineidad, desestabilizan al menos, los modelos de virilidad de los hombres consolidados hasta entonces. En otros casos este replanteamiento identitario supone también crisis de la masculinidad y un reordenamiento de los elementos centrales. Lo importante de esto radica en que Badinter enuncia sus tesis, señalando explícitamente que está hablando de sociedades patriarcales (*XY: La identidad masculina*, pp. 25-27).

Badinter supone que desde la fecundación hay una lucha constante del embrión por afirmar su especificidad masculina, por condicionar su ser en medio de grandes dificultades y por alcanzar a lo largo de toda su vida, una exigente identidad. Por el cromosoma Y, sólo el feto macho está expuesto a la secreción de testosterona; por otra parte, perversiones como el fetichismo, travestismo y transexualismo son eminentemente masculinas. Es necesario remarcar además, que el cromosoma X acusa efectos nefastos de cualquier alelo patológico en los varones. El niño que ha sido mecido durante meses, nace y depende de una mujer; desde ese momento está obligado a marcar una identidad que ulteriormente se plasmará en el deber de mostrar al entorno social que no es una mujer, que no es un bebé y que no es un *gay*. La masculinidad es mucho más importante para los hombres que la femineidad para las mujeres, el niño y el varón tienen que demostrar una y otra vez, que son *machos*, que son hombres y que como si se tratara de artefactos que no tienen defectos de fabricación que pongan en tela de juicio su virilidad.

Es interesante acotar que Badinter refiere también el caso de *Herculine Barbin* analizado por Michel Foucault en su libro *Herculine Barbin, dite Alexine B.*, Gallimard, 1978. Barbin fue un pseudohermafrodita declarado hembra al nacer; las dificultades de tener que asumir psíquicamente una identidad masculina posteriormente declarada, le ocasionaron el suicidio a los treinta años. (Véase *Op. Cit.* pp. 1 ss. y 49 ss.).

reconocer que desde antes de su nacimiento, existe una ubicua presencia de colores, olores, formas, gritos y susurros provenientes de las mujeres de su entorno. Pero, en todo caso, sin duda el hombre es el actor principal en el drama sin fin de la historia.

Hablar de los telones de fondo en el *theatrum ginecologicum* implica referir las formas atávicas, los sellos arqueológicos y los espectros insomnes que se han adecuado a las específicas condiciones de vida de los grupos. En las construcciones culturales de las colectividades aparecen y reaparecen, de modo indefinido y subrepticio, diversos coros de mujeres, hace su entrada triunfal y muere con la caída de telón, la *prima ballerina* seguida de su séquito de damicelas. Es en la vida social donde se delínean las tramas afectivas con las actrices en boga; es acá donde aparecen las damas de compañía, las supernumerarias y el personal de reparto para crear un efecto de conjunto en el que las actividades económicas, la intensidad artística, el amor y la vida cultural, se articulan de mil modos creando una infinidad de nexos. Tal es el lugar de la pasión, de los dramas amorosos y de las tragedias; pero también es el lugar de los acontecimientos más prosaicos y cotidianos que son parte de la existencia humana guiada por el *eterno femenino*²⁷.

²⁷ Michel Foucault piensa que el sexo ha sido el núcleo en el que se ha anudado la verdad de cada uno de nosotros como sujeto, no sólo en tanto la sexualidad aparezca como el ápice del devenir de la especie, sino en cuanto fue el instrumento de ejercicio del poder aplicado en contra del polimorfismo sexual de los niños, la perversión de los adultos, la conducta gozosa y el cuerpo de la mujer, saturado de sexualidad. (Véanse las Notas # 53, 54 y 56 del Cap. 1 y la Nota # 3 del Cap. 2).

Pese a que en ocasiones se muestra a Foucault como reacio al feminismo (véase el Punto 1 de la *Introducción* a este trabajo, pp. 9-10), es necesario destacar la valoración que el filósofo francés hizo de este movimiento. Foucault reconoció que el feminismo busca nuevas afirmaciones que rechacen la colonización de la sexualidad. Incluso en 1977 dijo que esperaba que "más tarde", pudiera realizar la historia de la inmensa "ginecología", es decir de la manera como el poder ha colonizado el cuerpo de la mujer. ("No al sexo rey", entrevista con Bernard Henry-Lévy, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 153).

Al referirse a tal colonización Foucault dice que uno de sus más importantes contenidos fue atar el cuerpo de la mujer a su sexualidad. Nosotros decimos que el poder patriarcal repetía siglo tras siglo, "no sois más que sexo, un sexo frágil, enfermo e inductor de enfermedades". Este saber se reificó gracias a los acontecimientos políticos e intelectuales del siglo XVIII; tal siglo patologizó el cuerpo de la mujer y lo convirtió en una cosa médica por excelencia. Pese a que en el siglo XX estos contenidos se diluyeron, el mérito del feminismo, (aunque también su limitación según Foucault), radica en que partió de la naturaleza sexuada de la mujer y ha encontrado consecuencias de tipo existencial, político, económico y cultural a partir de esta premisa. Sin embargo, el triunfo del feminismo fue también su limitación; mientras hizo esta extrapolación, perdió de vista el tema de la sexualidad como tal.

Incluso las implosiones políticas de la esfera doméstica y privada, hacen de este teatro y de sus actrices, la más paradójica realidad y el más vívido y escabroso poder. Los agregados humanos que tienen claros propósitos culturales, disponen de la utilería, de las luces y los efectos, regulan el audio, dibujan los horizontes y arman el suelo de las representaciones; al tiempo que se ingenian trucos con los que materializan su empeño de adueñarse de las historias locales y de dar un libre curso a las visicitudes espirituales que les interesa realizar.

En cada caso sin embargo, es posible constatar la permanencia de los mismos bocetos y colores en los telones de fondo que dan sentido a las representaciones. Así, la aparición de las imágenes de la mujer es pintada en similares horizontes; se trata de imágenes frecuentemente repetidas que hay que realizar socialmente, en tanto que los roles recurrentemente exigen desplegar papeles inveterados.

La participación de la mujer se da según formas que se plasman en cuadros, éstos permiten asumir gestos y construir identidades, realizándose consecuentemente, distintas acciones y modos de ser que prolongan la vida cultural y el imaginario colectivo en un horizonte allanado y en una perspectiva preestablecida.

No hay que suponer que este escenario ha focalizado un pedestal en el que automática y naturalmente, algún *pater familias* o cierto macho falocrático poderoso, ocupa sin más el lugar central. La construcción de la masculinidad en la cultura occidental es tanto más problemática y difícil, cuanto más especificados están los roles de la madresposa y cuanto más estricto es su cumplimiento en resonancia mórfica respecto de los sedimentos matrísticos de la subjetividad.

En nuestra cultura, la masculinidad se realiza en un diagrama de fuerzas y de enfrentamiento en el que la asertórica afirmación de uno mismo implica ser parte de un juego. El juego activa la voluntad de poder que aparece como la sustancia ontológica de la existencia humana y de las relaciones genéricas. La voluntad de poder es la sustancia que afirma la vida de los sujetos y que en lo concerniente a las relaciones entre los géneros, da energía a las más desemejantes formas de lucha; en el caso de las mujeres, insufla fuerza tanto

para el diagrama reactivo que se acomoda al poder del patriarcado, como para el diagrama activo que en el caso extremo, proclama la “guerra de los sexos”²⁸.

La *arqueología de la subjetividad*²⁹ es el análisis de los trazos básicos que permiten dibujar los bocetos de las formas atávicas y primigenias que se plasman en cuadros arquetípicos. La cultura occidental ha desplegado y coloreado varios telones de fondo, ha instituido distintos cuadros para las mujeres; quienes representan papeles determinados y son las principales responsables de la construcción de su femineidad. Sin embargo, creo que asumiendo los sellos atávicos y la arqueología de la subjetividad, es posible restringir tales telones, a algunos pocos de carácter paradigmático. Me parece que una exposición estructural suficiente, una presentación que permita tener una taxonomía pictórica básica, debe considerar al menos, la críptica imagen de Lilith, los contradictorios y detestables cuadros de Eva, los sombríos tonos de Pandora, las temibles acciones de las brujas, la luminosa actuación de Ariadna y las increíbles hazañas de las amazonas.

²⁸ Asumiendo los supuestos nietzscheanos referidos a la voluntad de poder (véase la Nota #42 del primer capítulo y las Notas # 15 y 49 del segundo), es posible admitir que en el diagrama de fuerzas que se teje en las relaciones genéricas, prevalece una “guerra”. Si bien se ha caracterizado al feminismo que proclama la “guerra de los sexos” como una variante radical extrema, parcial y muy reciente (Notas # 22 y 27 del Cap. 2); es posible entender que a lo largo de la historia, se han dispuesto diversos escenarios de representación. En tales escenarios han aparecido múltiples cuadros entre los hombres y las mujeres, actos que han estado signados por diferentes intensidades de enfrentamiento.

En el capítulo 2 he mostrado que el estudio foucaultiano del feminismo en la larga duración, remite al lector incluso al Renacimiento (véase “Genealogía del feminismo”, p. 109 ss.). También ha quedado claro en mi criterio, que esta “genealogía” establece su principal punto de inflexión en la conversión de la energía reactiva frente al patriarcado, en energía activa de afirmación asertórica, gracias a la resistencia (Nota # 22 de ese capítulo). Con las reivindicaciones estrictamente *genéricas* del siglo XX, es inobjetable que a esta altura de la historia se configuró un movimiento político que puso a las mujeres (al menos a las feministas), en un claro lugar de lucha contra los hombres. Fue en este siglo y quizá en parte del anterior, que se ha realizado de modo ejemplar la “guerra de los sexos” en sentido estricto, alcanzándose los principales logros de enfrentamiento; fue este momento el corolario de un largo proceso con intrincadas vicisitudes, escansiones y climax.

²⁹ La Nota # 3 del Cap. 2 resume la genealogía de la sexualidad en tres momentos (la cultura clásica griega, el helenismo y el cristianismo), según la evolución de las tecnologías del yo. En lo referido a los saberes triunfantes sobre la sexualidad es necesario mencionar las rupturas de los siglos XVIII y XX que consagraron por una parte, la sexualidad victoriana y por otra, al saber permisivo contemporáneo respectivamente. Para ampliar esta temática véase la Nota # 59 de la *Introducción*, las Notas # 53, 54 y 56 del Cap. 1. y la Nota # 2 del Cap. 2. Para el concepto de “arqueología” vinculado con la subjetividad remito además, a las Notas # 14, 31 y 38 de la *Introducción* y al párrafo “Poder, mujer y subjetividad” del segundo capítulo (especialmente las pp. 92 ss. y 98 ss.).

a. Lilith, la androginia de Adán y la realización de la mujer

Si bien hemos establecido el contenido de las consecuencias que el imaginario cristiano señala respecto de la erección de Adán contra Dios, no tratamos con suficiente detenimiento el rol de Eva en este cuadro de la historia. Analizar el mencionado papel implica explicitar las formas primigenias recurrentes y multioperantes que han influido de manera variable en los distintos agregados sociales. Así, es posible constelar los imaginarios colectivos que son herederos de la cultura occidental y que se han configurado en base a las formas y relaciones procedentes del androcentrismo judeo cristiano.

Theodor Reik señala que en la Biblia hay una evidente discrepancia entre dos relatos que tratan acerca de la aparición de la mujer. En el primer capítulo del Génesis, Moisés habría escrito que Dios creó al hombre “varón y hembra” para que dominaran el mundo³⁰; mientras que en el segundo capítulo, escribió que Jehová Dios sopló la vida sobre el polvo de tierra, de modo que el hombre adquiriera un alma viviente. Según el relato posterior, Jehová Dios hizo que Adán durmiera y tomó una de sus costillas de la que formó a la mujer, la que fue entregada posteriormente al primer hombre. De tal modo fue posible que Adán y Eva cumplieran el mandato divino: siendo del mismo hueso y de la misma carne, se juntaran en la misma carne³¹.

³⁰ El libro de Theodor Reik titula *La creation de la femme* (Éditions Complexe, Bruxelles, 1975). El texto del Génesis corresponde a los versículos 26 y 27 del primer capítulo. Estos versículos enuncian lo que sigue:

“Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; para que señoree sobre los peces del mar y las aves de los cielos, sobre las bestias y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra”.

“Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó”

³¹ En el segundo capítulo del Génesis están los versículos correspondientes: El séptimo y, del vigésimo primero al vigésimo cuarto.

“Formó pues, Jehová Dios al hombre del polvo de la tierra e insufló en su nariz aliento de vida y tuvo el hombre alma viviente”.

“Y Jehová Dios precipitó sueño sobre Adán, quien se quedó dormido. Entonces tomó una de sus costillas y cerró la carne en su lugar”.

“Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer y la entregó al hombre”.

“Y dijo Adán: Esta es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; será llamada Varona (*Ishah*), porque del varón fue tomada”.

“Por lo tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre y se allegará a su mujer, con quien será una sola carne”.

Reik dice que la discrepancia se ha tratado de resolver de maneras diferentes, una leyenda menciona por ejemplo a Lilith, que sería en realidad, la primera mujer de Adán creada junto a él para reinar en el mundo. Sin embargo, pronto esta "primera Eva" se habría convertido en un demonio nocturno maléfico que atacaba a los recién nacidos. Al parcer, porque Lilith exigió ser en todo igual a Adán, se desprendió de la tierra y desapareció; finalmente, pese a que algunos ángeles la encontraron en el Mar Rojo, ella se rehusó a regresar a lado de Adán, por lo que éste pidió a Dios que Lilith fuera reemplazada por otra mujer: así habría nacido Eva de su costilla³².

Con Lilith se encuentra un rasgo arquetípico prevaleciente en el imaginario occidental, rasgo eminentemente patriarcal asentado como un sedimento estratigráfico de la subjetividad. La mujer no podrá ser jamás en todo igual al varón y si aspira a tal condición, desaparecerá de su horizonte y se le negará su especificidad biológica: la *maternidad*. Aunque es contradictorio que Lilith ataque a los recién nacidos (se entiende que siendo la primera mujer no concibió ningún hijo y obviamente, no existió ningún bebé antes que ella), la metáfora señala un dramático castigo por su pretensión de igualarse a Adán. El relato narra por una parte, la negación de la maternidad para la mujer si no se subordina al poder del varón, y por otra, la detestada consecuencia: la imposibilidad de que plasme una relación afectiva grata con los hijos.

Basado en investigaciones antropológicas de Bronislaw Malinowski³³, Wilhelm Reich considera que el tránsito de la familia matriarcal a la patriarcal

³² Theodor Reik dice que esta leyenda fue muy común entre los mitos judíos de los *ghettos* del Este. En las múltiples variaciones que existen, es frecuente encontrar al personaje de Lilith como un ser andrógino (*La creación de la femme*, p. 17). Para ampliar el tema Reik remite al lector al libro de Louis Ginsberg, *Legends of the Jews* (Philadelphie, 1909, vol V).

³³ Wilhelm Reich comenta un texto de Malinowski titulado *La vida sexual de los salvajes*, en este libro el autor estudia el caso de los habitantes de las islas Trobiand, estableciendo la especificidad del matriarcado. La tesis central es sostenida con el argumento de que los trobiandeses consideran a los niños de la misma sustancia de la madre, incluso cuando se trata de temas jurídicos. Por su parte, Reich afirma que la libertad sexual imperante en el grupo estudiado por Malinowski, permite evitar la represión, esto se facilita mucho más gracias a que entre los trobiandeses no existen relaciones de autoridad. Finalmente, según Reich, en este pueblo "primitivo", la prohibición al incesto es conscientemente aceptada evitándose en consecuencia, el complejo de Edipo, los sentimientos de culpa, la angustia sexual y las psicosis funcionales y neuróticas propias de la "civilización".

Reich elabora el concepto de *estasis libidinal* para argüir en favor de la asunción consciente de la prohibición incestuosa. La *estasis* según él, es la energía residual que queda en el sujeto después del

se debió esencialmente al factor económico que fijó un tributo al padre. Este factor económico se ha mantenido hasta hoy en la familia moderna, capitalista y nuclear, como central³⁴. Es en este escenario de conformación de la familia actual, donde se reproduce y se asume la imagen de la *mujer madre* y de la *mujer niña* como incomparable en igualdad a la del varón; quedando por lo tanto, en una situación de inferioridad.

La exclusión más típica que subordina a la mujer es sin duda, la oposición del mundo doméstico a la esfera pública. En la esfera doméstica, la mujer

orgasmo; esta energía no ha sido descargada, y se constituye posteriormente en la principal causa de los más notorios trastornos neuróticos (véase el libro de André Nicolas, *Reich*, pp. 32-34, 117 ss.). El surgimiento del patriarcado se dio para 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, lo cual 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 prematrimonio en favor del hijo mayor, terminaron por diluir el matriarcado, dando lugar al origen de una familia autoritaria en la que, según Reich, todavía se incuban estructuras mentales conservadoras.

De este modo, el principio sociológico que ha originado la represión sexual, ha erigido al mismo tiempo, la familia patriarcal en la que aún hoy, se generan las perversiones y neurosis, induciendo a las parejas al adulterio y la prostitución. En la familia patriarcal el individuo, dada su insatisfacción y represión sexual, reproduce el autoritarismo, llegando incluso al grado que posteriormente le ocasione perturbaciones neuróticas y perversiones. Reich dice que es en el núcleo patriarcal donde nace el complejo de Edipo, el complejo de castración y la hipocresía sexual; es en este espacio de poder familiar donde se domestica la conciencia para la sumisión y la servidumbre. Por último, es acá donde se crea la culpa por la masturbación, se generan las condiciones para actos sadomasoquistas y para las relaciones homosexuales y se motivan las actitudes esquizofrénicas y paranoicas. (Nicolas refiere especialmente *La revolución sexual*, *La función del orgasmo* y *La irrupción de la moral sexual*, véase la obra mencionada, pp. 127 ss. y la Nota # 75 del primer capítulo).

³⁴ Antoine Artous piensa que la familia capitalista ha tomado de las formas anteriores a ella, la transmisión de la herencia como un aspecto económico central. Sin embargo, acota, esta explicación resulta mecanicista y reduccionista si no incorpora la transmisión ideológica de cumplimiento de roles. De tal modo, Artous cree que la familia burguesa es el principal instrumento de socialización del individuo y de fortalecimiento de las relaciones sociales. Así se explica que el Estado haya tenido una intervención sistemática para mantener a la familia o para renovarla si fuera necesario. Para que se dé el funcionamiento de los mecanismos de este instrumento, la participación de la mujer es crucial, obligándole a asumir determinados roles y a realizar imágenes específicas. (*Los orígenes de la opresión de la mujer*, pp. 83 ss.).

En el caso de las mujeres que trabajan, las condiciones de inferioridad respecto de los varones son evidentes; sufren discriminación inclusive de parte de los líderes sindicales. Respecto de las mujeres que se ocupan de las labores domésticas exclusivamente, Sheila Rowbotham opina que el sistema de abundancia de mercancías del capitalismo, las ha privado del placer creativo de cumplimiento de sus tareas. Así, la reproducción de la fuerza de trabajo en el hogar se limita a que el marido y los hijos consuman los bienes del sistema capitalista, por lo que las madresposas tienen el limitado rol de psicólogas, consoladoras y fantasmas sexuales (véase la obra referida por Antoine Artous, *Mundo de hombre, conciencia de mujer*, pp. 192 ss.).

puede reinar y decidir ejerciendo su poder efectivamente; este mismo escenario le permite dominar y oprimir a otras mujeres e incluso a varones que están subordinados social, racial, étnica y económicamente a ella. Frente a tales sujetos, las mujeres se creen y actúan como si fueran más que otras mujeres y más que algunos varones; sin embargo, nunca serán iguales a “sus” hombres.

Ni en el hogar burgués ni en el proletario, la mujer puede esperar igualarse laboral, política, ontológica y personalmente, al varón correspondiente; al contrario, debe esperar la afirmación y reconocimiento de éste para explicitar su existencia inclusive dentro del núcleo familiar. Por otra parte, para el imaginario patriarcal, la mujer jamás puede aspirar a tener una dignidad pública similar a la del varón, quien se constituye en la figura central del horizonte de dominio. En el despliegue de la vida con sus concretas características étnicas, sociales, económicas, raciales y culturales, a lo sumo, puede ser que ambos, varón y mujer sean representados yuxtapuestos como pareja, uno a lado del otro; pero en ningún caso es posible suponer que sean iguales. Toda aspiración femenina de igualdad real respecto de su contratérmino, implica que la mujer desaparecería del horizonte de hombre del mismo modo como Lilith se vaporizó del edénico escenario que fue el primer teatro del mundo.

Si analizamos el ataque de Lilith a los recién nacidos como una metonimia que asocia la rebeldía con la negación de la maternidad, resulta que la leyenda judía expresa un sedimento arqueológico operante en la subjetividad patriarcal de modo efectivo. Si la mujer aspira a negar las formas de sobreposición del varón, si no se contenta con la representación fantasmática de equidad y si no regocija simplemente con su reino de compensación: el poder del hogar; entonces, su “realización” como mujer-madre se cierra. Si alguna mujer no cumple su “naturaleza” de madrespasa³⁵; se le clausura toda posibilidad de “servir” a la reproducción de la especie y se le desvanece el horizonte de su felicidad.

La mujer, o acepta la familia patriarcal contribuyendo con sus limitadas fuerzas a que el curso de la historia siga el rumbo ya definido, o se “desnaturaliza” como ser de un género llamado a precautelar la reproducción de la humanidad.

³⁵ Cfr. la Nota # 5 de este capítulo.

Así, para el poder del patriarcado, la búsqueda de equidad real implica pérdida de la “identidad” genérica, identidad que ha sido construida para una subordinación milenaria del varón sobre la mujer.

Si la mujer no cumple su deber, definido por el poder del patriarcado, se precipita sobre ella el peligro de una familia sin hijos, aparece el riesgo de un hogar sin hegemonía sobre el placer doméstico, e incluso, tendrá que enfrentar la eventualidad de una vida teñida con la “vergüenza” de la maternidad *sin* padre. Ante tales riesgos, el imaginario judeo cristiano ha sido lo suficientemente prolijo para advertir cuál es la mejor opción que toda mujer debe realizar razonablemente. Sin embargo, este imaginario ha considerado también la posibilidad, no tanto de atemorizar para acallar los deseos de igualdad, sino simplemente de prescindir de Lilith. De este modo, que el mito de Lilith haya prácticamente desaparecido, oficializándose la narración de Eva como la única posibilidad valorable, significa que el imaginario judeo cristiano también percibió que Lilith podría convertirse en un insoportable ejemplo de rebeldía.

Reik señala por otra parte, una variante: la imagen de Lilith en la literatura rabínica ha dado origen a un ser andrógino. Adán, desde esta perspectiva, sería también Lilith; de tal modo, existiría una notable analogía de la narración judía con los numerosos seres bisexuales que pueblan el imaginario mítico de un sinnúmero de pueblos³⁶. Aparte de cómo estas nociones influyan en el comportamiento cultural de los individuos, en especial sobre quienes son tomados como parte de agregados en “estado salvaje”³⁷; lo cierto parece ser que esta interpretación andrógina refiere una creación inicial simultánea y

³⁶ Son innumerables las referencias míticas y religiosas de seres andróginos. En la cultura griega la más destacada es posiblemente la que refiere Platón en *El Banquete* (p. 32 ss.). El discurso de Aristófanes menciona a seres de cuatro brazos y cuatro piernas que fueron desprendidos por Zeus en castigo de su insolencia. Zeus los debilitó partiéndolos en dos, en tanto que Apolo contribuyó a definirlos como varón y mujer. El amor heterosexual resulta por esto, de 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 resulta de la identificación con lo que es común a hombres por su lado y a las mujeres por el suyo, realizando en ambos casos, la originaria pulsión de complementación de una mitad con la otra.

Por su parte, Theodor Reik menciona que seres y divinidades hermafroditas se encuentran en la mitología escandinava, en las culturas primitivas de Australia y en la Persia antigua (*La creación de la femme*, pp. 21).

³⁷ Véase el notable trabajo de Margaret Mead, *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Especialmente, el caso de los tchambuli desarrollado en el capítulo titulado “Las funciones opuestas de los hombres y las mujeres tchambuli” (ediciones Paidós, pp. 208 ss.).

complementaria, tanto del hombre como de la mujer en una unidad ontológica primordial e igualitaria.

Existe una apertura considerablemente amplia entre quienes no tienen prejuicios contra la androginia, a aceptar la equidad entre los géneros como una relación que es necesario construir y que es posible alcanzar. Dicho de otra forma, sólo quienes no tienen prejuicios contra las variantes prácticas de la androginia (por ejemplo, el lesbianismo, el homosexualismo, los gestos afeminados y las actitudes de marimacho); quienes no suponen que exista una naturaleza taxativamente diferenciada entre los géneros, ni una escisión radical y originaria entre los sexos; pueden articular sus vidas de manera tal que realicen efectivamente la equidad entre varones y mujeres.

Sólo suponiendo que existe una parte masculina en las mujeres que se configura y se deconstruye, sólo admitiendo que está latente una esfera femenina en los hombres que deviene de mil formas por las vicisitudes de su *self*; es posible asumir que los roles son ambiguos, temporales y contingentemente contruidos. Sólo con estas prevenciones se puede aquilatar el valor de tener una vida según el imperativo de que *ser humano* significa tender a la ecuanimidad real y a la equidad existencial³⁸.

Otras son las consecuencias que se implican de imaginarios patriarcales, falocráticos y discretos como el judeo cristiano por ejemplo. En este imaginario específicamente, se articulan sistémicamente contenidos estructurales congruentes con el monoteísmo, el creacionismo y la paternidad divina. El imaginario judeo cristiano no sólo permite explicar actitudes seglares y

³⁸ Si bien en la cultura occidental ha prevalecido la relación de la madre con los hijos, excluyéndose de la masculinidad la paternidad como una dimensión de vida y de realización, es necesario remarcar un rito difundido no sólo en el Caribe, Africa del Sur y la India, sino en Córcega, Cerdeña, Galicia y Vizcaya, incluso en el siglo XIX: me refiero al rito de la "covada".

Bernard This (*Le père: acte de naissance*, Seuil 1980) menciona que este rito consistía en que después de nacido el bebé se lo entrega 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. Sin embargo, en la cultura occidental, el patriarcado ha formado 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, una vida en la que el intercambio de sensaciones, sentimientos e impulsos con los hijos sólo conduce a sospechar de la fuerza y la coraza que todo varón que se aprecie, debe mostrar en todo momento. (Véase "Reinventar la paternidad: Leonor y yo..." de Gérard Imbert, *El viejo topo*, enero de 1982, # 64, pp. 31 ss.).

monacales en la larga duración, no sólo es el fondo ideológico y subconsciente de la tecnología de la confesión, no sólo ofrece la exégesis de la formación discursiva en la historia milenaria de la Iglesia; este imaginario además, condiciona explícitamente un tipo de vida privada y una manera determinada cómo el individuo debe constituirse en sujeto.

Los imaginarios que repelen ideas tales como el politeísmo, la androginia y nociones aborrecibles como la posibilidad de divinidades demiúrgicas y ociosas; motivan en definitiva, a desarrollar actitudes que preserven y fortalezcan la superioridad del hombre frente a la mujer. Son estos imaginarios los que disponen los telones de fondo que sustantivizan los roles y que condicionan la actuación de los protagonistas de la historia, necesariamente, cumpliendo las formas de realización de una “naturaleza” genérica, diferenciada y sancionada por Dios.

b. Eva, la caída y la naturaleza femenina

Aparte del contradictorio tema de la creación de la mujer en los textos bíblicos, otra imagen atávica, operante probablemente con más fuerza en la subjetividad de los individuos, tanto mayor cuanto más se cree haber “superado” los estadios *primitivos* y precientíficos; se relaciona con la caída del hombre, el pecado original de la humanidad y el papel que el imaginario judeo cristiano ha asignado a la mujer. El desempeño que ésta debe hacer de cierto guión en distintos momentos de la historia del mundo, ha seguido pues, una estructura definida; ha estado dado por una inequívoca constelación de personificaciones histriónicas.

