



UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS



Foucault, eminismo, filosofía...



— blithz lozada —



oucault
eminismo,
ilosofía...

blithz lozada



Depósito legal : **4 - 1 - 1005 - 00**
Edición : Instituto de Estudios Bolivianos
Diagramación : Sr. Diego Pomar Crespo
Impresión : Sr. Héctor Ríos Luna
Asistente : Univ. Lidia Yanarico
Diseño de la portada
y edición : Blithz Lozada

 *F* 2000

ieb

A mis hijos Sissi, Lucas y Arián

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

Michel Foucault

Collège de France, 14 de marzo de 1984

AGRADECIMIENTOS

Este libro puede ser empleado para satisfacer distintas exigencias. Creo que quienes busquen una exposición sistemática de la filosofía política de Michel Foucault, encontrarán en él, orientaciones suficientes que les permitan una lectura del filósofo francés a partir de conocimientos teóricos básicos. En este sentido, debo referirme a Raúl Prada quien motivó en mí a que adquiriera un lugar preeminente entre mis intereses intelectuales, la valoración y simpatía por tal pensador. Sin embargo, como es obvio, el libro no se restringe a la presentación de la filosofía política foucaultiana. Dada la extensión y las características de los textos interpretados, hay sugerencias útiles para reflexionar sobre temáticas diversas, por ejemplo, asuntos epistemológicos, materias de esencia política, filosofía en general, y particularmente, acerca de aspectos que hacen indisoluble e inextricable la relación de la vida de los filósofos radicales, con la exposición de sus ideas, los estilos y poses que adoptan, y las circunstancias que les rodean dentro de las cuales tienen que resolver el guión de su existencia.

En mi libro veo a Foucault a través de la lente de la postmodernidad, lo cual me permite distanciarme de algunos lugares comunes consagrados en medios particularmente limitados como el nuestro, medios en los que se cree que la apariencia de los saberes se logra a fuerza de repetir pobres nociones tradicionales sobre la filosofía. Para superar estos fáciles expedientes, agradezco las

constantes e inteligentes sugerencias de Galia Domic, además de sus observaciones críticas, especialmente para la elaboración de los tres primeros capítulos. Casi al final de la redacción de la última versión, también fueron significativos para mí, las incisivas preguntas y agudos comentarios de Marily Maric.

Creo que hacer filosofía en el siglo XXI en un país como Bolivia, implica casi por lo inédito de tal tarea, el imperativo de trascender ramplonas suposiciones como que esta labor es la “búsqueda” de la verdad. Más allá de las limitaciones generalizadas, la casi inexistente producción filosófica, y los pequeños conflictos por insignificantes reductos de poder académico, los filósofos bolivianos del futuro tenemos que denunciar que la razón no es ni siquiera un instrumento adecuado para llegar a fin alguno. Tenemos que romper los prejuicios referidos a que los filósofos seamos especímenes extraños que hablamos un metalenguaje críptico de dudosa utilidad práctica, y que nuestras vidas se orientan por la luz neutral de la razón y la verdad objetiva. En mi libro no hablo yo como un sujeto centrado en la autorreferencia, mi lenguaje es retórico, más evocativo y peregrino que incluso textos narrativos; aunque es constante en él, el desafío que hago de una interpelación insoslayable para que el lector encuentre las maneras de constituirse a sí mismo con un mínimo de libertad y autenticidad. En cada página he tratado de corroer los estratos de una subjetividad anclada en la impostura, los gestos de conveniencia circunstancial, y los juegos obscuros de poder que nos envuelven en los lugares favorecidos creados por nosotros mismos en cada faceta de nuestras vidas.

Debo mencionar algunas conversaciones con Raquel Gutiérrez con quien en general, encontramos más coincidencias que distanciamientos; aunque sus observaciones no han implicado cambios en el contenido de mis ideas. De cualquier forma, considero que ella ha interpretado de forma muy satisfactoria para mí, la crítica que realizo a los diversos estereotipos vigentes hoy día. Se trata de los modelos y las constantes del imaginario colectivo que más inconsciente que discursivamente, influyen sobre el pensamiento, los sentimientos, la acción y las maneras de ser y aparentar de las mujeres. No en vano la valoración más entusiasta de Raquel ha sido del tercer capítulo del libro.

El texto de base para la elaboración de los tres primeros capítulos fue mi tesis de maestría en “Filosofía y Ciencia Política” presentada al CIDES UMSA, trabajo titulado “Poder y Género: Una constelación foucaultiana de la

femineidad”. Por la colaboración que me prestaron para procurar el material pertinente, agradezco de nuevo por una parte, a Raúl Prada y Galia Domic; y por otra, a Patricia Marín, quienes me dieron acceso a diversos recursos bibliográficos. Además, fueron importantes los textos del CIDEM que consulté con disponibilidad. Los recursos de las bibliotecas de la Universidad de Duke en Carolina del Norte, constituyeron la base material para la elaboración del cuarto capítulo. Sobre esto último, por la ayuda que me prestó para conseguirlos, doy las gracias a Lisa Giragosian.

Decía que las exigencias que este libro puede satisfacer son diversas. En lo concerniente al feminismo creo que el lector encontrará entre otros, aspectos tan sugerentes como los siguientes:

Hay una exposición filosófica sobre la particular constitución del sujeto, sea que en las personas hoy día, prevalezcan con fuerza inequívoca, determinados estratos patriarcales o sea que dominen rasgos de la energía matrística, el libro es una interpelación a reconstituir el yo de cada individuo. Invito más implícita que explícitamente, a que cada uno de nosotros se convierta en crítico de sus actitudes y gestos en un medio global y particular, en el que la opresión de género, el sexismo y el machismo, son sólo apenas otras formas de ciertas pulsiones racistas, segregacionistas y opresivas. Pulsiones que es necesario reconocer que están patentes no sólo en sectores minoritarios, clases dominantes y grupos de poder de la sociedad boliviana, sino con un carácter incisivo e invariable, están presentes también en las élites intelectuales nativas.

Además, hay datos históricos interesantes para quienes quieran disponer de información sucinta sobre el feminismo. Si bien entre las notas de pie de página en general se encuentran desarrollos conceptuales y definiciones básicas; hay asimismo datos de interés sobre la producción intelectual de las feministas del siglo XX, cuadros que permiten apreciar los procesos y desplazamientos, y anotaciones sobre la vigencia de ciertos núcleos en la problematización política y académica relacionada con el feminismo.

Para éste como para otros fines he incluido cuadros de síntesis, índices de nombres y de contenidos exhaustivamente elaborados, además de ampliaciones de pie de página que serán útiles para docentes universitarios e intelectuales que requieran precisiones teóricas breves.

Aunque sea un prejuicio, creo que existe una situación disimétrica inocultable. Realidades pobres y abigarradas como la nuestra son objetos de conocimiento para academias como la estadounidense; sin embargo, contextos problemáticos y temas concernientes a la cultura del país del norte, difícilmente son “objetos de estudio” para intelectuales latinoamericanos. La disimetría en mi opinión llega al extremo cuando debemos “aprender” lo que es “nuestro” siguiendo la lectura codificada por ojos claros y ajenos.

Dado este prejuicio he decidido leer, con muchas dificultades por cierto, lo que me ha parecido bastante ajeno a mi contexto y que sin embargo puedo descifrar. Así, con los códigos de traducción ofrecidos por las herramientas foucaultianas y después de ensayar alambicadas elucubraciones filosóficas sobre el género, en el cuarto capítulo del libro trato la presencia de Foucault, más subyacente que explícita, en la epistemología feminista estadounidense. Mi permanencia en la Universidad de Duke me ha posibilitado “investigar” algo extraño a mi medio y contexto: un discurso de mujeres, científicas, feministas, filósofas, académicas y epistemólogas. El resultado, contradictorio y rebatible por supuesto, ratifica sin embargo, mi planteamiento inicial: no estoy obligado a leerme como me instruyen o insinúan que deba hacerlo, siendo también posible para mí, articular sentidos y construir críticas de lo que en esencia y apariencia, es algo tal diferente a lo personal, una otredad real y cognoscible.

Institucionalmente el Programa “Duke en los Andes” y el postgrado de Ciencias del Desarrollo, han sido las instancias dentro de las cuales, los textos auspiciados para finalidades diferentes, ven ahora la luz en una composición unitaria. Se trata de un inicio muy formal y que progresivamente fue relajándose hasta convertirse en un libro que hoy día deja deslizar con labilidad, temas políticos, posiciones ideológicas, interpretaciones filosóficas y valoraciones epistemológicas, nada de lo cual está exento de creatividad literaria, originales apreciaciones personales y una arbitraria retórica intelectual. A los directores de ambas instituciones, a Juan Carlos Orihuela y Carlos Villegas, por lo que representan respecto del inicio formal de este texto en sus orígenes, también les expreso mi reconocimiento.

Enrique Ipiña ha tenido la gentileza de elaborar el “Prólogo” y de evaluar, junto a Raquel Gutiérrez y Pedro Crespo, la versión de los tres primeros capítulos cuando la presenté como mi tesis de maestría. A ellos, por su disposición,

sugerencias y ánimo que me transmitieron al valorar el trabajo, a veces con un exceso de generosidad, les manifiesto mi gratitud más sincera. También Hugo Zemelmann y Silvia Rivera conocieron versiones preliminares cuando se dieron en ciernes, los primeros escritos hoy casi olvidados, de lo que fueron algunas versiones relacionadas con el primer “proyecto de investigación”.

A la invaluable colaboración de Diego Pomar, por su dedicación desinteresada y la prolijidad de su trabajo patente en la calidad de la diagramación, a él, por mis constantes demandas siempre satisfechas y por su profesionalismo, le expreso un especial agradecimiento. De igual forma hago pública mi gratitud a Lidia Yanarico que me colaboró en la sistematización de los “Índices” que aparecen al final. A los miembros del Consejo Técnico del Instituto de Estudios Bolivianos, docentes y estudiantes que aprobaron la publicación de Foucault, feminismo, filosofía... como una edición institucional, por otra parte, a los miembros del Tribunal que calificaron mi “proyecto de investigación” para Duke, y a Héctor Ríos quien hizo la labor de impresión del texto, les digo “¡muchas gracias!”.

No puedo dejar de mencionar a las personas que concluida la impresión, con extraordinaria gentileza han aceptado dedicar el tiempo necesario para decir algunas palabras sobre el libro, a Enrique Ipiña, Patricia Marín e Iván Oroza les expreso mi agradecimiento. Estoy consciente de que la lectura del texto exige cierta concentración que representa una demanda adicional en las ocupaciones diarias e intelectuales de cualquier filósofo o filósofa, y que sólo ofrece el placer de realizarla y de convertirla en una opinión sobre el libro.

Como director del Instituto de Estudios Bolivianos entiendo las dificultades que se presentan hoy día para que los investigadores de dicha unidad de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación publiquemos nuestros trabajos. Estoy consciente de que el pequeño apoyo que la Universidad Pública presta a la investigación, tiene que multiplicarse casi milagrosamente sólo por la inventiva de los investigadores. Para mí también sería ideal contar con un soporte que reproduzca exponencialmente los años sabáticos, que patrocine la investigación de manera efectiva y que articule más prácticamente los contenidos de la docencia con los proyectos y publicaciones en curso. Yo también deseo que los textos editados no sean sólo advertencias sobre lo que se hará en el futuro, sino páginas de calidad investigativa y libros de excelente nivel académico.

Sé que en medios como en el que vivimos los investigadores debemos distribuir nuestra capacidad de trabajo entre la docencia, los proyectos y programas en los que participamos, nuestras lecturas cotidianas, y los trabajos adicionales que no siempre tienen la asistencia que requerimos ni el reconocimiento que se merecen. A esto hay que añadir en algunos casos, las tareas administrativas fatalmente desgastantes y burocráticas de las cuales la Universidad está muy lejos de desprenderse. Todo lo que, en un marco de conflictos de interés, tensiones y pugnas que son parte sustantiva de la realidad institucional, lamentablemente más política que académica, hace que escribir sea extremadamente más difícil y exigente que los obstáculos regulares que habitualmente se presentan a cualquier investigador en su labor universitaria en otros contextos sociales. Sin embargo, estos componentes tan peculiares de la realidad académica que nos envuelve, redondean nuestros escritos como expresiones más personales, más testimoniales e incluso como ostensivas confesiones de lo que parecen a primera vista.

Mis intereses por Foucault, las mujeres, el feminismo, el sujeto, la epistemología y la academia estadounidense tienen sin duda muy diferentes orígenes. Pero estas procedencias y pulsiones existenciales, se anudan hoy en una síntesis escriptural en la que cada letra convertida en texto es el trazo que no sólo representa intereses intelectuales, universos discursivos y problemáticas académicas. En mi opinión este libro muestra, como son en general, las obras de filosofía que tienen valor para mí, la vida, temperamento, preferencias, manías, consciencia y energía del autor, siempre de modo inconcluso y contradictorio... Espero que el lector encuentre las suficientes pautas que le permitan entender y apreciar lo suyo sobretodo en estos planos tradicionalmente ensombrecidos...

La Paz, agosto del 2000

Blithz Lozada Pereira, M.Sc.
DIRECTOR
DEL
INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

PROLOGO

Blithz Lozada Pereira es una promesa para la filosofía boliviana. Formado en la escuela de la necesidad, que es la escuela del pensamiento boliviano, sus preocupaciones giran en torno a los problemas concretos de la gente. Sin embargo, lejos de ignorar los significativos aportes de la filosofía europea o prescindir de sus logros en la segunda mitad del siglo XX, se detiene ante esta filosofía con el sincero respeto de quien la considera creadora de paradigmas y de categorías válidas para el análisis y la interpretación de la realidad. Al fin de cuentas, esa manera de hacer filosofía, más realista y humilde que la pretenciosa creación de una filosofía autóctona, es más genuina por ser más sincera. Y esta obra muestra que la autenticidad del pensamiento no radica en el instrumento analítico empleado, sino en la limpieza de la mirada; empléese éste como cualquier otro.

Conocí a Blithz Lozada como un reflexivo estudiante de secundaria, impresionado por la lectura de un texto sencillo y profundo de Heidegger: *¿Qué es Metafísica?* Semana tras semana, las escasas páginas del texto, leído por el profesor, iban mostrando a las mentes juveniles la hondura del pensamiento filosófico de un hombre que había optado por volcar la filosofía sobre la vida y la muerte, sobre el ser y la nada de los hombres y las mujeres de la calle. Así Blithz iba descubriendo en las densas páginas del pensador alemán, el sentido de la realidad y su vocación filosófica.

Terminado el Bachillerato, junto a otros compañeros de curso, ingresó en la carrera de Filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés. Años después, ya Licenciado, volvería al Colegio San Calixto como profesor de filosofía, junto a su antiguo profesor que hace este Prólogo y que, por entonces, llegó a colmar una de sus más caras aspiraciones: ser Director del centenario establecimiento. Antiguo profesor y antiguo alumno formaron un grupo de reflexión con otros compañeros que, casi inevitablemente, desembocaría en discutir el pensamiento implícito en los moldes andinos de nuestras culturas originarias. Motivado por tales reflexiones, Lozada se dirigió a la FLACSO, para hacer un Diplomado sobre estos temas. Fue quizás el rumbo de esas inquietudes el que lo llevó a preocuparse por la situación de los oprimidos en el mundo de aquí y ahora. Tal vez en este contexto descubrió que la mujer boliviana es una víctima del poder y la discriminación; quizás gracias a sus recientes estudios se solidarizó más conscientemente con la mujer indígena que vive la más angustiada situación.

El valor de los hombres se muestra más grande en su preocupación por los ostensiblemente marginados. No se trata de una actitud más o menos ligera alineada con las cuestiones que configuran la corriente de las inquietudes circunstanciales de grupos o movimientos. Yo creo que, en el caso de Blithz Lozada, estamos ante una genuina preocupación, y ante la búsqueda de empatía con la mujer en la sociedad de hoy y mañana, aquí, en Bolivia y en el resto del mundo. Esa preocupación en un filósofo no debería resultar extraña, cuando se advierte su origen en la solidaridad con toda causa humana en situación de opresión o discriminación. Menos aún cuando se descubre que sus reflexiones están vinculadas con la vida cotidiana y con su sincera apertura a la verdad.

Si Blithz Lozada acude al pensamiento de Foucault es porque encuentra una rica veta de reflexión que arranca de la genuinidad del ser, muy por encima de una posición previamente comprometida con alguna tendencia. Así las categorías o las estructuras lógicas del pensamiento del filósofo estudiado son plenamente comprendidas y ágilmente empleadas en el desentrañamiento de los problemas que Blithz ha señalado (por ejemplo, la femineidad, la constitución del sujeto moderno o la epistemología feminista), sin dar lugar a confusión alguna entre el pensar del europeo en su tiempo y la interpretación del boliviano hoy.

Al final, inevitablemente, Blithz toma partido. El que comenzó libre de compromisos su búsqueda de verdad y coherencia; al encontrarlas no puede

dejar de comprometerse con ellas: con la lucha por la humanidad expresada en las causas de las mujeres, la lucha que ellas mismas libran y todos deberemos librar en el futuro. Se trata de la reivindicación de la “equidad de género”, la afirmación teórica e intelectual de un pensamiento alternativo y la supresión de toda forma de opresión incluyendo a la genérica; lo cual está muy lejos de hacerse efectivo en los programas, proyectos y objetivos del desarrollo social y cultural.

Era necesario tan singular coraje frente a un tácito complot, apenas disimulado, para impedir la justicia debida a la mayoría de las mujeres y a quienes padecen discriminación, explotación o dominio; y eso, sin caer en actitudes proclives a ningún tipo de radicalismo. El aspecto más superficial de tal conjura se aferra a la insuficiente educación de los subalternos; y a su poca formación o preparación para desempeñar responsabilidades en diversos campos donde, por lo general ciertos varones se mueven cómodamente; aunque en no pocos casos esa comodidad se instale junto a la más triste impericia y a la falta de una mínima preparación; sin censura alguna.

El otro, el aparentemente profundo aspecto del complot, se apoya en un curioso razonamiento, muy a tono con el *respeto* a los marginados. De acuerdo a esa manera de pensar, en el caso de las culturas originarias, se justificaría su marginamiento y exclusión; de manera que resultaría imposible por ejemplo, la promoción de la mujer indígena sin atentar contra la identidad cultural de su pueblo. Por eso Lozada trata el problema esencial: la relación entre el género y el poder. En ese núcleo sería muy difícil hurtar el bulto y soslayar el tratamiento frontal de la mujer como persona. Lo que Blithz hace es precisamente criticar los patrones culturales que condicionan y relativizan los roles del varón y de la mujer en las diferentes sociedades y en los diversos momentos de la evolución de la cultura occidental.

Esperamos que la atenta y desprejuiciada lectura del libro de Blithz haga trizas de esos y otros cómodos prejuicios. Todos lo necesitamos.

Sin refugiarnos detrás de estos o de aquellos otros *ismos* decadentes, hoy de moda o ayer; sin el manido recurso a un aparente progreso o a la decantada postmodernidad; por el contrario, lejos del lema fácil, del ruido callejero, de la

manifestación o de la marcha, ayudemos a superar la marginación de la mujer y de cualesquiera otros oprimidos. Busquemos auténticas salidas para que con ellos, nosotros mismos llegemos a ser verdaderamente humanos y personas en plenitud.

Sigamos el ejemplo de Blithz: sólo se necesita de una desprejuiciada reflexión sobre la realidad que nos toca vivir, en nuestro tiempo y en nuestro medio. Mujeres y varones comencemos por leer esta realidad conexas e interactivamente con el resto del mundo. Y en el proceso de ese análisis acudamos a estas páginas, reflexionando; así nos capacitaremos para encontrar, en el pensamiento y la acción, los posibles caminos de solución a nuestros problemas.