En el relato bíblico del *Génesis*, hay varios aspectos de capital importancia para comprender la conformación de un guión genérico y específicamente femenino, un guión que se desplaza según los tonos del telón de fondo de las representaciones que las mujeres deben llevar a cabo. El primero de tales aspectos, se refiere a la *prohibición*³⁹.

³⁹ Mandó Jehová Dios al hombre diciendo (*Génesis*, Cap. 2 Vers. 16–17):

“De todo árbol del huerto comerás; mas del árbol de la ciencia del bien y del mal, no comerás, porque el día que de él comieres, morirás”.

La prohibición que Dios impone a Adán y a su mujer con quien habita en el edén, se refiere a la condición de tutela cognoscitiva. La humanidad, que por lo demás se restringe a la existencia ejemplar de un varón y una mujer, según el relato, está obligada a mantener una “minoría de edad”⁴⁰ indefinida y confortable. Tal es la única posibilidad que garantiza que la humanidad disfrute del pueril bienestar y de la apacible quietud que Dios creó para ella, ubicándola en el lugar privilegiado del universo. Es interesante mencionar lo que Mircea Eliade señala al respecto: el edén se encuentra en el imaginario

⁴⁰ En su célebre ensayo de 1784, Immanuel Kant define la “mayoría de edad” del hombre como su autonomía para pensar por sí mismo. (Véase, “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” en *La Ilustración en Alemania*, Paul Raabe y Wilhelm Schmidt-Biggemann, eds. pp. 9 ss.). Para Kant, la “minoría de edad” es el resultado de la culpa del hombre por no atreverse a conocer, por no tener el coraje para emplear su capacidad racional y por preferir que su entendimiento sea guiado por otro. Los hombres perezosos y cobardes optan espontánea y naturalmente, por la comodidad de tener un tutor que resuelva su vida por ellos, que tome sus decisiones y que le ofrezcan las convicciones básicas para ser parte del mundo. En todos estos casos se evidencia una actitud de rechazo al supuesto “peligro” visualizado en el tránsito hacia la “mayoría de edad”; actitud que según Kant, es universal en todas las representantes del “sexo bello”.

Denis Rosenfield dice que inclusive el tema del mal en Kant es tratado por el filósofo alemán, desde una perspectiva racionalista. Así, el *mal radical* es la libre posibilidad del hombre de transgredir su propia libertad, o por otra parte, es la ocasión que tiene para realizar su personal perversión inteligible de la ley moral. En cuanto el hombre piensa las posibles relaciones entre la reflexión de la razón sobre sí misma y las acciones humanas, surge, como resultado de su libertad, el mal, evidenciado por ejemplo, en la violencia política en la historia.

Rosenfield cree que para Kant no es posible la existencia de una voluntad maligna, sin embargo el mal existe como resultado de una opción de alguna acción potencialmente realizable. Esta acción aparece ante el individuo como preferible porque es el efecto de una “sinrazón positiva”; se trata de una opción visible a partir de un análisis de la cuestión moral en un nivel impropio. La “sinrazón positiva” no es que *desee* obrar en contra de la razón u omitiendo el deber del imperativo categórico; por el contrario, localiza la posible acción en un nivel de inteligibilidad que pervierte la racionalidad y sensatez de su tratamiento, mostrando la posible acción que en ningún caso se ajusta a los imperativos formales y universales que Kant estableció. (Véase *Del mal: Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*, pp. 49 ss., 85 ss.).

El aspecto central del proyecto ilustrado no sólo en Alemania, sino en los demás países europeos y especialmente, en las variantes filosóficas que lo expresan en la modernidad; radica en la seductora ilusión de que el hombre tiene la capacidad de resolver con la razón, todos 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 lo concerniente a la religión, apareció el deísmo que consistió en el rechazo a la revelación, a la autoridad divina y en la denodada búsqueda de principios naturales accesibles racionalmente y comunes en todas las religiones. En lo que respecta a las consecuencias políticas e históricas más importantes de este movimiento intelectual, basándose la Ilustración en el prurito de la libertad, afirmó el valor incontestable de los descubrimientos en las ciencias naturales y de las ideologías políticas, económicas y sociales que, de una u otra forma, reivindican el liberalismo. (Véase *Diccionario de filosofía* de Walter Bruggler et al, p. 281–282).

judío, como todos los *paraísos* soñados por las diferentes culturas, en el “centro del mundo”⁴¹.

Mantener a la humanidad en el jardín de las delicias tuvo un costo que, al parecer, a los ojos de Dios, resultaba “natural” y absolutamente congruente con el escenario fruto de su creación: el hombre y su mujer debían permanecer sometidos a la ley. El carácter patriarcal del Dios judío cristiano se evidencia acá como indiscutible principio de realidad que prohíbe la transgresión asociada al conocimiento. Sólo conociendo las posibilidades de realizar el mal, es posible efectuarlo; sólo conociendo su existencia, el hombre puede preferirlo. La caída entonces, radica en la transgresión al orden establecido por Dios, en el uso radical que hace el hombre y la mujer de su libertad y en su complacencia de albergar emociones de maldad.

Vinculada con el mito bíblico, en relación a la emergencia de la sexualidad, la modernidad ha establecido el principal contenido de la transgresión, respecto de los demás ámbitos en los que se lleva a cabo. Foucault dice que la transgresión en la actualidad está vinculada a la muerte de Dios y al vacío que este deceso ha dejado en el pensamiento. La transgresión conduce al sujeto a experimentar su verdad positiva en el movimiento de su pérdida, a percatarse de sí en la exclusión y ante la desaparición inminente de su imagen como parte del mundo⁴².

⁴¹ Cfr. *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. I, p. 183. Eliade agrega que en la tradición hebrea, el término *Edén* fue relacionado, con *e'den* que significa “delicias”. En cambio, la palabra *paraíso* tendría un origen persa (*pairi-daeza*) que es indudablemente, más tardío.

⁴² Véase de Michel Foucault, “Prefacio a la transgresión”, en *De lenguaje y literatura*, pp. 125, 128, 140. En la Notas # 1 y 2 del Cap. 1. se trata el tema de la “muerte del hombre” que resulta la culminación foucaultiana de la proposición de Nietzsche sobre la “muerte de Dios”. Acerca de la preeminencia de la sexualidad en la modernidad, Foucault remarca en la obra señalada, y en otras como *Las palabras y las cosas* y en *Historia de la locura en la Epoca Clásica*, la importancia de Sade en la ruptura epistemológica de la razón. Esta ruptura habría inaugurado la *episteme* moderna con *Justine y Juliette*, obras que marcarían los hitos de la sinrazón. (Al respecto, véase de Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, p. 37-38 y las Notas # 16 y 18 de la *Introducción* del presente trabajo).

Por su parte, Denis Rosenfield menciona que uno de los más importantes legados de la filosofía ilustrada a la modernidad, radica en la comprensión de la transgresión como principio del mal. Las distintas formas de transgresión son el resultado de un uso positivo de la sinrazón, que patentiza la preferencia del mal, por lo general, frente a una voluntad conservadora del *status quo* que se basa en un discurso moral y ontológico. (Véase *Del mal: Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*, pp. 177 ss.).

La caída en el *Génesis* sólo tiene sentido en 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 razón, meta y mecanismo del acto mismo.

Es obvio que mientras el hombre y la mujer no sean los protagonistas de la transgresión a la prohibición, se puede admitir una naturaleza ónticamente

La transgresión a las normas jurídicas se da según las normas y el tipo de acción realizada contra ellas. No se trata de la evolución del castigo, de las transformaciones de la ley o del nacimiento de la prisión (véase el inciso "Descentramiento del poder estatal" en el Cap. 1, pp. 51 ss. y, particularmente, las Notas # 25, 30 y 31). Se trata de la voluntad anómica de resistir, enfrentar y vencer el principio normativo de la realidad. En el caso de la transgresión de las mujeres, adquiere legitimidad en tanto las leyes son una explícita concreción del poder del patriarcado. (Véase el artículo de Alda Facio, "El derecho como producto del patriarcado", pp. 16 ss y la Nota # 7 del Cap. 2).

La transgresión política es tipificada como la acción violenta que pone en tela de juicio una determinada forma de existencia política. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que si la constante de cualquier forma del orden político ha sido el principio patriarcal; entonces, la transgresión contra un sistema articulado de este modo, adquiere legitimidad. Más aún si se trata de ciertos sujetos, por ejemplo mujeres o de cualquier grupo social, étnico o del carácter que sea, que son directamente perjudicados u oprimidos por dicho orden.

La transgresión a las costumbres provoca su caracterización como actos moralmente "malos", en tanto realizan contenidos de formas contraculturales a las vigentes. La base de justificación de esta transgresión está en la temporalidad, contingencia, relatividad y nexos políticos que vincula la tradición, las pautas sociales de conducta y las restricciones del sujeto, a la capilaridad del poder. (Véase el segundo punto del primer capítulo de esta tesis, "El poder moderno: Capilaridad reticular", pp. 45 ss.). Así, la resistencia no sólo es posible sino que se convierte en el horizonte que permite al sujeto autodeterminarse y constituirse a sí mismo buscando márgenes de libertad.

La transgresión a los mandamientos religiosos se vincula con la esencia pecaminosa del hombre y con sus pulsiones contrarias al orden cosmológico, orden que en todo caso es explicitado por las entidades institucionales encargadas de regular lo sobrenatural y sagrado. En la medida que las religiones han configurado imágenes que condicionan profundamente las pautas de conducta de las personas, en la medida que han colonizado la subjetividad y han instituido principios rectores que territorializan el cuerpo, existe pleno derecho inclusive para quienes son parte del universo de fe de la experiencia religiosa; a transgredir los mandamientos que las instancias normativas regulan.

Finalmente, referir la transgresión a la razón supone un tribunal universal que demarca los límites del sinsentido. En las normas morales y jurídicas, en el ordenamiento político y la constitución de formas de existencia social, inclusive en las características culturales, las costumbres y las pautas de conducta, existe implícitamente cierta racionalidad que los justifica. Transgredir tales sistemas implica en consecuencia, transgredir la razón. Hay otro ámbito que reifica de manera unidimensional, la transgresión a la racionalidad; se trata de la locura, los pensamientos peregrinos, los enunciados "peligrosos", los saberes sometidos y las prácticas discursivas contrarias al *establishment*. Habiendo señalado cómo se constituye la *episteme* vigente, los saberes triunfantes y las restricciones de pensamiento y acción, resulta que anatemizar a alguien como irracional, insensato, loco o anómico, tiene la pulsión de evitar o anular su resistencia al orden vigente. (Aparte de las referencias dadas, véase de la *Introducción*, "Las aristas del poder y la resistencia", pp. 20 ss.).

semejante entre ambos⁴³; similitud compartida en último término, por la androginia divina que se supone previa, implícitamente⁴⁴. Sin embargo, esta carencia de estereotipos discretos, pronto se eliminó en el imaginario judeo cristiano con el olvido de Lilith, de lo que concluyó por definirse el desempeño actoral de la mujer, tiñéndose la estructura de su identidad, con los colores de una imagen que todavía hoy es útil para que el sujeto se piense y se constituya a sí mismo.

⁴³ La diferencia entre *lo óntico* y *lo ontológico* ha sido establecida por Martin Heidegger. Si bien el tema central de la ontología es el ser, Heidegger considera que sólo es posible abordarlo considerando los entes, puesto que “ser es en todo caso el ser de un ente” (*El ser y el tiempo*, p. 18). La reflexión ontológica por lo tanto, no trata al ser en general de modo directo, sino a través de los entes, es decir a través de lo que *es* de alguna manera. No todos los entes ofrecen la misma posibilidad de tratamiento del ser, existe un ente preeminente al que Heidegger llama el “ser ahí” (*Dasein*, el hombre).

Tratar sobre cómo el “ser ahí” *es*, implica desarrollar la “analítica existencial”, es decir el análisis de su existencia: tal es el conocimiento *óntico* de este ente. Maurice Corvez comenta al respecto, que dicha analítica establece en primer lugar, que el hombre no se reduce a una cosa; en segundo, que él es su propia posibilidad, un *poder-ser*; finalmente, la tercera característica sustantiva es su libertad. (*La filosofía de Heidegger*, p. 12).

A partir de la “analítica existencial”, es decir a partir de la reflexión *óntica* del “ser ahí”, se abre la posibilidad de tratar exhaustivamente al ser y, por lo tanto, de desarrollar el tema fundamental de la *ontología*. Heidegger resume la preeminencia del hombre para la ontología (*El ser y el tiempo*, p. 23):

“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”.

⁴⁴ Mircea Eliade piensa que la androginia que se supone propia de los seres humanos, tiene como modelo, a la bisexualidad divina; esto es fácilmente verificable por la considerable cantidad de culturas que la mencionan. Al respecto véase la Nota # 36 de este capítulo. Eliade dice:

“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 humana” (*Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. I, p. 182).

En el caso hebreo, la personificación de Dios ha sido patriarcal, falocrática y normativa. Así quedó esclarecida toda potencial y equivocada interpretación que asuma la androginia de Jehová Dios en el edén e inclusive antes, como creador “ex nihilo”. Si bien el Dios de los judíos carece por ejemplo, de las pulsiones sexuales patentes y operantes entre las deidades del panteón griego, es innegable que desde los primeros versículos del *Génesis*, el sexo de Dios debe ser supuesto como masculino.

La aparición del mal en el edén es personificada con la serpiente. La serpiente es, según el relato bíblico y la imaginería 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 se había atrevido a prohibir que ambos trataran de ser semejantes a Él, comiendo del fruto que los inmortalizaría. Sólo prohibió que comieran de otro árbol, de aquél que les brindaría conocimiento al grado de hacerlos conscientes del bien y del mal: Dios sólo prohibió el fruto que los haría omniscientes.

En el texto, el árbol de la vida es en tal magnitud más importante y crucial respecto del árbol del conocimiento, que Dios podía permitir que el hombre y la mujer llegaran al sumo conocimiento, pero por ninguna razón debía dar lugar a que alcancen la inmortalidad. Dios tenía que evitar la continuidad infinita de un yo inmutable. El carácter prosaico de la vida humana radica en el imperativo de hacerse y rehacerse indefinidamente, inclusive en la extrapolación de los otros, es un continuo devenir en el que se suceden posibilidades actorales sin mismidad ni sentido; y en el que la esencia divina resulta la cosificación de un ser como absolutamente autorreferencial y eterno.

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, en él apareció la maldad obnubilado por su esplendor y ensoberbecido por su belleza. Su sabiduría se corrompió por el deseo de brillar más que Dios; del mismo modo como su bondad se diluyó por el creciente interés de ser más bello que su creador⁴⁵. El querubín guardián tramó la forma cómo podría realizar sus propósitos y concluyó que lo más apropiado sería evidenciar ante Dios, la futilidad de su obra: él debía mostrarle

⁴⁵ Resulta significativo el siguiente pasaje del *Libro de Ezequiel* en el *Antiguo Testamento*, pasaje en el que Dios habla a la serpiente:

“En el Edén, en el huerto de Dios estuviste: toda piedra preciosa fue tu vestimenta... Tú, querubín protector de alas desplegadas, así te había hecho yo; estabas en el monte santo de Dios, caminabas entre piedras de fuego. Fuiste perfecto en tu conducta desde el día de tu creación, hasta el día en que se halló en ti la maldad. Por la multitud de tu contratación, te llenaste de iniquidad y pecaste; por lo que te eché del monte de Dios, y te arrojé de entre las piedras de fuego; ¡oh!, querubín protector. Se enalteció tu corazón a causa de tu belleza, corrompiste tu sabiduría a causa de tu esplendor. Yo te he precipitado a tierra... Yo saqué fuego de en medio de ti, fuego que te consumió y te convirtió en ceniza sobre la tierra a los ojos de todos los que te miren”. (*Libro de Ezequiel*, Cap. 28, Vers. 13–18).

que su principal creatura, el hombre, había existido apenas para pecar en cuanto le fuera posible; además, Dios se decepcionaría de su obra y de sí mismo, al constatar que no existía remedio alguno que evite que esta creatura esté irremediabilmente condenada a padecer los sufrimientos de su propia vida en un mundo hostil e lacerante.

Para el imaginario judío, la última causa de la caída del hombre, en definitiva, no es el pecado de Adán; sino la metamorfosis del ángel en serpiente. El hecho de que un querubín protector albergara las pulsiones más aborrecibles y que sea capaz de urdir una trama contra Dios de tal envergadura, -al margen de que la haya llevado a cabo-, prueba por sí mismo, la imperfección de la obra divina y la puerilidad de suponer que en el edén, Adán, su mujer y todo el mundo creado para ambos, podría prolongarse en una confortable, idílica y aburrida existencia.

Al margen de que la primera metamorfosis haya sido el prelude de otros cambios que darían lugar a la aparición de varias personificaciones del mal, al margen de la expulsión de la serpiente del edén y su reclusión en la tierra; inclusive, al margen del poder de la maldad⁴⁶, lo relevante para dibujar el estereotipo que nos ocupa, es el rol de la mujer en este mito de origen.

La prohibición de Dios ratifica el proyecto divino de una utópica, inerte y vacua existencia en una dulce minoridad para la humanidad entera. Si Dios

⁴⁶ De manera inequívoca, en el *Apocalipsis*, Juan identifica la serpiente de los primeros tiempos, con la figura demoniaca y con el monstruo del final de los días:

“Y fue vista otra señal en el cielo: un gran dragón rojo que tenía siete cabezas y diez cuernos, y en sus cabezas siete diademas. Su cola arrastraba la tercera parte de las estrellas del cielo y las echó en tierra...”. (Cap. 12 Vers. 3-4).

“El dragón fue lanzado fuera; el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama Diablo y Satanás, el que engaña a todo el mundo, fue arrojado a la tierra”. (Cap. 12 Vers. 9).

Carlo Ginzburg dice que en el proceso de 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 definieron los demás elementos propios del estereotipo: el diablo se presentaba en forma de macho cabrío para tener relaciones sexuales con las brujas, tenía además el poder de metamorfosear a los asistentes al *sabbat* en lobos para que devoraran el ganado o de hacerlos invisibles para cometer atrocidades; en fin, el poder diabólico se evidenciaba también en que especialmente las brujas, puedan volar sobre sus escobas. (Véase *Historia nocturna: Un desciframiento del aquelarre*, p. 70-72).

“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 mentirles. La serpiente prefirió apelar a las pulsiones de la mujer en primera instancia, porque el imaginario judeo cristiano, a partir de este momento, debía establecer con discreción, la especificidad de las emociones “femeninas” y dejar anquilosada la particularidad de los roles y el estilo de los actos de la mujer en la historia⁴⁷.

⁴⁷ En el *Génesis* se encuentra el siguiente relato (Cap.3 Vers. 1, 3-7):

“La serpiente era astuta, más que todos los animales del campo que Jehová Dios había hecho, la cual dijo a la mujer: *¿No coméis de todo árbol del huerto? Y la mujer respondió a la serpiente: Del fruto de los árboles del huerto comemos, ... mas del fruto del árbol que está en medio del huerto, dijo Dios: “No comeréis de él, ni le tocaréis, porque moriréis”*. Entonces la serpiente dijo a la mujer: *No moriréis. Sabe Dios que el día que comiereis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como dioses conocedores del bien y del mal. Vio la mujer que el árbol era bueno para comer, agradable a los ojos y codiciable para alcanzar sabiduría; tomó de su fruto y comió, y le dio también a su marido, quien comió como ella. Entonces se abrieron los ojos de ambos y conocieron que estaban desnudos...”*.

Según Joan Scott, las mujeres han permanecido “invisibles” en la historia. Tradicionalmente, esta invisibilidad se ha debido a que se la representa simbólicamente como una carencia: por una parte, la “otredad” de la mujer le confiere un estatus inferior frente al varón, protagonista de los hechos verdaderamente importantes; por otra, la subjetividad femenina ha parecido un peligro para la constelación del sujeto masculino. Esta tendencia sin embargo, ha variado desde el siglo pasado. La mujer ha adquirido visibilidad en la historia, según Scott, gracias a las metodologías de Marx, Lacan y Foucault entre otras. En lo que respecta a Foucault, Scott relievaa su empeño de desentrañar las relaciones de poder que instituyen tecnologías e ideologías; esto es absolutamente pertinente cuando se trata de esclarecer las formas históricas como se ejerce opresión sobre las mujeres.

Para Scott, hoy día, gracias al desarrollo del concepto de *género*, las preocupaciones historiográficas han reconocido el lugar que la mujer tiene en la historia. Ha resultado particularmente fértil, pensar cómo en los distintos agregados sociales y culturales, se ha configurado la diferencia sexual, cómo se transforma, se interpreta y se reproduce; en definitiva, cómo esta distinción es un elemento político que articula los géneros y explica la invisibilidad de la mujer. Gracias al concepto de género, los temas de la historia de las mujeres, ya no se restringen a la sexualidad y la vida privada; aparte de la familia, es significativamente importante, la política, el Estado y la ideología. En estos ámbitos generales se desarrollan temáticas clasistas, étnicas y los problemas acerca de la sexualidad y la representación simbólica. En este sentido, la invisibilidad ha cambiado por un progresivo delineamiento de las formas y figuras de la mujer, en los contextos históricos más disímiles y peculiares. (Véase “El problema de la invisibilidad”, en *Género e historia: La historiografía sobre la mujer*, pp. 47-51, 65).

El concepto de género se trata todavía hoy con detenimiento y exhaustividad (véase la bibliografía). Una noción apropiada sobre él, la ofrece Gayle Rubin quien 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”. El género es una categoría social que refiere la construcción de las relaciones y especificidades de los sexos. (Citado por Teresita de Barbieri en “Sobre la categoría género: Una introducción teórico-metodológica”, *Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio*, p. 114).

La tentación de la serpiente para que la mujer sea conocedora del bien y del mal evoca una triada repetida en el imaginario de las religiones comparadas: la diosa desnuda, el árbol milagroso y la serpiente como guardián. Mircea Eliade al respecto, dice que frente a la secuencia habitual de los relatos religiosos; es decir, en contraposición al héroe que logra apoderarse del fruto milagroso que representa un tesoro, la fuente de la juventud o algo similar; en el relato bíblico, Adán es una víctima de la perfidia de la serpiente por mediación de su mujer⁴⁸. Así, el ser femenino se constela míticamente como la causa eficiente, incidiosa y desdeñosamente secundaria, por la que el hombre despierta el resorte que le motiva igualarse a Dios, es decir el resorte pecaminoso por excelencia.

Después de que Adán y su mujer distinguieron el bien del mal, al comer el fruto prohibido, supieron que existía una efectiva forma de asemejarse a Dios: eso lo lograrían si comían el fruto que los haría inmortales. Sin embargo, Dios se adelantó, los expulsó del éden y los condenó a la condición humana. Desde entonces la humanidad tiene que trabajar para vivir, la subjetividad de cada individuo de la especie tiene como carga filogenética, la caída de Eva que arrastró a Adán, y ambos, con su indefinida progenie, tienen que articular relaciones y universos de vida temporales, inconsistentes e irremisiblemente conducentes a la angustia y la nada⁴⁹.

⁴⁸ Véase en el *Génesis*, el Capítulo 2, Vers. 16, 17, 19:

“Jehová Dios le dijo a la mujer: *Multiplicaré tus dolores y tus preñeces; con dolor parirás tus hijos y a tu marido desearás, y él se enseñoreará sobre ti. Al hombre le dijo: Por cuanto obedeciste a la voz de tu mujer y comiste del árbol que te mandé que no lo hicieras, maldita será la tierra para ti, con dolor comerás de ella todos los días de tu vida... Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra; porque de ella fuiste tomado, pues polvo eres y al polvo regresarás...*”.

⁴⁹ En el existencialismo ateo, como lo define Sartre, se encuentra el ejemplo más claro de la pervivencia de la finitud y vacuidad del hombre expresadas en la metáfora bíblica de la tierra: el hombre es polvo y a él regresa. (Véase la Nota anterior, *Cfr.* también *El existencialismo es un humanismo*, pp. 11 ss.).

Para la concepción filosófica representada por Sartre y Heidegger, no hay sustantividad en la vida del hombre, su existencia es un *factum* a partir de la nada, a la que siempre regresa. La forma como cada hombre construye su vida, como elija ser y hacerse en cada momento, define y articula su subjetividad; él es el único responsable del proyecto que opta, de su realización y de la concreción de su libertad en el contexto histórico, social y cultural, en el que está. Las opciones que el hombre toma a lo largo de su existencia no son alegres decisiones en un mundo pueril, ni el cálculo frío por elección racional; tienen, en la filosofía de Sartre y Heidegger, el sabor de la angustia. La angustia hace patente la nada porque muestra que el mundo carece de relevancia. Todo es contingente, temporal, finito y sinsentido;

Es interesante considerar que sólo después de darse la caída, la mujer de Adán, antes llamada Varona⁵⁰, adquiere el nombre de Eva y sea llamada por Adán, de este modo. Considerando el carácter performativo del lenguaje, resulta que en los mitos de origen hay un momento en el que gracias al nombre, irrumpe la existencia. Antes del versículo citado⁵¹, el *Génesis* relata que Adán dio nombre a los animales que Dios creó. Sólo desde ese momento tuvieron realidad óptica y legalidad ontológica para reproducirse.

Que aparezca el nombre de Eva posteriormente al descubrimiento de la desnudez de ambos, y después 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, ratifica la visión patriarcal en el mito bíblico: La mujer tiene identidad óptica sólo en cuanto su realización se da en la maternidad; más aún, sólo en la medida en que la mujer soporte, a lado de su pareja y como su compañera, las vicisitudes que les toca vivir a ambos como especímenes de la humanidad, tiene sentido su existencia.

no hay trascendencia alguna que sustente la existencia. Las decisiones, los proyectos, las formas de vida y las acciones que realiza el sujeto, se dan irremisiblemente según la premisa de que el hombre está arrojado en el mundo, que es un ser para la muerte y que su vida es el mero resultado de la construcción individual de su libertad, abrumadoramente contingente y temporal. (Véase *Conceptos fundamentales de filosofía*, de Hermann Krings et al, t. I p. 109 ss.).

⁵⁰ Véase la Nota # 31 de este capítulo.

⁵¹ Siguiendo a Theodor Reik, quien interpreta la tradición talmúdica, se puede afirmar que según la función performativa del lenguaje, cuando Adán da nombre a los animales, sanciona su unión sexual. Así, gracias al nombre, se preservan las especies y se constituye una existencia ópticamente congruente con la divina disposición ontológica del edén. Del mismo modo, sólo cuando Adán da nombre a Eva, sanciona su unión carnal con ella, garantizando su descendencia. Este hecho sin embargo, en lugar de ser congruente con la disposición paradisiaca, acontece como resultado de la transgresión al orden divino; hasta antes de ese momento, la mujer era sólo la hembra del varón con la que, por lo demás, Adán no copulaba. (Cfr. *La creation de la femme*, pp. 27-28).

En el *Génesis*, el primer texto que nos ocupa es el siguiente (Cap. 2, Vers. 19-20):

“De la tierra formó Jehová Dios a toda bestia del campo, y toda ave de los cielos. Las llevó a Adán para que decidiera cómo habría de llamarlas. De la manera cómo Adán llamó a los animales, ese fue su nombre”.

“Puso Adán nombre a todas las bestias y aves de los cielos y a todo animal del campo...”.

Más adelante, la cita bíblica enuncia (Cap. 3, Vers. 20):

“El hombre llamó a su mujer Eva, por cuanto ella sería madre de todos los seres vivientes”.

Lo paradójico de esta tragedia originaria es que, pese al establecimiento de la condición humana y a la tipificación del mal espontáneamente emergente en una creación supuestamente perfecta, la misión central del querubín alado metamorfoseado en serpiente, tuvo absoluto éxito. A los hombres y a sus mujeres que existen sólo en cuanto tienen una identidad cohabitacional, les fue negado dramáticamente el acceso al árbol de la vida. Al margen de que este sea el principio para la continuación de las tramas religiosas de esencia salvífica, al margen de que Adán cometiera la peor falta que podía realizar contra su creador; lo cierto es que para la visión occidental, el mal tendría desde entonces, una aplastante realidad, gracias a la identidad femenina que medió entre el ideal de hombre inmortal e inexistente, y el principio de maldad, inmediato, emergente, real y dañino, pero también pasajero.

Alain Braconnier ha mostrado que las emociones humanas constituyen la base de la comunicación entre las personas. Las relaciones entre los sexos han devenido históricamente hasta dramatizar en la actualidad, diversos libretos⁵². Hoy, cada sexo tiene su propia cultura afectiva y las mujeres disponen de mejores posibilidades para expresar sus emociones en relación a los hombres. Si bien las emociones acercan a ambos sexos, el modo de sentirlas y de expresarlas es significativamente diferente. Inclusive es necesario remarcar que en la actualidad no existe una comunicación "original" entre los sexos; tanto los hombres como las mujeres están fuertemente ligados a los estereotipos que los constelan y pese a que la vida afectiva es un atiborrado mosaico policromo, persiste la idea de que existen emociones femeninas distintas por excelencia a las que son propias de la esfera masculina⁵³.

⁵² Véase especialmente, la *Conclusión* de *El sexo de las emociones* de Alain Braconnier, pp. 195 ss. También confróntese las pp. 31 ss.

⁵³ Las referencias dadas por Alain Braconnier en lo referido al despliegue de las emociones en la historia de Occidente, sirven para construir una *genealogía de la identidad genérica* en el sentido conceptual precisado por Foucault. (Véanse las Notas # 14 y 31 de la *Introducción* a este trabajo).

Al margen de que Braconnier simplifique las emociones genéricas en los albores de la humanidad, señalando por ejemplo que la fuerza masculina determinó la división de las tareas y, consecuentemente, la configuración de las emociones (*El sexo de las emociones*, pp. 117 ss.); resulta interesante hablar de una *arqueología de la subjetividad* en el sentido de la construcción de identidades de género. Dicha *arqueología*, pese a que se expresa de muchas formas y es multioperante en varios niveles, reproduce rasgos recurrentes, los cuales pueden ser pensados como cargas atávicas, filogenéticas y arcanas que influyen en la constelación histórica de la subjetividad de hombres y mujeres. Tales rasgos han sido tratados anteriormente en el segundo capítulo de esta tesis. (Especialmente en los dos últimos incisos del Punto 3 titulado, "Saberes sobre el patriarcado", pp. 125 ss.).

Braconnier dice que las emociones comunes que se distribuyen por igual entre los dos sexos, son varias. Por ejemplo, lo que se ha denominado "inteligencia emocional", es decir la posibilidad de usar la capacidad racional, argumentativa y discursiva para enfrentar circunstancias personales o para realizar los intereses individuales, se da con tanta frecuencia y eficiencia entre las mujeres como entre los varones. Tampoco existe una preferencia marcada en el contexto social contemporáneo, que privilegie alguna forma de relación entre los sexos según las circunstancias e intereses a los que debe responder la "inteligencia emocional" de cada persona⁵⁴. La timidez no es por otra parte, una característica exclusiva ni predominante de ningún sexo, como tampoco lo son las tendencias maniaco depresivas tan frecuentes en nuestra civilización. Contrariamente a lo que se piensa por lo general, los hombres pueden ser tan

Sobre la Edad Media Braconnier dice que prevaleció el protagonismo masculino, las mujeres servían sólo para dar a luz bebés que el grupo de hombres acogía; ellos las dominaban y las vigilaban restringiendo su ámbito de influencia a la casa. En el Renacimiento en cambio, las mujeres tuvieron mayores posibilidades para expresar sus emociones porque los varones descubrieron el valor de la afectividad. Del siglo XVI al XVIII prevaleció la intención de las mujeres de mostrar distintas formas de pasión y libertad, aparecieron las posiciones intelectuales, la infidelidad afectiva se expresó en la prostitución, la criminalidad y la brujería; en tanto que la emancipación autorizaba a encolerizarse e incluso a mostrar agresividad cuando las mujeres buscaban reconocimiento y reivindicaciones concretas. (*El sexo de las emociones*, pp. 120 ss. Cfr. de esta tesis, "La genealogía del feminismo" en el Cap. 2, pp. 109 ss.).

Braconnier señala varias características que se han desarrollado en el siglo XX como culminación del proceso antes descrito. Según el autor, Freud fue significativamente importante para comprender tales movimientos, junto con la difusión e influencia de tipos femeninos específicos provenientes del siglo XIX. La dispersión de formas de expresión de las emociones en el siglo XX, se constata, según Braconnier, en "la guerra de los sexos", "la teoría de género", "el sexismo" y otros movimientos. En estos se halla sin embargo, un curso continuo hacia una amplia valoración del cuerpo, la belleza plástica y la expresión corporal. De este modo, actualmente no es raro que la mujer pierda sus prerrogativas en el dominio privado y que aparezcan nuevas emociones que los hombres pueden ahora expresar. (*Op. Cit.* p. 132 ss.).

⁵⁴ Existen, según Alain Braconnier, tres modos cómo la "inteligencia emocional" permite organizar las relaciones entre los sexos: el modo "igualitario", el "tradicional" y el "transicional". (*El sexo de las emociones*, p. 113).

Cuando se da un reparto equitativo de los poderes, cuando las responsabilidades en el trabajo y en el hogar son 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 ha constelado una relación *igualitaria*. Por el contrario, la relación es *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 corresponde la educación de los hijos, el papel de seducción y el desempeño de las tareas familiares y domésticas cotidianas. Por último, la relación es *transicional*, si se intercala, según las circunstancias y las características de cada contexto, relaciones tradicionales e igualitarias.

manipuladores, chantajistas y pródigos como las mujeres; en tanto que a éstas les es tan fácil expresar gestos extremos de vanidad, avaricia y diplomacia, como lo es para aquéllos.

Si bien hay que admitir que la testosterona en los varones favorece la agresividad, en tanto que el estrógeno y la progesterona hacen que haya una tendencia mayor de la mujer a la ansiedad, como desorden depresivo; no hay que suponer que el deseo de dominio y el espíritu de competencia sean exclusivamente masculinos.

Ante situaciones adversas, los hombres experimentan sentimientos negativos que son atribuidos a posibles contingencias exteriores. En cambio, las mujeres tienden a expresar con frecuencia sus sentimientos negativos, sus penas y sus alegrías. Por otra parte, son mucho más sensibles que los varones a las emociones íntropunitivas (el temor, la ansiedad, la tristeza, la culpa y la vergüenza); guardando reserva en público. Cuando estallan, su animosidad es más razonada; en cambio, frente a un conflicto, los varones puede ser que se interesen por la acción, que tomen partido y estén menos tiempo bajo el impacto de sus emociones; pero, en todo caso, expresan ira impulsivamente, liberan su animosidad irreflexivamente, mostrando cólera, agresividad y odio. Así, la ira resulta ser un atributo típicamente masculino.

Braconnier agrega que las emociones en las mujeres acontecen en ambos hemisferios del cerebro, lo cual les posibilitaría una indiscutible ventaja en la celeridad para hablar y para establecer relaciones. Esta característica fomentaría su aptitud creativa y permitiría el desarrollo de la intuición como una capacidad adivinatoria de las emociones de los otros, para percibir lo implícito y oculto en los hechos, y para distinguir las informaciones periféricas, infralingüísticas 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 de los hombres, hace posible entender su rechazo a expresar emociones negativas, la angustia o la tristeza que pueden embargarlos.

En oposición a estas características, las mujeres tienen mayor posibilidad de expresar con intensidad las emociones positivas o negativas que sienten.

Además, muestran actitudes distintas que les posibilitan hacer evaluaciones favorable 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 rabia, la niña, pena; cuando ellos están *pícados*, quieren o refunfuñan, ellas sólo pretenden y es probable que se angustien. En fin, siendo las pandillas los lugares usuales de la competencia de los adolescentes, los varones son más proclives a la agorafobia; en tanto que en los grupos de niñas, cada una valora a las demás y se siente parte de un núcleo seguro. Posiblemente por esto, cuando las mujeres sienten celos, lo que les preocupa es cuidar el espacio privado que consideran que han logrado y que es *suyo*, siendo una agresión "personal", cualquier intención de querer compartirlo.

Considerando estas comparaciones y las referencias míticas antes vistas, resulta que la inicial indistinción óptica desde el punto de vista genérico, pronto se convierte en una radical discreción, gracias precisamente a los tres momentos que configuran drásticamente la imagen de la mujer. En el primero, la mujer es la persona a quien acude la serpiente. En el segundo, Dios "generiza" el castigo en lo referido a la condición humana; finalmente, por el tercero, se hace perceptible la identidad femenina con el nombre de la primera mujer.

Si admitimos 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 conflictúa y buscando la conciliación; entonces se puede presumir que la serpiente acude a la mujer por la carencia en ésta, de una distinción moral sustantiva condenatoria 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 radicala la metonimia paradójica del relato bíblico: ¿Cómo la primera mujer podía saber que desobedecer a Dios era moralmente malo si no había probado todavía el fruto que le permitiría distinguir el bien del mal?

Si admitimos que las emociones intropunitivas son propias de las mujeres; si el temor a lo desconocido y a la soledad, si la ansiedad que evita concentración, calma y atención, si la tristeza como un estado persistentemente

frecuente, si la culpa y el sentimiento de fracaso; en fin, si la vergüenza, el decoro y la hipocresía, se dan con mayor intensidad y repetición en las mujeres, entonces cabe afirmar una conclusión. Inferimos de esto que el “castigo” de género narrado en el *Génesis*, muestra que la sumisión al varón y la necesidad de él, son expresivas de la tendencia femenina a martillar su subjetividad y a autocastigarse aun inconscientemente. Antes de que haya una explosiva autoestima realizada asertiva y autónomamente, existe en la mujer la tendencia inconsciente a retorcer su *self* en la pena, el dolor y en la ansiedad por el riesgo. En este sentido, la metáfora paradójica en torno a la realización femenina se da al considerar la maternidad como horizonte de felicidad: ¿Cómo puede darse la realización femenina en la reproducción de la especie en tanto cada mujer es consciente de las penurias y el dolor patente en la existencia humana?

Que las mujeres empleen ambos hemisferios, que tiendan a la logomanía y al birlibirloque, que con facilidad encuentren analogías, descubran sombras, vean lagunas y tiendan puentes allí donde apenas son posibilidades oscuras para los hombres; en definitiva, que haya una mayor capacidad creativa en las mujeres, significa que en ellas radica no sólo el deseo de novedad, sino la mayor posibilidad, de ser protagonistas de la transgresión al orden constituido. Sin embargo, antes que revolucionarias por *motu proprio*, son compañeras de acciones quijotescas o sanchescas que sus hombres protagonizan.

Se puede formular un paralogismo sobre la identidad femenina según el siguiente razonamiento: Eva nació de Adán para que éste exista de manera “idónea” en el edén, según las intenciones y la lógica de Dios. Pero Eva descubrió que los animales adquirirían identidad sólo después de que Adán les había dado un nombre, con lo que sancionaba su placer y reproducción. Eva no podría haber llegado a ser madre de la humanidad ni a disfrutar de su cuerpo misma, si permanecía en el edén, sin nombre, sin sexo y sin deseo. Por lo tanto, para que Eva sea tal, fue necesario que quiebre la esfera divina que rodeaba a Adán, lo acerque a la animalidad y le motive a hablar, a que le diera nombre y a que descubra que ambos estaban desnudos y podían copular. Su identidad surgió cuando *otro* la reconoció como alguien *para-él*.

Después de la expulsión del edén, Adán y Eva descubrieron su desnudez, lo que permitió a Adán que “conociera” a su mujer, procreando a Abel y Caín.

Mircea Eliade dice que Caín representa la técnica y el despliegue de la civilización urbana, de acá que el primer filicida evoque al constructor de ciudades, en tanto que sus descendientes se hayan convertido en los forjadores de herramientas⁵⁵. El asesinato de Abel, Caín lo cometió porque Dios prefirió el tributo pastorii de aquél frente a la ofrenda agrícola de éste. El relato termina de redondear las analogías establecidas. La continuación de la caída de la humanidad fue todavía más estruendosa y fatal con el desarrollo de la ciencia. Quienes cultivan el conocimiento técnico y la inventiva, fomentan una dimensión “mágica” vinculada al fuego y al conocimiento, reproducen y amplían el pecado original, en tanto recorren más los límites de lo desconocido, permitiendo que la erección del hombre supere incluso la estatura de Dios.

c. Pandora, el mal y las brujas

Es sugestivo que un cuadro importante del imaginario griego, influyente en las concepciones culturales de Occidente sobre la mujer, esté relacionado con la visión de decadencia de la historia; me refiero a los males esparcidos entre los hombres por la primera mujer, con lo que se inaugura el tiempo de los acontecimientos propiamente humanos.

Hesíodo narra que hubo cinco edades que indican determinadas relaciones de los hombres con los dioses y que muestran diferencias ontológicas claras entre las “humanidades” correspondientes a cada una. El propósito de considerarlas acá, radica en el objetivo de establecer un cuadro con cierto paisaje, es decir el cuadro de la mujer relacionada con el entorno de la sociedad. Lo que cuenta Hesíodo es un momento significativo de la *arqueología de la subjetividad*, el momento germinal en el que la cultura occidental se representó la decadencia y la vinculó con la mujer. Los nexos del paisaje han servido además, como hilos conductores para trazar los bosquejos que permiten pintar el horizonte delante del cual aparecen los personajes femeninos y masculinos en el teatro del mundo.

⁵⁵ En su obra *Herreros y alquimistas*, Eliade menciona a numerosas culturas en las que es recurrente la asociación de los herreros divinos, los héroes civilizadores y la agricultura. (Véase el capítulo “Herreros divinos y héroes civilizadores”, pp. 78 ss.). Las asociaciones que se pueden establecer vinculan a Hefesto, con el desarrollo de la técnica del hierro, la civilización, Zeus, el orden político, la razón y el conocimiento; por otra parte, la agricultura refiere a Caín, evoca el papel de Prometeo, la figura de Pandora y señala la caída en sus múltiples expresiones. Véase también *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. I, p. 185.

En el principio de los tiempos, según Hesíodo, existió un origen común de dioses y hombres⁵⁶. En el imaginario de la cultura griega arcaica, se encuentra un conjunto de rasgos que vinculan estrechamente los hombres a los dioses; en tanto que dicha cercanía aleja por lo mismo, a la humanidad de los demás seres de la naturaleza⁵⁷. Sin embargo, posteriormente, esta proximidad óptica se habría perdido, por lo que se dio un abrupto alejamiento de la naturaleza humana, respecto de lo que en épocas arcanas, constituyó su condición divina.

Este es el enfoque filosófico de *decadencia* en el que la mujer tiene un rol protagónico. Cabe referir que tal contenido en esta filosofía de la historia, es análogo al concepto de *caída* en la teología hebrea y cristiana, y es análogo también a la transgresión figurada en múltiples imaginarios míticos y religiosos. De tal forma, en la cultura occidental se ha representado a la mujer desde muy temprano, vinculándola con la ruina de los hombres e imaginándola como el mecanismo que desencadena la sucesión de los males para el humanidad.

En la imaginería griega, la primera humanidad se caracteriza por ser una “raza áurea”; se trata de una humanidad exclusivamente masculina que vivió bajo el reinado de Cronos, pasaba la vida entregada a las danzas, el regocijo y las fiestas. La caída de Cronos por la acción de Zeus⁵⁸, es decir el imperio de un

⁵⁶ *Los trabajos y los días*, 108; citado por Mircea Eliade. Lo común radica en que provienen ambos de la tierra. Del mismo modo como los hombres nacieron de la tierra (*gegeneis*), hay que entender que los primeros dioses fueron concebidos por Gea. (Véase *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. I, p. 269).

⁵⁷ En la *Teogonía*, 111; Hesíodo, como remarca Mircea Eliade, establece una separación apenas evidente entre la naturaleza de los dioses y la de los hombres. Esta diferencia, en cuanto se trata de la “edad de oro”, se refiere exclusivamente a la inmortalidad. Además, los dioses que sirven como modelo de comparación, son de “segunda generación”; es decir, son los Titanes que aún no han diferenciado explícitamente su naturaleza. Por tales razones, es comprensible que la raza áurea de los hombres sea mencionada por Hesíodo, como una raza de “hermanos poderosos” en relación a los dioses. (Véase, *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. I, p. 269).

⁵⁸ 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 vaticinio de su padre: que uno de sus hijos lo destronaría igual como él lo hizo con Urano. Zeus, hijo de Cronos, se salvó de la voracidad del Tiempo, y obligó a su padre que vomitara a sus hermanos tragados vivos. Colaborado por Hades y Poseidón, sus hermanos, derrocaron a Cronos y se distribuyeron el dominio del mundo. A Zeus, por tener el dominio del rayo y por decidir la derrota de su padre, le correspondió el Olimpo, los Cielos y el Eter, ganándose además el título de *padre de los dioses*.

Que Cronos gobierne en la “edad dorada” significa que nadie se liberaba de la voracidad del tiempo, todos perecían frente a él, inclusive los longevos hombres de la primera humanidad. Que Zeus se haya

orden político, racional y patriarcal⁵⁹ que castra al dios que devora sus propias creaturas; representó asimismo, la desaparición de la raza áurea. El fin de la era de Cronos implicó también la conclusión de una era edénica para esta humanidad masculina. Robert Graves dice de estos hombres, que no tenían preocupaciones, comían frutas, bellotas, leche y miel y que la muerte representaba para ellos, apenas un largo sueño⁶⁰.

Es muy significativo que en los mitos griegos se marque el cambio de una era a otra, por el derrocamiento, castración y desaparición del horizonte de

salvado significa que desde entonces, permanecería para siempre en la sociedad, la protección de la casa y la familia, garantía del matrimonio, el orden social, los linajes reales y el imperio del derecho; en una palabra, con Zeus se instaura simbólicamente el poder del patriarcado, definitiva e irremisiblemente.

Zeus castra a su padre, Cronos, quien pertenecía a la generación de los Titanes, es decir castra a uno de los hijos del Cielo (Urano) y de la Tierra (Gea). Gea incitó a algunos de sus hijos a que lucharan contra Urano, su padre, porque había encerrado a otros hijos de ambos (a los Gigantes y a 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 Erinnias y de sus órganos sexuales arrojados al mar, apareció posteriormente, Afrodita. (Cfr. el *Diccionario mitológico* de Carlos Gaytán y especialmente, el *Diccionario de mitología clásica* de Constantino Falcon et al).

Siendo que una de las tareas centrales de las Erinnias era vengar los crímenes contra la familia, resulta curioso que éstas aconsejen a Zeus asesinar a Cronos con un arma distinta a la hoz de pedernal. Sin embargo, esto tiene sentido en cuanto se supone que las Erinnias implícitamente aceptaban y legitimaban el crimen de su padre y del padre de Zeus. Con la muerte de Cronos y el reino del *padre de los dioses*, las Erinnias coadyuvaron a que se instituyera recién, un régimen político racional y moral, en el que desde ese momento, ellas precautelarían el orden.

A Zeus le corresponde conservar el universo como un todo armonioso, regulando las relaciones entre hombres y dioses, y resolviendo los conflictos entre estos últimos. Cuando algún mortal transgrede las leyes, Zeus lo castiga, en especial es implacable cuando alguien se atribuye prerrogativas divinas; leído simbólicamente, esto significa que la represión del sistema es inevitable cuando alguien se atreve a cuestionar el orden social y político imperante.

⁵⁹ Véase mi ensayo "Filosofía, historia y política en Hegel" (en *Sugerencias intempestivas*, especialmente las pp. 64 ss.). En este texto hago referencia a Zeus como el dios político por excelencia; nuestro (pp. 66 ss.) cómo al nacer Atenea de la cabeza de Zeus, surge del orden político y racional, es decir, del sistema *patriarcal*, la *filosofía*.

Atenea representa la ciencia, el arte, la guerra y la prudencia; pero su contenido esencial está vinculado al conocimiento, el saber y la creatividad. Del dios promotor de la razón y de las artes, de quien reúne el dominio racional y moral imponiéndolo en el mundo, de quien venció al caos y de quien representa la superación de la temporalidad voraz y disoluta; en fin, del emblema de la historia, la cultura y la política, nació la filosofía y la verdad como alguien eternamente afirmada en el contingente devenir. La filosofía representa en tal sentido, la estabilidad y resplandor de la verdad eterna alcanzados gracias al orden político invariable: el orden sellado por el poder del patriarcado.

⁶⁰ Cfr. *Los mitos griegos*, t. I, p. 39.

visibilidad, de los dioses anteriores y el surgimiento de otros que son sin embargo, hijos de aquéllos. En mi opinión, esto representa un proceso de cambio político: después de la era de Cronos, pese a la alteración posterior de las condiciones de vida, no cambiaría sin embargo, el orden imperante vigente después de la primera era. En el reino de Zeus, aunque se sucedan cuatro edades posteriores, no hay ninguna castración que represente el cambio; así, no se puede afectar lo esencial del orden establecido: su carácter falocrático.

Para suplir a la anterior humanidad, apareció una nueva raza que padeció enfermedades, la vejez y la posibilidad de una muerte tormentosa. Estos hombres tenían que trabajar para vivir, conocieron las inquietudes y el temor, y comenzaron a rodearles el dolor y la miseria. Tal raza fue menos noble que la anterior pese a que, como aquélla, fue creada por un dios: Zeus. Fue conocida como la raza de los hombres de la edad de plata, existió durante el imperio de Zeus y se vinculó con lo que su figura metafóricamente evoca: el momento de organización política y social centralizada en la *polis* de los ciudadanos libres y dinamizada por el *oikos* patriarcal.

Estos hombres no ofrecieron sacrificios al dios político, se insubordinaron contra el orden divino, por eso Zeus los aniquiló creando posteriormente la tercera humanidad. Esta, también fue exclusivamente masculina, y se conoció como la raza de los hombres de la edad de bronce.

En esta edad prevaleció un carácter extremadamente violento y destructor, lo que ocasionó el exterminio de todos los hombres, unos en manos de otros. Según Robert Graves, tenían armas de hierro, comían carne y pan, y la peste los exterminó. Ante tal situación, Zeus quiso “regenerar” a la humanidad por lo que permitió que aparecieran los “héroes”, es decir, hijos de dioses que, siendo mortales, protagonizarían célebres hazañas como una nueva humanidad. Gracias a los “héroes” se invirtió el proceso de decadencia dado hasta entonces, aunque esto apenas representó una corta excepción en la fuerte tendencia ya definida en la historia.

Siendo algunos “héroes” los hijos de mujeres mortales y de dioses⁶¹, habría que suponer que en la edad de bronce existían mujeres. Sin embargo,

⁶¹ *Idem.*

esta lectura lineal no es pertinente; la ascendencia mortal de los héroes se establece sólo para remarcar la presencia de rasgos humanos en figuras colosales que realizaron proezas sobrenaturales. Por otra parte, pese a que se refiera la muerte de los “héroes”, en algunas narraciones se menciona que Zeus hizo que llegaran a las Islas de los Bienaventurados después de morir. En este lugar, conocido también como el Elíseo, Cronos, al parecer perdonado por Zeus, gobernaba a quienes tenían una existencia beatífica; es acá donde se configura el espacio privilegiado para las almas de piadosos e iniciados⁶², tan similar al cuadro pintado por el imaginario judeo cristiano.

Que Cronos gobierne el Elíseo significa que a tal punto Zeus había consolidado su poder, que permitió a su padre derrotado y castrado, esa prerrogativa. Sin embargo, esta narración resulta difícil de conciliar cuando se pinta el reinado de Cronos como arbitrario y brutal, caracterizado por la voracidad del hijo de Urano que había destronado a su padre castrándolo y que a su vez, devoraba a sus hijos para que no le sucediera lo mismo. Que Hesíodo muestre un Cronos condescendiente y protector de la primera humanidad, es explicado por Mircea Eliade señalando la fuerte influencia oriental que obró sobre el mitógrafo griego.

El tránsito de Cronos a Zeus, el surgimiento de las necesidades que obligan a los hombres a trabajar y a ser una criatura más entre las bestias de la naturaleza, es sin duda, la versión griega de la noción de *caída*. Según Mircea Eliade, existe una difundida concepción en varias culturas, que se representan la “perfección de los comienzos” y la “bienaventuranza primordial”; este estado inicial, a causa del “pecado original”, cambiaría por un conjunto de males y desgracias. Tal situación se extremó en la quinta humanidad correspondiente a la “raza de hierro”⁶³.

Como en todo relato mítico no hay reglas de secuencia lineal del tiempo ni de una lógica restrictiva de formación del discurso; no es posible precisar el momento de las cinco edades, en que fueron creados el hombre y la mujer, tampoco es posible señalar con exactitud el instante crucial de participación de

⁶² Eliade refiere *Los trabajos y los días* de Hesíodo, 111, y varias partes de la *Teogonía*. Véase *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. I p. 270.

⁶³ *Idem*. La referencia es a *Los trabajos y los días*, 140–169, 176 ss.

Prometeo y Pandora⁶⁴. El “pecado original” del imaginario griego definió la aniquilación de la humanidad de plata; tal, la “caída” del hombre propiamente dicha, que aconteció durante el imperio del dios político. Dado que la humanidad áurea fue aniquilada al destruirse el reino de Cronos, el “pecado original” lo cometió la “raza de plata”, al oponerse al orden divino establecido por Zeus, tal pecado se expresa en la carencia de ofrendas al *padre de los dioses*.

La indistinción implícita entre hombres y dioses en la época de Cronos, refiere un mundo caótico sin principios de vida política. Que el primer “pecado” haya consistido en la negativa de los hombres a ofrecer sacrificios a Zeus, refiere el rechazo a ser parte de un orden social y de gobierno regido por la razón falocrática y el poder de un padre omnipotente. Si la carencia de sacrificios se ha debido a su ignorancia, es decir a que prevalecieron sus pulsiones provenientes de un substrato matrístico renuente a los estratos patriarcales, entonces existen más argumentos para relacionar este contexto discursivo, con la imagen de Prometeo y Pandora.

Zeus no es en el imaginario griego, un dios creador, ni siquiera fue el dios primordial, tampoco aparece como el formador del hombre; sin embargo, se constituyó en jefe indiscutido de hombres y dioses con carácter panhelénico⁶⁵, y dueño del universo.

La tercera humanidad fue extremadamente belicosa, esto provocó la desaparición de todos los hombres quedando sólo las mujeres mortales, ellas,

⁶⁴ La ambigüedad de la secuencia lineal en el relato mítico se constata por ejemplo, con lo que Robert Graves insinúa: desde la segunda humanidad existieron mujeres que fueron madres mortales. Graves menciona que en la edad de plata los hombres no se atrevían a desobedecer a sus madres – sugiriendo una idílica época matriarcal inicial–, pero que, dada su ignorancia, no efectuaban sacrificios en honor a los dioses, por lo que Zeus los destruyó. Su eliminación aconteció pese a que en esta época, los hombres no se hacían la guerra entre sí. (*Los mitos griegos* t. I. p. 39.).