Enrique Ipiña Melgar, Ph.D.

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 VARIANTES 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, Aries, Barthes, Lévi-Strauss, Braudel, Glucksmann y Lacan, y concluye con los más destacados intelectuales franceses y extranjeros

1 Me refiero a Didier Eribon y a su magnífica obra titulada *Michel Foucault*. Sobre lo que destaco véase especialmente el “Prefacio”, pp. 11-7.

con quienes Foucault polemizó, entre ellos Sartre, Derrida, Baudrillard, Bourdieu, Merleau-Ponty, Ricoeur y Habermas².

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, el feminismo 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 indiscutiblemente “postmodernas”³.

-
- 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 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 antisubjetivismo 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. 15-6.
 - 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 Beyme 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 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 semántica 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;

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 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.

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. 155-6).

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

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

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

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 “patriarcado”⁸ y la crítica a las instituciones. Fueron inherentes a este feminismo,

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 que el valor de ser moderno es universal y determinante. Si bien desde el siglo XV 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 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 fuerza, la sociedad de masas, la aldea global y la comunicación instantánea; sus características sociales son el caos y la complejidad. En este mundo han surgido con una afirmación propia, múltiples y explosivas concepciones del mundo y minorías de toda laya (étnicas, sexuales, religiosas, culturales y estéticas), que dejan escuchar su voz. Al parecer, la pluralización no tiene fin, el “mundo verdadero” 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, banalizándolo 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”.

la destrucción de la utopía por evolución lineal, la desconcentración del concepto de totalidad y la apuesta a una concepción relacional de la subjetividad⁹.

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 y en la motivación de sus variantes. Entre tales autores no es posible prescindir de Michel Foucault. Por ejemplo, en la “Historia de la Sexualidad” se encuentran nociones teóricas e historiográficas de evidente influencia. Que Foucault haya mostrado por ejemplo, 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

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. Acá 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’ (porque no se considera el linaje patrilíneo ni la residencia patrilocal). 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 Considerése las opiniones de Klaus von Beyme en su obra, *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, pp. 306 ss.

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. 306-8.

un movimiento político con estrategia propia, Foucault con Deleuze hablan de la resistencia nómada¹², válida para cualquier perspectiva genérica. En contra de 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.

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.

2. DE FOUCAULT A LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA ESTADOUNIDENSE

Este libro 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, el libro recorre apenas un itinerario que parte de la constitución del sujeto moderno según el saber triunfante de la femineidad, y llega a sugerir vías de desarrollo teórico para el feminismo del siglo XXI. Se trata de un itinerario del cual se puede afirmar que el método corresponde a la reproducción de una oscilación. La oscilación del propio Foucault entre el objetivismo y el subjetivismo, entre el estructuralismo y la hermenéutica, ... la arqueología y la genealogía: la oscilación entre la modernidad y el postmodernismo. Es el péndulo existencial de una vida que recorre los arcos del escándalo y la academia, cada vez más lejos, cada vez hasta nuevas márgenes y que sin embargo, convierte los extremos en lugares yuxtapuestos del mismo y único movimiento.

Para desarrollar el pensamiento de Foucault y relacionarlo con las influencias que tuvo, es preferible seguir sus propias directrices. *Foucault, feminismo, filosofía...* no es un conjunto de “verdades” subsumibles en el cuerpo teórico de las “ciencias sociales”, entre otras razones, porque coincide con la crítica de Foucault al surgimiento histórico del objeto de estudio “hombre”. Ninguna tesis del libro es asumida como la verdad “científicamente” construida sobre el hombre y la sociedad.

El libro se alinea contra el modelo positivista que admite sin más que la pretendida “acumulación universal” de conocimientos verdaderos deba estar avalada por la verificación empírica. Asume la posición foucaultiana de que los saberes se establecen como “científicos” sólo en un momento histórico dado, que no son verdaderos ni falsos en sí mismos, y que en el caso de la ciencia moderna, se ordenan según el “modelo epistemológico” resultante de un proceso genealógico. Finalmente, al desarrollar el tema de la epistemología feminista estadounidense, el libro muestra que también este conjunto discursivo es un metalenguaje específico, tan relativo como cualquier otro, pese a la evidente influencia del filósofo francés, y pese a la simpatía del autor por Foucault.

Sin embargo, no deja de ser interesante considerar las coincidencias epistemológicas entre las feministas contemporáneas y el pensamiento foucaultiano, siendo también significativas para el futuro, las críticas que el libro vierte a un posible e indeseable anquilosamiento de las teorías sobre la ciencia.

LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO MODERNO Y LA FEMINEIDAD

MODERNIDAD

- ▷ * El sujeto se hace de múltiples formas en el lenguaje, la vida, el trabajo, la locura, el sexo, la cárcel.
- ▷ * Despliega tecnologías del *yo* específicas (p. e., la confesión) y saberes *disciplinarios* (p. e., la medicina, la educación, la psiquiatría).

FEMINEIDAD

- ▷ * Saber que establece roles especiales según la normalidad y la funcionalidad.
- ▷ * Asigna un lugar a la mujer en base a la racionalidad política moderna.
- ▷ * Ejerce poder aplicando ciertas tecnologías del *yo* (p. e., la dieta, los ejercicios).

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 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” (discurso marxista), o para referir categorías “socioprofesionales” (Pierre Bordieu)¹⁵.

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).

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 indica 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 72-3.

Tomando la perspectiva arqueológica y genealógica, Esther Díaz dice que la posición de Foucault sobre el “triédrico epistemológico”¹⁶ es plausible y 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 triédrico particular de conocimientos causales: las ciencias del trabajo, la vida y el lenguaje.

16 El décimo capítulo de *Las palabras y las cosas* titula “Las Ciencias Humanas” y en él ocupa un lugar importante el tema del ‘triédrico de los saberes’. Foucault habla de éste como ‘triédrico 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 triédrico 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 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 triédrico 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).

Si bien Foucault no habla en ninguna parte de este capítulo de las ‘ciencias sociales’, Esther Díaz 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 Díaz, *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; entonces es posible hablar de la ‘forma’ de un discurso sólo 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).

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 este libro 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 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 de 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

19 En su interpretación de Foucault, Esther Díaz 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. 38-9).

renacentista se 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”, las relaciones presentes en los mitos, las afasias y tabúes; la genealogía permite comprender por qué los discursos contemporáneos no preguntan sobre su quehacer, no imaginan

En 1969 Foucault escribió un ensayo titulado *Nietzsche, Freud, Marx* (en “Nietzsche: 125 años”, pp. 634 - 7, *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 el alma debe por el pecado, sumergirse en lo más pesado de la materia, 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; 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 *æmulatio*. Por la ‘emulación’ se establecen paralelismos en series distintas; 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 una relación especular, el reflejo de espejo que une en una cadena de círculos concéntricos 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 *æmulatio*; hay analogía incluso entre las más sutiles semejanzas que irradian palpitaciones, movimientos y estructuras comunes. Por ejemplo, existe analogía entre el hombre y el cielo: su sangre sigue circuitos análogos a las órbitas planetarias, tiene 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’ de una imagen de lo invisible y oculto.

otras aproximaciones metódicas ni interpretativas y excluyen el sentido de los saberes sometidos y relegados²⁰.

Sería deshonesto intelectualmente con Michel Foucault y cínicamente conveniente, enunciar que el estatuto epistemológico de este libro, lo hace un conjunto de proposiciones “verdaderas”, que es posible insertar en alguna rama del frondoso árbol de las “ciencias sociales”. Lo cierto es que, 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 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.

Foucault, feminismo, filosofía... como los trabajos de Foucault, según él mismo, es sólo una “caja de herramientas”²¹ para quienes puedan descubrir algún uso. No es ni mucho menos, una totalización sobre los enunciados prescriptivos de la filosofía política de Foucault, no es la descripción exhaustiva de las variantes teóricas de la epistemología estadounidense construidas por las feministas contemporáneas. Tampoco es la guía de acción para cualquier movimiento feminista que relea y revalorice al autor francés. Apenas es una serie de explicitaciones escritas como ensayos, sin la “fuerza” de un discurso lógico

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 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.

deductivo impecable. Sin embargo, su forma es la más adecuada para valorar el trabajo de Foucault, siempre relativo y sofisticado.

CONTENIDOS CONCEPTUALES INICIALES

- ⇒ La **TEORIA** es una caja de herramientas que permite construir discursos y constelar objetos, siempre de modo relativo.
- ⇒ El **LENGUAJE** permite que cada quien se entienda a sí mismo, abre prácticas de liberación y crea pautas de resistencia.
- ⇒ La **RESISTENCIA** insiste en lo local, combate los regímenes de verdad y los efectos de poder, estimulando al sujeto a que sea parte de cualquier movimiento.
- ⇒ El **NOMADISMO** socava el orden social y motiva al sujeto a la libertad y la autodeterminación.

4. PROBLEMAS TEORICOS 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 cualquier conjunto de enunciados²². Foucault, según Poster, presume que la extensión del referente de las proposiciones que formula no se restringe a los límites de ninguna teoría, incluida la de él mismo. Además, no examina epistemológicamente la base de sus pensamientos, no teoriza sistemáticamente sobre la historia; tampoco diferencia al experto del “intelectual específico”, ni al sociólogo especializado del crítico social.

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

Es indiscutible sin duda que 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 al modo por el que el capitalismo y el imperialismo, disciplinan eficaz y ominosamente, en las ciencias y en la política, colonizando la vida y al *yo*. Sin embargo, la teoría de Foucault carecería, según Poster, de una explicitación epistemológica que justifique desplazarse en un campo específico acotado por determinado dominio. Le faltaría 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 demoleidamente lo constituido. Pero, Poster no puede desconocer lo que Foucault señala con claridad: los escenarios de resistencia. Si bien sus logros no incluyen la elaboración de un “Manual” para convertir las herramientas en armas de liberación del sujeto moderno; en los complejos resquicios de la microfísica del poder, su obra tiene suficientes indicios para que cualquier persona o comunidad hoy, descubra pautas para *constituirse* 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.

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

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 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 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

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 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’ está articulada a la noción de 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. Véase pp. 18-9).

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

proposiciones neutrales ni “científicas”. Tampoco 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 las 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 determinado gesto.

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, a las que considera como las del mejor mundo posible.

conferencias que dio en Brasil en 1978, él mismo se declara sofista; es decir, alguien que habla realizando una práctica discursiva que “no está disociada 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 detrás de la simple creencia de que un discurso sea verdadero.

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. 143-74).

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 y la mayor 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 hipostasíe 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 es 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. A lo sumo es pertinente señalar ciertos rasgos de la estética de 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

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

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

pensamiento foucaultiano impele a que cada persona o algunos grupos se pregunten acerca de la posibilidad y profundidad de desprenderse de sí mismos, 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.

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, es el surgimiento por discontinuidad arqueológica, es decir 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

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

31 Existen múltiples interpretaciones de la relación existente entre la “arqueología” y la “genealogía”. La que se refiere corresponde a David Couzens Hoy (Cfr. “Introducción” a *Foucault*, Couzens Hoy, comp., p. 13-4). 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, el sistema y el 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 significativo y al acutuar 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

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 expectativas y aspiraciones.

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

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.

34 *Idem*, pp. 144-5.

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.

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 querer hacer algo distinto y anómico; sino en preguntarse por qué el sujeto y los grupos no las consideran, por qué las rechazan y cómo pueden ser posibilidades para que algunos puedan o quieran buscarlas.

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. 183-4).

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).

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 a combinar; 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 impartida en 1976. Véase *Espacios de poder*, p. 25).

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 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 este saber relegado y este reconocimiento *post festum*, los que Foucault contribuye a esclarecer no precisamente con el desarrollo riguroso de la teoría, sino con el despliegue de la retórica. Hubert Dreyfus y Paul Rabinow³⁷, consideran que la retórica fortalece la resistencia que se constituye en *bio-poder*. 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 y a las colectividades a rehacerse y 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 cierto sentido, la labor de Foucault es “continuada” con las “historias de mujeres” que el feminismo francés contemporáneo elabora. Estas u otras “complementaciones” inclusive podrían mostrar la particularidad de “género” en relación al nacimiento de la prisión, la arqueología del conocimiento médico o el desarrollo

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

de las tecnologías del *yo*³⁸. Sin embargo, el propósito del libro que el lector tiene ahora en sus manos no es efectuar ni siquiera ostensivamente, tal “continuación”. Pese a que en ciertos casos se refieren algunas regularidades conductuales de las mujeres, no es el propósito central de este texto explicitar con exhaustividad, la particular constitución de la femineidad moderna en lo concerniente al saber, los estereotipos y el condicionamiento social por ejemplo, de locas, enfermas, hijas, presas, esposas, o mujeres de la burguesía.

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 pliegamiento genérico.

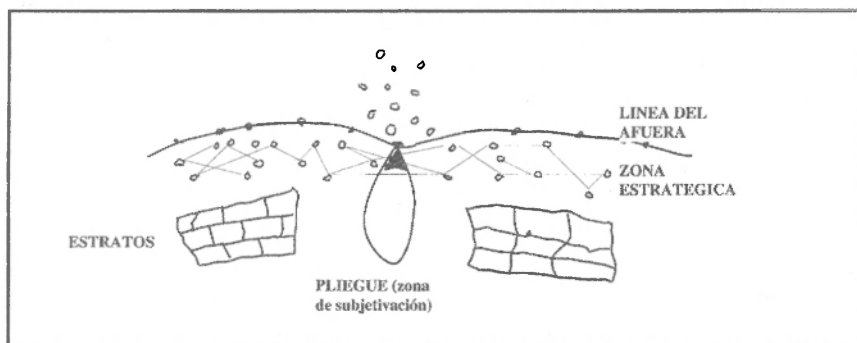
38 Foucault siguiendo el inicial desarrollo de las nociones de Jürgen Habermas, dice que existen cuatro tipos de ‘tecnologías’: las de producción, las tecnologías de los sistemas de signos, las de poder y las del *yo*. Por ‘tecnología’ Foucault entiende algún tipo de ‘matriz’ de la razón práctica, ligada a alguna forma de 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.

Al parecer, los modos como 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’ aplique ciertas ‘tecnologías’.

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

DIAGRAMA DE FOUCAULT SOBRE LA SUBJETIVIDAD⁴⁰



En el plano político por ejemplo, cabe preguntarse cómo la sociedad de hoy impele a una individuación eficaz diferenciando el rol y entidad de la ciudadana moderna respecto del ciudadano en general. En otros planos también habría que preguntarse acerca de las especificidades de 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 el 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

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

⁴¹ Según la opinión de Edward Said, Foucault descuida, elude y desplaza a la justicia, centrandó 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).

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 es comprensible por las características del contexto ideológico 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 contradecía 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 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 efectivizado.

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 eterna 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.

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. 289-90).

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

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 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

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.).

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.

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.

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 prevalecen las características del “poder pastoral”.

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

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

A lo sumo, en los orígenes de *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, al pensarse que hace poco más de tres siglos “vivir en Policía” significaba precautelar el conjunto de actividades de los individuos como sujetos activos, productivos y vivos; se encuentran los residuos de una concepción “pastoral” acomodada a nuevas condiciones discursivas de la “razón del Estado”⁵⁰ y orientada, 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.

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 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 percedero, alcanzando a ver la genealogía que le ha dado origen.

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. 122-3).

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.

Resistir teórica y políticamente es evidenciar cómo en lo específico, se constituyen regímenes de verdad y cómo los discursos y 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.

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 interrupciones; 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 alma. El sujeto de la modernidad es, sin embargo, un resultado imprevisto, no teleológico; es un producto terminal no planeado sistemáticamente ni incidiosamente manipulado.

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”.

“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.

No existe ningún holismo maligno que se concatene milimétricamente 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, donde se han establecido previamente 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. Contenidos análogos han sido desplegados en relación al poder y los conocimientos científicos, fijando las posibilidades y limitaciones para hablar de la resistencia de la mujer, los movimientos feministas y las posibles teorías y posiciones ideológicas concomitantes.

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.

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.

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

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. Pero para Poster, se encuentran en Foucault, ciertas limitaciones que impiden que trace una estrategia de análisis de los textos como discursos; límite que no le permitiría verlos 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 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 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

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 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

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 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, es el elemento clave para asentar un sólido cimiento en la estructura del saber de la sexualidad moderna. Este fundamento es la base de larga duración 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 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. El contenido ideológico respectivo se expresa en la disociación de lo privado en relación a lo público. Hasta la sociedad actual, 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 se restringe a lo doméstico.

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 es esencial la construcción heterosexual de la subjetividad, la agregación social que recluye a la mujer en lo doméstico y la asunción de una ideología específica de “poder pastoral” anclada en la familia, el matrimonio y el bienestar.

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”, *Op. Cit.* p. 229.

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 reclina en el diván del psicoanalista. En 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 cultura 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. Mientras que la cultura china releva el placer, el rol femenino está orientado hacia la máxima solicitud y reverencia, y a la plenitud erótica; en la modernidad, desde el helenismo y el cristianismo, lo primordial es la pulsión de deseo.

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 el pensamiento sexual⁶⁴.

Foucault 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

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.

64 “Foucault y la tiranía de Grecia”, *Op. Cit.* 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:

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 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 la 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* (la mujer) como si se tratase de “su” objeto.

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 de hoy se autoentienden y se realizan en sus acciones y en las pautas de su conducta, en las 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

“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.

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

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 del 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 evaluar los límites de la liberación a partir de una tematización genérica⁶⁸.

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.

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 permite sugerir lo siguiente: La filosofía foucaultiana impele a una ‘liberación táctil’ llamada así sólo por catacrexis; es decir, 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 ‘quiásmica’, se resistan al panoptismo. Dicho de otro modo, 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.

GENEALOGIA DE LA FEMINIZACION

HELENISMO

- * CENTRALIDAD DE LA MASCULINIDAD
 - Constitución del sujeto varonil, patriarcal y falocrático
 - Hegemonía del varón en la esfera de lo público

- * OTREDAD DE LA MUJER
 - La mujer es radicalmente *otro* y un ser agonístico
 - El matrimonio se restringe a lo doméstico

SIGLO II d. c.

- * El deseo es uno y hay que construir la heterosexualidad
- * El orden político excluye a lo femenino y la mujer tiene que recluirse en lo doméstico
- * El matrimonio y la familia patentizan el poder pastoral

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 substitución 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).

SIGLO V d.C.

Matrimonio

- * Establece - El principio monopolístico del deseo
 - La exigencia de deshedonización
 - La finalidad procreadora
- * Permite la realización de la mujer, posibilita que comparta con los demás y anula la influencia pública de la pareja
- * Estiliza una estética de los placeres compartidos

Mujer

- * Se consolida la ARQUEOLOGIA DE LA SUBJETIVIDAD
- * La mujer es un ser *para-otro*

CRISTIANISMO

Confesión

- * **Tecnología del yo** para verbalizar la verdad sobre el deseo y para buscar ser otro, poniéndose en la mira del confesor
- * El **sujeto** debe averiguar quién es, qué ocurre en su interior y cómo puede ser testigo contra sí mismo

Androcentrismo occidental

- * El **varón** se conduce en el laberinto de su yo, la **mujer** es la imagen especular y subsidiaria
- * La masculinidad se construye *con* y *contra* la mujer; **con**, porque ella está siempre presente en el teatro de la historia, **contra**, porque el varón debe explicitar su superioridad frente a ella
- * En el acto sexual se elimina a la mujer enfatizándose la pecaminosidad del deseo

SIGLO XVII: ANATOMOPOLITICA DEL CUERPO

- * Las grandes **prohibiciones**
 - Erotización del placer
 - Masturbación infantil
 - Placer perverso
- * Restricción de la **sexualidad** sólo para los adultos, exigiéndoles que eviten el cuerpo

SIGLOS XVIII-XIX: BIOPOLITICA DE LA POBLACION

- * Regulación de la salud, la alimentación y la vida. El biopoder ejerce un *control macrológico* de la sociedad y una *normalización micrológica* del individuo
- * El **biopoder** ha erigido un saber fundado en:
 - La *histerización* del cuerpo de la mujer, asumiendo que está saturado de sexualidad y es apto para prácticas médicas
 - La *pedagogización* del sexo del niño
 - La *socialización* de la conducta procreadora
 - La *psiquiatrización* del placer perverso

SABER MODERNO

- * Sexualidad rebosante de información biológica, médica y psiquiátrica
- * La educación y la ley patentizan la verdad sobre el sexo
- * El yo debe verbalizar sus deseos para regular su pensamiento sexual

EL CONTINUUM DE LA CULTURA OCCIDENTAL

normalización y homogeneización del sujeto



- * La mujer es el “objeto otro”
- * La femineidad obliga a una constelación de la mujer
- * Sólo verbalizando, el sujeto puede transformarse a sí mismo y realizar una estética afectiva y sexual

CAPITULO 1

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 de Foucault con David Cooper y otros, Octubre de 1977

1. EL TEMA DEL PODER

Una forma frecuente de plantear los problemas filosóficos 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 creen que sólo se puede hablar de una antropología

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.

“filosófica” si se tratan los fundamentos acerca de “¿qué es el hombre y cuál es su lugar en el mundo?”².

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

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, 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).

El nombre ‘psicología’ se remonta hasta Aristóteles, quien lo utilizó entendiéndolo 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 las plantas y 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, la ‘filosofía del hombre’ implica una ‘antropología metafísica’ sobre la vida subjetiva, sensible e intelectual en varios niveles: desde el empírico y el literario, el científico y fenomenológico, hasta los niveles racional y metafísico (*Filosofía del hombre*, pp. 7-14).

Para Foucault, la 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. 373-4).

- 2 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. 23-6).

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 conjuntos de temas constitutivos de distintos dominios *filosóficos*; tan sólo partiendo de la problematización acerca de la esencia del objeto de estudio. 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

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 cognoscitivas para que el hombre sea ‘objeto’ y ‘sujeto’ de conocimiento y, finalmente, el tercer tema es el sentido de la reflexión 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 Epoca Clásica, están limitados por la biología de Cuvier, la economía de Ricardo y la filología de Bopp (véase la Nota #16 de la *Introducción* de este libro 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 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. Su proyección *económica* 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.

Sobre las ciencias humanas que surgen 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).

es posible conciliar los propósitos sociales con el crecimiento individual?” y otros similares³).

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

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 (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 Martin piensan que la discusión sobre los principios filosóficos de la educación gira en torno al problema de su posibilidad, incluye su legitimidad y necesidad, su objeto y los agentes de la educación; además el 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 jesuitica 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 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: Nacimiento de la prisión* pp. 153-8).

4 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

y a 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 oficial procedimiento intelectual. En ningún caso el pensador francés comienza

gracias a definiciones operativas que permiten conocer cómo acontece lo real. Mediante términos observacionales, la descripción no es inmediatamente 'concreta'; sin embargo, entendiendo 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 por ejemplo, para legitimar o invalidar la *polis* como 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. 517-26). Duverger señala 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.

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. 36-8, 72-3).

“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 notas características, tal definición conceptual, tal contenido explícito, constituirían la verdad de esta

Foucault en *La arqueología del saber* relaciona el concepto de ‘prácticas discursivas’ con la *episteme* (véase Nota # 18 de la *Introducción*). Si los comportamientos, las luchas, los conflictos, las decisiones y las acciones de las personas como ‘prácticas discursivas’ implican considerar el saber político que los sostiene; entonces este saber es el telón de fondo dispuesto 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 de *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 todo ser humano tiene contenido substancial del concepto ‘hombre’. 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 ‘universales’ son sólo una ficción inexistente (*Cfr. los textos de Historia de la filosofía*, de Julián Marías por ejemplo o de Alberto Hidalgo, pp. 129-30 y 184-5, 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 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

noción. Si Foucault hiciera esto, se incluiría entre quienes creen en el poder cosificante del lenguaje⁷ y entre quienes 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

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; 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. 214-23).

- 7 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 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. 26-7). 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

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 con múltiples ejemplos, desde varias perspectivas, con palabras, descripciones y

temas de los que hablan. Los términos hay que usarlos evidenciado a cada paso su equívocidad, 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 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.).

- 8 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 comienza a dispararse al infinito; los discursos crecen sin término, sin promesa y se pierde el ser del lenguaje prevaeciente 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 no tener final. La muerte, el espejo y el doble son el arremolinamiento sin fin de las palabras (*De lenguaje y literatura*, pp. 147-55).

- 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 caso del *inicio*, 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, furores, agitaciones febriles y síncope de la historia, los evidencia como el ‘cuerpo del devenir’.

aproximaciones que se trazan como círculos excéntricos¹⁰ en los que se dibujan universos semánticos distintos; todos articulados, todos exuberantemente ligados, rizomáticos, multicromáticos y sorpresivamente 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 COMO 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 en este libro 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.

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).

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 podríamos 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 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

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 inediatista 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

empirismo inglés del siglo XVII hasta el empirismo lógico del siglo XX; incluyendo por ejemplo, al *positivismo clásico* y al *empiriocriticismo*. Algunos aspectos fundamentales de este ámbito discursivo se refiere al énfasis que hace 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 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. 60-2).

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

“coextensión” del poder en el cuerpo social¹³. Que el poder sea “coextensivo” 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.

- 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 (...); 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. 82-3.

- 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*. Sin embargo, 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 que Jakobson previene también 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. 333-6. Citado en *Antropología estructural*, p. 82).

Foucault dice que el poder es capilar en el cuerpo social¹⁵. Si entendemos que el poder es coextensivo a la sociedad contemporánea, 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,

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 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

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 desecha el cuerpo social.

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,

vinculadas con la vida. Referirse al 'organismo' dentro de estas tendencias, permite por ejemplo, afirmar que en las sociedades existen '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.

Para las 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 Bruggen y otros, *Diccionario de filosofía*, pp. 77-8, 389-90, 543-4). 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. 248-73).

gracias al fenómeno de la capilaridad, filtrar las sustancias, tanto para que cada tejido tenga los nutrientes vitales básicos, como para que expele 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 cuerpo social con nutrientes imprescindibles; pero también expele 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.

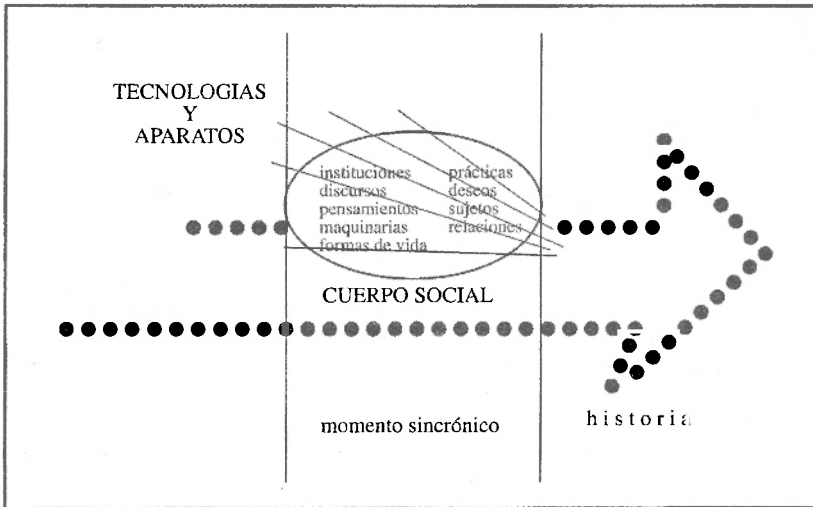
Los tejidos a los que llegan los vasos capilares, los espacios en los que se extiende el poder, son los agregados de individuos, se trata de cualquier conjunto en el que es posible identificar tendencias y formaciones particulares. Los residuos que el poder debe filtrar de las células activas, de los sujetos que por azarosas 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. 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: criaturas destinadas 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:

EL PODER COMO RED CAPILAR



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

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

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 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

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. En cambio, 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’ en oposición a los ‘represivos’ que se dan en el dominio público, funcionan en la esfera ‘privada’. Lo esencial de estos aparatos es que predomina en ellos la dimensión *ideológica*; es decir, reproducen 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 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

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.

y la corporación. Según Hegel, el conjunto de necesidades de un 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’ (§§ 257-8 de la *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. 481-5).

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 la justificación de la plausibilidad moral del poder del Estado.

²⁰ En *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (pp. 33-4), 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 actividades físicas, elementos materiales o 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 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.

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 revoluciones efectivas, 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 nuevas 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. 544-5); 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’ 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 mesiánica. Poco interesa que ese rol mesiánico 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 ejerce dominio. El cuerpo debe ser formado, reformado o corregido para trabajar²⁴.

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

El sistema 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

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 solos 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, el recinto en cuestión fue una fábrica de mujeres y 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. 122-4).

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 solapamientos, rebasamientos, escansiones y confluencias complejas.

Los siglos son sólo referenciales y si bien pueden ser pensados como momentos de

un proceso de constitución en el que las *lettres de cachet* son un claro ejemplo de cómo surgió cierta “microfísica” en el siglo XVIII y cómo se transformó hasta el ejercicio actual del poder sobre el cuerpo.

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

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.

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’ (véase las Notas # 36 y 50 de la *Introducción*). En lo concerniente a la sexualidad, el siglo XVII se puede caracterizar como 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 resumido acá; 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. 130-1). 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

Francia; son un ejemplo elocuente de los alcances de la soberanía y arbitrariedad real, y de la circulación del poder ideológico en quienes las 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 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

golpeados o engañados, fortunas dilapidadas o conflictos de intereses; jóvenes indóciles, raterías 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, eran algunas tareas policíacas consistentes en tomar testimonios, conseguir delaciones y rodear de una niebla de murmullo a cada uno.

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 arrojó 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

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 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

peligro en todo momento y yo no dejaré de rezar al Señor por la conservación de Su Ilustrísima...”.

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: por 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. 107-14).

Sin embargo, pese a la división de las cartas mencionada, en su *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. 12-4).

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

puso fin 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 Epoca Clásica hasta la actualidad, proceso que refiere la permanencia de cierto saber sobre el castigo y las variaciones de la genealogía de la prisión³¹. Lo que se ha

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»”.

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.

constelado hasta hoy es una forma de ejercicio del poder sobre el sujeto: antes se lo hacía mediante una microfísica clásica fundada en la soberanía real, ahora se lo hace basándose en una microfísica *celular*³².

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 la 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 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. 142-5).

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;

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 sólo el Estado 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.

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

por ella, las multitudes se ordenan y se convierten en datos: “El espacio de la disciplina es siempre, en el fondo, *celular*” (Véase *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, pp. 147-53). 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 el cuerpo social (“Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, pp. 134-5).

- 33 Las primeras páginas de *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (pp. 11-3), 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. 372-4).

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 posibilitó que el poder se canalice en los capilares reticulares del cuerpo social. La microfísica del poder real llegaba 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 alguna *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, consideremos lo que Foucault desarrolla en relación a la psiquiatría.

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 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 rebosaba un saber temible. Detrás de la inocente bobería aparecía un saber prohibido que progresivamente se convertiría en el receptáculo del mal³⁵.

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 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.

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 convirtiéndola en una forma relativa de la razón. Al respecto, Foucault cita un pensamiento de Pascal: «los hombres son tan necesariamente

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 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.

En la Época Clásica, cuando apareció 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 amplios jardines del recinto psiquiátrico³⁷. Sin embargo, con la práctica del internamiento, pese a que se pensaba que la locura era una forma relativa de la razón, comienza el intento de silenciarla y de desvincularla de todo contacto con la conducta 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 Época Clásica, en el objeto de una nueva percepción social que debía tratar un problema de “policía”. Ya no sería expulsado ni ultrajado, la nación lo alimentaría, pero él debía aceptar su constreñimiento físico y moral en la internación a la que era sometido³⁸.

Al parecer, el ámbito en el que más duración ha tenido la participación “civil” en cuestiones de orden “político”, ha sido el “peligro” de la locura. Con la aparición del hospital, como en los tiempos de las *lettres de cachet*, inclusive

locos que sería estar loco de alguna otra manera, el no estar loco». (*Historia de la locura en la Época Clásica*, t. I, pp. 40, 62 y 71).

36 *Historia de la locura en la Época Clásica*, t. I pp. 21-2.

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

38 *Historia de la locura en la Época 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 cientificidad. (“Encierro, psiquiatría, prisión” en *Microfísica del poder*, pp. 87 ss.).

a mediados del siglo XIX, hubo rápidas reacciones, esta vez de psiquiatras y policías, motivadas por las denuncias sobre personas afectadas por la locura. Los largos hilos tendidos sobre la modernidad desde la Epoca Clásica, responden a 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 sobre la obligación ciudadana de detectar y “atender” los casos de “sinrazón”. El sujeto aparece 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 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 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.

39 Foucault resume el saber psiquiátrico y la intervención médica sobre el loco inclusive hoy día, en los siguientes términos formulados 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 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*, p. 58.

40 *Idem*, p. 57.

Foucault piensa que la antipsiquiatría surge como reacción a esta microfísica del poder que es frecuente que aparezca 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 las siguientes estrategias: 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 tienden a que el individuo lleve la locura hasta el límite con los otros contribuyendo a esto, aunque jamás a nombre de un poder otorgado por la razón o la normalidad⁴¹.

b. Contenido creativo y efecto de territorialización del poder

El poder crea continuamente contenidos 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 puede hacerse por reacción, frente a la fuerza de la capilaridad positiva y por un posicionamiento negativo⁴². Tanto la voluntad afirmativa como la negativa,

41 Foucault escribe en “Psiquiatría y antipsiquiatría”, pp. 57-8:

“...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”.

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).

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, pensamientos desautorizados 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

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 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 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 *triumfante*. Los saberes triunfantes son excluyentes frente a otras ‘formaciones discursivas’ que no han podido imponerse como ‘prácticas discursivas’ regulares ni como saberes para

prácticas sociales, no implica solamente la vigilancia y el castigo que restringen ciertas maneras de afirmar la vida y la existencia del sujeto; el poder también forma anticipadamente: articula 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 “dado 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 multiplicidades, los movimientos, los deseos [y] las fuerzas”⁴⁴, reproduce el poder, lo interioriza como tecnología de su *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.

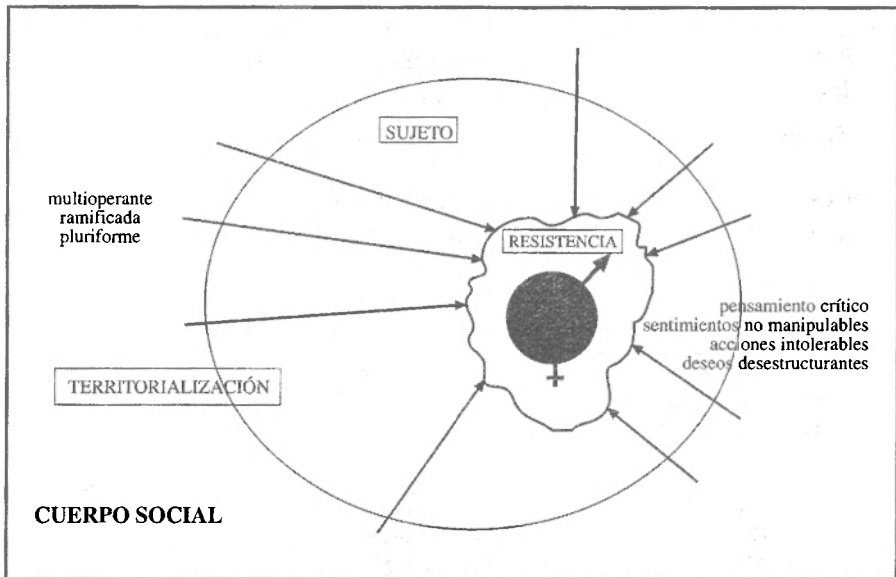
El poder territorializa en varios sentidos. En cuanto existen superficies donde se aplican las tecnologías políticas, espacios en los que prevalecen nociones jurídicas y normas, es posible hablar de un “territorio” en el cuerpo social. Ese territorio es investido, colonizado, utilizado, doblegado, transformado 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 reconstituirse. La territorialización del cuerpo

que la ciencia se erija sobre ellos como conocimiento institucionalizado del cuerpo social (*Idem*. pp. 298 ss. Véase la Nota # 5 de este capítulo).

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

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:

TERRITORIALIZACIÓN Y RESISTENCIA



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).

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. El poder crea en el “campo” gracias a las posibilidades de despliegue de las fuerzas productivas⁴⁸, mediante la 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 moderno ha devenido en la forma de síntesis que aúna tanto el factor de individualización (“poder pastoral”), como

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):

“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 una 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.

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 y ejerce la racionalidad política.

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 subordinado: la *multitud* en la ciudad. La razón moderna por su parte instituye una relación capilar mediante la cual se trata de una totalización política, en primer lugar, localizada en los distintos ámbitos y órganos del cuerpo social. En segundo lugar, ésta no implica exclusivamente un poder coercitivo e ideológico del Estado “contra” la sociedad civil, es más bien la circulación de poder capilar que vivifica al Estado, las instituciones, los sujetos y las comunidades. Finalmente, la red tendida sobre el cuerpo social y que involucra a los órganos políticos, configura nudos de articulación que pueden ser caracterizados como “instituciones de secuestro” o “escenarios abiertos”.

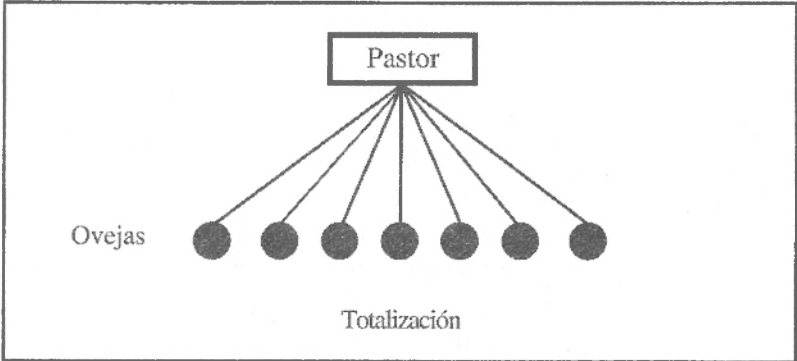
La sociedad panóptica despliega su mirada en una amplia variedad de instituciones de secuestro donde el sujeto es focalizado como el objetivo central

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.

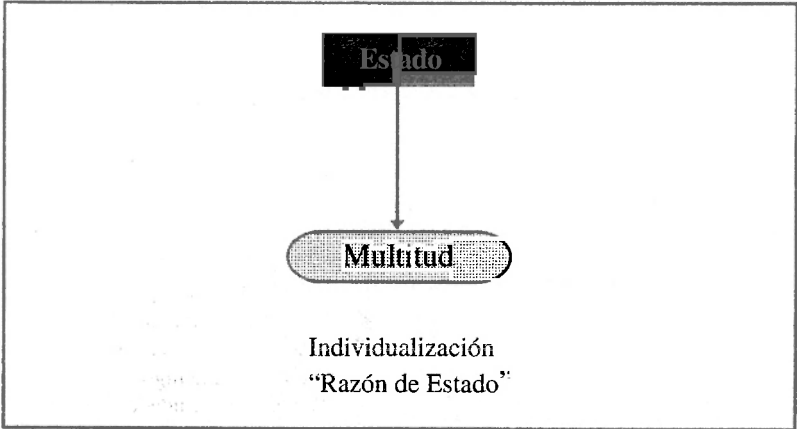
Delamare señalaba que el objetivo de la policía era la vida, lo indispensable y lo útil para los individuos; el control que ejercía se desplegaba sobre la religión, la moralidad, la salud, el abastecimiento, las carreteras, canales, puentes y edificios públicos, la seguridad, las artes liberales, el comercio, la servidumbre y los pobres. Von Justi finalmente, entendía 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.).