⁶⁵ Mircea Eliade indica que fueron numerosos los santuarios en Grecia dedicados a Zeus. Refiere también que Homero en *La Iliada* (VIII, 17 ss.), cuenta el reto que Zeus lanzó al resto de los dioses (*Historia de las ideas y de las creencias religiosas*. t. I p. 268):

“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. Tan cierto es que yo domino sobre los dioses y sobre los hombres”.

según las intenciones del dios político por excelencia, Zeus, redimirían a la humanidad posibilitando la aparición de los “héroes”. Esta es una metáfora que refiere la institución del poder pastoral. Hemos visto anteriormente cómo dicho poder constituye al pastor sobre un fondo matrístico⁶⁶, entonces es posible pensar que el mito refiere tales relaciones. Desarticulado el matriarcado y disuelto su poder (simbolizado con el fin de la segunda humanidad), cuando se reconoció que cualquier orden político y social comenzaría o se fundaría en relaciones de fuerza dadas por momentos violentos; el patriarcado encontró una ocasión oportuna para instituir su poder dentro de una matriz femenina. Esa es la metáfora del héroe: redime a la humanidad porque se forma en un útero mortal fecundado con la esencia divina proveniente de un dios que lo procrea.

Que los héroes hayan protagonizado significativos acontecimientos en la mitología clásica⁶⁷, que muestren generosidad, nobleza y valentía; refiere cómo el pastor-rey cuida individualmente de los suyos, evidencia la procedencia genésica de carácter matrístico y despliega una imagen de poder protector basado en la fuerza, el erotismo y el poder que los dioses olímpicos transferían a sus hijos.

Según una tradición mítica del siglo IV antes de nuestra era, Prometeo modeló a los hombres con arcilla siendo su creador. Acá aparece como su benefactor por antonomasia, les enseñó arquitectura, astronomía, matemática, navegación, medicina, metalurgia y otras artes útiles. Además, permitió que los hombres se quedaran con la mejor parte de las víctimas propiciatorias que se sacrifican a los dioses. Robó el fuego del Olimpo para entregárselo a los mortales y enseñó a su hijo a construir un arca con la que pudo evadir la furia de Zeus quien trató de destruir nuevamente a la humanidad. Prometeo aparece finalmente, como el principal rival de Hefesto quien por encargo de Zeus, modeló a Pandora y encadenó a Prometeo en el Cáucaso para que un buitre le devore las entrañas.

⁶⁶ Véase el inciso “Imágenes, representaciones y reminiscencias colectivas”, en el Cap. 2 de esta tesis, pp. 130 ss.

⁶⁷ Robert Graves refiere el sitio de Tebas, la expedición de los Argonautas y la guerra de Troya, como los momentos de destacado protagonismo, de distintos héroes del imaginario griego. Estos momentos además, representan los instantes fundacionales de la identidad cultural de Occidente. (*Los mitos griegos*, t. I, p. 39).

En la *Teogonía*, Hesíodo cuenta⁶⁸ que Prometeo ayudó a los hombres a separarse de los dioses y a establecer la forma de tributo ritual. Con la piel de un toro hizo dos sacos de amplia boca; juntó los huesos del animal, los metió en uno y los cubrió con grasa, en tanto que tomó la carne y la metió en el otro recubriéndola con el estómago del toro. Preguntó a Zeus qué parte debía corresponder a los dioses, a lo que Zeus respondió que la grasa, eligiendo también los huesos, por lo que los hombres se quedaron con la carne y las vísceras. Si se considera que desde la tercera humanidad los hombres comían carne, aparte de que el relato refiera actos carnívoros como homenaje supremo ofrecido a los dioses, resulta que Prometeo formó a la raza de bronce y a ésta la protegió impidiendo que Zeus hiciera de los hombres, simples bestias. Que esta raza haya desaparecido por la peste, confirma esta interpretación.

Encolerizado por el engaño, Zeus negó que los hombres tengan acceso al fuego. Prometeo con la ayuda de Atenea, robó el fuego del cielo escondiéndolo en el hueco de una férula⁶⁹. 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. Zeus reaccionó y mandó a Hefestos que modelara con arcilla a la primera mujer: Pandora. Si el fuego representa la diferencia entre las bestias y los hombres, alude entonces al conocimiento, lo que el dios político reserva como secreto divino es la ciencia de la regulación política y el uso patriarcal del poder, tanto de modo consensual como coercitivo.

Según Graves, Hefestos tenía una habilidad excepcional y antes de que Zeus le encomendara modelar a Pandora, hizo una serie de mujeres mecánicas de oro que le ayudaban en la fragua, es decir que le facilitaban el desarrollo de la tarea que simboliza la técnica y el progreso social. Graves agrega también que estas mujeres podían hablar y realizar tareas difíciles⁷⁰. Así, las mujeres autómatas, es decir las inexistentes, promoverían el avance civilizatorio en el

⁶⁸ *Teogonía*, 535; citado por Mircea Eliade en *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. I, p. 271.

⁶⁹ *Teogonía*, 567. Véase también, *Los trabajos y los días*, 52. Mircea Eliade cita a Hesíodo en *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. I, p. 272. El nombre *Prometeo* significa en griego, según Robert Graves, "previsión". Sin embargo, el origen etimológico provendría del sánscrito y estaría relacionado con la asociación que se hace de este dios con una esvástica o taladro de fuego. (*Los mitos griegos*, t. I, p. 170).

⁷⁰ *Los mitos griegos*, t. I, p. 99. Véase también la Nota # 55 de este capítulo.

pleno sentido positivista. Por oposición, para el imaginario griego, de las mujeres reales, apenas se puede aceptar que usen su limitada inteligencia para dar un mínimo de coherencia a sus pulsiones e intereses.

En otras versiones se presenta a Prometeo como un escultor que robó el fuego de los dioses para insuflar vida divina en una escultura que hizo y 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. En Esquilo por ejemplo, Prometeo aparece como el principal héroe civilizador que enseñó a los hombres los oficios y las ciencias⁷¹. En este caso Zeus tramó su venganza, por no haber sido él quien modelara esa humanidad.

Hesíodo dice que Zeus mandó que la mujer modelada por Hefesto fuera a los hombres, les envió esa “bella calamidad” encarnada en Pandora, y que fue una “trampa profunda y sin salida” para éstos, “pues de ella procede la raza, la ralea maldita de las mujeres”, “azote terrible” para los mortales⁷². Según Graves, el mito de Pandora es sólo un relato antifeminista ideado por Hesíodo, quien culpa a las mujeres de la mortalidad del hombre, de los males que aquejan su vida y del principio de conducta frívola e infiel. Aún siendo así, esta imagen tiene todavía hoy, eficacia en la constitución de la subjetividad, especialmente cuando se construye un estilo sexista que realiza en las relaciones heterosexuales, ante todo, el gozo masculino. El placer del varón tiene sin embargo, un costo que pagar: debe padecer y satisfacer las exigencias y veleidades de la mujer con la que forma pareja.

En oposición a este estereotipo machista, Jean Baudrillard refiere por ejemplo, la forma particular cómo las mujeres realizan el rito de la seducción. El autor menciona que cuando una mujer seduce, “eclipsa” todo contexto y cualquier voluntad, tiñe con un color especial las relaciones afectivas, amorosas y sexuales vertiendo sobre ellas una fascinación extraña. Así, el amor y el acto carnal resultan un adorno de la seducción; en tal proceso, la mujer juega, su

⁷¹ Mircea Eliade cita la obra de Esquilo, *Prometeo encadenado*, 442 ss. (En *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. I, p. 273).

⁷² *Teogonía*, 585 ss. y 592 ss. Citado por Eliade en *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. I, p. 272.

cuerpo se vuelve apariencia pura y se convierte en una construcción artificial que se adhiere al deseo del otro⁷³. Al parecer, ésta es una lectura ajustada a la imagen de Pandora tal y como el imaginario griego la ha legado a la posteridad cultural de Occidente. Así es conveniente constelar la subjetividad femenina a partir de la mitografía arcaica, *desde y para* la actualidad postmoderna.

Pandora significa “la que da todo” y, como señala Graves, hay relación entre la primera mujer y la diosa Tierra. Con Pandora aparecieron las tribulaciones, los males y las desdichas para los hombres, especialmente la Vejez, el Trabajo, la Enfermedad, la Locura, el Vicio y la Pasión⁷⁴. La aparición de Pandora y la difusión de los males sobre la tierra están vinculados por otra parte, con el peligro de que la humanidad formada por Prometeo tenga las cualidades de los titanes; es decir, adquieran el orgullo y el poder para levantarse contra Zeus. Aparece acá la concepción occidental de que la mujer en última instancia, inviabiliza la vocación divina del hombre, vocación consistente en alejarse cada vez más de la animalidad natural representada en la sexualidad, y asemejarse progresivamente a lo trascendente y sobrenatural, expresado en la omnisciencia y la eternidad. De cualquier forma, la limitación para que el hombre permanezca atrapado en tierra y no alcance las esferas etéreas, está relacionada con su temporalidad.

Pandora tenía la imagen y las formas de las diosas, Atenea la vistió, las Gracias la enjoyaron, 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. Según un relato, Prometeo, en su afán de prevenir el bienestar de la humanidad, había aislado los males en una vasija, prohibiéndole a su hermano, Epimeteo, que la abriera. Pandora se casó con Epimeteo y por curiosidad abrió la caja, dejando que los males se esparcieran en la tierra. Una variación del relato establece que Zeus encerró los males en una caja y que se la entregó a Pandora para que la regalara a Prometeo con quien debía casarse;

⁷³ Jean Baudrillard piensa que la negación de la anatomía del cuerpo se da en el rito. Las ceremonias que enmascaran, dibujan, torturan; los momentos en los que se trata de seducir a los dioses, a los espíritus, a los muertos, cuando hay que fascinar al verdugo o a los hombres, el cuerpo se vuelve el soporte de lo decorativo y cosmético, se hace el artificio de la velocidad. (*De la seducción*, pp. 83–88).

⁷⁴ *Los mitos griegos*, t. I, p. 166.

ante el rechazo de éste, Pandora intentó lo propio con su hermano. Epimeteo aceptó a la primera mujer, abrió la caja, los males se extendieron por la tierra y se dio inicio a la edad de hierro.

Existen inclusive otras variantes míticas. Pese a su estulticia, Epimeteo se negó a tener cualquier tratativa con Pandora. Zeus mucho más enfurecido que antes, condenó a Prometeo a que un buitre le devorara las entrañas cada día, estando encadenado a una roca en el Cáucaso. De este modo, siendo Prometeo inmortal, en la noche le crecían las vísceras que el buitre había devorado el día anterior, quedando condenado al dolor, la intemperie y el sufrimiento.

Robert Graves menciona que Pandora representa a la primera mujer de una larga "casta" de similares seres a ella⁷⁵: tan tonta, haragana y malévolas como bella. Epimeteo, para salvar a su hermano, se apresuró a casarse con Pandora y a abrir la caja por lo que se derramaron los males, dañando inmediatamente los cuerpos de Epimeteo y Pandora. En todas las variaciones resulta significativo que quedó dentro de la vasija o de la caja, la Esperanza Engañosa, quien disuadió a los mortales de que realizaran un suicidio masivo ante la impotencia que sentían frente al poder de los males esparcidos sobre la tierra.

La belleza de Pandora tiene por finalidad evocar 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, es "hacerse rival de Dios y oponerse a lo creado". Siendo Dios masculino, su antípoda actual es la *star*. Toda *star*, varón o mujer, es femenina por ser artificial y porque despliega una seducción fría. Lo femenino es la efigie del ritual en el que el objeto sexual alcanza a la seducción, sin que se pueda devolverlo a lo natural, a su deseo⁷⁶.

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ Jean Baudrillard piensa que la seducción de las imágenes de los mitos antiguos es *caliente*, en oposición a la seducción de las imágenes *massmediáticas* de hoy: todas ellas son *frías*. Sobre los ídolos que ejercen seducción, dice que son estériles, no se reproducen y sólo renacen de sus cenizas. (*De la seducción*, p. 92).

La asociación de Pandora con la difusión de los males sobre la tierra ha encontrado otras formas de expresión en el imaginario mítico. En la cultura occidental heredera de la tradición judeo cristiana y en la que se ha patentizado por largo tiempo el poder ideológico y político de la Iglesia, la figura femenina que continúa el detestado rol de Eva al precipitar la caída en el pecado original, la imagen que representa la seducción ritual de Pandora hasta el siglo XVII inclusive, fue la imagen de las brujas.

Medio millón de 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 a algún aquelarre, pero entre sus culpas también se cuenta la aberrante adoración al diablo y la copulación con íncubos (diablos de penes fríos). Las ejecuciones se hacían después de que los procesados 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, etc. El trabajo del verdugo era una tecnología depurada que aseguraba el suplicio hasta que el acusado no se atreva a retractarse delante del tribunal⁷⁷. Dicha tecnología incluía primero, amenazar con la tortura, luego el verdugo

⁷⁷ El suplicio como una tecnología de poder plenamente establecida en el siglo XVIII está exhaustivamente desarrollado en la obra de Michel Foucault, *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, pp. 11 ss. Al respecto, véanse también las Notas # 31, 32 y 33 del Cap. 1 de este trabajo.

Marvin Harris narra el suplicio de ciertas mujeres acusadas de brujería. En 1601 en Offenburg, dos vagabundas acusadas de hechicería incriminaron a la mujer del panadero de participar en un aquelarre. Habiendo negado ésta tal hecho, se le aplicó la estrapada (suspensión de las muñecas con pesos cada vez mayores en el cuerpo) hasta que confesara. Después de que admitió tener un amante demoníaco, la tortura fue mayor 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 y hasta que mencione detalles de su vuelo en escoba y su unión satánica. Inclusive los verdugos usaron a la hija de la mujer a quien también se torturó, para que ratificara sus actividades demoníacas. Harris transcribe un testimonio de alguien que participaba en las sesiones de tortura (*Vacas, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la cultura*, pp. 183-185):

“He visto miembros despedazados, ojos sacados de la cabeza, pies arrancados de las piernas, tendones retorcidos en las articulaciones, omoplatos descenajados, 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”.

describía los instrumentos que emplearía y cómo los aplicaría; finalmente, los mostraba a su víctima. Además, la familia del acusado debía pagar a los torturadores por su trabajo y solventar el banquete de los jueces después de la quema.

En el siglo X la Iglesia prohibió creer en los vuelos en escoba, pero 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 poco tiempo⁷⁸.

La brujería fue perseguida aparentemente por las nefastas consecuencias que ocasionaba (pérdida de la cosecha y del ganado, muerte de los 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 Fiore⁷⁹ y que se cernía como un saber germinalmente peligroso para el poder económico, político e

⁷⁸ Marvin Harris piensa que las brujas empleaban un ungüento somnífero y alucinógeno elaborado con cicuta, hierba mora, beleño y mandrágora. Para Harris el agente alucinógeno fue la atropina que se puede absorber fácilmente a través de la piel. Agrega que investigaciones recientes han reproducido el ungüento dando lugar a sueños prolongados con viajes excitantes, danzas frenéticas, embriaguez de vuelo y aventuras excitantes. En su opinión, las personas que habitualmente "viajaban" en la Edad Media, no fueron identificadas y la mayor parte de la gente quemada, nunca había probado el alucinógeno. (*Vacas, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la cultura*, pp. 191–193)

⁷⁹ La teología de Joaquín de Fiore refiere tres edades de la historia; la última, del Espíritu Santo, se caracterizaba 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 devenida de esta teología, especialmente en lo que respecta al poder de la Iglesia. (Véase la obra de Karl Löwith, *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, p. 175).

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 al 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, con una Iglesia transformada en comunidad, sin sacramentos, Sagradas Escrituras ni teología; en suma, un tiempo de pobreza y humildad. De Fiore menciona dos momentos escatológicos, el que se da con la segunda venida de Cristo y el momento de inicio de la última fase de la historia del mundo, la salvación.

La dispensación del Padre comienza con Adán y dura hasta Cristo, representa el orden de las parejas casadas dependientes del Padre, en ella impera la laboriosidad y el trabajo. La dispensación del Hijo comienza con Isafas, la caracterizan la fe y la humildad, la gobierna el estudio y la disciplina y está representada por los clérigos dependientes del Hijo. La tercera dispensación la inaugura san Benito, culmina con el fin del mundo, es la dispensación del Espíritu Santo en la que se identifican el amor y la alegría; está representada por los monjes dependientes del Espíritu de Verdad y la gobierna el *plenitudo intellectus*. (*Idem*, pp. 167–168).

ideológico de la Iglesia. El peligro de una rebelión masiva de las clases bajas crecía de manera alarmante. Fue así que algunos grupos confiscaron los bienes de la Iglesia, otros se lanzaron a una batalla para “lavar sus manos en sangre” puesto que todo pecador debía ser herido y matado por los auténticos sacerdotes; en fin, no faltó un vidente que atestiguaba que la Virgen María le había indicado que los pobres se rehusaran a pagar impuestos y diezmos. Que aparecieran líderes carismáticos anunciando un nuevo reino, dirigiendo masas campesinas y exigiendo inmolaciones militares y mesiánicas, era obviamente, una consecuencia inevitable.

En este contexto se aprobó el sistema de caza de brujas. Para las clases dominantes de ese tiempo, resultaba muy conveniente que se multiplicaran los casos de brujería, que se aceptara como un saber triunfante, la existencia y el poder de las brujas, y que por lo tanto, su caza quede justificada. El Estado y la Iglesia crearon sus propios fantasmas expiatorios; el clero y la nobleza aparecían como los protectores del pueblo, en tanto que las clases dominantes a través de la Inquisición, evitaban que los pobres sigan siendo 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 de las brujas o consecuencia de sus malas artes.

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 lo convirtió en ejercicio de poder: la Inquisición. Si bien las clases dominantes tenían que prever fatales consecuencias, encontraron especialmente en el discurso sobre las brujas, el recurso político conveniente para satisfacer sus necesidades. Esto aconteció según nuestra hipótesis sobre la *arqueología de la subjetividad*, porque no sólo en la gente de la Iglesia, sino en el imaginario colectivo de ese tiempo, prevalecía la imagen nefasta de Eva, se asociaba el cuerpo de la mujer con el pecado, y porque era necesario comenzar a reprimir las molestosas erupciones de mujeres organizadas en movimientos peligrosos.

El hecho que pocas personas educadas conocieran el relato mítico de Pandora, pese a la revalorización de la cultura clásica que efectuó el Renacimiento, no obsta para que se niegue la hipótesis de que esta imagen también influyó

en las decisiones políticas contra el *sabbat* y demás manifestaciones demoniacas. Pandora es la versión griega de Eva, las similitudes y coincidencias sorprenden: ambas son creaturas de los dioses, una y otra cumplen la misma función, esparcir los males sobre la tierra, con ellas se precipita la caída del hombre de la situación primigenia y se establece una nueva condición humana; además, en ellas radica la seducción como un ritual que obnubila y pierde a los hombres de sí mismos, alejándolos de sus obligaciones cosmológicas. Finalmente, es otra coincidencia que sean ambas el medio por el que un orden ontológico universal que incluye a los dioses, se realice; gracias a Eva y a Pandora se da inicio al tiempo de libertad y a una temporalidad *histórica* 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 la figura de macho cabrío o de poder capaz de llevar a las bujas al *sabbat*, el diablo obraba sobre la intimidad de los cuerpos. El saber de la época, aparte de establecer la incidiosa obra diabólica sobre el cuerpo, la mente y los humores de los más frágiles (en especial, de los ignorantes, las doncellas y las viejas cascarrabias), engañándolos respecto de que asistían a la misa blasfematoria; establecía que el diablo encontraba en la enfermedad, el instrumento para obrar contra el sujeto⁸⁰. De este modo, no sólo los párrocos de pueblo y la gente del vulgo difundía y creía las fabulaciones sobre las brujas y los aquelarres creadas por doctos teólogos, sino que los médicos y los dispositivos de poder anexos de la época, se encargaban de constelar la subjetividad de la mujer, con este oscuro y tenebroso mundo.

⁸⁰ Véase, "Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII", en *La vida de los hombres infames*, p. 23. Foucault agrega que fueron los capuchinos y los jesuitas quienes se esforzaron más en evidenciar y "resolver" casos de posesión demoniaca, brujería y pacto satánico.

En el siglo XVIII, según dice, la brujería ya no tuvo ningún interés político para el Estado, pese a que se seguía reconociendo que ocasionaba desórdenes. En ese tiempo, el ámbito de su realidad se restringió al mundo moral y social. Para el saber que comenzaba a erigirse 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 toda acción extraordinaria, a simples fenómenos inusuales pero naturales. De tal 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 curioso de esta política, que resultó ser una paradoja para la Iglesia, fue que el positivismo médico tipificó, inclusive la experiencia religiosa como una Inmanencia psicológica. (*Idem*, p. 29-32).

d. Ariadna en el laberinto y la derrota de las amazonas

Foucault como vimos, ha elaborado su propia narración mítica en relación al laberinto, Teseo y Ariadna⁸¹. Es interesante la contraposición del relato griego y la reelaboración que hace Foucault, quien construye su mito personal para orientar la constitución de su yo en el laberinto de su existencia. Al parecer, la diferencia del destino de Ariadna frente al laberinto, es el aspecto crucial que pone en evidencia las metamorfosis foucaultianas. 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 primera actriz de la obra termina su papel en el escenario, asfixiada por el hilo que no sirvió a Teseo para conducirlo en su lucha contra el Minotauro.

Digo que esta reelaboración muestra las metamorfosis de Foucault porque al reconfigurar a Ariadna haciendo que muera en el climax de la trama, (y no por ejemplo al dar a luz al hijo de Teseo en Naxos), Foucault reivindica su propia faz femenina: la convierte en un rostro que enfrenta la adversidad. En una entrevista efectuada en 1977, 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 estos modelos que detesta, menciona que para él, sólo la persona que destruye universalimos, la que abre líneas de fuerza, la que se desplaza sin saber adónde llegará y la que pone en riesgo su propia vida; realiza una existencia que vale la pena vivir⁸².

Al referir la muerte de Ariadna en el umbral del laberinto, Foucault prefiere narrar que la casualidad y la paradoja prevalecen en su vida, y que existe una incisiva vuelta del destino contra uno mismo. Así, las armas elegidas por el sujeto y los escenarios armados por él en los que se desplaza, terminan

⁸¹ Cfr. el inciso titulado "La imagen de la mujer" en este capítulo, especialmente los primeros párrafos (pp. 160 ss.). Véase también la Nota # 16 del mismo capítulo.

⁸² La entrevista la efectuó Bernard Henry-Lévy, (fue publicada como "No al sexo rey", en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 163-164). La biografía de James Miller titulada *La pasión de Michel Foucault*, es una exposición exhaustiva de la radicalidad del filósofo francés. Foucault ha encarado la constitución de su *self* en el devenir de su existencia, viviendo el límite, desplazándose y experimentando sin saber adónde llegaría; así, ha puesto una y otra vez, su cuerpo, en el borde del abismo. La evidencia de la radicalidad con la que Foucault pone en práctica su propio discurso es patente con su muerte: acació en 1984 ocasionada por el virus del SIDA. (Véase la bibliografía y la Nota # 15 de este capítulo).

por volcarse contra él y lo destruyen. Esta parece ser la intuición que anticipó más de veinte años antes de su muerte, el precio que Foucault habría de pagar por haber optado libremente construir su propia vida. Se trata de la factura por hacer prevalecer la dimensión femenina de su *self*, por su preferencia sexual y por la constitución auténtica de su subjetividad; el costo que le obliga a perecer en el laberinto de la modernidad, sin poder orientarse frente al monstruo del SIDA. En contraposición a los pueriles metarrelatos con final feliz, cuando Foucault señala que Ariadna se enreda en el hilo mágico asfixiándose, lo que refiere en realidad, es el eterno femenino que vivía en él y que de una u otra forma, condujo no sólo su opción sexual, sino las pautas de su estilo y sus gestos, a lo largo de su vida.

Pero, al margen de estas asociaciones, analogías y extravagancias, consideremos las particularidades del relato griego buscando al menos insinuar cómo tal configuración de imágenes ha influido en la historia de Occidente. Como en los anteriores casos, nuestro propósito es pintar el telón de fondo delante del cual los personajes representan, en el *theatrum ginecologicum* de la historia, específicos papeles de hombres y mujeres.

Ariadna fue hija del rey Minos y es célebre en la tradición mítica por el hilo que dio a Teseo, el héroe del que se enamoró, para que llegara hasta donde se hallaba el Minotauro en el laberinto, pueda sorprenderlo y encuentre la ruta de regreso. La figura de Ariadna representa en consecuencia, el amor romántico capaz de cualquier hazaña, cualquier renunciamiento, cualquier sacrificio, se trata del amor que tiende lazos y afectos, y que es propio de la subjetividad femenina⁸³.

⁸³ Según Anthony Giddens, el amor romántico implica una atracción instantánea. Si bien los hombres pueden disociar eficazmente el amor romántico del amor apasionado, separando por lo tanto la esfera del confort doméstico respecto del mundo de la prostituta o de la amante; no ocurre lo propio con las mujeres. Desde fines del siglo XVII, el amor romántico se ha constituido en una fuerza social de género que interroga a las mujeres acerca de la profundidad de los sentimientos hacia la pareja. Desde sus inicios este amor fue incompatible con la lujuria y la sensualidad terrenal, presupone una comunicación psíquica y un encuentro de espíritus de carácter reparador.

El amor romántico produce triunfo aunque se vincule a la tragedia o a la transgresión, la búsqueda es una odisea en la que la identidad de cada uno se realiza en el descubrimiento y validación del otro. Finalmente, por este amor la hermafrodita amansa, suaviza y altera la masculinidad haciendo posible que la afección mutua dirija la vida de ambos. (*La transformación de la intimidad: Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, pp. 46 ss.).

Teseo fue el héroe nacional ateniense, considerado campeón de la justicia y defensor de los oprimidos; entre sus trabajos más destacados cabe referir la muerte que dio a monstruos y bandidos, sus hazañas contra las amazonas y su importancia en la fundación de concursos gimnásticos. En suma, se constituye en el ideal heroico al cual se dirige el amor romántico de una princesa, instantáneamente, como su objeto.

En una ocasión cuando se encontraba en Atenas, partió hacia Creta porque Minos, rey de esa isla había derrotado a los atenienses veintisiete años antes. Los vencidos, aconsejados por el oráculo, ofrecieron al rey el tributo de siete jóvenes y siete doncellas que serían entregados cada nueve años como alimento para el Minotauro, monstruo que habitaba en el centro del laberinto⁸⁴.

Minos fue hijo de Zeus y de 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 construyó un altar en el que sacrificaría un toro que Poseidón haría salir del mar, así sucedió, al ver salir al toro, sus hermanos reconocieron su derecho y Minos ocupó el trono de Creta. Con Pasífae tuvo seis hijos, uno de los cuales fue Ariadna. Viendo la belleza del toro, Minos no quiso sacrificarlo, por lo que Poseidón enloqueció a la bestia hasta que fue dominado por Heracles. En su empeño por vengarse, Poseidón hizo que Pasífae se enamorara del toro, de cuyos amoríos nació el Minotauro. En otras versiones no se trata del primer toro, sino de uno posterior que Minos debía sacrificar. De cualquier modo, consultado el oráculo, Minos pidió a Dédalo que construyera el laberinto donde encerró al Minotauro.