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

PODER PASTORAL



PODER POLITICO



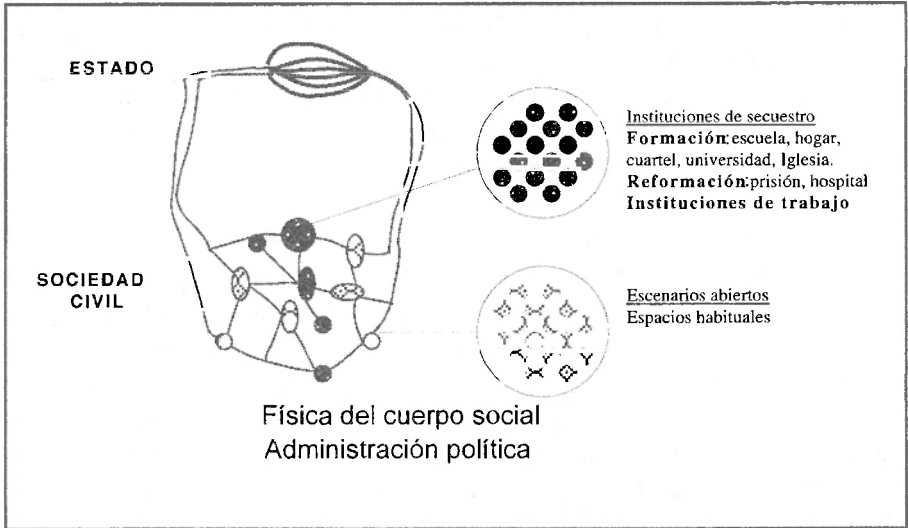
de control y vigilancia⁵¹. En las instituciones de formación, donde el sujeto se hace (la escuela, el cuartel, la universidad, la iglesia, el grupo, la asociación, el hogar, etc.); se crea la imagen de una fuerte conciencia colectiva permanente e invariable. Esta conciencia extrínseca al individuo, rebasa todo obstáculo e inclusive cuando nadie vigila al sujeto, en él está la certeza de que su interior es reconocido, su privacidad invadida y a su *yo* se le ha creado 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 reformación; 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.

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. 129-36).

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.).

RACIONALIDAD POLITICA MODERNA



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 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.

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”. En alguna unidad se asienta la dominación, donde la física social se emplaza disponiéndose las condiciones para una adecuada microfísica del poder. En este sentido 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

53 *Historia de la sexualidad*, tomo I, p. 128. Foucault dice que el cuerpo de la mujer fue analizado, caracterizado 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 a 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.

impuso la regulación de la población gracias al ideal de la pareja malthussiana⁵⁴. 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”. Este siglo fue el de las grandes prohibiciones, la exclusividad de la sexualidad adulta y matrimonial, los imperativos de la decencia, 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, de alojarse y de

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. 1, p. 128).

55 *Idem*, pp. 128-9. 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

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, 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

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 al viejo modelo, desde el siglo XVII, el cuerpo humano comenzó a ser visto como una máquina. La 'anatomopolítica' es la mecánica de la educación e incremento de las aptitudes, irrupción del funcionamiento y 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. 163-8).

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 se hace 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. 140-1. Sobre la relación entre la anatomopolítica y la microfísica 'celular', véase 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 colectivamente. (*Historia de la sexualidad*, tomo I, pp. 173 ss.).

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

“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 tejidos por el el poder capilar que permiten que gérmenes y residuos se conviertan en poderosos aparatos del cuerpo social; en fin, el poder vertido sobre el sujeto capaz de dibujar diversos dispositivos de dominación, aparecen en un cuadro del que la línea del horizonte es siempre una estrategia⁵⁹.

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

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

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 se invierten y el dominio puede debilitarse, distenderse o 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. 20-1).

ciertas políticas fiscales, acciones militares imprescindibles y decisiones administrativas esenciales.

En alguna “región” del cuerpo social aparece por ejemplo, una estrategia exitosa, un horizonte de administración “anatomopatológico”⁶¹, es la tecnología médica concreta que mide el espacio social; se trata de la evolución de la clínica. Foucault piensa que hubo un proceso de constitución regular de la medicina actual desde el momento en que se cristalizó la clínica hacia el siglo XVIII. En el cuadro de la medicina decimotercera apareció el horizonte de la medicina del

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, significa; 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 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 el siglo XX creando las condiciones de la medicina moderna como método anatomoclínico. La mirada médica 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. Lo mórbido quedó desprendido totalmente de la metafísica del mal, apareciendo la muerte como la condición de todo discurso científico que refiere 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.).

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 germinado estrategias exitosas de dominio maduras.

La clínica del siglo XVIII constituyó según Foucault un notorio viraje en el saber médico⁶², viraje que hizo que apareciera una nueva noción sobre lo que es perceptible y enunciable, sobre 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 está permeada por supuestos filosóficos que suponen que las manifestaciones de la enfermedad son signos en una serie cronológica del mal; si bien en oposición a estos supuestos 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 apareció la anatomopatología del siglo XIX como condición de posibilidad de la medicina actual.

-
- 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 podía ver y 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 inquiriere sobre qué tiene, sino ¿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 sistemas preconstituidos, impele a hablar según cortes de una estructura común. Finalmente cabe indicar que por la clínica desapareció la totalidad orgánica del cuerpo. Ya no había múltiples ni dispersas manifestaciones de los síntomas, después prevaleció un estatuto local que focaliza la enfermedad y que la suponía en directa relación con sus causas y efectos (*El nacimiento de la clínica*, pp. 9-15).

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 dio 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.

63 En el siglo XIX se advierte 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), destaque la práctica de la anatomopatología del cuerpo individual (Nota # 61), de modo colectivo. 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.

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. La estatalización de la medicina es máxima en 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

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 inenunciabile. 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. Desde los últimos años del siglo XVIII, Europa envolvió una madeja aún no desenredada y que todavía la recubre.

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

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 al ‘progreso’ de la ‘ciencia médica’.

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

64 En *Enfermedad mental y personalidad*, Foucault concluye entre otras proposiciones, las siguientes. Piensa que la sociedad burguesa no llega por 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

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 las que vive el sujeto; 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 normalización⁶⁶. Se trata del fantasma del maestro en el discípulo que lo teme y lo ama, que lo ve como principio de orden, que busca agradarlo, y complacerse a sí mismo en el reconocimiento. Es el odio e 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

psicológica’. También destruye las tendencias que sustentan la ‘personalidad alterada’, la ‘mentalidad heterogénea’ y los ‘mecanismos patológicos’. (Véase especialmente la Conclusión de la Segunda parte, pp. 116-7).

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. 47-9), Foucault dice que el saber de la sociedad burguesa 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.

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.

LA FIGURA DEL AMO

- * Normaliza
- * Es el maestro, el patrón, el juez, el filósofo...
- * Tiene ambivalencia frente a quienes domina:

+	-
premia permite complace estimula refuerza aplaude	censura prohíbe medica vigila castiga encarcela

- * Como educador, el amo compara, diferencia, jerarquiza, homogeneiza, excluye...

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 por otra parte, tiene el reverso de la propia imagen: toda dominación conlleva el fuego siempre vivo de la 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

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, 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 se eliminen los rumores en la lectura; los “intendentes” eran estudiantes encargados de vigilar a los vigilantes, mientras que los “visitantes” se ocupaban de investigar las condiciones de vida familiar de los alumnos⁶⁹.

también el revés de la plebe puede alojarse en el cuerpo y las almas de las personas tejiendo nuevas relaciones de poder. Porque existen gestos ‘plebeyos’ es posible desplegar estrategias de resistencia exitosa en 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 límite 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.

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

Mayor reticularidad del poder que territorializa es improbable alcanzar en una institución educativa donde la mecánica política tiene 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 conducta*⁷⁰.

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 actuar con 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.

de que vivir en sociedad implica participar en una observación recíproca y jerarquizada. (Véase *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, pp. 180-1).

- 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 (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). En las instituciones de secuestro este centro de geometría perfecta permitiría cumplir distintas funciones: administrativas de dirección, policiacas 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. 98-9).

Cada individuo es objeto de conocimiento para alguna red de poder capilar, es objeto de un saber indefectiblemente patente y 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 más ciegos; 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.

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. En la sociedad burguesa la

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

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. Tampoco 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. 61-2).

apoteosis de la resistencia, la superación dramática de las contradicciones contemporáneas, es la “anormalidad”. La enfermedad mental es 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 o asumiendo las contradicciones del orden del mundo⁷³. Si el conjunto de psicosis y neurosis⁷⁴ al que Foucault se refiere no tienen una unidad específica, si 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

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 pauta imprescindible de una diferente reconstitución del sujeto; en la resistencia radica la ‘curación’ del individuo y de la sociedad (pp. 118-22).

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 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. Véase al respecto, las páginas 16-20 de la obra referida.

política que inmoviliza la resistencia y preserva la particular constitución de la sociedad burguesa. Tales procedimientos y prácticas 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. 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.

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

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 relievaa 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.).

dimensión creadora y restrictiva al mismo tiempo. Los *aparatos de reclusión* no sólo contra los locos y enfermos en general, sino las *arquitecturas de 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, para que constituya y regularice la existencia, la capilaridad paradójicamente, no puede funcionar absoluta ni infaliblemente. Además, 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 sustancias 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, 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 sustancias que combinadas entre sí podrían ser dañinas al cuerpo social, la resistencia es también una formación anómica, un tejido incontrolable, un órgano contestario 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.

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 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. 18-9).

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 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

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. 70-1).

78 Sobre la crítica de Foucault al psicoanálisis véase 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. El cuerpo, la energía de estas personas se pone en juego con lo que hacen, dicen y piensan. Así fue posible 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. 74-7).

la subjetividad y el *yo*, incluyendo las creencias religiosas, la moral personal, las certidumbres familiares y las pautas para llegar a ser lo que cada individuo casual y contingentemente valora⁷⁹.

LA RESISTENCIA

- * Es el revés del poder, lo desterritorializa
- * Permite la emergencia de nuevos sujetos: presos, homosexuales, enfermos, soldados, mujeres...
- * Es una reacción de defensa que se ejerce en los microniveles de la existencia cotidiana
- * Rechaza la figura y la acción de los amos

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. 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 variación, 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. 50-1).

“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).

CAPITULO 2

MICROFISICA DE LA RESISTENCIA GINEOMORFICA

“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 contra las mujeres para oprimirlas,

dominarlas y para hacer escarnio de su cuerpo y 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 donde 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* que

1 El primer capítulo de este libro se aboca a exponer un sistemático tratamiento del tema del poder. El inciso b de la segunda parte 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.; cuando se abandonó el imperativo moral del “conócete a ti mismo” y comenzó la *ascesis* del cuidado del sujeto. Seis 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, satisfacerían 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 radica 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 este libro y la Nota # 59).

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 establecen formas arquetípicas para querer, sentir, pensar, actuar y autocomprenderse, valorando y reforzándose. La vida para cada sujeto es parte de un sistema que

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 el 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 visibles los males y las heridas a la mirada médica del sujeto, el cristianismo instituyó un modelo de juicio y de muerte por el que el sujeto resultaba culpable, era descubierto por el juez gracias a la confesión y 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 aquella, 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).

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.

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 sustantiva la gestión con 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), el *económico* (el trabajo y la riqueza) y *filológico* (el habla y el lenguaje). En estas intersecciones la modernidad ha dibujado los perfiles del hombre. Sin embargo, su 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).

Acerca 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, 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: cuadriculación, 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. Después, en el 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

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 XXI como tiempo de la globalización y la postmodernidad, contamos, desde hace algunas décadas, con la elaboración intelectual de distintos agregados culturales, por ejemplo sobre la noción de género y acerca de 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, explicitando su microfísica sobre el cuerpo de la mujer. 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, 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,

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 parágrafo “Genealogía de la feminización” en la *Introducción* de este libro.

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 determinadas perspectivas y horizontes ya explicados.

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 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

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" a *Feminist Research Methods: Exemplary Readings in the Social Sciences*, p. 19). Evelyn Keller por su parte, dice que si bien no es posible establecer que la ciencia esté impregnada de patriarcado y sexismo, hay marcadas diferencias cuando se hace 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 de 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 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. 72-3).

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.

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”. 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 prevaecientes 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 del “criterio de objetividad científica” que ha coadyuvado a subordinarla (*Idem*. pp. 32-3).

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 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 del atavismo patriarcal, fue necesario saber 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 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 en múltiples formas de dominio como la socioeconómica, racial, étnica, la de preferencia sexual o 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 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 habría establecido

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*).

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 posible referirse al *estrato* del patriarcado, oponiéndolo por ejemplo al *substrato* matrístico. Antes de tratar el tema, establezcamos cierta diferencia conceptual. Por “estrato” se entiende la capa o el nivel en el que se da la agregación de componentes del mismo tipo. Sin embargo, puede ser que por la acción de factores externos, para que este material se acumule, se haya dado previamente, la constitución de una base de sedimentos diferentes, sobre la cual se agregan los demás componentes 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. 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 que corresponde a 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

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).

Marcela Lagarde dice que hay tres rasgos propios del patriarcado. En primer lugar, las relaciones, 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).

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 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*.

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

10 Véase la obra citada de Alda Facio, pp. 20–1. Edwin Ardener entre otros (“Problems in the analysis of events”, in *Yearbook of Symbolic Anthropology* # 103–23, London, 1978, pp. 21–3), ha relevado el androcentrismo para construir modelos antropológicos 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 el 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. Además, 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. 16–7).

La 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 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 esas labores¹¹.

Entre las más diferentes posiciones sobre el patriarcado es posible encontrar cierta coincidencia. Existe un punto común incluso entre la radical perspectiva

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 del cuerpo, 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 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. 43–7).

de feministas como Facio (aunque su discurso no supera el reclamo a los varones, por ejemplo cuando exige poder político recurriendo al expediente de la proporción demográfica¹²); y la más abierta defensa del patriarcado como un acontecimiento inevitable y beneficioso para la humanidad (considérese por ejemplo la que hace Steven Goldberg¹³). Tal coincidencia radica en que el patriarcado es relevante para comprender las relaciones en la sociedad respecto

- 12 A veces de forma explícita y en otras sólo de manera insinuada, un argumento frecuente 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 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 1980 hubo un interinato presidencial encargado a una mujer; en Bolivia existe al menos el propósito de mostrar cierta apertura a que 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 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, carece 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. 228–32). Para Goldberg, todas las sociedades conceden mayor valor y categoría a los roles masculinos en comparación a los femeninos (excluyéndose los maternos); la verdad es que para él, en las sociedades los roles de mayor prestigio son alcanzados por varones, quienes desempeñan las tareas más apreciadas y de relevante categoría (*Idem.*, p. 42).

de las mujeres de acuerdo al establecimiento de tecnologías políticas especificadas 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 de 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 haría visible la esencia prescindiendo del fenómeno, acudiría a la substancia en detrimento de lo accidental e incurriría en una metafísica desvinculada de los procesos sociales y las genealogías.

Es necesario admitir que las relaciones patriarcales se tejen y se desarticulan, se constituyen hasta 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 contra. Para tratar la configuración de la femineidad en la sociedad contemporánea, las relaciones patriarcales tendidas en la modernidad son útiles con sus particularidades, constituciones y crisis. Consideremos el diagrama que Michel Foucault elaboró en relación al yo y su entorno¹⁴, diagrama que permite establecer las pautas de relación que se dan entre el entorno social del mundo contemporáneo y las mujeres.

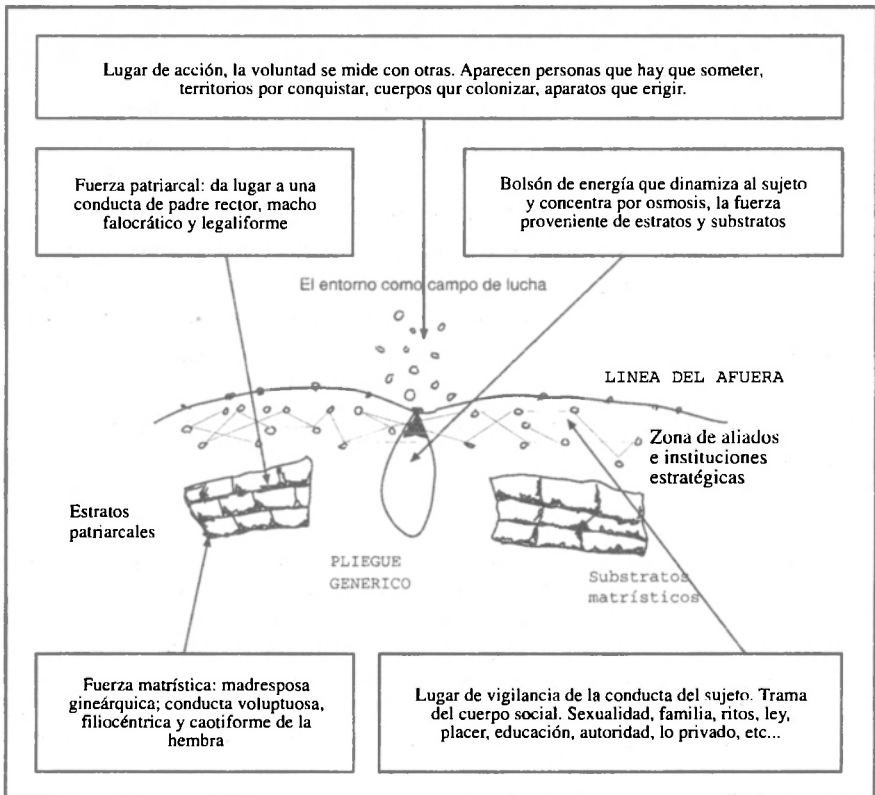
El pliegue de la subjetividad constituye un bolsón de energía que insufla la fuerza para desplegar un tipo de acción. Éste puede operar como un pliegue

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. 34–5. Véase también la Nota # 8 de la *Introducción*).

14 Véase al diagrama de la página 36.

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. Es posible que el pliegue genérico no sólo insufla a la acción la fuerza del patriarcado teñida con determinados colores, puede darse que en dicha fuerza existan también partículas y componentes de los substratos matrísticos de la subjetividad.

GENERO Y 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 consecución que las condiciones sociales permitan, aparecen los gestos de la madresposa gineárquica y resalta la actitud volutuosa, 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. Esto no 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: sólo existe 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* # 113–5, 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. 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 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 se mide a sí misma, imponiéndose sobre otros individuos de forma tal que se expresa 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 aparecen personas a las que hay que someter; entre éstas y la interioridad de cada sujeto surgen certezas institucionales que respaldan los saberes del sujeto, y también individuos que apoyan de manera decisiva, las acciones que el sujeto cree que está llamado a realizar.

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

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** 1, especialmente las páginas 253 ss.).

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 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 de dominio como se presenta en el campo de la existencia cotidiana, sólo puede *soportar* las múltiples formas del patriarcado. El pliegue genérico suministra la energía que permite subordinar al sujeto ante quien tiene el rol machista dominante, posibilitándole resistir y encontrar los resquicios para afirmar, desde una posición subalterna, los modos de *su* subjetividad.

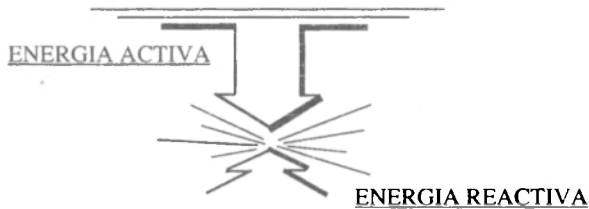
No existe una acción que sea absolutamente condescendiente con el poder del patriarcado; por muy complaciente que parezca ser un sujeto ante la fuerza de una voluntad activa que lo oprime, hay siempre resistencia, resquicios de individualidad espontánea y libre manifestación. Estos resquicios aparecen 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.