Minos fue para el imaginario griego, el hijo de Zeus que inventó la pederastía pues se enamoró de Ganímedes, Sarpedón y otros. Además, tuvo hijos con varias mujeres; sin embargo, antes de que tuviera hijos, las mujeres con quienes Minos se unía, morían, víctimas de las serpientes y los escorpiones que salían de su cuerpo. Esto sucedió hasta que gracias a una pócima de Circe, Pocris liberó al rey del maleficio.

⁸⁴ Robert Graves menciona que el lapso de nueve años correspondía al ciclo del "Gran Año" y que el tributo de siete doncellas y siete jóvenes fue exigido por Minos en compensación por la muerte de su hijo Andrógeo, deceso que se produjo en Atenas en circunstancias no esclarecidas. (*Los mitos griegos*, t. I, p. 385).

Minos murió en Sicilia cuando trataba de detener nuevamente a Dédalo, quien escapó del laberinto. Las hijas del rey Cócalo, al enamorarse de Dédalo, mataron a Minos con agua hirviendo. Minos dio a Creta el dominio del Mediterráneo incluso sobre Atenas, hizo varias conquistas y dictó excelentes leyes para los ciudadanos, leyes que recibía de su padre Zeus cada nueve años; además, gobernó con justicia y sabiduría por largo tiempo.

El Minotauro tenía la cabeza de toro y el cuerpo de hombre. El tributo que le brindaban los atenienses se concretó dos veces, en la tercera ocasión, Teseo con la ayuda de Ariadna y de jóvenes que se hicieron pasar por mujeres, logró darle muerte y liberar a quienes debían ser sacrificados.

Teseo se ofreció en ser parte del grupo de jóvenes y muchachas que serían ofrendados; en otros relatos sin embargo, Minos mismo lo habría escogido. De cualquier forma, entre Teseo y Minos hubo una disputa en relación a una doncella que fue parte de la comitiva y de la que se enamoró Minos; mientras se dirigían a Creta, éste quiso hacer prevalecer su derecho sobre la muchacha proclamándose hijo de Zeus, a lo que Teseo replicó diciendo que él era hijo de Poseidón. En la disputa y demostración de paternidad, Teseo bajó al fondo del mar donde las ninfas le dieron una corona de oro que le sirvió posteriormente en su enfrentamiento contra el Minotauro⁸⁵.

Que Zeus haya poseído a Europa en forma de toro y que el Minotauro permanezca encerrado en el laberinto, sugiere una asociación entre el dios político y el monstruo fabuloso. Si Zeus representa el orden del sistema social, entrega las leyes a Minos que le servirán para gobernar con sabiduría a los cretenses y regula el sistema patriarcal⁸⁶; entonces el Minotauro en el laberinto,

⁸⁵ 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. Teseo se olvidó realizar esto, por lo que su padre se lanzó al océano dándole su nombre. Dado que Teseo llegó a tener capital importancia entre los atenienses, establecieron esta paternidad en detrimento de su origen divino. De cualquier forma, los mitógrafos resolvieron el problema señalando que la misma noche, Etra, su madre, tuvo relaciones sexuales con Egeo y con Poseidón. De tal modo, los padres de Teseo fueron por una parte, uno de los hermanos de Zeus, el amo de los mares, Poseidón; mientras que el rey de Atenas, Egeo, también se cuenta como su progenitor. Concluye Graves que sin embargo, los atenienses nunca tuvieron el suficiente poder para convertir a Teseo en un dios olímpico. (*Los mitos griegos*, t. I. p. 373).

⁸⁶ Véase la Nota # 59 de este capítulo.

es el poder oscuro, bestial y sin embargo, imprescindible para mantener ese orden. Se trata en la versión mítica, de la irrenunciable combinación que deben tomar los grupos dominantes articulando el consenso y la coerción, juntando convenientemente el convencimiento y el terror, uniendo pedagógicamente la palabra y de la fuerza; se trata en definitiva de la síntesis del arte político para precautelar el poder, entre la inteligencia y la brutalidad.

Por lo demás, las disputas de Teseo y Minos evocan la disputa de Poseidón contra Zeus; se trata de la manera cómo en el enfrentamiento de sistemas de pensamiento, de posiciones y reinos, la muerte o derrota de una criatura del reino contrario, es una victoria para el que la acomete. Así, Atenas con su dios tutelar Teseo y su padre divino, Poseidón, debían vencer al Minotauro que representaba el brazo represivo del orden político sancionado y protegido por Zeus en Creta.

Siguiendo esta lectura, la inextricable geometría del laberinto representa los vericuetos de la existencia humana que tiene que enfrentar la incertidumbre de recorrer las vías de la capilaridad del poder, cirniéndose sobre la cabeza del sujeto, con frecuencia y pesar, el peligro de enfrentar al monstruo frío garante del orden. Este monstruo no es sólo el agenciamiento represor del poder estatal, expresado materialmente en el propio Minotauro, sino son las sombras de su cuerpo que se proyectan en los ángulos y las paredes del laberinto. Tales sombras acechan al sujeto en cada una de sus constituciones y en cada uno de los pasos que da; son las sombras que evocan al monstruo que lo atacará por desplazarse en escenarios ignotos y por el atrevimiento de pretender alcanzar la médula del sistema político; en tal caso, el monstruo del Estado devorará indefectiblemente la insolencia del transgresor.

En cuanto Ariadna vio a Teseo, se enamoró de él y decidió ayudarlo si es que 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, se desenrollaría por sí mismo conduciéndolo de modo sinuoso y con muchas vueltas, hasta donde se encontraba el Minotauro. Teseo llegaría hasta el monstruo mientras éste dormía, debía asirlo por el cabello y sacrificarlo a Poseidón; posteriormente, el ovillo se enrollaría solo, guiando a Teseo a la

salida. Así sucedió, en cuanto Ariadna vio salir a Teseo lleno de sangre, lo abrazó apasionadamente y condujo al grupo ateniense al puerto. 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 quedara libre. Después de una corta escaramuza, la nave de Teseo llegó a Naxos donde Ariadna se quedó, separándose para siempre de Teseo.

Si Ariadna estaba enamorada de su hermanastro, el Minotauro, ante la posibilidad de destruirlo, asiente afirmativamente. Ante el primer héroe que atraviesa su vida, porque ella representa el amor romántico, sacrificial, instantáneo y duradero, abandona sus compromisos filiales, su patriotismo y su mundo, para embarcarse en la improbable empresa de construir un nuevo mundo y de ser parte de lo que es ajeno y distante: Atenas.

Aparte de las relaciones establecidas respecto del amor romántico diferenciado del amor apasionado, acá se encuentra la versión metafórica de la posible actitud de las mujeres frente a la represión del sistema político. El Minotauro es también Zeus, pero es el envés del dios político encerrado en el laberinto. Como todo agenciamiento de poder represor, requiere un tributo, a cambio precautela y sanciona el orden basado en el cumplimiento de la ley que él mismo impuso. Las mujeres se dejan seducir por su fuerza falocrática, pero también tienen la posibilidad de emplear las armas que están a su disposición en la esfera doméstica que es su dominio, armas con la que pueden urdir su destrucción, como con un ovillo de hilo por ejemplo.

Lo curioso es que tiene que existir algún héroe para llevar a cabo la empresa. De este modo, el ámbito de influencia efectiva de las mujeres en lo público, radica en el dominio y empleo que hagan, de la esfera privada. Ellas pueden ser decisivas en el nuevo orden, pero nunca son autosuficientes. Tal, la imagen de la mujer operante en la cultura occidental, imagen que excluye toda centralidad en la construcción protagónica de los nuevos escenarios de la política.

Una de las versiones establece que cuando Ariadna se descubrió sola en la costa irrumpió en amargos lamentos porque recordaba sus temores mientras Teseo ingresaba al laberinto; la heredera del trono de Creta recordaba sus

secretos votos si la tarea del héroe tenía éxito y cómo había tomado la decisión de abandonar a sus padres y de dejar su patria, por él hombre al que amaba y que ahora la abandonaba. Invocó al universo venganza por lo que Zeus, el padre de su padre, asintió para que Dioniso con su alegre séquito de sátiros y ménades, acudiera en su ayuda. Poco después Ariadna se casó con Dioniso, tuvieron muchos hijos y la coronó con una joya forjada por Hefestos con oro ardiente y gemas rojas en forma de rosas, joya que luego se convirtió en la Corona Boreal.

El relato en esta parte termina de configurar la imagen de la amante romántica. Pese a las traiciones o desprecios de la que pueda ser víctima, la mujer que se mantiene fiel a sus sentimientos, la que muestra decoro en su sexualidad y es honesta consigo misma; es finalmente recompensada de manera plena: encuentra su alma gemela⁸⁷.

Como he mostrado en un trabajo anterior⁸⁸, 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, largas luchas con infinidad de pueblos a los que llegaba y regresaba, pese a las derrotas que sufría. Su emblema mítico se asocia con la renovación, la recomposición y el retorno. Dioniso une la alegría y el terror, la vida y la muerte, la actividad militar y el gozo; en él fluye el entusiasmo, la manía y el éxtasis que sus ritos exacerbaban. El dios representa también el olvido de uno mismo, el descubrimiento de que toda unidad se desgarrará simbólicamente. Al agregar Eliade que Dioniso sacó a Ariadna del

⁸⁷ Mircea Eliade cuenta que Dioniso rescató a Ariadna de los infiernos y que posteriormente la convirtió en su esposa. Dice además que Ariadna fue entre los griegos, el símbolo del alma. (Véase *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. II p. 276 ss.). Sobre el tema del reencuentro de las almas, véase la Nota # 36 de este capítulo.

⁸⁸ En mi ensayo "Retorno y modernidad: la crítica nietzscheana de nuestro tiempo" (*Estudios Bolivianos* 1, pp. 260 ss.), desarrollo con detenimiento la importancia de Dioniso. Según la opinión de Mircea Eliade, Erwin Rohde habría mostrado que Dioniso fue un dios tracio adoptado posteriormente por los griegos. En todo caso, al margen de su origen, es indiscutible la asociación que se hace de este dios con la vida. Dioniso representa lo que se rehace continuamente, lo que vuelve a nacer en un ciclo que realiza múltiples manifestaciones. Eliade menciona que el tránsito del dios se representa en sus metamorfosis: primero es serpiente, luego león y finalmente toro, pero de manera indefinida, circularmente vuelve a convertirse en serpiente. (Véase *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. I, p. 374-375). Nietzsche dice que incluso cuando está despedazado "es una forma de vida" que "renacerá eternamente y retornará de la destrucción". (*La voluntad de poder*, Frag. 1045).

Hades para que fuera su esposa, puesto que Ariadna murió en Naxos, indica la naturaleza transparente y extática del dios: Dioniso tiene el poder para atravesar los reinos del mundo⁸⁹.

Si Ariadna es el emblema clásico del alma, resulta que ella es el alma gemela por oposición perfecta, del dios que representa la vida y la resurrección. Ariadna aparece de este modo, como 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. En suma, Ariadna aparece como el contratérmino que se une a Dioniso en ensamblaje perfecto, es el amor romántico que tolera y perdona todo.

Esta es la principal lección que, para el imaginario occidental, las madresposas tienen que aprender y cumplir estrictamente. Con la unión de Ariadna y Dioniso se ha construido el modelo ejemplar del hombre disoluto, siempre dispuesto para comenzar una nueva y radical experiencia vital; y su alma gemela, el envés de este reverso: la mujer fiel, hacendosa de un amor romántico y esposa dispuesta a que su pareja libere también con ella, la energía báquica y divina que le es propia. Que el séquito de Dioniso lo conformen ménades y sátiros, es una vicisitud más que las madresposas tienen que tolerar en el infinito desvarío de la intensa vida del dios, rehaciéndose continuamente y ante el que, como mortal, Ariadna es deudora inclusive de su vida misma.

El abandono que Teseo hizo de Ariadna, se debió a alguna de las siguientes causas. La primera refiere que Teseo amaba a otra mujer y no quería que a su regreso lo vea 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 olvidara. La última versión dice que la casualidad separó a ambos, una tormenta arrastró las naves de Teseo lejos de la costa sin que pudiera regresar, entretanto Ariadna habría dado a luz al hijo de Teseo que le ocasionó la muerte. De cualquier forma, el imaginario griego establece el mencionado abandono porque concibe el amor romántico subordinado al protagonismo histórico: para que se dé la realización de las actividades del hombre, la mujer debe coadyuvar resignada y silenciosamente.

⁸⁹ Véase de Mircea Eliade, *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. II p. 276.

Pese a que las distintas versiones sobre lo que le sucedió a Ariadna después de que se separó de Teseo en Naxos, refieran por ejemplo el suicidio de la princesa o que ambos se hayan casado sellando un tratado de amistad entre los dos reinos⁹⁰, ha sido más difundido el relato de que Ariadna se convirtió en esposa de Dioniso, con lo que se avaló la imagen de la mujer romántica abandonada y vengada por el poder que la trajo de nuevo a la vida convirtiéndola en la madresposa ejemplar.

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 él construyera, seguro de que el creador del laberinto quedaría recluido en su propia prisión. Dédalo hizo entonces alas para que él e Icaro, su hijo, pudieran volar alcanzando la libertad. Debían permanecer a tal altura para que el sol no derrita 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 evoca en la tradición posterior, a quien representa la inventiva por excelencia. Así, Dédalo se relaciona con los perfeccionamientos arquitectónicos y con los grandes avances de la escultura en la época arcaica. La imagen de la fuga de Dédalo puede ser interpretada como la posibilidad de fuga de toda prisión. Si bien es cierto que cada uno de nosotros construye las cárceles de su subjetividad, también lo es que siempre existen los resquicios para resistir

⁹⁰ Robert Graves menciona que desde el siglo XVIII a.C. Grecia se "cretanizó" gracias a una aristocracia helena que se hizo del poder y comenzó una nueva cultura en la isla. El relato mítico tiene su paralelo histórico en los siguientes hechos. Hubo en efecto una incursión ateniense alrededor del año 1400 a.C. en contra de un señor cretense quien 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 cual Teseo puso fin al matar al principal jefe militar de Minos. (*Los mitos griegos*, t. I, p. 394).

Más adelante Graves dice que en otras versiones del mito, Ariadna y Teseo se casaron y después de realizar grandes festejos, partieron a Atenas, sin que pudieran llegar a su destino, puesto que Ariadna tuvo que desembarcar en Amato, cerca de Chipre. Teseo fue obligado por una tormenta a alejarse, en tanto que las mujeres de Amato cuidaron a Ariadna, quien murió de sobrepeso 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. Este festival en honor a la "diosa del Nacimiento" identifica a Ariadna con Afrodita y la costumbre ampliamente difundida en Europa, ha sido llamada *couvade*. (Véase *Los mitos griegos*, t. I, p. 390, 397. También la Nota # 38 del presente capítulo).

inclusive ante nuestras propias determinaciones. Lo que cada uno contingentemente valora y por lo que articula una forma de actuar, puede convertirse en su prisión; pero también es posible hacerse de nuevo, superando los más abstrusos caminos del yo y sobrevolando la complejidad creada por el sujeto en relación a sí mismo.

Una imagen significativamente interesante es el ciclo que estamos analizando, 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 Pasífae y se convirtió en el padre del Minotauro; el propio monstruo del laberinto tenía una naturaleza tal que el componente taurino ocupa un lugar preeminente: es su cabeza. En fin, Prometeo desholló un toro para engañar a Zeus, en tanto que la tercera metamorfosis de Dioniso, en el ciclo del devenir de su existencia inmortal, es la de un toro. Aparte del símbolo fálico, brioso, posesivo, bestial y agresivo que usualmente se ha señalado en relación a la figura del toro, asociándola con una sexualidad masculina, evidenciada de forma privilegiada en el acto carnal de esencia machista y dominante; consideremos otros significados siguiendo la trama del relato mítico.

Que Minos no haya querido sacrificar al toro salido del mar, muestra el deseo del símbolo de la pederastía, de unirse sexualmente a él. Este deseo ya se encontró en Europa, su madre, frente al dios político metamorfeado en toro blanco. De acá podemos presumir que este mismo deseo latía en Ariadna, hija de Minos quien pretendía unirse al Minotauro, aunque haya optado al final, por la figura de la amante romántica cautivada por Teseo.

Que un toro decida el derecho de Minos sobre el trono de Creta, significa que este animal era el totem del clan, o representaba el emblema del linaje real de la casa respectiva⁹¹. Considerando estos aspectos se puede afirmar que en el ciclo mítico existe, por lo tanto, una asociación del poder sexual orientado a una autogratisación orgásmica, con el poder del padre, con el principio de placer masculino ejemplificado en el falo, y con la transmisión indefinida de esta constelación de la subjetividad. Así, el toro también representa la garantía

⁹¹ Véase el inciso "Imágenes, representaciones y reminiscencias colectivas" en el Cap. 2 de esta tesis; especialmente, la parte dedicada al análisis de *Totem y tabú* de Sigmund Freud, pp. 130 ss.

de que las generaciones venideras de hijos varones, guardarán el saber triunfante y el discurso sobre la masculinidad, precautelando el ejercicio del poder patriarcal.

Es interesante analizar que Dioniso, el dios del rejuvenecimiento, la fiesta y la vida lúdica, termina cada uno de sus ciclos vitales convertido en toro. Además, este animal es el vínculo entre los dioses y los hombres; así lo estableció Prometeo engañando a Zeus, en su empeño por evitar la destrucción de la humanidad.

Si entendemos que el rejuvenecimiento y la resurrección se producen entre otras formas, después de las “pequeñas muertes” del gozo; entonces cada una de éstas refiere también la metamorfosis hacia el ideal taurino: enfrentar cualquier seducción con bestial decisión. De acá es posible inferir que la vida dionisiaca, disoluta y alegre, vida supuesta como propia de los dioses en el imaginario griego, es el nexa que vincula a los hombres con aquéllos. En la medida que los hombres realicen una vida dionisiaca, emulan la prerrogativa de existencia divina; así, gracias al *entusiasmo*, es decir a la similitud con Dios, realizan su endiosamiento.

Hemos visto que Zeus entregaba a Minos cada nueve años, las sabias leyes que regirían Creta; esto es interesante respecto del Minotauro, porque indica el mismo lapso de tiempo para satisfacer la demanda de sacrificios humanos. Que el Minotauro requiera alimentarse con atenienses inmolados cada nueve años significa que Atenas debía pagar un precio por la derrota que sufrió. Significa que el orden legal surgido de una confrontación, permitía a los cretenses gozar de un orden jurídico estable. Así, la versión mítica corrobora la concepción denominada por Foucault “guerra de las razas”. Según el contenido de esta noción que siglos después orientaría la apreciación de las relaciones políticas, todo orden jurídico es expresivo de momentos fundacionales violentos⁹².

Que Ariadna represente la instigadora del crimen del Minotauro y sea quien posibilita su destrucción, permite pensar el papel potencialmente subversivo que puede jugar la mujer, amparando, fomentando e incluso

⁹² Véase el inciso titulado “El discurso de la guerra de las razas” en el Cap. 2 de este trabajo, pp. 106 ss.

dirigiendo movimientos violentos en contra del orden político y jurídico. Así, si bien cada enfrentamiento violento establece un orden, en éste se ciernen los escenarios y los intersticios, inclusive domésticos, donde germina la resistencia y desde donde puede crecer la subversión.

Siendo que Teseo representa al héroe capaz de despertar instantáneamente el arrebató romántico de una princesa, resulta también apropiado terminar de constelar el universo de figuras y símbolos que se pintan en este ciclo mítico, haciendo referencia a las amazonas. En este sentido, con las amazonas aparecerán los emblemas de la mujer que el imaginario griego pronto descubrirá que es necesario derrotar, precisamente con la acción heroica del mismo héroe: Teseo.

Una significativa narración sobre los trabajos de Teseo, se refiere a lo que protagonizó con las amazonas y que en todo caso, aparece como posterior a la muerte del Minotauro. Las amazonas fueron hijas de Ares, es decir del dios de la guerra, su nombre evocaba una leyenda: se extirpaban un seno para manejar con mayor destreza el arco y la jabalina. Sin embargo, al parecer, hay otro significado etimológico proveniente de una palabra armenia que significa *mujeres-luna*.

Teseo junto a Heracles, realizaron una expedición contra las amazonas, de lo que, de una u otra forma, Teseo llevó consigo a Atenas a Antíope, reina de las mujeres guerreras. Las amazonas se decidieron invadir Atenas, por lo que Teseo tuvo que responder al ataque, derrotando a las invasoras, quienes se vieron obligadas a firmar la paz. En otra versión, la propia 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 rebato de amor de Ariadna; ahora se trata de quien ordena y resguarda el mundo patriarcal. Siendo que las amazonas se vinculan con la luna y ésta es la gran Diosa Blanca mencionada anteriormente⁹³, la evocación de las amazonas es sin duda, la metáfora del poder de las mujeres en una época

⁹³ Cfr. la Nota # 42 del Cap. 2. También véase el inciso titulado "Cultura matrística y cultura patriarcal" en el mismo capítulo, pp. 125 ss.

matriarcal anterior. Dado que Atenas cobraba relevancia cultural en el mundo griego, ningún rasgo del substrato matrístico y menos la figura de la mujer asociada con la imagen de una guerrera, podía sobrevivir; debía imponerse al empeño patriarcal de homogeneización ideológica en base a la *polis* y el *oikos*. De de acá surgió la necesidad de que Teseo sea también el protagonista de la aniquilación del último reducto mítico de reivindicación femenina en la antigüedad.

4. Epílogo de un drama que nunca termina

Hablar de una epílogo en una obra teatral, más aún cuando ésta es paradigmáticamente representada por los saltos de la comedia, el hilo del drama o el corte de la tragedia; implica pensar en un final. Las imágenes que hemos considerado nunca se desdibujan, los colores que hemos indicado como tonos básicos para pintar los telones de fondo del teatro del mundo, varían en sus gamas, pero permanecen en la impresión de conjunto que ocasionan al sujeto. Los escenarios se construyen, se montan y se desmontan, pero las máscaras, atuendos y guiones siguen reproduciendo estilos, gestos y muecas aún en los más dispersos momentos de la historia. En este sentido, el epílogo es sólo un remanso para volver a comenzar una nueva representación que azarosa y contingentemente, cada subjetividad opta al llevar a escena 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 por ejemplo, es importante considerar la búsqueda de una identidad afirmada sobre una estructura estable social y moral. La parte de esa estructura dada por la percepción de lo masculino y lo femenino (entendidos actualmente como actividad o pasividad, como dominación o sumisión); define la identidad de género. Esta permite al adolescente responder a la pregunta sobre su ser y sobre la dimensión psíquica de su sexo⁹⁴.

⁹⁴ Las referencias son de *El sexo de las emociones*, pp. 68-69. Braconnier agrega que en oposición a Freud, R. J. Stoller piensa que existe una "identidad nuclear de género" que aparece en la infancia temprana y que fundamenta la posterior identidad sexuada. Esta identidad nuclear está relacionada con lo que el bebé experimenta desde que nace, una "minipubertad" causada por la secreción de hormonas sexuales (estrógeno en las mujeres y testosterona en los varones). Según Stoller, la identidad de género

En cambio, la identidad que da cuenta del sexo biológico, es la identidad sexuada, manifiesta con los caracteres sexuales secundarios. Dicha identidad, en opinión de Freud, el sujeto la adquiere en la pubertad, gracias a la solidaridad que encuentra con lo fálico o lo castrado.

Desde la pubertad y la adolescencia, el sujeto construye su identidad. Si bien algunos rasgos físicos se imprimen en su cuerpo con una fuerza tal, al parecer definitiva, lo que es propio de su identidad genérica, inclusive las consecuencias psíquicas de su solidaridad o distanciamiento del símbolo fálico y por tanto patriarcal, no es un acontecimiento único y definitivo. El sujeto se hace a lo largo de su existencia en los laberínticos escenarios de sus decisiones y opciones de vida. Así, el epílogo de su identidad de género no es el último acto de una obra, sino el tiempo de acumulación de fuerzas y que anuncia un lapso de quietud, después de la cual comenzara otra vez una nueva representación gracias a la fuerza activa o reactiva que lo impulsa.

Foucault dice que un ser humano se convierte a sí mismo en sujeto gracias a la relación que establece con ciertas condiciones que configuran una conciencia histórica determinada. Agrega que desde la Ilustración, se ha desarrollado una tecnología política de la modernidad, y que para que comprendamos cómo hemos sido atrapados en nuestra propia historia, es necesario remontarnos mucho antes y no sólo a los sistemas de pensamiento que se han sucedido vertiginosa y anodinamente en el *theatrum philosophicum* del mundo⁹⁵.

Por tales razones acudimos a la confesión como tecnología del yo y a la instauración de una imagen de la mujer en la larga tradición cristiana; por esto nos remontamos a los imaginarios mítico religiosos de las culturas fundacionales de Occidente, Grecia como la síntesis que contiene *en nuce* todo posible desarrollo ulterior, y el imaginario judeo cristiano que ha impreso su sello y dominio por dos milenios. En estos imaginarios hemos tratado de encontrar los

surge del conflicto edípico, antes de la pubertad y se prolonga hasta la adolescencia. Las características femeninas y masculinas como identificaciones secundarias, representan la identidad sexuada, y pueden alterar la identidad de género. Esto ocurre por ejemplo, según Stoller, cuando se producen relaciones sexuales tempranas que motivan posteriores rechazos. (*Op. Cit.* p. 85).

⁹⁵ "El sujeto y el poder", 'Postfacio' a Michel Foucault: *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, libro escrito por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, pp 227 ss.

colores y las oposiciones que han dado lugar a las identidades, los agenciamientos y las resistencias en lo concerniente a algunas aristas de la problemática de género.

Foucault dice que el sujeto efectúa luchas en su proceso de constitución y en la manera como lanza su *self* al infinito siguiendo miles de formas de resistencia. Lo hace según el mecanismo que activa en él, el cuestionamiento a su propio estatus, respondiendo al deseo de ser diferente y de diluir una identidad anquilosada y conservadora. Esta lucha por definición es, para él, inmediata, anarquista, inminente y libertaria: se trata de “luchar contra el gobierno de la individualización”⁹⁶ que la capilaridad del poder ha colonizado en nuestros cuerpos.

Hay, de manera inequívoca, algo que las mujeres tienen mayor posibilidad de realizar que los hombres; se trata de esta lucha en contra de la territorialización que individualiza. A las mujeres por lo general, les es más fácil tener una actitud desaprehensiva en relación a sí mismas.

No siendo el orgullo el factor determinante de su personalidad, es más factible que no tengan una obcecada intransigencia respecto de sus propios pensamientos; es más probable que gracias a sus libres asociaciones, analógicas y logomaníacas, su sujeción a principios y estructuras sea menos dogmática; es posible que por la frecuencia de las emociones intrapunitivas que experimentan, aprecien mejor el sentido temporal, contingente y vacío de la existencia humana; por su inventiva, creatividad y libertad de ideas, existe mayor margen para que rechacen la reproducción de actitudes y gestos que el varón por ejemplo, considera substantivamente suyos; en fin, porque tienen mayor posibilidad de expresar sus emociones y de guiar su vida según sentimientos inmediatos, es posible que no consideren el guión de su yo, como definitivo ni único. Así, en las mujeres hay más líneas de fuga para lanzar el *self* al infinito y de recuperarlo siempre de manera diferente y casual.

El feminismo ha exigido que las mujeres que se sentían interpeladas, vistieran distintos atuendos, repitieran similares consignas y establezcan analogías semejantes con un lenguaje más o menos libertario. A la altura de la

⁹⁶ *Idem.* p. 230.

postmodernidad en la que vivimos, la lucha contra la explotación de carácter económico y el enfrentamiento contra la dominación de tipo genérico, sin duda, han dado sus mejores frutos.

Sin embargo, en lo que concierne a la lucha contra el sometimiento, a la pelea contra la capilaridad del poder en sus ínfimos detalles e intersticios, las mujeres, tal vez con mayor exigencia que los hombres, están interpeladas a romper los lazos de sujeción al patriarcado, y a encontrar nuevas y peregrinas formas de constituir su subjetividad y alzar la voz. El mundo hoy llama a todas las personas que quieran oír, que es posible cambiarlo de manera que cada vez que cualquier forma de sumisión acalle, aplaste e imponga, alguien resista, se levante y triunfe. Tal, es el principio que de nuevo, indefinida e incidiosamente aparece en el drama de la vida de las personas, principio que es el punto al que ha conducido este epílogo...

CONCLUSIONES

"La historia de la oposición de los hombres a la emancipación de las mujeres es más interesante quizá, que la historia de esa emancipación"

Virginia Woolf

"Si un hombre lucha contra sus adversarios se le llama decidido. Si una mujer hace lo mismo, es una frustrada"

Esther Peterson

"Mujer: ni sumisa ni devota; libre, plena y loca"

Graffiti de *Mujeres Creando*

En el teatro de las ideas filosóficas varios han sido los pensadores padres de la teoría, que esparcieron la idea de que la verdad transita los laberínticos caminos de un escenario con la forma de círculo conteniendo a otros círculos. Recorrer los pasos que Foucault dio partiendo de su contexto histórico en el que el feminismo de nuestro siglo, levantó la voz con brío, nos ha llevado por arqueadas rutas hasta devolvernos al lugar de donde partimos y desde el cual podemos entender mejor las opciones existenciales del filósofo francés.

Trabajar con libertad y creatividad las abstrusas líneas temáticas de la mujer no se agota en una agenda que pretende una u otra subvención. He encarado estos temas *desde la perspectiva* de Foucault no sólo por la relevancia de su producción intelectual y porque creo que sus reflexiones abren nuevos campos de fuerza, delínean diagramas insospechados y fecundan un sinfín de tierras vírgenes para el propósito de entender nuestra convulsionada y paradójica época. He elegido a Foucault por una simpatía teórica y porque considero que el filósofo *gay* muerto por el virus del SIDA, en cada momento de su vida ha extremado su propio discurso buscando constituir su yo, caótica, contingente y auténticamente.

Me parece aconsejable establecer las conclusiones a las que arriba en cada parte de esta tesis de manera sumaria y puntual.

1. El *objetivo del trabajo* ha sido ver con detenimiento, cómo el saber sobre la femineidad influye en la constelación del sujeto moderno. Resulta interesante considerar que mientras la modernidad niega mitos y tabúes, éstos siguen obrando efectivamente sobre el sujeto. La teoría de Foucault para tal empresa, aparece como una *caja de herramientas* que permite hacer divagaciones relativas y sofisticadas, contar cuentos y emplear el lenguaje en su más prístino carácter retórico abriendo cauces de libertad.
2. La *influencia de Foucault* para el feminismo ha radicado especialmente, en la crítica a las instituciones patriarcales, en el rechazo a establecer una identidad sexual unidimensional, en forjar los supuestos de la teoría feminista de la ciencia y en la búsqueda de una subjetividad relacional.

El desarrollo teórico de Foucault sirve para estimular la *resistencia* y la *rebelión*, para socavar el orden social por el nomadismo y para que cada sujeto busque su libertad y autodeterminación por sí mismo. Foucault motiva a cobrar conciencia de los diagramas de fuerza de la existencia y a desprenderse del yo. Frente a la postmodernidad que despliega escenarios que se sobrelapan, dominios yuxtapuestos y saberes minoritarios consagrados, Foucault permite ver los micropoderes multioperantes, activos y contradictorios, estimulando la *resistencia contrafáctica*.

3. La *resistencia* no requiere conciencia, es una reacción “instintiva” que despierta la imaginación omnilateral, la construcción irresponsable, el éxtasis del yo, el cambio del mundo y el rehacerse del sujeto. Resistir es criticar las totalizaciones, insistir en lo local y genealógico; es mostrar cómo los regímenes de verdad crean efectos de poder, es ser parte de cualquier movimiento contra la “ciencia” que forma, clasifica, examina y entrena a los sujetos. En la mujer es más frecuente una “resistencia táctil”, vinculada a la piel, la erotización del cuerpo y la multiplicidad de expresiones de los gestos de la intimidad, en la complicidad y la solidaridad.

4. En la *modernidad* hay inequívocos rasgos de las tecnologías del yo para las mujeres: les asignan roles especiales, se instituyen saberes de normalidad y funcionalidad y se advierte la importancia política de constituir la femineidad.

La *modernidad* rompe la androginia del sujeto, controla los deseos, valora la heterosexualidad y prohíbe la pederastía. Desde el helenismo hasta ahora, la mujer es *lo otro* en relación al sujeto varonil, patriarcal y falocrático; es un ser agonístico frente al cual el varón lucha por afirmar su masculinidad, es el símbolo de la división de lo público y privado y señora de un poder anclado en el reino doméstico de la familia, el matrimonio y el bienestar. Con la influencia del cristianismo, la mujer ha desaparecido del acto sexual, se ha contruido una femineidad normalizadora y homogeneizadora que enfatiza la pecaminosidad del deseo y ha sido ratificado que la verdad de uno mismo radica en la verbalización de su sexualidad.

El poder para Foucault: Capilaridad reticular

5. La principal tesis enunciada en este capítulo establece que el *poder circula como red* que atrapa al sujeto en la *capilaridad celular*. El sujeto por una parte, tiene fuerza activa proveniente de esta red (para observar, comparar, vigilar, someter y realizar prácticas discursivas), y por otra, tiene fuerza reactiva (que repele tal circulación). Que el poder *territorialice* significa que crea espacios en el cuerpo social, difundiendo la dominación. Esto es posible en la medida que acota “campos”, permite “deslizamientos” y fija “suelos”, “regiones” y “horizontes”.
 - a. Un ejemplo de *campo* es la constitución del Estado moderno sintetizando el *poder pastoral* con la *razón de Estado*. Esta última implica la totalización que es preeminente frente al poder pastoral que individualiza. En la modernidad el *campo* del Estado erige por una parte, instituciones de secuestro (de formación: escuelas, cuarteles, universidades, iglesias y el hogar; de reformatión: prisiones y hospitales; e instituciones de trabajo). Por otra parte, el Estado abre los escenarios habituales para detectar cualquier transgresión.

- b. Un ejemplo de *desplazamiento* del poder es la constitución, en el siglo XVIII, de la *biopolítica de la población* a partir de la *anatomopolítica del cuerpo* formada en el siglo XVII. Esta biopolítica como regulación de la salud, la alimentación y la vida, representa la invasión del *biopoder* sobre la cotidianeidad del sujeto, invasión que integra la dimensión jurídica con la administrativa y la médica. Tal desplazamiento ha continuado y se ha cristalizado en el siglo XIX con el saber que “histeriza” el cuerpo de la mujer (asumiéndolo saturado de sexualidad), “pedagogiza” el sexo del niño, “socializa” la conducta procreadora y “psiquiatiza” el placer perverso.
- c. Un ejemplo de cómo el poder fija “suelos”, “regiones” y “horizontes” se da en lo concerniente a la ruptura del siglo XVIII respecto del XVI y la continuación de este horizonte en los siglos XIX y XX. Me refiero al movimiento de la *clínica*. La clínica como saber y poder médico (los signos hablan, los síntomas significan y la percepción es fundamental), rompe en el siglo XVIII con la medicina de las especies vigente hasta entonces. Desde ese momento existirá una evidente continuidad del horizonte con la *anatomopatología* del siglo XIX (hay simultaneidad de signos, la percepción es relevante, aunque pueden darse datos no significativos) y la *anatomo-clínica* del siglo XX (realizada en la fertilidad combinada de ambos “suelos”).
6. Foucault abre varios *horizontes de visibilidad* para tratar el *poder* como totalidad extendida en general, en el cuerpo social; en tanto que en lo particular, se aplica sobre cada célula. Las *tecnologías políticas* aúnan en una realidad histórica dada, las prácticas discursivas con los aparatos, siempre de manera tensa, sincrónica y contradictoria. Tales *tecnologías* se realizan en las instituciones, las maquinarias, los discursos, las exclusiones y las relaciones, pero también en las prácticas, los deseos, los pensamientos y las formas de vida que el sujeto lleva adelante.

Que el poder sea *capilar* significa que se desplaza en las células de la sociedad, convierte las partes en apéndices y permite una dinámica intensa en las extremidades, de manera pluriforme y ramificada; dinámica dada entre las tecnologías y el sujeto. Sin embargo, en estas terminaciones se activa la resistencia que aparece frecuentemente como pensamientos

críticos, sentimientos no manipulables, deseos desestructurantes y acciones intolerables.

El poder no se centra exclusivamente en el Estado, tiene varios centros en los aparatos sociales y en la *microfísica*. El encierro psiquiátrico, la normalización del individuo y el funcionamiento de las instituciones penales, constituyen una microfísica actual de carácter *panóptico* que transparenta el cuerpo (mediante la vigilancia, los exámenes, el control y los espectáculos), y un sistema carcelario que lo disciplina (en las instituciones de secuestro que forman, reforman y corrigen). La época actual es el resultado de la época clásica anterior y ésta ha devenido de un largo proceso de rupturas y continuidades; los análisis foucaultianos son en este sentido, particularmente esclarecedores para comprender las instituciones penales y las transformaciones de la noción de locura.

7. Para considerar la *resistencia* como el revés del poder, como la acción que lo desterritorializa y erige nuevos sujetos (por ejemplo, presos, homosexuales, enfermos y mujeres); para ver cómo surge en microniveles de la existencia cotidiana; es simbólico tratar el tema de la enfermedad mental. Foucault cree que esta enfermedad, como se la ha tipificado, expresa una reacción generalizada y radical en contra de la normalización y la figura del amo. Amos son el maestro, el patrón, el padre, el juez, el filósofo... Premian y censuran, permiten y prohíben, complacen y medican, estimulan y encarcelan, refuerzan y vigilan, aplauden y castigan. En la época moderna, la normalización establece campos de comparación, diferencia tendencias respecto de la media, jerarquiza por cuantificación, homogeneiza y excluye; tal su *mecánica*.

Microfísica de la resistencia ginecomórfica

8. La tesis de este capítulo constela al sujeto disponiendo una arquitectónica de la *genealogía de la femineidad*, la *arqueología del patriarcado* y la *microfísica del poder* sobre el cuerpo de la mujer.
9. El poder que la *época moderna* ejerce contra las mujeres es “activo” porque organiza la subjetividad, es “diverso” porque invade los ínfimos

resquicios del yo y es “reflexivo” porque las mujeres lo reproducen; además, está alojado en las instituciones circulando a través de los cuerpos. En el yo se forma el querer, sentir, pensar, actuar y comprenderse según arquetipos; éstos siguen una genealogía que está condicionada por los cambios en los procesos sociales, las instituciones y los saberes.

10. La *arqueología del patriarcado* establece un saber objetivo y estructurado sobre la visión del mundo que asume la superioridad del varón. El patriarcado se concreta en el sistema familiar, social, ideológico y político; se realiza en símbolos, ritos y tradiciones, se transmite por la educación; se activa por el inconsciente; se plasma en el imaginario colectivo y se precautela con las leyes.
11. La *microfísica del poder* sobre el cuerpo de la mujer se realiza como poder capilar que establece relaciones patriarcales. Si bien estas relaciones se hacen y rehacen histórica y socialmente, se puede establecer algunas constantes que tienen que ver con el pliegue genérico, los estratos patriarcales y los substratos matrísticos de la subjetividad, aspectos que involucran también a la zona de las instituciones estratégicas y al entorno como campo de lucha.
 - a. El *pliegue genérico* es una bolsa de energía que insufla fuerza proveniente de los estratos patriarcales y de los substratos matrísticos, para que el sujeto obre en los múltiples campos de lucha de su existencia. Estratos y substratos son los componentes patentes en la constitución de hombres y mujeres como sujetos.
 - b. Los *estratos patriarcales* permiten una acción rectora de carácter falocrático, logocéntrico y legaliforme. Proveen al sujeto de energía activa para crear leyes, imponer un orden racional al mundo y expresar la verdad; pero también para cosificar, nombrar y transformar la naturaleza creando la ciencia y la tecnología. Estos estratos cristalizan el poder de la palabra revelada, del conocimiento como maquinaria de guerra y de las imágenes convertidas en ideología; sus símbolos son el abordaje y la penetración, la conquista, la posesión, el mandato y el control del dolor, entre otros.

- c. Los *substratos matrísticos* son ambiguos porque dotan al sujeto para que realice la energía de la madresposa gineárquica y filiocéntrica, pero también le proveen de fuerza para la conducta voluptuosa, logomaniaca y caotiforme de la hembra. Se trata de una energía reactiva de soporte al patriarcado, de subordinación al macho; aunque también de la energía que puede convertirse en resistencia. Como energía reactiva, los substratos matrísticos, reúnen en el pliegue del sujeto, una energía que se expresará en “reacciones” ginecomórficas frente al patriarcado. Estas reacciones muestran un cuerpo para ser conquistado, abordado y colonizado; además, permiten la autopercepción del yo como una mercancía adquirible y territorializable. Patentizan finalmente, en el sentido antes señalado, un extrañamiento alienígena reproduciendo la imagen de la madresposa fiel, abnegada, sensible, sumisa, obediente y esperanzada.
12. Cuando esta *energía* da paso a la fuerza oscura representada en el poder de la mujer de gozo sárbarico y voluptuoso, de sexualidad exuberante y desenfrenada; cuando se activa en el seno de la reacción al patriarcado, el espíritu sediento, la seducción, el caos y la invitación a la transgresión; entonces la energía reactiva se convierte en *resistencia* y en energía activa.
- a. Foucault habla del discurso de la *guerra de las razas* señalando que permite entender a la sociedad basada en la guerra; este discurso delegitima el poder soberano, motiva a la revuelta y permite realizar los intereses subalternos en base a una visión diádica y contradictoria de la realidad. Cuando las mujeres ven el mundo de esta manera, su energía reactiva de soporte se convierte en *contrapoder* de resistencia, dándose la posibilidad de que se plasme en energía activa del feminismo. De este modo, viendo las relaciones de género como una *guerra de sexos*, hubo una afirmación del sujeto subalterno. La genealogía del feminismo, tanto en la larga duración (s. XV), como en la periodización corta (la etapa clásica de los años 40), evidencia la tesis de que la afirmación política, social e ideológica de un subalterno implica erigir aparatos de poder, consagrar saberes e instituir nuevos actores en el teatro de la historia, necesariamente con energía activa.

- b. Los *estratos del patriarcado* no se ejercen sólo contra el sujeto subalterno de género, sino contra el sujeto en posición dominada en la dimensión racial, social y estamental. La opresión racial la ejerce el padre minoritario de múltiples formas en el mundo globalizado de hoy, su expresión extrema fue el racismo de Estado; como tal, este nivel es el de mayor solidez inerme en la subjetividad activa. En oposición a esto, el nivel de opresión de castas, ha sido “superado” históricamente gracias a la emergencia de la burguesía y a la ruptura del poder soberano.

Entre ambos niveles extremos de la subjetividad se encuentran la opresión social y el nivel de opresión genérica. La energía activa en contra de la primera se ha realizado en las revoluciones socialistas (que transcriben socialmente la “guerra de las razas”); en tanto que en contra de la opresión de género, el feminismo ha luchado por derrocar la superioridad machista. La opresión de género está cerca a la racial, y por tanto su “superación” es tanto más difícil como la de aquélla; por lo demás, las revoluciones socialistas no han realizado las expectativas y posibilidades de humanización de la historia que de alguna forma se les abrían, optando en cambio por políticas extremas.

13. Pese a los logros del feminismo, el patriarcado sigue siendo un *saber triunfante*, por lo que es necesaria su *arqueología*. Hay un modelo que permite establecer la estructura del patriarcado, un modelo que contrapone paradigmáticamente la cultura matrística con la patriarcal, pero que idealiza el poder. Varios autores piensan que ha existido un momento de la humanidad en el que el matriarcado permitía tener una comunicación sagrada con la naturaleza, anulaba el yo individualizante y permitía una organización social armónica, protectora del sujeto y plenamente humana. En cambio, con el patriarcado se habría introducido la desconfianza, el abuso, la subordinación sexual de la mujer, la agresión, la lucha y la competencia. El patriarcado fijó las relaciones sociales en base al dominio, el crecimiento individual, la jerarquía institucionalizada, la violencia y el fanatismo. Sin embargo, si se acepta esto se restringen las posibilidades para explicar la génesis del poder político, salvo por una petición de principio.

- a. Lo que Foucault establece respecto del *poder moderno* (como síntesis de la individuación y la totalización), muestra al poder pastoral como ordenador, salvador del rebaño, pero también como su protector abnegado; es decir se funda en atávicas relaciones matrísticas. En consecuencia, mientras la razón política fue la explícita afirmación de un patriarcado que totalizó la multitud; el poder pastoral surgió del hecho de que el pastor se vista con ropajes de madre. Siendo que la modernidad instituye estas dos formas, pese a la preminencia de lo político propiamente dicho, no se puede entender el poder moderno sin pensar el componente matrístico, expresión ejemplar de esto es la ideología del *Estado de bienestar*.
- b. La lectura de Freud muestra la permanencia de una imagen atávica: el macho poderoso tiene hegemonía sobre las hembras, los hermanos odian al padre, lo asesinan y se establece posteriormente un “contrato” que prohíbe el incesto. A partir de esto es posible fijar el principio psicológico del matriarcado: sobre el poder del macho, la culpa y la prohibición, aparecen los rasgos de la madre, la matrilinealidad y la matrifocalidad. Que entre divinidades femeninas surja la figura de acompañantes masculinos, quienes desplazan a la madre, significa la posterior imposición del patriarcado.

Si el poder doméstico de la mujer está asociado a la conciencia de que ellas son el objeto de deseo capaz de desencadenar el crimen, entonces las mujeres convierten su energía reactiva de soporte del macho en energía activa, gracias al detonante del *resentimiento*. Así surge un feminismo asociado con el complot, la homosexualidad y la muerte. Si el contrapoder en la esfera privada se articula con la culpa por el crimen del macho poderoso, entonces la mujer mantiene su energía reactiva, e instaura el modelo mariano dándose la disolución de la resistencia.

- c. Nietzsche permite, por una parte, descubrir la idealización de la cultura matrística como un modelo que sustantiviza a la madreposa y, por otra, hace posible sintetizar la influencia filogenética de la mujer. Foucault dice que Hobbes sólo se representa la guerra, en cambio para Nietzsche existe un eterno movimiento de lo activo y reactivo, lo que significa que

la sustancia filosófica de la acción humana individual y colectiva es la *voluntad de poder*.

No es que el lobo es dominado; por el contrato, existe y persiste a lo largo de la historia en la humanidad: es el hombre mismo. Si bien la reproducción de emociones matrísticas se da por el favorecimiento de condiciones económicas, siempre hubo una compleja naturaleza que favoreció el tránsito del matriarcado al patriarcado. De acá que algunas demandas feministas dejen escuchar apenas el clamor de licencia para poder depredar.

Que el hombre y la mujer sean lobos implica que pueden travestirse en pastores, que recurrente e invariablemente encontrarán en la guerra y en la política, los momentos fundacionales de todo orden posible y que las regulaciones sociales apenas pueden esconder la sanguinaria voracidad lúpica de las ovejas, en tanto que el depredador siempre queda expuesto debajo de la piel de oveja.

- d. El matriarcado es al pastorado lo que el patriarcado es a la “razón de Estado”. La ambivalencia de la madre, entre el complot y el crimen por una parte, y la culpa por otra, ha permitido que el pastor se vista con ropaje de madre, por ejemplo, en la Iglesia. Acá el pastor somete al macho poderoso y pone fin a un estado de violencia.
14. La actitud patriarcal activa se ejerce sobre los grupos étnicos discriminados, sobre la cultura de las minorías oprimidas, sobre los *otros* racialmente distintos, la mujer y los intolerables, insanos, infames y deleznable. Por muy acorde que sea la energía reactiva en este diagrama de fuerzas, y por mucha energía matrística que se transmita a la imagen del pastor-rey; el ejercicio del patriarcado no puede evitar el surgimiento de la resistencia como una desviación de la voluntad activa.

Desde los estratos patriarcales más profundos, el estrato racial y genérico, hasta el más superficial, el de castas, y a través del estrato clasista, afloran sedimentos matrísticos que evocan la ambigüedad de la madre; son las cristalizaciones en el imaginario colectivo que permiten

destruir las castas, suponer la inexistencia de las diferencias sociales, creer en la igualdad de los géneros y presumir la semejanza entre las razas. Así, en estos aglomerados radica la posibilidad de una síntesis política en la que la unión de *omnes* (la totalización) y *singulatim* (la individuación), como fuerzas genéricas del pastor matrístico y de la razón patriarcal del Estado, respectivamente; realicen un proyecto de equilibrio y equidad sin hegemonía ni supremacía.

Theatrum gynecologicum

15. Foucault dice que la *filosofía* no es el curso apoteósico de la razón humana hacia la meta de la verdad absoluta, sino un *teatro* con cuadros dramáticos y cómicos. La filosofía es el teatro pluriescénico que no disuelve el yo y que repudia la diferencia, la estulticia, lo anómico e irregular. Sin embargo, como teatro, es sólo un simulacro de realidad, de apariencias fantasmáticas y de ídolos instantáneos.

La verdad de la *femineidad* no es un *saber* por acumulación. Apenas es otro teatro más, el teatro 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* y muestra los fantasmas, las manías y las fobias que como telones de fondo se despliegan en el inconsciente colectivo de las mujeres para realizar sus roles: se trata del *theatrum gynecologicum*.

Así, aunque no hay una identidad unívoca de género, aunque “ser” mujer sea aleatorio personal y colectivamente; aunque esté condicionado por los saberes triunfantes de la época; obran, ahora y siempre, algunas imágenes recurrentes que hacen que cada sujeto fluya a muchas partes dentro del cautiverio de madresposas, putas, monjas, presas o locas.

16. En la modernidad, sigue siendo la *confesión*, la principal *tecnología del yo* en la cultura occidental; se trata de que el sujeto averigüe la verdad sobre sí obrando contra él mismo y siendo su propio testigo de cargo. El origen de esto radica en la filosofía estoica y particularmente, en la *ascesis* de castidad del cristianismo.

- a. El cristianismo centra el problema de la verdad de uno mismo en la confesión del pecado, esto es en hablar sobre el sexo. Tal verbalización hace posible relacionarse consigo mismo poniendo al sujeto en el foco de la mirada de otro y convirtiéndolo en objeto para que se transforme.
- b. Desde su origen, la confesión es androcéntrica; en ella la mujer juega un papel virtual, especular y subsidiario. Pese a que la presencia de la mujer-madre es recurrente e inevitable en la historia, el *theatrum ginecologicum* tiene por protagonista al varón. El varón representa lo central, constituyéndose a sí mismo en el laberinto de su existencia.

La construcción de la masculinidad se da en oposición al objeto femenino, ubicuo pero subalterno: el varón se hace *con* y *contra* la mujer. Desde el siglo V de nuestra era, el matrimonio es un hecho público que permite la realización de la mujer. Es expresión de la unión libremente consentida y está regulado por el principio monopolístico del sexo, la exigencia de deshedonización y la finalidad procreadora.

La *arqueología de la subjetividad* establece que la mujer es *lo otro*, gracias a lo cual el varón se hace; su ser radica por lo tanto, en ser *para otro*, inclusive dentro de la estética de los placeres compartidos.

17. Que el varón dé imagen y voz a la mujer significa que se activan según las particularidades de cada época y cultura, las formas atávicas por las cuales las mujeres son el coro, y las bailarinas, las damicelas y el personal de reparto en los actos del *theatrum ginecologicum*. Existen muchas figuras y voces que conforman cuadros, gestos, identidades, acciones y modos de ser; sin embargo, podemos establecer una taxonomía básica en lo siguiente:
 - a. El varón no puede pensarse como un ser *andrógino*. Desde el relato bíblico de Adán y Eva se ha establecido la discreción de la identidad genérica. Que en la tradición judía haya desaparecido Lilit significaba que había que exterminar el peligro de una posible igualación de la mujer al varón, y había que anular la representación de un componente psíquico andrógino. También en este relato se establece que la mujer que quiera

igualarse a “su” hombre se expone a que se le niegue su realización: la maternidad. Así, no le queda otra opción que ser parte de un hogar patriarcal, si desea su realización.

Inclusive hoy, aparte de la maternidad como horizonte de realización, el patriarcado ha fijado que no existe ser de la mujer, si éste no ha sido verbalizado y asentido simbólicamente por “su” hombre. Las consecuencias del peligro de la androginia son harto conocidas por el imaginario occidental asentado en la tradición judía: contra la filosofía de la semejanza opuso el diferencialismo, contra la androginia psíquica, la discreción sexual; contra el politeísmo báquico, el monoteísmo rector; contra las divinidades demiúrgicas, el creacionismo logocrático; contra la ociosidad, la paternidad omnisciente, y así sucesivamente...

- b. El varón y la mujer deben saber que el lugar donde radica el mal está en las pulsiones femeninas. La humanidad ha adquirido desde el relato de Eva en el *Génesis*, congruente con muchas tradiciones de mitos de origen similares, la conciencia de su condición pecaminosa. Por transgredir la prohibición se ha precipitado la caída y la condena. La representación edénica incluye una “minoría de edad” indefinida y la sujeción al principio de realidad; toda desobediencia es soberbia luciferina y la mujer es la causa, meta y mecanismo que activa el pecado de pretender igualarse a Dios.

Eva en la Biblia representa los roles, el estilo de vida y las emociones de la femineidad en el imaginario judeo cristiano. En el relato bíblico hay tres momentos significativos en la distinción óptica de la mujer en la figura de Eva: la serpiente acude a ella, Dios “generiza” su castigo y, finalmente, adquiere identidad sólo cuando Adán le da un nombre.

El primer momento muestra que la mujer es vista como alguien que no condena taxativa ni definitivamente, ningún acto inmoral, mucho menos si esto involucra a quienes considera *los suyos*. Su tendencia es procurar la conciliación, su propósito es expresar plenamente sus emociones, su búsqueda es la de ser cómplice y eventualmente ante la adversidad, jugar el rol de consoladora.

Que Dios “generic” su castigo significa que subordina a la mujer a la voluntad activa del varón y que la hace más permeable a las emociones intropunitivas (temor, tristeza, culpa, vergüenza, ansiedad y pena entre otras). La subjetividad de la mujer busca retorcer su *self*: conoce los dolores de la humanidad y ve su horizonte paradójicamente constituido en la felicidad de traer un nuevo ser al mundo.

Eva existe como mujer sólo después de que Adán le da un nombre reconociendo en ella la hembra con quien puede copular; esto significa que la mujer existe sólo en cuanto es pareja del varón en un mundo hostil y en cuanto se constituye como madre de sus hijos. Sin embargo, tiene mayor potencial para la transgresión precisamente en cuanto la creatividad, la intuición, el pensamiento analógico y la capacidad relacional, son más frecuentes e intensos en la mujer que en el varón.

- c. La humanidad debe estar consciente de que la decadencia de una bienaventuranza primordial y de una situación paradisiaca, hasta el mundo en el que vivimos, se ha realizado porque la mujer ha esparcido los males sobre la tierra, tal la imagen de Pandora en el imaginario griego, congruente por lo demás con la figura de Eva.