ENERGIA ACTIVA Y REACTIVA

Acción andromórfica

- * Crea la ley
- * Impone un orden racional al mundo
- * Expresa la verdad
- * Es el centro de organización del mundo
- * Cosifica, nombra, transforma la naturaleza; crea la ciencia y la tecnología
- * Su poder proviene de la palabra revelada, del conocimiento convertido en maquinaria de guerra y de las imágenes hechas ideología
- * Sus símbolos son el abordaje y la penetración, la conquista, la posesión, el mandato, el control del dolor...



- * Cuerpo para ser conquistado, abordado y colonizado
- * Autopercepción de mercancía adquirible
- * Idea de territorialización y colonización de uno mismo
- * Identidad horadada, existencia cosificada y ordenada por algo extraño
- * Imagen de la mujer: madreposa fiel, abnegada, sensible a los sufrimientos del mundo
- * Sumisión, pérdida de energía activa
- * Mensaje mariano de obediencia y esperanza

Reacción gineomórfica

El sujeto típico que obra por reacción respecto de 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”. Aparece como un objeto sumiso, alguien que ve todos sus espacios territorializados y colonizables, 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 madresposa fiel, 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 soportar la variedad de formas de subalternación y opresión¹⁶.

El ideal de la imagen del sujeto que soporta la dominación patriarcal, está desdibujado por la realidad de la dominación efectiva que hace patente formas de resistencia. Además, en la opresión real se da la intervención compleja de otras imágenes sobre la femineidad que influyen en cómo el sujeto obra, según pautas de resistencia. Al envés mariano corresponde el reverso de una figura 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

16 Se puede resumir algunos de los más significativos mensajes de la Virgen María 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!”, “¡mi corazón de madre os librá del enemigo!”. (*El tiempo de los tiempos: Mensajes marianos de José Paris*, Editorial San Pablo, pp. 186–9).

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.

SUBSTRATOS MATRISTICOS Y ESTRATOS PATRIARCALES

SEDIMENTARIOS MATRISTICOS	ESTRATOS PATRIARCALES
<ul style="list-style-type: none"> * Base “substancial” de los estratos de la subjetividad * Reproducen la colaboración y el compartir * Estimulan la amistad como expresión de relaciones sagradas de la naturaleza * Se expresan en la adoración ritual a la Diosa Madre * Posibilitan la anulación de un yo egocéntrico * Motivan el sentimiento de pertenencia del sujeto a un mundo armónico * Realizan un pensamiento cíclico de flujo permanente 	<ul style="list-style-type: none"> * Elementos aglutinados que permiten ejercer tecnologías políticas * Motivan a la apropiación, la que activa la obediencia fijando autoridad y jerarquía * Estimulan la desconfianza y difunden el control * Se expresan en la conquista de mujeres, en su subordinación sexual y en la imposición de trabajo doméstico * Instituyen pueblos invasores y un individualismo agresivo * Exacerban el deseo de dominio, el crecimiento, la afirmación competitiva y la búsqueda de victoria * Estructuran un imaginario lineal de lucha y jerarquía

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 cualquiera que tenga la voluntad de 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 de una energía patriarcal poderosa, y quienes lo hacen tampoco pueden hacerlo permanentemente ni en todos los planos de su vida. Es obvio que estos rasgos “andromórficos” 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 “gineomórfica” se aplica por igual a hombres y mujeres quienes la realizan en su especificidad histórica, según las formas 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 formas¹⁸. Consecuentemente al hablar de los estratos arqueológicos de la subjetividad, estamos en realidad refiriendo la energía del patriarcado como la

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

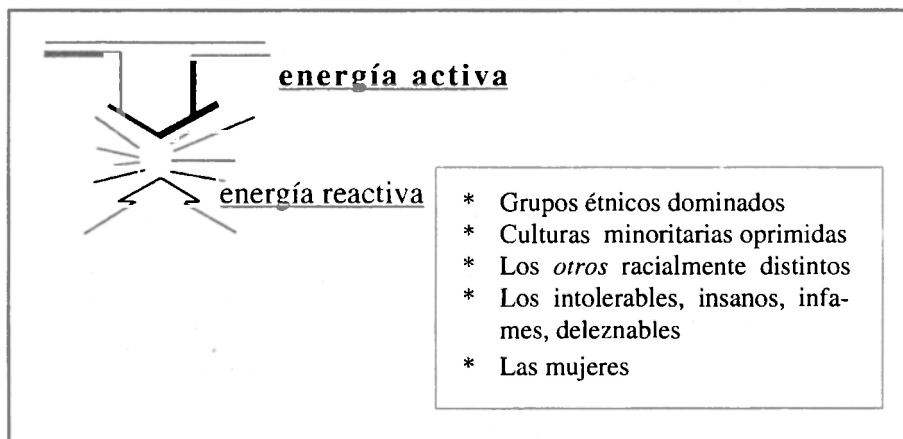
“...las mujeres, los niños, los jóvenes, los ancianos, los homosexuales, los minusválidos (enfermos, lisiados, moribundos); los obreros, los campesinos, quienes se definen como trabajadores, los indios, quienes profesan religiones y hablan lenguas minoritarias, los analfabetos, los gordos, los chaparros, 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, esbelto, rubio, heterosexual, burgués, cristiano, civilizado, bien parecido y elegante); Lagarde concibe una única pulsión dominante. No sólo el macho sexista va a oprimir a una mujer por ser mujer y porque además, puede que la discrimine por gorda, fea, campesina, india o ignorante. Aparte de estos múltiples desprecios focalizados en la misma persona, Lagarde dice que la base 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).

fuelle de donde procede la fuerza para construir relaciones de opresión¹⁹. No sólo indicamos las tensiones que surgen entre los hombres y las mujeres, no sólo caracterizamos los gestos *andromórficos* y *gineomórficos* 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 relación con las particularidades culturales del momento y con el escenario

RELACIÓN PATRIARCAL



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

histórico en el que se ejercen las relaciones patriarcales. Es necesario pensarla plasmada en distintos saberes y concentrada invariablemente en la vigencia de 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,

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 estratégico, 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 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. 11–2).

dividieron toda noción monista de la sociedad, delegitaron 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.

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 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.

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, 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 binario: “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 filosófico 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 invirtió el eje explicativo de cualquier orden social, sino que se posibilita apreciar la subversión de dicho orden. Tal subversión

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,

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 antagónica 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 sueñan 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 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 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 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 deleznales. (*Cfr.* la última parte de la lección, pp. 90 ss.).

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, la violencia, funda un nuevo orden.

En este sentido en la historia de la emancipación de la mujer, emancipación que les permitió 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 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* canalizada de las reacciones sumisas y convertidas en acciones agresivas y en 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 en diferentes formas de resistencia; sin embargo, los pocos resquicios que las mujeres encontraron para realizar su afirmación por lo general, fueron cerrados y su demanda genérica, ignorada. El surgimiento del feminismo como un discurso articulado se dio gracias a que hubo 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. Se puede encontrar algunos rasgos de pensamiento feminista inclusive en la premodernidad²². El caso más relevante es Christine de Pizan quien murió en

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 siglo XV; además, hay que relevar el fenómeno que se extendió desde el Renacimiento hasta la Ilustración, conocido como la *Querelle des femmes*²³. Sin embargo, el momento significativo de la participación política de las mujeres fue 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 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 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 la educación. Por su parte, Flora Tristán esbozó 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 a buscar la igualdad en relación al sufragio.

el poder (Cfr. *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, pp. 147 y 287).

- 23 Joan Kelly y María Riveira 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).

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 demanda

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 a sufragio (pp. 91–3). En torno a esta reivindicación, el feminismo logró por primera vez articular la protesta de miles de personas. Sin embargo, como señala Anne-Lise Mauge (*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. Aunque, las primeras décadas del siglo XX fueron también 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 matriarcado. 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*.

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, *Psychanalyse 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. 91–2, 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

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

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 psicoanalíticas surgió el “feminismo de la diferencia” que hipostasía 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.), critica 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 gineocéntrica, asociada con la sensibilidad y las emociones; en tanto que el horizonte andromórfico 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. 294–5).

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 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 cotidianeidad, empatía con el otro, sustantivación de la mujer como nuevo sujeto revolucionario y ginecentrismo postestructuralista³⁰, son algunos ejemplos de la dispersión plurilingüe que el feminismo ha tenido los últimos años.

29 Klaus von Beyme, *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, pp. 300–1. 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 párrafo 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.

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 variación de la cotidianeidad. Por otra parte, estos actores tienen la posibilidad de erigir y reproducir *aparatos de poder* sólo en la medida que se dio una aceptación colectiva de los saberes que propugnaban, es decir sólo en cuanto se constituyeron saberes triunfantes.

A partir del siglo XVII se dio un discurso emancipatorio que sustantivó la guerra y que dicotomizó antagónicamente la sociedad. Si bien algunas mujeres como Teresa de Cartagena y María van Schurman³¹, ya habían abogado por la igualdad de hombres y mujeres; la participación política relevante de la mujer se dio 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 de modo 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.

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.

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. La Revolución Francesa desagregó un componente estratigráfico 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 revolucionarias en este proceso de deconstrucción y de erección de un nuevo orden; al margen de una u otra excepción, 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.

-
- 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 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, el poder y 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 el modelo se concretó por ejemplo, en las teorías del poder como contrato. Los filósofos de ese tiempo se ciñeron 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).

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 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.

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. 224–5). Algunos pasajes de la Comuna como el de 1871 cuando las mujeres inquieran 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 trabajos forzados y a ser ejecutadas. De Elejabeita destaca también las motivaciones de las mujeres: su odio a los ricos, su rebeldía finalmente erguida 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).

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.

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.

34 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 y la mala raza, segrega al inferior, degenerado y anormal permitiendo 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 impartida ocho semanas antes (28 de enero, “La parte de la sombra”), Foucault establece un *continuum* entre el naciismo 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 milenario 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 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. 91–2. Nota # 78 del Cap. 1 y Notas # 20, 21, 29 y 32 del Cap. 2).

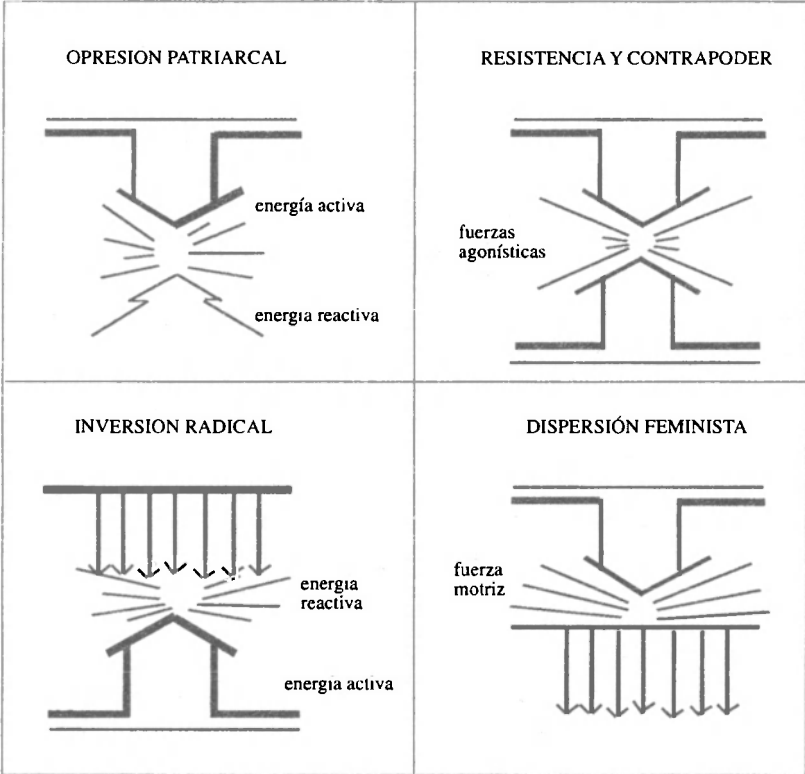
Sólo de este momento es posible referir el desmontaje de un estrato del patriarcado que se conforma como voluntad activa de dominación genérica. Si bien algunas mujeres todavía hoy reclaman con vehemencia equidad e igualdad³⁵, si bien sus denuncias siguen mostrando monstruosos cuadros, fue a partir de 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.

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), que se pueden caracterizar como resultado de una energía de resistencia al patriarcado. La resistencia prolongada ha permitido que en contextos de crisis generalizada, la energía negativa adquiera 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.

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 influyan 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.).

VARIACIONES DE LA ENERGÍA PATRIARCAL



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 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 en una energía de afirmación, que sea la fuente para que las feministas alcancen sus 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 restricción de las relaciones patriarcales (tanto como dominio en general, como opresión de género en particular). Puesto que tal restricción no se ha dado en la historia, sin emplear las categorías del patriarcado, es decir teniendo que recurrir inevitablemente al empleo de la violencia, a las mujeres para liberarse no les quedó otra opción que obrar usando las únicas armas ante las cuales el dominio se limita: las suministradas por la fuerza del patriarcado.

Por lo demás, que se haya desplazado el feminismo a sociedades tercermundistas, postcoloniales y en las que el patriarcado activo se expresa 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 invariable 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 las formas de opresión (lo cual involucra a 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.

GENEALOGÍA DEL FEMINISMO

SIGLO XV

- * Las precursoras: Christine de Pizán, María von Schurman
- * Comienza la “Querelle des femmes”

SIGLO XVI - XVIII

- * Búsqueda de ciudadanía y educación en torno a los ideales revolucionarios
- * Concluye la “Querelle des femmes”

SIGLO XIX

- * Búsqueda de igualdad, lucha por el sufragio
- * Apoyo al movimiento obrero, participación por reivindicaciones inmediatas o por grandes estrategias
- * Consignas de trabajo y educación; respaldo a procesos políticos en pos de un nuevo orden socialista

1900 - 1940: FEMINISMO LIBERAL Y SOCIALISTA

- * Representantes: Virginia Woolf, Alejandra Kollontai
- * Movilización por el sufragio y por las reivindicaciones laborales
- * Defensa de los derechos civiles, denuncia del patriarcado y búsqueda de emancipación
- * Afirmación de una sexualidad plena

1940 - 1965: FEMINISMO CLASICO

- * Exponentes: Simone de Beauvoir y Betty Friedan
- * Movilización por la ciudadanía “de primera clase”
- * Búsqueda de la armonía de roles en base a una filosofía de la semejanza humanista

1965 - 2000: FEMINISMO DISPERSO

- * El feminismo se extiende en el Tercer Mundo; en tanto que se dispersa discursiva y políticamente en sociedades desarrolladas
- * Secuencia discursiva: teoría del patriarcado, feminización de la diferencia, teoría de género, afirmación de la sexualidad y construcción de la masculinidad
- * Dispersión: teorías biologicistas, política sexual y defensa de los instintos, epistemología feminista, ginecentrismo político, ecofeminismo, feminización de la sociedad, feminismo cultural...

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

36. 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 socialmente

investigaciones 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

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 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, véase las páginas 497–8).
- 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

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. Esto sin embargo, no significa que haya existido necesariamente una sociedad matriarcal.

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, lo cual se presenta 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 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. 504–17). 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. 517–28).

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 dieron gracias a una

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, Antoine Artous piensa que la situación de la mujer para la reproducción de la especie fue la causa central de la disimetría 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

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. 114–5).

- 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 “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 *poliandría*, 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. 110–2).
- 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. 125–8). Confróntese *Los orígenes de la opresión de la mujer*, pp. 125 ss.

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

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 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 de origen narran las vicisitudes de los hombres para arrebatarse 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, resultó 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 derrotar, 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 ejemplos 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 aparecieron las sociedades agrícolas en cambio, el arte neolítico correspondiente, recién incluyó falos “llamados a tener un brillante porvenir” (“Sobre el origen de la opresión de la mujer”, pp. 142–3).

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

este razonamiento en el siguiente capítulo consideraremos algunos mitos que ensamblados en imágenes, constituyen las bases 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. Lo significativo es configurar descriptivamente la *arqueología del patriarcado*, de forma 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-Zoller.

b. Cultura matrística y cultura patriarcal

Para Maturana y Verden-Zoller, 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

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, renovación, el poder de la fertilidad y la protección materna. (Véase los ensayos “La diosa blanca”, pp. 76–92 y “La vuelta de la diosa”, pp. 646–66 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 la 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. Cuando esta forma de organización termina, fue reemplazada por el patriarcado.

En la civilización actual 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 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 203–8 de *Les femmes avant le patriarcat*).

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 influyentes sobre 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 matrística⁴⁵ fue

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, hacia 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 prevalecieron con la imposición del patriarcado que aplastó las “conversaciones” humanas originarias. (Véase *Amor y juego: Fundamentos olvidados de lo humano*, pp. 12–4).

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 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; siendo la causa, finalmente, del sentimiento de enemistad 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. 15–6).

45 Maturana efectúa la siguiente disgresión conceptual. El término “matriarcal” es necesario correlacionarlo con “patriarcal”; ambos refieren si las mujeres o los varones tienen el rol

desplazada por el espacio psíquico del patriarcado que se reforzó con apropiación de mujeres gracias a la guerra y con la subordinación sexual y 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, adorando a una diosa madre que los cobijaba y protegía. 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.

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 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

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

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 muestro 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 botón 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 depreda. 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 moderna⁵⁰. 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 modo

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

- 50 Véase los esquemas de la página 71 (Cap. 1 de este libro) 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.

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 expresó relaciones matrísticas constitutivas de substratos arqueológicos de la subjetividad y si admitimos que ese horizonte de visibilidad y sentimiento varió por la intrusión de nuevos valores vinculados al 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 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 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. 182–3).

**LA RACIONALIDAD POLÍTICA
EN LA PERSPECTIVA DE GENERO**

- * La energía matrística da fuerza a la imagen del “*pastor-rey*”
- * El tránsito del **pastorado** a la **razón política** propiamente dicha, implicó el deterioro de la energía matrística y el fortalecimiento exponencial de la energía patriarcal

<p>ENERGÍA MATRÍSTICA PASTORADO</p>	<p>ENERGÍA PATRIARCAL RAZÓN DE ESTADO</p>
<ul style="list-style-type: none"> * Principio de placer * Imagen de la madre * <i>Singulatim</i> <div style="text-align: center;"> <div style="border: 1px solid black; padding: 2px; display: inline-block;">HOY</div>  </div> <p style="text-align: center;">Energía reactiva</p> <p style="text-align: center;">⊖</p>	<ul style="list-style-type: none"> * Principio de realidad * Figura del padre * <i>Omnes</i> <div style="text-align: center;">  </div> <p style="text-align: center;">Energía activa</p> <p style="text-align: center;">⊕</p>

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.

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 este libro 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. Freud piensa que las divinidades maternas simbolizan el régimen matriarcal, forma de vida social que cedió su lugar al patriarcado, lo que se constata en la teogonía: todos los dioses masculinos aparecen como hijos de grandes madres adquiriendo luego los rasgos de figuras paternas⁵³.

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

52 Véase el último punto del Cap. I 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.

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 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 la causa de discordia. Estas emociones posteriormente se transformaron para que las mujeres tuvieran 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. 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 clanes distintos, sino a todo el clan,

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, creencias y 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,... así surgió la emoción de ser profeta y misionero⁵⁷...

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 difundidos 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 puede 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-Zöllner 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 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 la sexualidad por ejemplo, le permiten mostrar

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 inconciliable entre el fondo de dicha cultura pintado por Freud y el que Maturana supone oníricamente. Al respecto, cabe preguntar si la

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 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 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 inmanencia del cosmos matrístico. Los seres humanos que se orientan según el patriarcado relevan 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 anatemizan 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 emocionar 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. 46–7).

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

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.

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 ellas para realizar ulteriores propósitos. En tal caso, su participación en la horda y el crimen del padre adquiere otros matices 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.

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 “matrilineal” 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 deba tener una cultura predominantemente “matrística”.

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 habría de alcanzar sus más conspicuos resultados en las formaciones discursivas del siglo

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. 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. 340–1).

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 homini 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 (*Idem.*, p. 341). En *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica o civil*, Hobbes dice (pp. 106–7):

XVIII, Hobbes pareciera que asume una hipótesis congruente con el discurso político sobre la guerra⁶⁰. Sin embargo no es así.

EL CRIMEN DEL PADRE

MODELO FEMINISTA	MODELO MARIANO
<ul style="list-style-type: none"> * Las mujeres odian al padre y buscan ampliar sus relaciones sexuales. * Instrumentalizan a los hermanos porque se saben el objeto de deseo. <div style="margin-top: 20px;"> <pre> graph TD A[Energía reactiva frente al macho] --> B[Resentimiento y venganza] B --> C[Complot de muerte] </pre> </div>	<ul style="list-style-type: none"> * Las mujeres sufren por el destierro de los hermanos y porque saben que la causa de esto es el deseo de disfrutar de ellas. * Sienten la desgracia y la culpa de que los hermanos asesinen al padre. <div style="margin-top: 20px;"> <pre> graph TD A[Energía reactiva frente al macho] --> B[Desgracia y culpa] B --> C[Resignación y disolución de resistencia] </pre> </div>

“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.

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.

- 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 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 (Salvador Giner, *Historia del pensamiento social*, pp. 244–5). 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 la 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. 103–5):

“...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”.

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

“...no hay batallas, no hay sangre, no hay 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” alineándose en apariencia entre los sustentores de la guerra de las razas; la guerra aparece en su discurso sólo 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, 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, la sociedad y la política es el momento de reconstitución del diagrama de fuerzas en un proceso de devenir

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).

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

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

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.

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. 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. 151ss.). 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.).

en la que se produjo el crimen del padre y la instauración de los *totem* 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 no 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 el discurso sobre la soberanía y la justificación racional del dominio; de manera similar 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 como un componente de la naturaleza humana, en ningún caso asentado sobre supuestos históricos⁶⁵; es necesario establecer que hay otros “tipos” que representan la femineidad y la naturaleza humana de forma diferente. 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.

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

Si aceptamos la concepción nietzscheana, es mucho más accesible la idea de Freud del crimen del padre y la culpa de los hermanos. Sin embargo, hay que mencionar que algunos 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 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.

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

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 (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 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).

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. 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 al tiempo arcano de la subjetividad: es el contratérmino de la vida en horda, el 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 padre. No hay que asumir que la imagen de la madre es la conciencia culpable de ser objeto de deseo sexual, lo cual habría desencadenado indelebles rasgos 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 la imagen sublimada del principio de un nuevo

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).

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 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 pulsiones e instintos.

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 hombres 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 del hombre y la mujer, muestra la depredadora y sanguinaria pulsión de *lobos* que somos cada uno y una de nosotros mismos en el agregado social y político donde nos toca vivir.

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

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 rastreadora que sale de su boca es: *Yo, el Estado soy el Pueblo*”. (“Del nuevo ídolo”, p. 25).

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.

GENERO Y POLITICA

	MATRIARCADO	PATRIARCADO
FONDO	Crimen del padre, culpa y gozo	Se prescinde del crimen
FORMAS POLITICAS	Pastorado Poder individualizante	Razón de Estado Poder globalizador
PERSONAJES POLITICOS	Pastor con ropaje de madre. Somete al <i>macho</i> , acaba la violencia	Guerrero, lobo. Somete al pastor y reactualiza la violencia
APARIENCIAS Y ESENCIAS	El pastor oculta su naturaleza de depredador, el resentimiento y el crimen. Sus ovejas son voraces	El lobo depreda en la guerra y la política. A veces se desprende de su apariencia ovejuna

PARADOJA Algunas posiciones feministas no son un discurso de resistencia y liberación, implican la búsqueda de licencia para depredar

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 los deleznable...

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 en 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 cotidianidad la “arqueología del patriarcado” explica 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

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 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.

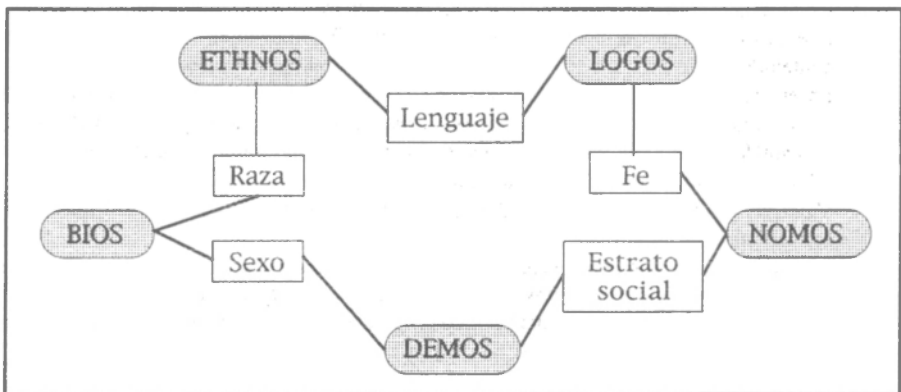
Rowbotham asevera que las mujeres ya no pueden establecer sus pautas de liberación siguiendo las directrices masculinas; es imperativo que liberen su imaginación y dejen fluir su espíritu de iniciativa que les permita desarrollar una conciencia específicamente femenina. Tampoco las mujeres de hoy, concluye 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).

una magnitud variable. Las fuerzas reactivas soportan el dominio, lo resisten y eventualmente lo desvían gracias a su *contrapoder*⁷⁰.

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 el 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*.

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 raza 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 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.



Esta parte del libro es importante porque esboza 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 elementos del pastorado, los cuales se encuentran en una situación más bien poco relevante, como los elementos de la “razón de Estado” que refieren la *totalización*⁷². Si

En base a estos escenarios y múltiples relaciones, von Beyme dice que los movimientos en los que han participado las mujeres no alcanzaron *quorum*. 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. 286-7).

71 Véase el inciso “Descentramiento del poder estatal” en el Cap. 1, también la Nota # 21 de ese capítulo.

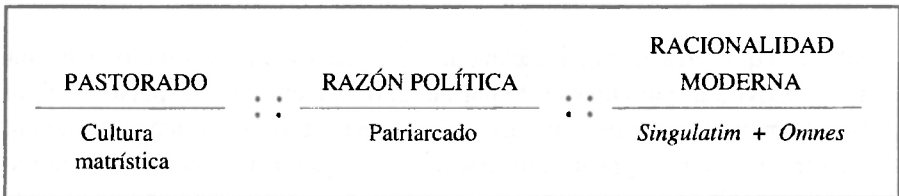
72 Aparte del inciso “Contenido creativo y efecto de territorialización del poder” en el Cap. 1, remito a las siguientes notas de pie de página en las que se tratan varios aspectos vinculados al pastorado, el poder político propiamente dicho y la racionalidad moderna: en la *Introducción*, las Notas # 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.

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 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 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

GENEALOGÍA DE LA RAZÓN POLÍTICA



PODER	
<ul style="list-style-type: none"> * Aparatos de estado * Poder político * Redes de dominio * Macrofísica 	<ul style="list-style-type: none"> * Aparatos sociales * Tecnologías políticas * Redes de explotación * Microfísica <ul style="list-style-type: none"> - encierro - normalización del individuo - funcionamiento de instituciones penales - prácticas psicoanalíticas

SOCIEDAD PANOPTICA

- * Saber de vigilancia (exámenes, control y espectáculo)
- * El cuerpo es un edificio transparente

SISTEMA CARCELARIO

- * Instituciones de secuestro
- * Poder disciplinario
- * El cuerpo se forma, reforma o corrige

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.

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.

DOMINIO ESTRATIGRÁFICO

MAXIMA ENERGIA ACTIVA	INVERSIÓN DE ENERGÍA REACTIVA	OPRESIÓN	
Modelo jurídico político de soberanía absoluta	Revolución burguesa	De castas	estrato de casta substrato naturalista
Transcripción social de la "guerra de las razas"	Revolución socialista	De clases sociales	estrato de clase substrato filial
Machismo falocrático y legaliforme	Feminismo social	De un sexo contra el otro	estrato genérico substrato andrógino
Modelo de racismo de estado	Movimientos minoritarios de protesta	De una raza contra el resto	estrato racial substrato maternal

UTOPIÍA: Actuar nutriéndose de los substratos matrísticos

CAPITULO 3

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!”
Graffiti 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, se trata de *Theatrum Philosophicum*¹. Un tema central de este

¹ En 1968 Gilles Deleuze escribió *Différence et répétition*, un año más tarde se publicó su obra *Logique du sens* (véase las traducciones al español citadas en la bibliografía). El

denso escrito es el rechazo de Foucault al intento de “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 frente al escenario, los cuadros dramáticos y cómicos que los distintos autores y protagonistas representan. 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 muestran. 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 es que por el buen sentido, por compartir las categorías del pensamiento con los otros o por encontrar semejanzas y acuerdos comunes, se facilite la disolución del *yo*. Tampoco el modelo pedagógico, la mayoría de edad ilustrada o la exclusión de la sinrazón apoteósicamente proclamada en la modernidad, cambian 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 paradojas, divisiones contradictorias, identidades nunca cristalizadas y el infinito devenir de un ser siempre distinto³.

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*.

2 Cfr. *Theatrum Philosophicum*, p. 15.

3 Foucault escribió en *Theatrum Philosophicum*, lo siguiente (p. 30):

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 acatagórico 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 relámpagos, brillan en la oscuridad. Los destellos relampagueantes conducen al pensamiento por golpes de dados sucesivos, a perversiones infinitas y tramas siempre inconclusas. El pensamiento aúna como una resonancia en el teatro de la vida, el azar de las escenas morbosamente presentes en el horizonte anárquico, anómico, intenso y sin sentido de las existencias⁴.

Al configurar la femineidad de modo foucaultiano, hay que tener en cuenta ciertas “advertencias”. La microfísica de las relaciones patriarcales no hay que tomarla 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 se debe asumir como un sustancialismo intemporal y definitivo; si bien hace perceptible la capilaridad reticular del poder, permite apreciar en los escenarios públicos y privados, los gritos de las mujeres por su afirmación y los gestos dramáticos y espasmódicos por convertir al patriarcado reactivo en la fuente de su propia resistencia.

Siendo necesario pensar al patriarcado vinculado con otras tramas microfísicas de poder, se hace ineludible aceptar la dispersión histórica y social de los cuadros

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

4 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”.

que fijan múltiples saberes, en un continuo institucional acotado por rupturas y variaciones concretas. En cuanto la genealogía del feminismo no indica un proceso homogéneo con final único; se trata de formaciones discursivas con contenidos, estilos y proyectos incomparables.

La filosofía es un teatro en el que todo es simulacro de realidad, apariencias fantasmáticas, ídolos instantáneos y apariciones inconexas; asimismo, el feminismo como movimiento ideológico y político con repercusiones históricas y sociales, es otro teatro más. Tal vez no tenga la tradición del *theatrum philosophicum*; pero como *theatrum gynecologicum* tiene sin duda, sus guionistas y vedettes, sus fantasmas, manías y fobias, cuenta con telones de fondo por lo general maniqueos y dicromáticos, focaliza sus antihéroes y construye lugares comunes a fuerza de repetirlos.

En el teatro del mundo aparecen y desaparecen movimientos y escritoras, acciones y reacciones; el teatro de actrices viste a los protagonistas con atuendos parecidos y con no más de tres o cuatro diseños pintados con los mismos colores básicos. Son los diseños que como imágenes atávicas del inconsciente colectivo, avivan y actualizan gestos recurrentes, inclusive en condiciones diversas cuando se producen fugaces huidas en el trasfondo del escenario de 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 recitan similares mensajes leyendo partituras copiadas. La enseñanza filosófica está basada en que no existe mensaje alguno que difundir. *Ser mujer* es tan aleatorio, circunstancial y condicionado por los saberes triunfantes y las instituciones en boga, como es transitorio y mutable constituir identidades “generacionales”, “étnicas”, “culturales” o “nacionales”. El *yo* de la mujer se disuelve en las infinitas líneas de fuga que las condiciones históricas y sociales mediatizan; líneas que han sido construidas y destruidas por las mujeres.

Cada *yo* femenino elige personal y creativamente ponerse las prendas y lograr los *looks* que peregrinos estilos y estereotípicos modelos posibilitan y restringen. Aunque en las vestimentas se reconoce la predominancia de tal o cual imagen atávica (la madresposa ejemplar, la puta insana, la monja marianista, la presa

anómica o la loca perdida⁵); no hay ningún *yo* definitivo. Las representaciones y vapores de vida, desde el estilo conventual hasta los sistemas de lenocinio, están impregnados de los olores de cada ambiente, tienen los perfumes que cada época destila de modo peculiar y único.

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 son ser 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 de su libertad. Que las mujeres estén cautivas significa que carecen de autonomía, que no tienen independencia para vivir y que no disponen de posibilidades reales para escoger su proyecto de vida ni tomar decisiones existenciales (p. 151–2).

El “cautiverio de la madrespasa” 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, etárea o cultural. La madrespasa 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 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 preceptos evangélicos, la vida comunitaria y la realización del carisma de la congregación a la que pertenecen, sublima el modelo de la madrespasa 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 asistentes, 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: lo que se realiza en el mundo laico y aborrecible del erotismo y la sexualidad femenina (pp. 461 ss., 555–7).

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 lo expresan. 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 las instituciones sociales que ellos erigieron. Ante las mujeres que se levantan contra tales instituciones, se ha creado la categoría de puta.

Que en algún caso exista una vertiginosa, caótica y radical variación de colores y atuendos, evidencia que tampoco individualmente la identidad es estable. El ser de cada mujer fluye, se constituye y deconstruye en el movimiento inacabado a un asertivo, múltiple, diverso y nómada posicionamiento que contingentemente toma. Que esto acontezca dos, tres o cien veces en la vida de una mujer, refiere como en el *theatrum ginecologicum*, abruman las tinieblas de la sumisión o destellan los relámpagos de la decisión, el cambio anómico, la otredad morbosa o la valentía de enfrentar el azar y la incertidumbre.

Esta categoría 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 se incluyen imágenes de lascivia desbordante, ligereza, malicia, pecado y suciedad. Pese a que 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 *para-otro* (pp. 559 ss., 636–7).

Las presas se encuentran material y espiritualmente encarceladas porque aparte de ser mujeres, se las ha caracterizado como disidentes, transgresoras y personas que no han podido cumplir las normas sociales y culturales. Las mujeres en general, son cautivas de las imágenes y roles dominantes que tienen que cumplir, presas de los poderes que organizan sus vidas compulsivamente para que dependan de otros como siervas. 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 las verdugos, se trata de las psiquiatras y las médicas que sancionan a las delinquentes, que castigan a las culpables, y que tipifican el delito y la anormalidad cerrando las rejas que privan de libertad a otras mujeres (pp. 461 ss.).

Finalmente, otro cautiverio 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, históricas, filicidas, lesbianas, menopáusicas, estériles y demás). Para la visión patriarcal, todas las mujeres son locas; la particular constitución del cuerpo femenino es la causa de la histeria y de las diferentes “enfermedades mentales”. También las madrespasas “enloquecen” cuando los otros ya no son referentes para su identidad y modo de vida. se trata 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, 714–6, 729, 778 ss.).

2. ARQUEOLOGIA CON SELLO MISOGINO

a. La *ascesis* cristiana de castidad

La principal tecnología del *yo*⁶ desplegada en la cultura occidental por el cristianismo es, según Michel Foucault, la tecnología de la *confesión*. Para tal práctica, 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 contra su propio *yo*⁷.

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 cambista 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), 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 podría realizar con excelencia este ideal, aunque todo cristiano está llamado a hacerlo. Se trata del control de las imágenes de la conciencia, el dominio de los recuerdos, la regulación de las alteraciones y las impresiones. Hay que ejercer poder sobre la relación entre el alma y el cuerpo según una técnica de análisis y diagnóstico de uno mismo 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 es la condición ética básica para tener una vida moralmente buena; la subjetivación implica que el *yo* se objective de modo indefinido, puesto que el proceso de control no se alcanza de una vez. La confesión objetiva al sujeto, pero sólo lo hace gracias a la participación compleja de los otros; por la verbalización de uno 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.).

Esta tecnología tiene sus orígenes en los primeros siglos del cristianismo con Juan Casiano, Tertuliano y san Agustín. La práctica establecida como *ascesis* de castidad⁸, obligaba a un proceso de búsqueda y verbalización de la verdad

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 *épimeléia*, 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*.

El cuidado de sí refiere una actitud frente a uno mismo, a los demás y al mundo. Se trata de mantener una constante vigilancia sobre los pensamientos, y 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 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”.

- 8 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 vestigio de pensamiento pecaminoso y como la *immunditia* que se produce en el sueño y la vigilia. 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

sobre uno mismo rastreando los más minúsculos y sospechosos pensamientos. Es un conjunto de técnicas que separa de la mismidad del sujeto, la fuerza del Enemigo; se trata de aislar al *yo* de lo que aparenta ser parte constitutiva de él, sacar al *otro* de uno. Sin embargo, nada de esto sería posible sin la imprescindible ayuda del Todopoderoso⁹.

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.).

- 9 La sexualidad es el sismógrafo de nuestra subjetividad. Foucault piensa que existe una espiral indefinida entre la verdad de uno y la realidad; es decir hay una relación interdependiente entre el modo cómo se verbaliza la 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 la angustia por el acto sexual. Fue este modelo que teniendo 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 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 íntimamente y definitivamente, impuro.

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 de control de uno mismo que invariablemente implican de modo *horrible*¹⁰. En segundo lugar, pese a su 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 controlada por la voluntad de Adán. 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, su deseo de decidir por sí mismo, lo que precipitó el “pecado original”. El castigo divino no se hizo esperar: Adán perdió el control de su sexualidad.

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).

- 10 Foucault menciona que san Agustín en *La ciudad de Dios* y en *Contra Julián* transcribe 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”, pp. 51–2):

“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 climax de la excitación, prácticamente paraliza todo poder para el pensamiento consciente”.

El primer hombre, por pretender alcanzar libertad total, quedó irremisiblemente esclavizado a su *libido*¹¹. Sus partes sexuales se rebelaron contra él y adquirieron un movimiento de erección independiente de la voluntad. A la insubordinada erección de Adán contra Dios, éste respondió con el castigo de la erección genital que nunca más dominaría.

Acá aparece 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 (por ejemplo monacales), tendían a recuperar el control no sólo de las acciones y de las reacciones, sino de los pensamientos. El sujeto queda impelido a explicitar la verdad sobre sí mismo, sólo de este modo podría depurar las imágenes pecaminosas venciendo las ilusiones que lo hacen víctima de la lascivia. El cristianismo logró tal explicitación con la tecnología de la *confesión*¹².

La importancia de la confesión como tecnología del *yo*, 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 llega al diván del psicoanalista¹³.

-
- 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 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).
 - 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 las seducciones, tentaciones e imágenes de la conciencia, descubriendo lo que efectivamente sucede con nosotros mismos; pero también implica liberar las ataduras del *yo*. Descubrir nuestra verdad obliga a renunciar a los impulsos y tentaciones, renuncia que 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 a la publicación de

Si bien se puede establecer notorias diferencias entre la confesión del monje en el siglo V y la que motiva el psicoanálisis hoy día¹⁴; en esta línea de continuidad ha prevalecido el imperativo de la verbalización como el medio de poner 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 la conciencia y descubre los misterios del 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 ponerse en manos de alguien confiándole lo que uno es y aceptando el curso que desde ese momento, esa persona imprimirá a la vida del sujeto para que llegue a ser *otro*, distinto a sí mismo¹⁵.

varios artículos de Foucault editados con el título, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 37). La *Introducción* de este libro, 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 necesario destacar 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 en el matrimonio, la familia y el bienestar (p. 34).