El reino de Zeus se asocia con el orden político, con la razón patriarcal y el poder falocrático. Que Zeus haya castrado a Cronos implica el deseo de eternizar un orden que por ejemplo, bajo la forma de la *polis* y el *oikos*, 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 matriarcal: el héroe es otra imagen del “pastor-rey” que cuida de los suyos. Finalmente, el fuego que Prometeo roba representa el saber político, es el secreto de regular patriarcalmente el orden en base a la combinación del consenso y la coerción.

Pandora, la primera mujer, es la expresión griega de la “bella calamidad” que ésta significa para el varón. Pandora constela de una determinada

manera la subjetividad femenina. Vehiculiza el mal en la tierra, evoca la seducción, ella “da todo”, es el emblema que juega y el sexo como adorno; pero también es el cuerpo como pura apariencia que se adhiere al deseo de otro, y la belleza ritual y cosmética que obnubila. Pero sus consecuencias son fatales: hace que aparezca entre los hombres el vicio, la locura y la pasión, representa la imposibilidad de que los varones realicen su vocación beatífica; en tanto que lo que corona su imagen es la holgazanería, la malediscencia y la maldad.

Una versión más reciente de Pandora y Eva son las brujas. Ellas constituyen el fantasma expiatorio que reprime un saber emergente: que las clases más oprimidas comiencen una práctica discursiva contraria a las regulaciones del poder político. Lo que Foucault señala como paradoja de la Iglesia, es una paradoja que puede repetirse en la historia. Primero la Iglesia señaló a las brujas como expresión y fuente del mal, inclusive de la enfermedad; después exigió un positivismo médico que secularizara todo, lo que terminó por establecer que incluso la experiencia religiosa es un fenómeno psíquico. Igual resultado puede presentarse en relación al ámbito político, el patriarcado no es un *constructo* que puede quitarse o colocarlo cuando mejor convenga.

- d. Ariadna es la cuarta imagen en la constelación de la subjetividad femenina, ella evoca al amor romántico y su envés dionisiaco. Que Foucault haya reelaborado el mito griego significa que se ha dotado de su propia narración fantástica que le permita constituir su yo. Al señalar Foucault que Ariadna muere enredada en su hilo, anticipa que el destino cobra de la forma más incisiva y cruel, el costo de hacerse y vivir según lo que cada cual cree que vale la pena. En el caso de Foucault, el costo significó la particularidad de su propia muerte.

Zeus es al poder político lo que el Minotauro es a la represión del Estado, el primero es el instigador de una creatura 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 conformación; sin embargo, como Dédalo, puede evadirse de él 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, siempre desde el confort y el placer privado.

Que Ariadna sea también el complemento de Dioniso significa que el amor romántico e instantáneo frente a Teseo, el héroe; el amor profundo que renuncia y sacrifica, tiene un reverso: la vida dionisiaca en otro mundo y ante otros dioses. Que Ariadna haya sido resucitada por Dioniso refiere la embriaguez ritual, las licencias ilimitadas, la acción vívida y creativa y la liberación de los instintos en el descarrío y el éxtasis; se trata del lado oscuro de toda mujer, siempre temido y anatemizado. Finalmente, que Ariadna haya guiado a Teseo por el laberinto refiere la idea del rol, inclusive de dirección, que la mujer puede tener, fomentando, impulsando e incluso decidiendo en los momentos de irrupción de lo que será posteriormente un nuevo orden político.

El toro es por excelencia, el símbolo fálico, brioso y posesivo. Sin embargo, es necesario también asociarlo con el poder sexual de la masculinidad, con el interés orgásmico del varón en el coito, con el poder del padre y el placer por el falo; tal, el saber secreto de la masculinidad y del poder patriarcal. Finalmente, el orgasmo tiene un ideal taurino que se realiza en la seducción y posesión bestial.

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 pronto destruida en el imaginario griego, de que la mujer puede ser también guerrera y autodeterminativa.

18. El epílogo de la tesis es un remanso para volver a empezar, se trata del descanso para representar otro personaje en el *theatrum ginecologicum* en el que cada sujeto sale a la escena de su propia existencia.

Igual que la identidad genérica no se adquiere de una vez por todas, sino que se va haciendo; el epílogo de un ciclo es la acumulación de fuerzas activas y reactivas para llevar a cabo otra representación de acuerdo a las nuevas circunstancias históricas que constelan la subjetividad. Que

el yo cuestione su estatus, que quiera ser diferente y que diluya su identidad, que el sujeto luche contra el gobierno de la individualización y que pueda convertir la capilaridad del poder en fuente de resistencia, rechazando la colonización de su propio cuerpo; para Foucault es la manera como cada cual lleva adelante una existencia que vale la pena vivir.

Que las mujeres sean menos obcecadas e intransigentes en relación a sus principios, pensamientos, gestos y guiones, que hagan libres asociaciones y vean la vacuidad de la existencia, les permite transitar más líneas de fuga que al varón. Si bien el feminismo ha logrado sus mejores éxitos, hoy día el patriarcado sigue siendo patente y opresivo; ante tal escenario la subjetividad femenina tiene el reto de constelarse libremente en el *theatrum gynecologicum*, afirmando la voz de las actrices que tengan el valor de levantarse y resistir; el mundo exige que lo hagan.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS ESCRITOS POR 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: Un archéologie du regard médical. PUF*). Editorial Siglo XXI. 13ª edición. México, 1989.
- 1963 **Raymond Roussel.** Trad. Patricio Canto. (*Gallimard*). Editorial Siglo XXI. México, 1992.
- 1964 **Historia de la locura en la época clásica.** Trad. Juan José Utrilla. (*Folie et déraison. Plon*). Reeditado por *Gallimard* en 1972 bajo el título *Histoire de la folie a l'age classique*). En dos volúmenes. Fondo de Cultura Económica. México, 1992.
- 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.
- 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.
- 1976 **Historia de la sexualidad. (Tomo 1: La voluntad de saber).** Trad. Uises Guñazú. (*Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir. Gallimard*). Editorial Siglo XXI. México, 1989.
- 1984 **Historia de la sexualidad. (Tomo 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. (Tomo 3: La inquietud de sí).** Trad. Tomás Segovia. (*Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi. Gallimard*). Editorial Siglo XXI. México, 1990.

ARTICULOS, CONFERENCIAS Y SEMINARIOS REALIZADOS POR MICHEL FOUCAULT

- 1970 El orden del discurso. Trad. Alberto González Troyano. (*L'ordre du discours*. Gallimard, 1971). Lección inaugural en el *Collège de France*, pronunciada el 2 de diciembre. Tusquets Editores. Barcelona, 1987.
- 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.
- 1963 El "no" del padre. Publicado en *Critique* en marzo, # 178. En *De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós. Universidad de Barcelona, 1996.
- 1963 Prefacio a la transgresión. Publicado en *Critique* en agosto y septiembre, # 195-196. En *De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós. Universidad de Barcelona, 1996.
- 1963 El lenguaje al infinito. Publicado en *Tel Quel* # 15. En *De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós. Universidad de Barcelona, 1996.
- 1963 Accechar el día que llega. Artículo publicado en *La Nouvelle Revue française* en octubre, # 130. En *De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós. Universidad de Barcelona, 1996.
- 1963 Distancia, aspecto, origen. Publicado en *Critique* en noviembre, # 198. En *De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós. Universidad de Barcelona, 1996.
- 1964 La prosa de Acteón. Publicado en *La Nouvelle Revue française* en marzo, # 135. En *De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós. Universidad de Barcelona, 1996.
- 1964 El lenguaje del espacio. Publicado en *Critique* en abril, # 203. En *De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós. Universidad de Barcelona, 1996.
- 1966 La trasfóbulu. Publicado en *L'Arc* en mayo, # 29. En *De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós. Universidad de Barcelona, 1996.
- 1967 Nietzsche, Freud, Marx. Trad. Carlos Rincón. (*Nietzsche. Cahiers de Royaumont. Philosophie VI. Minuit*). En "Nietzsche: 125 años". *Revista de la cultura de Occidente* # 113-115. Bogotá. Septiembre a noviembre de 1969.
- 1968 Las desviaciones religiosas y el saber médico. Ponencia en el Coloquio de Royaumont, París. En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Buenos Aires, 1996.
- 1969 Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII. Publicado en *Médecine de France* # 200. En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Buenos Aires, 1996.
- 1970 Theatrum Philosophicum. Seguimiento de la "Introducción" que Gilles Deleuze escribió para su libro *Diferencia y repetición*. (*Différence et répétition*, PUF, 1969). Trad. Francisco Monge. Editorial Anagrama. Colección Argumentos. Barcelona, 1995.
- 1974 La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina. 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 Historia de la medicalización. 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 Alvarez-Urfa. Buenos Aires, 1996.
- 1974 Incorporación del hospital a la tecnología moderna. 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 Alvarez-Urfa. Buenos Aires, 1996.
- 1977 La vida de los hombres infames. Texto que debía servir de *Introducción* a un libro que Foucault no terminó. Apareció en enero en *Les cahiers des chemins* # 24. En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Buenos Aires, 1996.
- 1978 La verdad y las formas jurídicas. Trad. Enrique Lynch. (*A verdade e as formas jurídicas*). Cinco conferencias impartidas en la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro en mayo de 1973. GEDISA. Grupo de Sociología y Filosofía. Barcelona, 1992.
- 1978 Del buen uso del criminal. Publicado en *Nouvel Observateur* # 726, en octubre. En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Buenos Aires, 1996.
- 1979 Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la "razón política". Trad. Marcela Allendesalazar. (*"Omnes et singulatim": Toward a Criticism of "Political Reason"*. The University of Utah Press). En *Las tecnologías del yo y otros textos afines*. Editorial Paidós Ibérica S.A. Barcelona, 1990. También se ha publicado en *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Buenos Aires, 1996.
- 1979 El sujeto y el poder. "Postfacio" escrito para Michel Foucault: *Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, texto de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. Trad. Corina de Iturbe. UNAM. México, 1988.
- 1981 La evolución de la noción de "individuo peligroso" en la psiquiatría legal. Publicado en *Déviance et société* # 4. En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Buenos Aires, 1996.
- 1981 Frente a los gobiernos, los derechos del hombre. Texto leído en Ginebra al anunciar la creación del Comité Internacional de Defensa de los Derechos Humanos. Publicado en *Libération* en 1984. En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Buenos Aires, 1996.
- 1982 Las tecnologías del yo. Traducción de Marcela Allendesalazar. (*Technologie of the Self. The University of Massachusetts Press, 1988*). Seis seminarios impartidos 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, Philippe Ariès y André Béjin (comps.). Paidós Studio. México, 1987.
- 1983 Qu'est-ce que les Lumières?. Artículo reabiorado para una conferencia en el Collège de France. Editado por Paul Rabinow en *The Foucault's Readers*. En *Magazine Littéraire* # 309. París. Abril de 1993.

ENTREVISTAS Y DIALOGOS CON LA PARTICIPACION DE MICHEL FOUCAULT

- 1971 Más allá del bien y del mal. (*Au dela du bien et du mal*). Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Diálogo publicado en la revista *Actuel* # 14. En *Microfísica del poder* (*Microphysique du pouvoir*). La Piqueta, Madrid, 1980.
- 1972 Un diálogo sobre el poder. Diálogo con Gilles Deleuze. (*Les intellectuels et le pouvoir*). En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Trad. Miguel Morey. Alianza Editorial. Madrid, 1984.
- 1972 Sobre la justicia popular. Debate con los maos. (*Sur la justice populaire. Débat avec les maos*). Publicado en *Temps Moderns* # 310. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Trad. Miguel Morey. Alianza Editorial. Madrid, 1984.
- 1975 Entrevista sobre la prisión: El libro y su método. Entrevista de Jean Jacques Broehier publicada en la revista *Magazine Littéraire* # 101 en junio. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. En *Microfísica del poder*. La Piqueta. Madrid, 1980.
- 1975 Poder-Cuerpo. Entrevista publicada en la revista *Quel Corps* # 2 en septiembre. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. En *Microfísica del poder*. La Piqueta. Madrid, 1980.
- 1976 Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía. Entrevista publicada en *Herodote* # 1 en el primer trimestre. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. En *Microfísica del poder*. La Piqueta. Madrid, 1980.
- 1977 Las relaciones de poder penetran en los cuerpos. Entrevista realizada por L. Finas y publicada en *Quinzaine Littéraire* # 247 en enero. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. En *Microfísica del poder*. La Piqueta. Madrid, 1980.
- 1977 Encierro, psiquiatría, prisión. Diálogo con David Cooper, Marie Odile Fay, Jean Pierre Faye y Marine Zecca. Publicado en *Change* # 32-33 en octubre. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Trad. Miguel Morey. Alianza Editorial. Madrid, 1984.
- 1977 A propósito del encierro penitenciario. Entrevista con A. Krywin y F. Ringelheim publicada en *Pro-Justitia*, # 3-4. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Trad. Miguel Morey. Alianza Editorial. Madrid, 1984.
- 1977 Poderes y estrategias. Entrevista de *Les Revoltes Logiques* # 4, primer trimestre. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Trad. Miguel Morey. Alianza Editorial. Madrid, 1984.
- 1977 Verdad y poder. Entrevista de Alessandro Fontana publicada en *L'Arc* # 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*, publicada en *Le Nouvel Observateur* # 655. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Trad. Miguel Morey. Alianza Editorial. Madrid, 1984.
- 1982 Verdad, individuo y poder. Trad. Marceia Allendesalazar. Entrevista en Vermont. En *Las tecnologías del yo y otros textos afines*. Editorial Paidós Ibérica S.A. Barcelona, 1990.
- 1982 ¿A qué llamamos castigar? Entrevista de F. Ringelheim en diciembre. Publicada en la *Revue de l'Université de Bruxelles* # 1-3. En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Buenos Aires, 1996.

- 1982 Sexualidad y soledad. Diálogo con Richard Sennet. Publicado en *El viejo topo*, Barcelona.
- 1984 La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. Entrevista con Raül Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Müller, el 20 de enero. Publicada en *Concordia* # 6. En *Hermenéutica del sujeto*. Trad. Fernando Alvarez-Urfa. La Piqueta. Madrid, 1994.

LECCIONES IMPARTIDAS POR MICHEL FOUCAULT

- 1972-1973 La sociedad punitiva. Lección impartida en el Collège de France publicada en el Anuario respectivo. En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Buenos Aires, 1996.
- 1973-1974 Psiquiatría y antipsiquiatría. Resumen del curso en el Collège de France publicado en el Anuario respectivo. En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Buenos Aires, 1996.
- 1974-1975 Los anormales. Resumen del curso en el Collège de France publicado en el Anuario respectivo. En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Buenos Aires, 1996.
- 1975-1976 Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado. Once lecciones magistrales en el Collège de France a fines de 1975 y principios de 1976. Trad. Alfredo Tzeibely. (*Resumés de cours au Collège de France. 1970-1982. Juilliard, 1989*). La Piqueta. Madrid, 1992. Las lecciones titulan: "Erudición y saberes sometidos", "Poder, derecho, verdad", "La guerra en la filigrana de la paz", "La parte de la sombra", "La guerra conjurada", "El relato de los orígenes", "La guerra infinita", "La batalla de las naciones", "Nobleza y barbarie de la revolución", "Totalidad nacional y universalidad del Estado", "Del poder de soberanía al poder sobre la vida".
- 1976 La gubernamentalidad. En *Espacios de poder*. Exposición realizada en el Collège de France en enero. Trad. Julio Varela y Fernando Alvarez-Urfa. La Piqueta. Madrid, 1992.
- 1979 La sobia al Estado. Resumen del curso en el Collège de France publicado en *Libération*, 1984. En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Urfa. Buenos Aires, 1996.
- 1982 Hermenéutica del sujeto. Ocho lecciones en el Collège de France de enero a marzo. Publicado en la revista *Concordia: Revue Internationale de Philosophie* en 1984 y 1988. Trad. Fernando Alvarez-Urfa. La Piqueta. Madrid, 1994. Los títulos de las lecciones son: "Cuidado de uno mismo y conocimiento de uno mismo", "Chresis y alma-sujeto", "El otro como mediador", "Conocimiento de uno mismo y catarsis", "Epistrofé y conversión", "El uno mismo como centro y la mirada que planca sobre el mundo", "Espiritualidad y ascesis", "El concepto de paresía".

LIBROS, ARTICULOS Y ENSAYOS SOBRE MICHEL FOUCAULT

ABRAHAM, Tomás.

Prólogo a Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado. La Piqueta. Madrid, 1992.

ALVAREZ-URIA, Fernando.

"La cuestión del sujeto". *Prólogo a Hermenéutica del sujeto.* La Piqueta. Madrid, 1994.

BAUDRILLARD, Jean.

Olvidar a Foucault. Pre-textos. Valencia, 1978.

CASTRO, Edgardo.

Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber. Editorial Biblos. Buenos Aires, 1995.

COUZENS HOY, David (comp.)

Foucault. (Foucault: A critical reader, 1986). Trad. Antonio Bonano. Nueva Visión. Buenos Aires, 1988. Contiene: *Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la Escuela de Frankfurt*, D. Couzens Hoy. *La arqueología de Foucault y Mejora de uno mismo*, I. Hacking. *Foucault y la epistemología*, R. Rorty. *La política de Michel Foucault*, M. Walzer. *Foucault sobre la libertad y la verdad*, Ch. Taylor. *Apuntar al corazón del presente*, J. Habermas. *¿Qué es la madurez?: Habermas y Foucault acerca de qué es el humanismo*, H. Dreyfus y P. Rabinow. *Foucault y la imaginación de poder*, E. Saïd. *La política de verdad y el problema de la hegemonía*, B. Smart. *En el imperio de la mirada: Foucault y la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*, M. Jay. *Foucault y la tiranía de Grecia*, M. Poster. *Arqueología, genealogía y ética*, A. Davidson.

DELEUZE, Gilles.

Foucault. Trad. José Vásquez Pérez. (Foucault, 1986). Paidós Studio. Buenos Aires, 1991.

DIAZ, Esther.

La filosofía de Michel Foucault. Editorial Biblos. Buenos Aires, 1995.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul

Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica. Trad. Corina de Iturbe. (Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics, 1979*). UNAM. México, 1988.

ERIBON, Didier.

Michel Foucault. Trad. Thomas Kauf. (Foucault, 1989). Anagrama. Barcelona, 1992.

FERRER, Christian.

"Arte forense". *Prólogo a La vida de los hombres infames.* Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Caronte ensayos. Buenos Aires, 1996.

GABILONDO, Angel.

El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente. Incluye una minuciosa bibliografía. Anthropos. Madrid, 1990.

Introducción a De lenguaje y literatura. Ediciones Paidós. Barcelona, 1996.

GUEDEZ, Annie.

Lo racional y lo irracional: Introducción al pensamiento de Michel Foucault. Trad. Andrea Soto. (Foucault, *Editions Universitaires*). Editorial Paidós. Buenos Aires, 1975.

HOPENHAYN, Martín.

Después del nihilismo: De Nietzsche a Foucault. Editorial Andrés Bello. Barcelona, 1977.

LECOURT, Dominique.

Sobre la arqueología y el saber (respecto de Michel Foucault). En **Para una crítica de la epistemología.** Trad. Marta Rojzman. (*Pour une critique de l'épistémologie, 1972*). Siglo XXI. México, 1987.

MARTIARENA, Oscar.

Michel Foucault: Historiador de la subjetividad. ITESM. El equilibrista. México, 1991.

MILLER, James.

La pasión de Michel Foucault. Trad. Oscar Luis Moina. (*The Passion of Michel Foucault, 1993*). Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile, 1995.

MOREY, Miguel.

Introducción a Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Escrita en Barcelona en 1980. Publicado por Alianza Editorial. Madrid, 1984.

Prólogo escrito para la edición española de Foucault, texto de Gilles Deleuze. Paidós Studio. Buenos Aires, 1991.

"La cuestión del método". *Introducción a Las tecnologías del yo y otros textos afines.* París, 1989. Editorial Paidós Ibérica S.A. Barcelona, 1990.

POSTER, Mark.

Foucault, marxismo e historia: Modo de producción versus Modo de información. Trad. Ramón Alcalde. (*Foucault, Marxism and History, 1984*). Editorial Paidós. Primera edición. Barcelona, 1987.

VEYNE, Paul.

¿Cómo se escribe la historia? Foucault revoluciona la historia. Trad. Joaquina Aguilar. (*Comment on écrit l'histoire. Foucault révolutionne l'histoire. Seuil, 1971*). Editorial Alianza Universidad. Madrid, 1984.

YOUNG, Robert.

Foucault's phantasms. In **White Mythologies: Writings History and the West.** Routledge. London and New York. First published, 1990.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

ALTHUSSER, Louis.

La revolución teórica de Marx. Trad. Marta Harnecker. Siglo XXI. México, 1979.

La filosofía como arma de la revolución. Trad. Oscar del Barco et al. Recopilación de artículos. Cuadernos de Pasado y Presente. México, 1986.

ARENDT, Hannah.

Sobre la violencia. Trad. Miguel González. Cuadernos de Joaquín Mortiz. México, 1970.

ARIES, Philippe & DUBY, Georges.

Historia de la vida privada. Tomo X, "El siglo XX: Diversidades culturales". Con la colaboración de Sophie Body-Gendrot, Rémi Leveau, Kristina Orgali, Dominique Schnapper, Perrine Simon-Nahum y Gérard Vincent. Volumen dirigido por Antoine Prost y Gérard Vincent. Trad. José Luis Checa. Taurus. Madrid, 1991.

ARIES, Philippe et al. (Selección de textos).

Sexualidades occidentales. Trad. Carlos García. Paidós Studio. México, 1987.

ARISTOTELES.

La política. Trad. Julián Marías y María Araujo. Edición bilingüe. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1983.

AUGE, Marc.

Pouvoir de vie, pouvoir de mort: Introduction à une anthropologie de la répression. Flammarion. Paris, 1977.

BAUDRILLARD, Jean.

De la seducción. Trad. Elena Benarrota. Editorial Cátedra. Colección Teorema. Madrid, 1989.

BELL, Daniel.

Las contradicciones culturales del capitalismo. Trad. Néstor Míguez. Alianza Editorial. Colección Los Noventa. México, 1977.

BENJAMIN, Walter.

Para una crítica de la violencia. Texto incluido en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos.* Serie "Iluminaciones IV". Traducción de Roberto Blatt. Editorial Taurus Humanidades. Madrid, 1991.

BLOCH, Ernst et al.

Las nociones de estructura y génesis. Tomo I, "Proceso y estructura. Filosofía, fenomenología, psicoanálisis". Traducción de Floreal Mazza. Incluye artículos de Luciene Goldmann, Gilbert Kaln, Jacques Derrida y Nicolas Abraham. Editorial Nueva Visión. Colección Fichas. Buenos Aires, 1975.

BRACONNIER, Alain.

El sexo de las emociones. Trad. Pierre Jacomet. Editorial Andrés Bello. Barcelona, 1997.

BRUGGER, Walter et al.

Diccionario de filosofía. Trad. José María Vélez. Séptima edición ampliada. Herder. Barcelona, 1972.

- CORVEZ, Maurice.
La filosofía de Heidegger. Trad. A. Ecurdia. Fondo de Cultura Económica. México, 1970.
- DELEUZE, Gilles.
Nietzsche en sus textos. En *Revista de la cultura de Occidente.* Edición "Nietzsche: 125 años". Septiembre a noviembre de 1969. Tomo XIX. Bogotá.
Nietzsche y la filosofía. Trad. Carmen Artal. Anagrama. Barcelona, 1986.
Lógica del sentido. Trad. Miguel Morey. Planeta Agostini. Buenos Aires, 1994.
- DELEUZE, Gilles & GUATARI, Felix.
El anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia. Trad. Francisco Monge. Barral editores. Barcelona, 1974.
Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie. Les Éditions de Minuit. Paris, 1980.
Rizoma. Trad. J. Jaramillo, J. Naranjo y G. Molina. La oveja negra. Medellín, 1977.
- DERRIDA, Jacques.
Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía. Trad. Ana María Palos. Siglo XXI editores. México, 1994.
Espectros de Marx: El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Editorial Trotta. Valladolid, 1995.
- DUVERGER, Maurice.
Métodos de las ciencias sociales. Trad. Alfonso Sureda. Ariel. Barcelona, 1976.
- ECO, Umberto et al.
La nueva Edad Media. Trad. Carlos Manzano. Alianza editorial. Madrid, 1990.
- ELIADE, Mircea.
El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición. Trad. R. Anaya. Alianza. Madrid, 1980.
Historia de las ideas y de las creencias religiosas. Trad. J. Valiente. En tres volúmenes. Primer tomo, "De la prehistoria a los misterios de Eleusis". Segundo tomo, "De Gautama Buda al triunfo del cristianismo". Ediciones Cristiandad. Madrid, 1978.
Herreros y alquimistas. Trad. Manuel Pérez. Editorial Alianza. Madrid, 1993.
- ENGELS, Friedrich.
El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. En Obras escogidas de Marx y Engels. Editorial Progreso. Moscú, 1962.
El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. En Obras escogidas de Marx y Engels. Editorial Progreso. Moscú, 1962.
- FALCON, Constantino et al.
Diccionario de la mitología clásica. En dos volúmenes. Editorial Alianza. Madrid, 1982.
- FEYERABEND, Paul.
Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Editorial Tecnos. Colección Filosofía y ensayo. Madrid, 1984.

- Adiós a la razón. Trad. José de Rivera. Editorial Tecnos. Madrid, 1992.
- FINK, Eugen.
La filosofía de Nietzsche. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza. Madrid, 1980.
- FREUD, Sigmund.
Totem y tabú. En Obras completas. Volumen # 9. Trad. Luis López. Editorial Orbis Hispanérica. Buenos Aires, 1988.
Moisés y la religión monoteísta: Tres ensayos. En Obras completas. Volumen # 19. Trad. Luis López. Editorial Orbis Hispanérica. Buenos Aires, 1988.
- GAYTAN, Carlos.
Diccionario mitológico. Editorial Diana. México, 1975.
- GINER, Salvador.
Historia del pensamiento social. Editorial Ariel. Colección Demos. Barcelona, 1978.
- GINZBURG, Carlo.
Historia nocturna: Un desciframiento del aquelarre. Trad. Alberto Clavería. Muchnik editores S.A. Barcelona, 1991.
- GODELIER, Maurice.
Las sociedades precapitalistas. Ediciones Quinto Sol. México, 1978.
- GONZALEZ, Angel.
Filosofía de la educación. Biblioteca Troquel. Buenos Aires, 1969.
- GRAVES, Robert.
La diosa blanca: Gramática histórica del mito poético. Trad. Luis Etchavarrí. Alianza Universidad. Sección Humanidades. Madrid, 1996.
Los mitos griegos. Trad. Luis Etchavarrí. En dos volúmenes. Losada. Buenos Aires, 1967.
- GUTIERREZ, Gustavo.
Una teología política en el siglo XVI. En Allpanchis Phuturinga # 9. Instituto de Pastoral Andina. Cusco, 1982.
- HABERMAS, Jürgen.
El discurso filosófico de la modernidad. Taurus. Madrid, 1988.
- HARRIS, Marvin.
Vacas, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la cultura. Trad. Juan Oliver Sánchez. Alianza Universidad. Madrid, 1974.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.
Filosofía del derecho. Prólogo de Juan Garzón. Editorial Nuestros Clásicos. Universidad Autónoma de México, 1975.
- HEIDEGGER, Martin.
La voluntad de poder como arte. En Revista de la cultura de Occidente. Edición "Nietzsche: 125 años". Septiembre a noviembre de 1969. Tomo XIX. Bogotá.
El ser y el tiempo. Trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 1980.