En la lección del 6 de enero de 1982 en el Collège de France, Foucault hace una explícita referencia al *dictum* délfico, 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, Kant, Hegel, 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).

- 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 este libro).
- 15 James Miller comenta lo que para Foucault representa sostener una actitud “moderna” frente al yo. Según Miller, Foucault establece que sólo el sujeto que no se acepta a sí mismo tal

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 en la ética estoica que remarca el cuidado de uno mismo. Tal androcentrismo llegó a la modernidad erigiendo los modelos del *dandysmo* y el psicoanálisis; y asumiendo lo siguiente: si la tecnología del *yo* refiere algo sobre la mujer, es estrictamente, por reflejo especular y subsidiario. En todo caso, el papel principal, la voz protagonista y el cuadro central en el *theatrum ginecologicum*, corresponde al varón.

En el teatro de las danzas que representan las formas de la femineidad, en el escenario con rasgos gineomórficos, todo es especular, toda imagen virtual 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 no cambia es que este cuadro mantiene en el climax de la representación escénica al varón transitando por los laberintos de su propio *yo*.

En el teatro del mundo el guión femenino conduce invariablemente al varón; para éste sin embargo, no hay garantía de prudencia ni de seguridad matrística. No hay forma de evadir las metamorfosis de su *self*; no existe una guía alternativa que pueda eludir el recorrido para llegar a *ser* hombre: vivir la crueldad del mundo y alcanzar lo que el patriarcado valora de modo contingente, casual y temporal¹⁶.

cual es en el flujo de los momentos pasajeros, sólo el sujeto que se convierte en 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 fue una “institución” que trascendió las leyes de su tiempo. (Cfr. *La pasión de Michel Foucault*, p. 448).

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 el laberinto es la verdad del monstruo mitad bestia y mitad hombre. Foucault piensa que es necesario

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 en el 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 la víctima de una metamorfosis,

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 reemplazos 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 (pp. 95–6).

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 guía 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 por ser demasiado brillante, o brillante por ser vergonzoso. El laberinto se encamina hacia esta luz parpadante” (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 ordalías 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*, pp. 195 ss.).

aquella 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*: 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*.

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 es representada como el personaje tras bambalinas que nunca se visualiza en el corazón del teatro del mundo; el teatro sigue siendo el lugar de insistente presencia de lo femenino, *con* lo que y *contra* lo que el varón tiene que construir su identidad. Aunque la mujer no tendrá la dignidad necesaria ni responsabilidad suficiente para ser el centro activo de los actos sociales, políticos y culturales; aunque sea el vacío del pedestal principal y la laguna del imaginario occidental, su espíritu vibra y su hilo conduce, también en los actos machistas, patriarcales, falocráticos y sexistas que los varones representan en el *theatrum gynecologicum* 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 era.

Con minuciosidad, Foucault señala la continuidad y las diferencias entre la ética estoica y las tecnologías monacales medievales¹⁷; por ejemplo, refiere las similitudes centradas en la inquietud de sí, en el cuidado de uno mismo y en la

17 Véase las Notas # 2 y 3 del segundo capítulo.

necesidad de verbalización. Pero también menciona las diferencias alojadas por ejemplo, en el tratamiento de la mirada “médica” que los estoicos practicaban sobre sí mismos, comparando su *ascesis* con el sentimiento de culpa y la carga de pecado que el cristianismo desliza en el sujeto. 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 existencia, se remonta hasta los albores de la cultura occidental.

En el tercer tomo de *Historia de la sexualidad*, volumen titulado por Foucault “La inquietud de sí”, existe un capítulo dedicado a “las mujeres”. Consideremos la imagen de la mujer en esta arqueología remota que aún opera en el imaginario colectivo.

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, en la constitución del nuevo matrimonio¹⁸. El sentido del matrimonio desde entonces supuso la intervención pública en el acuerdo y la unión “libremente consentida” de los cónyuges que habría de eliminar para siempre de la subjetividad occidental, el carácter privado de antaño. El matrimonio ya no volvería a ser considerado una transacción privada entre un patriarca real y un sujeto virtual, desde el siglo IV de nuestra era, se convertirá en parte de la organización social y política que el Estado tiene la misión de regular.

Que el papel de la mujer haya quedado desde entonces restringido a la esfera doméstica, no significa que exista una escisión definitiva entre el dominio del varón eminentemente público, y la esfera de influencia de la mujer, de carácter privado exclusivamente¹⁹. Sin embargo, es una regulación de importancia política, que el imaginario colectivo piense a la mujer ubicada en un lugar “natural” y que conciba al matrimonio de determinada manera. El matrimonio

18 Foucault escribió 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 La escisión no es definitiva porque las propias mujeres reconocen que hay ámbitos de influencia doméstica que abren posibilidades a veces enormes, de influir e incluso decidir sobre temas del dominio público. Al respecto véase la Nota # 35 del segundo capítulo.

es la institución que permite la libre elección del sujeto, la que canaliza su búsqueda de amor y le posibilita la consumación de felicidad como parte de la familia nuclear²⁰.

20 Marcela Lagarde dice que aunque la mujer no consolide una familia, siempre ha de formar un grupo doméstico para realizar la maternidad. Agrega 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 con determinadas relaciones de servidumbre. Dicho grupo incluye a la familia, pero 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”.

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 por las mujeres 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, hay que 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 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

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 que el patriarcado ha restringido la influencia de la pareja como tal, en ámbitos de la vida social, desde el momento que ha proclamado al 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 engañosamente “democratizadas”. En cualquier caso, aparte de minúsculas concesiones condicionadas, el sistema político funciona independientemente de toda demanda o restricción “de género”.

Los primeros siglos de nuestra era formaron la imagen de la mujer con rasgos que permanecen hasta hoy. Dentro del matrimonio, considerado de interés público, comienza a valorarse la relación personal entre los cónyuges, se refiere el lazo de unión y los condicionantes de su comportamiento. Se dio una estilización de los deberes de reciprocidad que implicó el tránsito del monopolio sexual a una estética de los placeres compartidos.

Si bien el fin central del matrimonio es la descendencia, 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 redondeándose al concebirse que la vida sólo se realiza plenamente en el marco de “compartir” con los demás en el ámbito social²².

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.
- 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,

El matrimonio aparece como la consumación de la naturaleza humana realizada como regla universal: casarse es la elección de vida que todos deben optar. Musonio Rufo (estoico del siglo IV), afirmó que no es posible que exista filósofo alguno 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 algún filósofo no tenga esa vocación y se niegue al matrimonio²³.

Aparte de que la mujer sea vista como alguien a quien hay que guiar, visión que se dio en Aristóteles²⁴; cabe destacar que desde el estoicismo, a través de la herencia cristiana, la cultura occidental ha configurado una visión en la que la mujer es imaginada como lo *otro*. La mujer es la negación de la masculinidad, llega a ser alguien sólo por la acción del varón. El sentido de su existencia, la finalidad y razón de su vida, están subordinados a que el marido la reconozca

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.

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 Marías y María 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 en mostrar la continuidad de otros contenidos que se prolongan hasta la modernidad. En las conferencias que impartió en el Collège de France a inicios de 1982, ése fue uno de sus objetivos de significativa importancia. (Véase 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. Véase también las Notas # 7 y 13 de este capítulo).

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 esta actitud de reconocimiento de lo extraño ajeno a la masculinidad, si consideramos la supuesta *gracia* del varón al “aceptar” a otro ser humano; entonces apreciaremos la influencia 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 pone a la luz.

Esta *arqueología* denuncia la ontología tradicional elaborada en torno a la mujer mostrando cómo se rehizo en el pensamiento filosófico, manteniendo lo esencial: el ser de la mujer está en el mundo porque tiene que realizar una finalidad, el propósito de ser *para-otro*. Este ser *existe* en la medida que, en el escenario *natural* de su mismidad (el matrimonio), el varón la constituye performativamente como reflejo especular de sí mismo.

Foucault resume la ética estoica de la existencia conyugal, ésta involucra una actitud del hombre frente a la mujer según tres imperativos: el principio monopolístico, la exigencia de deshedonización y la finalidad procreadora²⁵.

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 deshedonización supone 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, apego y reciprocidad son el marco de las relaciones sexuales dentro del matrimonio, relaciones que hacen posible una adecuación

Estos contenidos terminan de constelar las imágenes de la mujer en el teatro del mundo. A partir de la filosofía estoica, con las variaciones y vicisitudes de las formaciones discursivas de larga data, han llegado hasta nosotros y la modernidad, las obras teatrales que nos hacen sujetos: crean identidades, establecen relaciones y condicionan nuestras actuaciones.

EL SER FEMENINO

- * No hay **identidad** unívoca de género.
- * Es aleatorio y está condicionado por el **saber triunfante**.
- * Es siempre **secundario**. El teatro de la historia tiene por protagonista al varón.
- * Varias **imágenes** constelan el ser femenino; la femineidad fluye entre la madreposa, la puta, la monja, la presa, la loca...
- * En el **teatro del mundo** se despliegan telones, aparecen fantasmas, manías y fobias; se repiten guiones y se realizan papeles según imágenes atávicas del inconsciente colectivo.

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 las obras, el varón, realice su papel. Este personaje tiene el poder de establecer licencias y restricciones que regulan el guión de cada escena; regulaciones que según su voluntad, hacen visible la figura femenina y dan lugar a que cada mensaje y partitura, haga audible la voz de la mujer.

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.).

Existen inequívocas consecuencias en relación al costo de llegar a ser “hombre” de alguna manera y en cierto momento de la historia. La dificultad de afirmar una identidad masculina en un agregado hostil y la lucha inacabada que el hombre protagoniza desde la fecundación y la definición cromosómica, hasta su muerte²⁶; redundan en que aparezca como dueño de su destino y como figura central de los actos en el teatro del mundo.

Es posible que la autoría del varón en el guión que representa sea muy restringida, incluso es frecuente que el escenario en el que vive tenga predominantemente una matriz femenina. Desde antes del nacimiento del varón, existe una ubicua

26 Elizabeth Badinter menciona que la construcción de la masculinidad es paralela y complementaria a la definición de los rasgos de la femineidad. Para esta autora, el establecimiento de una imagen que llene de contenido la ilusión de la virilidad predominante; es decir, los momentos de definición 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. 25–7).

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 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, 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.).

presencia de colores, olores, formas, gritos y susurros provenientes de las mujeres de su entorno. Pero en todo caso, sigue siendo 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 condiciones de vida de los grupos. En las construcciones culturales de las colectividades aparecen y reaparecen, indefinida y subrepticamente, diversos coros de mujeres, hace su entrada triunfal y muere con la caída de telón, la *prima ballerina* seguida de su séquito de damicelas. En la vida social se delínean las tramas afectivas de las actrices en boga; 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 cuadros. Tal, el lugar de la pasión, de los dramas amorosos y de las tragedias; donde aparecen también 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. (Véase 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 libro), 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 haya encontrado consecuencias de tipo existencial, político, económico y cultural

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, las luces y los efectos, regulan el audio, dibujan los horizontes y arman el suelo de las representaciones. Se ingenian trucos con los que materializan su empeño de adueñarse de las historias locales y dan libre curso a las visicitudes espirituales que les interesa realizar.

En cada caso sin embargo, se constata la permanencia de los mismos bocetos y colores en los telones de fondo que dan coherencia a las representaciones. Las imágenes de la mujer son pintadas en similares horizontes; imágenes frecuentemente repetidas que hay que realizar socialmente según roles que exigen desplegar papeles inveterados.

Los papeles de la mujer se dan según formas plasmadas en cuadros, éstos permiten asumir gestos y construir identidades, realizándose 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, 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 madrepasa y cuanto más estricto es su cumplimiento en resonancia respecto de los sedimentos matrísticos de la subjetividad.

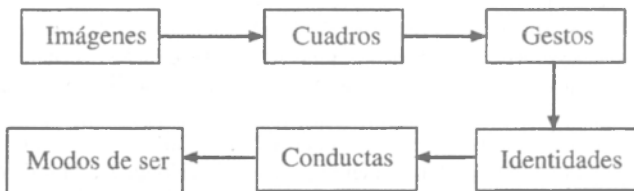
En nuestra cultura, la masculinidad se realiza en un diagrama de fuerzas y de enfrentamiento en el que la asertórica afirmación de uno mismo implica ser parte de un juego. El juego activa la “voluntad de poder” que aparece como la sustancia ontológica de la existencia humana y de las relaciones genéricas. La voluntad de poder es la substancia que afirma la vida de los sujetos y que en lo concerniente a las relaciones entre los géneros, da energía a las más desemejantes

a partir de estas premisas. Sin embargo, el triunfo del feminismo fue también su limitación; mientras hizo esta extrapolación, perdió de vista el tema de la sexualidad como tal.

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.

THEATRUM GINECOLOGICUM

- * Es la ARQUEOLOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD que hace objetivo el papel de la mujer.
- * Señala *imágenes* atávicas.
- * Despliega escenas, trucos y actos para que las mujeres sean parte de un diagrama de fuerzas reactivo.
- * Articula:



- * Hace que en la cotidianeidad:
 - se escuchen voces y coros familiares,
 - aparezcan danzas y bailarinas frecuentes,
 - se cumplan roles de reparto,
 - se viva la pasión, el amor, el drama y la tragedia,
 - actores y actrices realicen sus guiones,
 - se liberen los impulsos espirituales.

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

La arqueología de la subjetividad²⁹ 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 la femineidad. Sin embargo, asumiendo los sellos atávicos y la arqueología de la subjetividad, es posible restringir tales telones a algunos de carácter paradigmático. Una exposición general suficiente, una presentación que permita tener una taxonomía pictórica básica, debe considerar al menos, la críptica imagen de Lilith, los contradictorios 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.

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); a lo largo de la historia, se han dispuesto diversos escenarios de representación. En tales escenarios han aparecido múltiples cuadros entre hombres y mujeres, signados por diferentes intensidades de enfrentamiento.

El capítulo 2 de este libro muestra que el estudio foucaultiano del feminismo en la larga duración, remite incluso al Renacimiento (véase “Genealogía del feminismo”). También ha quedado claro 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 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. 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, las Notas # 14, 31 y 38 de la *Introducción* y al parágrafo “Poder, mujer y subjetividad” del segundo capítulo.

a. Lilith, la androginia de Adán y la realización de la mujer

Si bien se han establecido las consecuencias que el imaginario cristiano señala sobre la erección de Adán contra Dios, no hubo suficiente detenimiento acerca del rol de Eva en este cuadro de la *historia*. Analizar este papel implica explicitar las formas primigenias y multioperantes que han influido en los agregados sociales. Así se constelan los imaginarios colectivos que son herederos de la cultura occidental, configurados de las formas y relaciones procedentes del androcentrismo judeo cristiano.

Theodor Reik dice que en la Biblia hay una evidente discrepancia entre dos relatos que tratan 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 vida sobre el polvo de tierra, de modo que el hombre adquirió un alma viviente. Según el relato posterior, Jehová 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. Así, 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.

Reik dice que la discrepancia se ha tratado de resolver de maneras diferentes, una leyenda menciona por ejemplo a Lilith, que sería la primera mujer de Adán

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”.

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”.

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 nació Eva de su costilla³².

Con Lilith se encuentra un rasgo arquetípico prevaleciente en el imaginario occidental, rasgo eminentemente patriarcal asentado como un fundamento o estrato de la subjetividad. La mujer no podrá ser jamás 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 una detestada consecuencia: la imposibilidad de una relación afectiva con los hijos.

Basado en investigaciones antropológicas de Bronislaw Malinowski³³, Wilhelm Reich considera que el tránsito de la familia matriarcal a la patriarcal se debió

“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”.

- 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 creation 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 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”.

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. En este escenario de conformación de la familia actual, se reproduce y se asume la imagen de la *mujer madre* y de la *mujer niña* como incomparable a la del varón; quedando en una situación de inferioridad.

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 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. 32–4, 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 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, esta explicación resulta mecanicista y reduccionista si no incorpora la transmisión ideológica de cumplimiento de roles sobre la que insiste. 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.).

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 puede reinar y decidir ejerciendo poder; este escenario le permite dominar y oprimir a otras mujeres e incluso a varones que están subordinados social, *racial*, “cultural” y económicamente a ella. Frente a tales sujetos, las mujeres se creen y actúan como si fueran *más* que otras personas; 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 ni personalmente, al varón correspondiente; al contrario, debe esperar la afirmación y reconocimiento de éste para explicitar su existencia inclusive dentro del núcleo familiar. 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 de su horizonte. En el despliegue de la vida en sus dimensiones ética, socio-económica, antropología, familiar y cultural, puede ser que ambos, varón y mujer sean representados yuxtapuestos, uno a lado del otro; pero en ningún caso es posible suponer que *sean* iguales. Toda aspiración femenina de igualdad real respecto de su pareja, implica que la mujer desaparecería del horizonte de la historia 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, la leyenda judía muestra un estrato arqueológico operante en la subjetividad patriarcal. Si la mujer aspira a negar las formas de sobreposición del varón, si no se contenta con la representación fantasmática de equidad y no se satisface con el reino de compensación: el poder del hogar; entonces, su “realización” como *mujer-madre* queda negada. Si

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.).

alguna mujer no cumple su “naturaleza” de madrespasa³⁵; se le clausura la posibilidad de “servir” a la reproducción de la especie y se diluye 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 espécimen de un género llamado a precautelar la reproducción de la humanidad. Para el poder del patriarcado, la búsqueda de equidad implica la pérdida de “identidad” genérica, identidad de subordinación milenaria del varón sobre la mujer.

Si la mujer no cumple su deber, definido por el poder del patriarcado, se precipita el peligro de una familia sin hijos, aparece la incertidumbre de un hogar sin hegemonía sobre el placer doméstico, e incluso hay que enfrentar la “vergüenza” de la maternidad sin padre. Ante tales *riesgos*, el imaginario judeo cristiano ha sido suficientemente prolijo para advertir cuáles son las consecuencias. Este imaginario ha privilegiado, no tanto atemorizar para acallar los deseos de igualdad, sino “prescindir” de Lilith. Que el mito de Lilith haya prácticamente desaparecido, oficializándose la narración de Eva como la única valorable, significa que el imaginario judeo cristiano también percibió que Lilith podría convertirse en un insoportable ejemplo de rebeldía.

Reik señala una variante: la imagen de Lilith en la literatura rabínica ha dado origen a un ser andrógino. Adán, desde esta perspectiva, sería también Lilith. Existiría una analogía de la narración judía con los seres bisexuales que pueblan el imaginario mítico de un sinnúmero de pueblos³⁶. Aparte de cómo estas

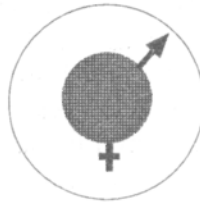
35 Cfr. la Nota # 5 de este capítulo.

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* (pp. 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.

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*, p. 21).

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 es que esta interpretación andrógina refiere una creación inicial simultánea y complementaria, tanto del hombre como de la mujer en una unidad ontológica primordial y equitativa.

LILITH



- * Representa la **inferioridad** de la mujer frente a “su” hombre, en cualquier contexto histórico, social, racial o cultural.
- * Todo intento de igualación implica la negación de la maternidad que aparece como forma de **realización** de la mujer.
- * Indica que el horizonte de felicidad femenina está en el **dominio doméstico**.
- * Desaparece porque es un ejemplo de **rebeldía potencial**.
- * Refiere un fondo **andrógino**.