HERACLITO

Fragmentos. Trad. Luis Farré. Editorial Aguilar. Buenos Aires, 1977.

HIDALGO, Alberto et al.

Historia de la filosofía. Manuales de Orientación Universitaria Anaya. Madrid, 1978.

HOBBS, Thomas.

Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. Trad. Manuel Sánchez. Fondo de Cultura Económica. México, 1980.

HORKHEIMER, Max.

Teoría crítica. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Amorrortu editores. Buenos Aires, 1990.

JAMESON, Frederic.

El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Trad. Pardo Torio. Paidós. Buenos Aires, 1992.

KRINGS, Hermann et al.

Conceptos fundamentales de filosofía. Trad. Raúl Gabás. En tres volúmenes. Editorial Herder. Barcelona, 1978.

KUHN, Thomas.

¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos. Trad. José Romo. Ediciones Paidós. Universidad Autónoma de Barcelona, 1989.

La estructura de las revoluciones científicas. Trad. Agustín Contín. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.

LEVI-STRAUSS, Claude.

Antropología estructural. Trad. Eliseo Verón. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977.

LÖWITH, Karl.

El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia. Editorial Aguilar, Madrid, 1973.

LOZADA, Blithz.

Sugerencias intempestivas. Edición del Instituto de Estudios Bolivianos. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, 1996.

Retorno y modernidad: La crítica nietzscheana de nuestro tiempo. En Estudios Bolivianos 1. Publicación del Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA. La Paz, 1995.

Saber, investigación y teoría de la ciencia. En Estudios Bolivianos 3 (Teoría y filosofía). Publicación del Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA. La Paz, 1997.

LYOTARD, Jean-François.

¿Qué es lo postmoderno? En Revista de la cultura de Occidente. Edición de marzo de 1984. Bogotá.

MAESTRE, Juan.

Introducción a la antropología social. Editorial Akal. Madrid, 1974.

MALINOWSKI, Bronislaw.

Magia, ciencia y religión. Trad. Antonio Pérez. Planeta Agostini. Buenos Aires, 1993.

MARCUSE, Herbert.

Contrarrevolución y revuelta. Trad. Antonio González. Cuadernos de Joaquín Mortiz. 2ª edición. México, 1975.

Eros y civilización: Una investigación filosófica sobre Freud. Trad. Juan García Ponce. Seix Barral. Barcelona, 1976.

El final de la utopía. Trad. Manuel Sacristán. Conferencias en Berlín en 1967. Editorial Ariel. Colección Quincenal. Barcelona, 1981.

Ensayos sobre política y cultura. Trad. Juan Ramón Capella. Editorial Ariel. Colección Quincenal. Barcelona, 1972.

MARIAS, Julián.

Historia de la filosofía. Biblioteca de la Revista de Occidente. Madrid, 1979.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich.

Obras escogidas. Editorial Progreso. Moscú, 1982.

MONTAGU, Ashley.

¿Qué es el hombre? Trad. Floreal Mazfa. Editorial Paidós. Buenos Aires, 1969.

MOREY, Miguel.

"Filosofía y vida cotidiana. Por ejemplo, la peste". *El viejo topo* #4. Enero de 1977. Madrid.

NICOLAS, André.

Reich. Trad. Gloria Garrido. Editorial EDAF. Colección Filósofos de todos los tiempos. Madrid, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich.

La genealogía de la moral: Un escrito polémico. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid, 1992.

La voluntad de poder. Trad. Anibal Frouse. Biblioteca EDAF. Madrid, 1986.

Así hablaba Zaratustra: Un libro para todos y para nadie. Editorial Porrúa. México, 1983.

El crepúsculo de los ídolos. Trad. Pedro González. Editores Mexicanos Unidos, 1976.

Nietzsche en sus textos. En *Revista de la cultura de Occidente.* Edición "Nietzsche: 125 años". Septiembre a noviembre de 1969. Tomo XIX. Bogotá.

ONIKOV, L. & SHISHLIN, N.

Breve diccionario político. Trad. O. Razánov. Editorial Progreso. Moscú, 1983.

PARIS GARCIA, José Gregorio.

El tiempo de los tiempos. Mensajes marianos. Editorial San Pablo. Caracas, 1988.

PARISOT, E. & MARTIN, E.

Principios filosóficos de la educación. Trad. H. Lleó. Nueva Biblioteca Pedagógica. Bruno de Aino. Madrid, 1928.

PLATON

Fedro, El Banquete, Hipias (Sobre la belleza y el amor). Trad. Juan David García Bacca. Edinéd ediciones. Madrid, 1978.

- PRADA, Ana Rebecca.
Notas sobre viaje cultural y nomadismo. Revisión de discrepancias y posibles puentes entre conceptos provenientes de los estudios culturales comparativos y cierto pensamiento postmoderno. En *Estudios Bolivianos 3 (Teoría y filosofía)*. Instituto de Estudios Bolivianos, Universidad Mayor de San Andrés. La Paz, 1997.
- RAABE, Paul & SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm (comps.)
La Ilustración en Alemania. Trad. Ernesto Garzón. Contiene textos de I. Kant, J. Améry, W. Barner, D. Bourel, P. Hazard, G. Kaiser y otros. Editorial Hohwacht. Bonn, 1979.
- RINTENBEEK, Hendrik (comp.)
La homosexualidad en la sociedad moderna. Selección de textos. Trad. José Clemente. Editorial Siglo XX. Buenos Aires, 1989.
- ROS, Antonio.
El amor, el donjuanismo y los celos. Editorial Grijalbo. Barcelona, 1984.
- ROSENFELD, Denis.
Del mal: Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal. Trad. Hugo Martínez. Fondo de Cultura Económica. Breviarios. México, 1993.
- SABINE, George.
Historia de la teoría política. Trad. Vicente Herrero. Editorial Fondo de Cultura Económica. Sección de Obras de Política. México, 1975.
- SARTORI, Giovanni.
La política: Lógica y método en las ciencias sociales. Trad. Marcos Kara. Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1992.
- SARTRE, Jean Paul.
El existencialismo es un humanismo. Trad. Victoria Prati. Editorial Sur. Buenos Aires, 1974.
- SAVATER, Fernando.
Apología del sofista y otros sofismas. Editorial Taurus. Madrid, 1981.
- SCHELER, Max.
El puesto del hombre en el cosmos. Trad. José Gaos. Ed. Losada. Buenos Aires, 1978.
- SCOTT, James.
Weapons of the weak: Every day forms of peasant resistance. Yale University Press. New Heaven and London, 1970.
- STEVENSON, Leslie.
Siete teorías de la naturaleza humana. Editorial Cátedra. Colección Teorema. Décima edición. Madrid, 1986.
- TODOROV, Tzvetan.
Nosotros y los otros: La reflexión francesa sobre la diversidad humana. Trad. del Ministerio Francés de la Cultura y la Comunicación. México, 1991.
- TOUCHARD, Jean.
Historia de las ideas políticas. Trad. J. Pradera. Editorial Tecnos. Colección de Ciencias Sociales. Madrid, 1988.

- VATTIMO, Gianni.
El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Trad. Alberto Bixio. Gedisa. Barcelona, 1986.
- La sociedad transparente.** Paidós. Colección Pensamiento Contemporáneo. Trad. Teresa Oñate. Barcelona, 1994.
- VERNEAUX, Roger.
Filosofía del hombre. Trad. L. Medrano. Editorial Herder. Curso de Filosofía Tomista. Barcelona, 1967.
- VON BERTALANFFY, Ludwig.
Perspectivas en la teoría general de sistemas: Estudios científico-filosóficos. Trad. Antonio Santisteban. Alianza Universidad. Madrid, 1992.
- VON BEYME, Klaus.
Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad. Trad. Jesús Albores. Alianza Universidad. Madrid, 1994.
- WALSH, W. H.
Introducción a la filosofía de la historia. Trad. Florentino M. Turner. Siglo XXI editores. México, 1974.
- WELTER, Gustave.
El amor entre los primitivos. Trad. Rafael Sarió. Biblioteca Caralt. Barcelona, 1963.

BIBLIOGRAFIA RELACIONADA CON TEMAS SOBRE LA MUJER

- ALIAGA BUCH, Sandra & LAGARDE, Marcela.
Entre decir y vivir. Ediciones del Centro de Información y Desarrollo de la Mujer. La Paz, 1997.
- AMELAN, James & NASH, Mary (eds.)
Historia y género: Las mujeres de la Europa moderna y contemporánea. Trad. de Eugenio y Marta Portela. Edicions Alfons el Magnànim. Estudios Universitarios. Valencia, 1990.
- AMOROS, Celia.
Hacia una crítica de la razón patriarcal. Antropos. Barcelona, 1985.
Tiempo de feminismo: Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad. Feminismos. Editorial Cátedra. Universidad de Valencia. Instituto de la mujer. Madrid, 1997.
Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales. En *Violencia y sociedad patriarcal*. Pablo Iglesias editor. Madrid, 1990.
- APFFEL-MARGLIN, Frédérique.
Imperialismo feminista y desarrollo. Publicado en *Feminist perspectives on sustainable development*. Wendy Harcourt & Susan L. Simon eds. Zed Books. London, 1994.
Género y ser unitario: Descubriendo al dominante al escuchar a los subalternos. Con Purria Chandra Mishra. Publicado en *South Asia Research*. Vol. XV. Junio de 1995.
- ARANGO, Luz; LEON, Magdalena & VIVEROS, María (comps.)
Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino. TM editores. Ediciones Uniandes. Bogotá, 1995.
- ARDAYA, Gloria.
Mujeres y democracia: En busca de una identidad en el sistema político. En *Nueva sociedad*. # 134. Caracas, 1992.
- ARDNER, Shirley (ed.)
Defining Female. The nature of women in society. Berg Publishers. Providence. Oxford.
- ARNOLD, Dennise (comp.)
Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes. Trad. y revisión M.A. Alcoreza, D. Arnold, I. Marr, A. Spedding, P. Tellería y M. Villena. Primer tomo, "Parentesco y género en los Andes". Biblioteca de estudios andinos. ILCA-CIASE. La Paz, 1997.
- ARTOUS, Antoine.
Los orígenes de la opresión de la mujer. Incluye un Apéndice de Frédérique Vinteuil, "Sobre los orígenes de la opresión de la mujer". Trad. Helga Pawlowsky. Fontamara, México, 1996.
- ASTELARRA, Judith.
Recuperar la voz: El silencio de la ciudadana. En *Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio*. Isis Internacional. Santiago de Chile, 1992.
- BADINTER, Elisabeth.
XY: La identidad masculina. Trad. Monserrat Casais. Alianza Editorial. Madrid, 1993.

- BARQUET, Mercedes.
El estado actual de los estudios de género: Un breve recorrido por la teoría feminista. En *Casa de las Américas*, # 183. Año XXXI. Abril-junio de 1991.
- BARRY, Kathleen.
Esclavitud sexual de la mujer. Trad. Paloma Villegas y Mireia Bonfill. Lasal ediciones de les dones. Barcelona, 1988.
- BASAGLIA, Franca & KANOUSI, Dora.
Mujer, locura y sociedad. Universidad de Puebla. Colegio de Antropología. México, 1983.
- BEAVOIR, Simone de.
Jean Paul Sartre: Reflexiones sobre la cuestión femenina. En *El viejo topo* # 3. Madrid, 1976.
Le deuxième sexe. Editions Gallimard. Collection idées. Paris, 1949.
- BIRGIN, Haydée.
La reformulación del orden mundial: El lugar de las mujeres en la estrategia de desarrollo sustentable. En *Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio.* Isis Internacional. Santiago de Chile, 1992.
- BONDER, Gloria.
Los estudios de la mujer y la crítica epistemológica a los paradigmas de las ciencias humanas. En *Revista Desarrollo y sociedad* # 13. Universidad de los Andes. Bogotá. Enero de 1984.
- BRIONES, Marena.
Reflexiones acerca de la prostitución. En *Sobre patriarcas, jerarcas, patrones y otros varones (una crítica género sensitiva al derecho).* ILANUD. San José, 1993.
- CALDEIRA, Teresa.
Mujeres, cotidianidad y política. En *Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos.* Elizabeth Jelin, comp. UNRISD. Ginebra, 1994.
- CASTELLANOS, Gabriela.
¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura. En *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino.* TM editores. Ediciones Uniandes. Bogotá, 1995.
- CATALIA, Magda.
Mujer y familia: Una paradoja. En *El viejo topo* # 67. Madrid, 1978.
- CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri.
El desplazamiento y el discurso de la mujer. Trad. Nattic Golubov y Julia Constantino. En *Debate feminista.* Septiembre de 1992.
- COOK, Judith & FONOW, Mary.
Knowledge and women's interests. Issues of epistemology and methodology in feminist sociological research. In *Feminist Research Methods. Exemplary readings in the Social Sciences.* Westview Press. Boulder, San Francisco & London, 1987.
- DAHLERUP, Drude.
De una pequeña a una gran minoría: Una teoría de la "masa crítica" aplicada al uso de las mujeres en la política escandinava. Ponencia en el Seminario Internacional del Comité de Investigación en papeles sexuales y políticas. Nueva Delhi, 1986.

- D'EAUBONNE, Françoise.
Les femmes avant le patriarcat. Payot, Bibliothèque scientifique. Paris, 1977.
- DE BARBIERI, Teresita.
Sobre las categorías de género: Una introducción metodológica. En **Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio.** Isis Internacional. Santiago de Chile, 1992.
- DE ELEJABEITA, Carmen.
Mujeres, movimiento feminista y revolución. En **El viejo topo # 48.** Madrid, 1980.
- FACIO, Alda.
El derecho como producto del patriarcado. En **Sobre patriarcas, jerarcas, patrones y otros varones (una crítica género sensitiva al derecho).** ILANUD. San José, 1993.
- FIRESTONE, Shulamith.
La dialéctica del sexo. Editorial Kairós. Barcelona, 1976.
- FOX, Evelin.
Gender and Science. In **Feminist Research Methods. Exemplary readings in the Social Sciences.** Westview Press. Boulder, San Francisco & London, 1987.
- FRASER, Nancy.
La lucha por las necesidades. Esbozo de una teoría crítica socialista feminista de la cultura política del capitalismo tardío. Trad. Marta Lamas. En **Propuestas. Documentos para el Debate.** Lima, 1994.
- Repensar el ámbito público: Una contribución a la crítica de la democracia realmente existente.* Trad. Teresa Ruiz. En **Debate feminista.** Septiembre de 1992.
- FRANCO, Jean.
Invadir el espacio público, transformar el espacio privado. **Debate feminista.** Sept. de 1992.
- FULLER, Norma.
En torno a la polaridad marianismo-machismo. En **Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino.** TM editores. Ediciones Uniandés. Bogotá, 1995.
- GADOL, Joan.
La relación social entre los sexos: Implicaciones metodológicas de la historia de las mujeres. En **Género e historia: Historiografía sobre la mujer.** Universidad de México, 1992.
- GALINDO, María & PAREDES, Julieta.
Sexo, placer y sexualidad: Manual para conocer tu sexualidad por ti misma. Producciones Mujeres Creando. La Paz, 1998.
- GIDDENS, Anthony.
La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas. Trad. Benito Herrero. Editorial Cátedra. Colección Teorema. Madrid, 1995.
- GILL, Lesley.
Los placeres urbanos de la "mujer decente". Género, clase y sus significados antagónicos en La Paz. Trad. R.M. Vargas. American University.
- Dependencias precarias: Clase, género y servicio doméstico.** Trad. Rose Marie Vargas y Elena Montenegro. ACIDI-COTESU. La Paz, 1995.

- GOLDBERG, Steven.
La inevitabilidad del patriarcado. Trad. Analía Martín. Alianza Editorial. Madrid, 1974.
- GOMARIZ, Enrique.
Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: Periodización y perspectivas. En **Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio.** Isis Internacional. Santiago de Chile, 1992.
- GONZALEZ DE CHAVEZ, María Asunción (comp.)
Cuerpo y subjetividad femenina: Salud y género. Siglo XXI editores. Madrid, 1993.
- GORDON, Linda.
¿Qué hay de nuevo en la historia de las mujeres? En **Género e historia: Historiografía sobre la mujer.** Universidad Autónoma Metropolitana de México, 1992.
- HARRIS, Olivia
Complementariedad y conflicto: Una visión andina del hombre y de la mujer. En **Allpanchis Phuturinga.** Instituto de Pastoral Andina # 25. Vol. XXI, Cusco, 1985.
- HELLER, Agnes.
Sobre verdaderas y falsas necesidades. En **El viejo topo # 50.** Madrid, 1980.
- IMBERT, Gerard.
Reinventar la paternidad: Leonor y yo... En **El viejo topo # 64.** Madrid, 1982.
- KAUFMAN, Lois (recop.)
Los hombres vistos por las mujeres: Opiniones sobre el sexo opuesto. Diana. México, 1993.
- KIMMEL, Michael.
La producción teórica sobre la masculinidad: Nuevos aportes. En **Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio.** Isis Internacional. Santiago de Chile, 1992.
- KIRKWOOD, Julieta.
Feministas y políticas. En **Nueva sociedad, # 78.** Caracas, 1992.
- LAGARDE, Marcela.
Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas. Editorial de la UNAM. Colección Posgrado. México, 1997.
Enemistad y sororidad: Hacia una nueva cultura feminista. En **Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio.** Isis Internacional. Santiago de Chile, 1992.
- LAMAS, Marta.
La antropología feminista y la categoría "género". En **la Revista Nueva antropología.** Vol VIII # 30. México, 1986.
 "Enfoques y evolución del concepto de género y balance del estado de la cuestión en el debate feminista de las ciencias sociales". PIEB y DGIS. Santa Cruz de la Sierra. Noviembre de 1997.
 "El género: Una categoría útil para el análisis histórico". Material de trabajo. PIEB y DGIS. Santa Cruz de la Sierra. Noviembre de 1997.
Cuerpo e identidad. En **Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino.** TM editores. Ediciones Uniandes. Bogotá, 1995.

- LARREA, Mercedes & AMPUERO, Miriam de.
Nosotras, las señoras alegres. Equipo de investigación: Marena Briones, Tatiana Cordero y Rosa Manzo. Abrapalabra editores. Quito, 1991.
- LEON, Magdalena (comp.)
Mujer y participación política: Avances y desafíos en América Latina. TMeditores. Bogotá, 1994. Contiene artículos de S. Alvarez, P. Chuchryk, G. Espina, M. Feijó, M. León, A. Lind, L. Luna, M. Navarro, N. Saperta, T. Valdés, V. Vargas y N. Villarreal.
- La familia nuclear: Origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina.* En *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino.* TMeditores. Uniandes. Bogotá, 1995.
- LEYDESDORFF, Selma.
Política, identificación y escritos sobre la historia de la mujer. En *Género e historia: Historiografía sobre la mujer.* Universidad Metropolitana de México, 1992.
- LOVIBOND, Sabina.
Feminismo y postmodernismo. Trad. Sara Sefchovichi. En *Debate feminista.* Septiembre de 1992.
- LOZADA, Blithz.
Feminismo y feministas en Bolivia. Umbrales 2-3. Revista del Posgrado en Ciencias del Desarrollo. CIDES UMSA. La Paz, 1996.
- LUNA, Lola.
Género, clase y raza en América Latina. Editorial Univesita., s/d.
- MACCIOCHO, María Antonieta.
Las mujeres y sus patronos. En *El viejo topo # 46.* Madrid, 1980.
- MAQUIEIRA, Virginia.
Violencia y sociedad patriarcal. Texto mimeografiado. s/d.
- MARTIN, Jos.
Política y sexo: El feminismo en España. En *El viejo topo # 4.* Madrid, 1977.
- MATURANA, Humberto & VERDEN-ZÖLLER, Gerda.
Amor y juego: Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia. Instituto de Terapia Cognitiva. Trad. de A. Zagmut y A. Ruiz. Santiago de Chile, 1994.
- McCARL NIELSEN, Joyce (ed.)
Introduction to Feminist Research Methods. Exemplary readings in the Social Sciences. Westview Press. Boulder, San Francisco & London, 1987.
- McCORMACK, Carol & STRATHERN, Marilyn (eds.)
Nature, culture and gender. Cambridge University Press, 1980.
- MEAD, Margareth.
Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas. Trad. Inés Malinow. Paidós Studio. Barcelona, 1982.
- MEDINA, Javier.
Prolegómenos para repensar la democracia: Etnicidad, género y participación popular. Secretaría Nacional de Participación Popular. Unidad de Investigación y Análisis. La Paz, 1995.

- MITCHELL, Juliet.
Psychanalyse et féminisme. Traduit de l'anglais par Françoise Basch, François Ducrocq et Catherine Léger. Éditions des femmes. Paris, 1975.
- MOORE, Henrietta.
Antropología y feminismo. Trad. Jerónimo García. Ediciones Cátedra. Feminismos. Universidad de Valencia. Instituto de la mujer. Madrid, 1994.
- MOUFFE, Chantal.
Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. Trad. Hortencia Moreno. En *Debate feminista*. Septiembre de 1992.
- NAVAS, Candelaria.
Conceptualización de género. En *Sobre patriarcas, jerarcas, patronos y otros varones (una crítica género sensitiva al derecho)*. ILANUD. San José, 1993.
- NICHOLSON, Linda.
Hacia un método para comprender el género. En *Género e historia: Historiografía sobre la mujer*. Universidad Autónoma Metropolitana de México, 1992.
- OSBORNE, Raquel.
La construcción sexual de la realidad. Ediciones Cátedra. Feminismos. Universidad de Valencia. Instituto de la mujer. Madrid, 1994.
- PALMES, Laura et al.
Feminismo. Dossier de la topoteca. En *El viejo topo* # 10. Madrid, 1977.
- PERAJA, René de la.
La mujer criolla y mestiza en la sociedad colonial (1700-1830). En *Revista Desarrollo y sociedad*. Universidad de los Andes. Bogotá # 13. Enero de 1984.
- PERROT, Michelle.
Haciendo historia: Las mujeres en Francia. En *Género e historia: Historiografía sobre la mujer*. Universidad Autónoma Metropolitana de México, 1992.
- PHETERSON, Gail (comp.)
Nosotras, las putas. Trad. Graziella Baravalle. Editorial Hablan las mujeres. Talasa ediciones. Madrid, 1992.
- PULEO, Alicia.
Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea. Feminismos. Ediciones Cátedra. Universidad de Valencia. Instituto de la mujer. Madrid, 1992.
- RAMOS, Carmen.
La nueva historia, el feminismo y la mujer. En *Género e historia: Historiografía sobre la mujer*. Universidad Autónoma Metropolitana de México, 1992.
- REBOLLO, Yolanda.
Sugerencia garbosa para un análisis del lenguaje femenino. *El viejo topo* # 48. Madrid, 1980.
- REIK, Theodor.
La creation de la femme. Essai sur le mythe d'Eve. Traduit de l'américaine par Evelyne Sznycer et Martine van Berchem. Éditions du Complexe. Bruxelles, 1975.

- RIVERO CUSICANQUI, Silvia (comp.)
Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90. Ministerio de Desarrollo Humano. Subsecretaría de Asuntos de Género. Plural editores. La Paz, 1996.
- ROWBOTHAM, Sheila.
Féminisme et révolution. Petite Bibliothèque Payot, 229. Paris, 1976.
Notas sobre feminismo y organización. En *El viejo topo* # 11. Edición Extra. Madrid, 1977.
- SAU, Victoria et al.
Patriarcado y poder. En *El viejo topo* # 47. Madrid, 1980.
- SCOTT, Joan.
El problema de la invisibilidad. En *Género e historia: Historiografía sobre la mujer.* Universidad Autónoma Metropolitana de México, 1992.
Igualdad versus diferencia: Los usos de la teoría postestructuralista. Trad. Marta Lamas. En *Debate feminista.* Septiembre de 1992.
Gender and the politics of history. Columbia University Press. s/d.
- SILVERBLATT, Irene.
Luna, sol y brujas: Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales. Trad. Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de las Casas", e Irene Silverblatt. Casa editorial del Centro. Cusco, 1990.
- STOLCKE, Verena.
Sexo es a género, lo que raza es a etnicidad. Trad. Maruja Martínez. En *Márgenes.* Año V, # 9. Lima, 1989.
- SEGURA, Nora.
Prostitución, género y violencia. En *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino.* TM editores. Ediciones Uniandes. Bogotá, 1995.
- SENDON DE LEON, Victoria.
El retorno de las brujas. En *El viejo topo* # 64. Madrid, 1982.
- SPACKS, Patricia.
La imaginación femenina. Trad. Paloma Albarca y Soledad Puértolas. Tribuna femenina. Editorial Debate. Madrid, 1982.
- STARN, Orin.
Rethinking the Politics of Anthropology: The Case of the Andes. In *Current Anthropology.* VI. # 1. 1994.
- VALDES, Adriana.
Mujeres, cultura, desarrollo (Perspectivas desde Latinoamérica). En *Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio.* Isis Internacional. Santiago de Chile, 1992.
- VAN DE CASTEEL, Sylvie et al.
Fuentes orales para la historia de las mujeres. En *Género e historia: Historiografía sobre la mujer.* Universidad Autónoma Metropolitana de México, 1992.
- VARCARCEL, Amelia.
Sexo y filosofía: Sobre mujer y poder. Antropos. Barcelona, 1991.

La política de las mujeres. Editorial Cátedra. Feminismos. Universidad de Valencia. Instituto de la mujer. Madrid, 1997.

WEEDON, Chris.

Feminist Practice and Poststructuralist Theory. University College. Cardiff, s/d.

INDICE

INTRODUCCION

1.	El contexto cultural de Foucault y las variaciones feministas	5
2.	El contenido del trabajo	10
3.	La ciencia como discurso y sometimiento de saberes	11
4.	Problemas epistemológicos de la filosofía política de Foucault	16
5.	Las aristas del poder y la resistencia	20
6.	Poder, saber y femineidad moderna	24
7.	Genealogía de la feminización	32

CAPITULO 1

EL PODER PARA FOUCAULT: CAPILARIDAD RETICULAR

1.	El tema del poder	38
2.	El poder moderno: Capilaridad reticular	45
a.	Descentramiento del poder estatal	51
b.	Contenido creativo y efecto de territorialización del poder	65
c.	Resistencia y desterritorialización	74

CAPITULO 2

MICROFISICA DE LA RESISTENCIA GINECOMORFICA

1.	Poder, mujer y subjetividad	88
a.	Arqueología del patriarcado	92
b.	Microfísica de las relaciones patriarcales	98
2.	La guerra de los sexos	106
a.	El discurso de la "guerra de las razas"	106
b.	Genealogía del feminismo	109
3.	Saberes sobre el patriarcado	120
a.	El patriarcado como saber triunfante	120
b.	Cultura matrística y cultura patriarcal	125
c.	Imágenes, representaciones y reminiscencias colectivas	130
4.	Coda política a una sinfonía de género	142

CAPITULO 3

THEATRUM GINECOLOGICUM

1.	La filosofía y el género en el teatro del mundo	147
2.	Arqueología con sello misógino	153
a.	La <i>ascesis</i> cristiana de castidad	153
b.	La imagen de la mujer	158
3.	Escenas, actos y cuadros teñidos con colores femeninos	166
a.	Lilith, la androginia de Adán y la realización de la mujer	171
b.	Eva, la caída y la naturaleza femenina	177
c.	Pandora, el mal y las brujas	192
d.	Ariadna en el laberinto y la derrota de las amazonas	207
4.	Epílogo de un drama que nunca termina	219

CONCLUSIONES

223

BIBLIOGRAFIA

240

INDICE

262