Existe mayor apertura entre quienes no tienen prejuicios contra la androginia respecto de quienes sí las tienen, a aceptar la equidad entre los géneros como una relación que es necesario construir y que es posible alcanzar. Dicho de otra

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.).

forma, quienes no tienen prejuicios contra las variantes prácticas de la androginia (el lesbianismo, el homosexualismo, los gestos afeminados y las actitudes de marimacho); quienes no suponen que exista una *naturaleza* diferenciada entre los géneros, ni una escisión radical y originaria entre los sexos; pueden articular sus vidas de manera que realicen mejor 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 la vida según el imperativo de que *ser* humano significa tender a la ecuanimidad y a la equidad existencial³⁸.

Otras son las consecuencias que se implican de imaginarios patriarcales, falocráticos y discretos como el judeo cristiano. En este imaginario se articulan contenidos estructurales congruentes con el monoteísmo, el creacionismo y la paternidad divina. Esto no sólo explica actitudes seculares y monacales de larga duración, no sólo es el fondo ideológico y subconsciente de la tecnología de la confesión, no sólo da una exégesis a la formación discursiva en la historia milenaria de la Iglesia; este imaginario además, condiciona un tipo de vida privada y maneras determinadas para que el individuo se constituya en sujeto.

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: se trata 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, 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. (Véase "Reinventar la paternidad: Leonor y yo..." de Gérard Imbert, *El viejo topo*, enero de 1982, # 64, pp. 31 ss.).

Los imaginarios que repelen ideas tales como el politeísmo, la androginia y nociones aborrecibles como divinidades demiurgicas y ociosas; motivan a desarrollar actitudes que preserven y fortalezcan la superioridad del hombre frente a la mujer. Son estos imaginarios los que bajan telones de fondo que sustantivando roles y condicionando a los protagonistas de la historia, les instan a cumplir formas de realización de una “naturaleza” genérica diferenciada y sancionada por Dios.

RECHAZO DE OCCIDENTE A LA ANDROGINIA

SEBER RELEGADO EN OCCIDENTE	SABER TRIUNFANTE EN OCCIDENTE
androginia	diferencialismo
Filosofía de la semejanza Politeísmo Ociosidad Equidad	Filosofía de la discreción sexual Monoteísmo Tecnocracia Patriarcado

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 con más fuerza en la subjetividad de los individuos, tanto mayor cuanto más se cree haber “superado” los estadios *primitivos* y *precientíficos*; aparece relacionada 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 prohibición³⁹.

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 se restringe a la existencia de un varón y una mujer, está obligada a mantener una “minoría de edad”⁴⁰ indefinida y confortable. Tal es la única garantía para que la humanidad disfrute del pueril bienestar y de la apacible quietud que Dios creó

39 Mandó Jehová Dios al hombre diciendo (*Génesis*, Cap. 2, Vers. 16–7):

“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”.

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 de 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 les ofrezcan las convicciones básicas para ser parte del mundo. En todo caso se evidencia un rechazo al supuesto “peligro” del tránsito hacia la “mayoría de edad”; actitud que según Kant, es universal en las representaciones 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 es la ocasión que tiene para realizar su personal perversión inteligible de la ley moral. En cuanto el hombre piensa las relaciones entre la reflexión de la razón sobre sí misma y las acciones humanas, surge el mal como resultado de su libertad, evidenciado por ejemplo, en la violencia política.

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 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.).

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 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 ámbitos en los que se la 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

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, 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 y 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, reivindicaban el liberalismo. (Véase *Diccionario de filosofía* de Walter Brugger et al, pp. 281–2).

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.

positiva en el movimiento de su pérdida, y a percatarse de sí en la exclusión ante la desaparición inminente de su imagen como parte del mundo⁴².

La caída en el *Génesis* tiene sentido porque es parte de una cultura centrada en la omnipotencia y los celos, en la identificación de la desobediencia con la soberbia luciferina, y en la visualización de la mujer como 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 ópticamente semejante entre ambos⁴³; similitud compartida en último término, por la androginia

42 Véase de Michel Foucault, "Prefacio a la transgresión", en *De lenguaje y literatura*, pp. 125, 128 y 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*, pp. 37-8 y las Notas # 16 y 18 de la *Introducción* del presente libro).

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.).

43 La diferencia entre lo óptico 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 óptico 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 la reflexión óptica del "ser ahí", se abre la posibilidad de tratar exhaustivamente al ser y, por lo tanto, de desarrollar el tema

divina que se supone previa implícitamente⁴⁴. Sin embargo, esta carencia de estereotipos discretos, pronto se “superó” del imaginario judeo cristiano con el olvido de Lilith, lo que definió el desempeño actoral de la mujer, tiñendo la estructura de su identidad con los colores de una imagen que todavía es útil para que el sujeto se piense y se constituya a sí mismo.

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 El, 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.

fundamental de la ontología. Heidegger resume la preeminencia del hombre para la ontología de este modo (*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 óptica: 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 óptico-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 significadas 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.

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 gracias a 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 una entidad 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 que su principal creatura, el hombre, había existido apenas para pecar en cuanto le fuera posible hacerlo. Además, Dios se decepcionaría de su obra y de sí mismo al constatar que no existía remedio alguno que evite que esta creatura esté irremediablemente condenada a padecer los sufrimientos de su propia vida en un mundo hostil y lacerante.

Para el imaginario judío, la última causa de la caída del hombre, no es el pecado de Adán; sino la metamorfosis del ángel en serpiente. El hecho de que un querubín

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 miran”. (*Libro de Ezequiel*, Cap. 28, Vers. 13–8).

protector albergara las pulsiones más aborrecibles y sea capaz de urdir tal trama contra Dios, –al margen de que la haya llevado a cabo–; prueba 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, sin considerar 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 “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 debía establecer con discreción, la especificidad de las emociones “femeninas” y dejar

46 De manera inequívoca, en el *Apocalipsis*, Juan identifica la serpiente de los primeros tiempos, con la figura demoníaca 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 demoníaco 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*, pp. 70–2).

anquilosada la particularidad de los roles y el estilo de los actos de la mujer en la historia⁴⁷.

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

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 comeréis 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 otros. En lo que respecta a Foucault, Scott reliva 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 que ejercen 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, interpreta y 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. La invisibilidad ha cambiado por un progresivo delineamiento de las formas y figuras de la mujer, en los contextos históricos más 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

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. 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, el resorte pecaminoso de tener poder.

Después de que Adán y su mujer distinguieron el bien del mal, al comer el fruto prohibido, supieron que existía una forma de asemejarse a Dios: lo lograrían si comían el fruto que los haría inmortales. Sin embargo, Dios se adelantó, los expulsó del edén 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, están destinados a crear universos de vida temporales, inconsistentes e irremisiblemente conducentes a la angustia y la nada⁴⁹.

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).

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 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

Es interesante considerar que sólo después de darse la caída, la mujer de Adán, antes llamada Varona⁵⁰, adquiere el nombre de Eva al ser llamada por Adán de este modo. Considerando el carácter performativo del lenguaje, 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 cuanto la mujer soporta, a lado de su pareja como *compañera*, las vicisitudes que les toca vivir a ambos como especímenes de la humanidad, tiene sentido su existencia.

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; 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. 1 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 creación de la femme*, pp. 27-8).

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...”.

Lo paradójico de esta tragedia originaria es que, pese al establecimiento de la condición humana y la tipificación del mal espontáneamente emergente de una creación perfecta, la misión del querubín alado metamorfoseado en serpiente, tuvo absoluto éxito. A los hombres y a sus mujeres les fue negado dramáticamente el acceso al árbol de la vida. Al margen de que éste sea el principio para la continuación de las tramas religiosas de esencia salvífica, sin considerar 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. El mal existe gracias a la identidad femenina que medió entre el ideal de hombre inmortal e inexistente, y el principio inmediato, emergente, real y presente, patente en el principio varonil. El mal así advino al mundo para quedarse.

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. Actualmente no existe una comunicación “original” entre los sexos; tanto hombres como mujeres están fuertemente ligados a los estereotipos que los constelan y pese a que la vida afectiva es un atiborrado mosaico polícromo, persiste la idea de que existen emociones femeninas distintas por excelencia a las que son propias de la esfera masculina⁵³.

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”.

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 de 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 de Foucault. (Véase las Notas # 14 y 31 de la *Introducción* a este libro). Al margen de que Braconnier simplifique las emociones genéricas en los albores de la humanidad, señalando que la fuerza masculina dividió las tareas y, consecuentemente, la configuración de las emociones (*El sexo de las emociones*, pp. 117 ss.); es interesante hablar de una “arqueología de la subjetividad” en el sentido de la construcción de identidades de género. Dicha arqueología se expresa de muchas formas y opera en varios niveles,

EVA



- * Representa - La falta de firmeza y la concentración de deseo pecaminoso.
 - La subordinación al varón y la tendencia femenina a las emociones intropunitivas.
 - La adquisición de identidad sólo cuando “su” hombre la reconoce como *otro ser para-él*.
 - El destino de ser hembra y madre, compañera y consoladora, cómplice y conciliadora...

- * Es la imagen de la **caída** que altera la tutela divina y que introduce la transgresión en el mundo. A partir de esto, cambia el mundo, aparece el mal.
- * Es la causa, meta y mecanismo del **pecado**; destinada a ser madre y pareja del varón en un mundo hostil.
- * Evoca el **potencial de transgresión** que pone en riesgo el *status quo*; evoca también la fácil expresión de las emociones, la creatividad, la intuición y la valoración de los otros.

reproduce rasgos que 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 este libro (especialmente en los dos últimos incisos del Punto 3 titulado, “Saberes sobre el patriarcado”).

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

Braconnier dice que son varias las emociones comunes que se distribuyen por igual entre los dos sexos. Por ejemplo, la denominada “inteligencia emocional”, es decir la posibilidad de usar la capacidad racional, argumentativa y discursiva para enfrentar circunstancias personales o para realizar intereses individuales, se da con tanta frecuencia y eficacia 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 debería responder la “inteligencia emocional” de cada persona⁵⁴. La timidez no es una característica exclusiva ni predominante de

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 formas de pasión y libertad, aparecieron las posiciones intelectuales, la infeudación afectiva se expresó en la prostitución, la criminalidad y la brujería; en tanto que la emancipación autorizaba a encolerizarse e incluso mostrar agresividad cuando las mujeres buscaban reconocimiento y reivindicaciones concretas. (*El sexo de las emociones*, pp. 120 ss. Cfr. “La genealogía del feminismo” en el Cap. 2 de este libro).

Braconnier señala varias características que se han desarrollado en el siglo XX como culminación del proceso antes descrito. Según el autor, Freud fue importante para comprender tales movimientos, 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. Actualmente no es raro que la mujer pierda sus prerrogativas en el dominio privado y que aparezcan emociones que los hombres pueden expresar. (*Op. Cit.* pp. 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.

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 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. Son mucho más pasibles que los varones a las emociones intropunitivas (el temor, la ansiedad, la tristeza, la culpa y la vergüenza); guardando sin embargo, reserva en público. Cuando estallan, su animosidad es 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 por lo general, expresan ira impulsivamente, liberan su animosidad irreflexivamente y muestran cólera, agresividad y odio. 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 posibilita 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, permite explicar la ventaja masculina respecto de las actividades espaciales y visuales; en tanto que la influencia del orgullo masculino hace posible entender su rechazo a expresar emociones negativas, o la angustia o tristeza que los embarga.

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 picados, 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 *suvo*, 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 a los tres momentos que configuran 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 radica 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 más frecuentes en las mujeres; si el temor a lo desconocido y la soledad, si la ansiedad que evita concentración, calma y atención, si la tristeza como un estado persistente, 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 hace patente 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 lacerante implicado 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 o conservadoras por *motu proprio*, son compañeras de las 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 daba un nombre, con lo que avalaba su placer y reproducción. Eva no podría haber llegado a ser madre de la humanidad ni disfrutar de su cuerpo, 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, era imperativo que le diera un nombre y 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 pastoril 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.

INCONSISTENCIAS DE LA CAIDA

- * La maldad del más perfecto de los ángeles.
- * La maternidad como decisión de felicidad egoísta que trae nuevos seres a un mundo de dolor y maldad.
- * La libertad como detonante que destruye la obra divina.

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; se trata de los males esparcidos entre los hombres por la primera mujer, con lo que se inaugura el tiempo de los acontecimientos propiamente *humanos*.

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.

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, 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 colores del paisaje han servido además, como tonos básicos para pintar el horizonte delante del cual aparecen los personajes femeninos y masculinos en el teatro del mundo.

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. Tal contenido en esta filosofía de la historia, es análogo al concepto de caída en la teología hebrea y cristiana, y es análogo 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 detona la sucesión de males para la humanidad.

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 (*gegeis*), 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 la “edad de oro” se refiere a la inmortalidad. Los dioses que sirven como modelo de comparación, son de “segunda generación”; son 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 de “hermanos poderosos” en relación a los dioses. (Véase, *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. I, p. 269).

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 orden político, racional y patriarcal⁵⁹ que castra al dios que devora sus propias creaturas; implicó asimismo, la desaparición de la raza áurea. El fin de la era de

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 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, 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 una de las tareas centrales de las Erinnias 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, así 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 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 “Filosoffa, 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

Cronos fue 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 significativo que en los mitos griegos se marque el cambio de una era a otra, por el derrocamiento, castración y desaparición del horizonte de visibilidad, de los dioses anteriores y el surgimiento de otros que son sin embargo, hijos de aquéllos. 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 construido después de la primera era. En el reino de Zeus, aunque se sucedan cuatro edades, no hay ninguna castración que represente el cambio político; 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 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

excelencia; muestro (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 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 eternamente afirmada en el contingente devenir. La filosofía representa 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.

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, 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 aniquiló. 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 con 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 tendencia global definida para la *historia*.

Siendo algunos “héroes” los hijos de mujeres mortales y de dioses⁶¹, hay que suponer que en la edad de bronce existían mujeres. Sin embargo, 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”, algunas narraciones mencionan 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. Acá 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

61 *Idem*.

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.

condescendiente y protector de la 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 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 concepción difundida en varias culturas que asume la “perfección de los comienzos” y la “bienaventuranza primordial”. Este estado inicial, por el “pecado original”, cambiaría a un conjunto de males y desgracias. Tal situación se extremó en la quinta humanidad correspondiente a la “raza de hierro”⁶³.

Como en los relatos míticos no hay reglas de secuencia lineal del tiempo ni una lógica restrictiva de formación del discurso; no es posible precisar el momento de las cinco edades, cuándo fueron creados el hombre y la mujer, ni el instante crucial de aparición de Prometeo y Pandora⁶⁴. El “pecado original” del imaginario griego definió la aniquilación de la humanidad de plata; tal, la “caída” del hombre 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 pulsiones de un substrato matrístico renuente a los estratos patriarcales, entonces existen más argumentos para relacionar este discurso con la imagen de Prometeo y Pandora.

63 *Idem*. La referencia es a *Los trabajos y los días*, pp. 140–69, 176 ss.

64 La ambigüedad de la secuencia lineal en el relato mítico se constata 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).

LA SEXUALIDAD Y EL MAL

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

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 los hombres quedando sólo las mujeres mortales, ellas, según las intenciones del dios político por excelencia, Zeus, redimirían a la humanidad con la aparición de los “héroes”. Esta es una metáfora que refiere la institución del poder pastoral. Hemos visto cómo dicho poder constituye al pastor sobre un fondo matrístico⁶⁶, es posible que el mito refiera tales relaciones. Desarticulado el matriarcado y disuelto su poder (hecho simbolizado con el fin de la segunda humanidad), al reconocerse que cualquier orden político y social se fundaría en relaciones de fuerza dadas según momentos violentos; el patriarcado encontró la ocasión

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”.

66 Véase “Imágenes, representaciones y reminiscencias colectivas”, en el Cap. 2 de este libro.

oportuna para ubicar 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 del 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 a cada uno de los suyos, evidencia la génesis matrística y despliega una imagen protectora basada 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. Aquí 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 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.

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 boca ancha; 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

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 los héroes del imaginario griego. Estos momentos además, representan los instantes fundacionales de la identidad cultural de occidente. (*Los mitos griegos*, t. I, p. 39).

68 *Teogonía*, 535; citado por Mircea Eliade en *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. I, p. 271.

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 tal 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 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 que estas mujeres podían hablar y realizar tareas difíciles⁷⁰. Así, las mujeres autómatas, es decir las inexistentes, promoverían el avance civilizatorio en el pleno sentido positivista. Por oposición, en el imaginario griego, las mujeres reales apenas usan su limitada inteligencia para dar mínima 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 a 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

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.

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”, “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 relevancia para constituir la subjetividad, especialmente cuando se construye un estilo sexista en las relaciones heterosexuales y 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 copula.

En oposición a este estereotipo machista, Jean Baudrillard refiere la forma particular cómo las mujeres activan el rito de la seducción. El autor menciona que cuando una mujer *seduce*, “eclipsa” todo contexto y voluntad, tiñe con un color especial las relaciones afectivas, amorosas y sexuales vertiendo sobre ellas una fascinación extraña. El amor y el acto carnal resultan un adorno de la seducción; en tal proceso, la mujer juega, su cuerpo se vuelve apariencia pura y se convierte en una construcción artificial adherida al deseo del otro⁷³. Al parecer, ésta es una analogía apropiada a la imagen de Pandora según el imaginario griego la ha legado a la posteridad cultural de occidente. Así se consteló una dimensión de la subjetividad femenina en la mitografía arcaica.

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.

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 veleidad. (*De la seducción*, pp. 83–8).

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 relacionados con el peligro de que la humanidad formada por Prometeo tenga las cualidades de los titanes; es decir, adquiera el orgullo y poder para levantarse contra Zeus. Aparece acá la idea occidental de que la mujer inviabiliza la vocación divina del hombre, vocación consistente en alejarse de la animalidad natural representada en la sexualidad, y asemejarse progresivamente a lo trascendente y sobrenatural, expresado en la omnisciencia y eternidad. Asimismo, 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; 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.

⁷⁴ *Los mitos griegos*, t. I, p. 166.

Robert Graves menciona que Pandora representa a la primera mujer de una larga “casta” de similares seres a ella⁷⁵: tan tonta, haragana y malévola 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 es 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 es envuelto por la seducción, sin que lo femenino pueda devolverlo a lo natural, a su deseo⁷⁶.

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, el ícono de la seducción ritual de Pandora hasta el siglo XVII, 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

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).

PANDORA



- * **Imagen:**
 - De la irresistible **seducción** femenina.
 - De sentido ornamental del **cuerpo**.
 - De la adherencia de la mujer al deseo de otro.
 - De la holgazanería, malediscencia, belleza y frivolidad tonta.
 - Del **lastre** que impide la elevación divina del varón.

- * Es el vehículo por el que llegan todos los **males** al hombre; en especial, la mortalidad, el vicio, la locura y la pasión.

aberrante adoración al diablo y la copulación con íncubos (diablos de penes fríos). Las ejecuciones se hacían después de que las procesadas confirmaran con su confesión y bajo tortura, los cargos de las 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 la acusada no se atreva a retractarse delante del tribunal⁷⁷. Dicha tecnología incluía

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, véase también las Notas # 31, 32 y 33 del Cap. 1 de este libro. Marvin Harris narra el suplicio de ciertas mujeres acusadas de brujería. En 1601 en Offenburgo, 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.

primero, amenazar con la tortura, luego el verdugo describía los instrumentos que emplearía y cómo los aplicaría; finalmente, los mostraba a su víctima. Además, la familia de la persona acusada debía pagar a los torturadores por su trabajo y solventar el banquete de los jueces después de la quema.

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

Después de que admitió tener un amante demoniaco, 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 incremine a otras mujeres, 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 demoniacas. Harris transcribe un testimonio de alguien que participaba en las sesiones de tortura (*Vacas, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la cultura*, pp. 183–5):

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

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 exóticos, 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. 191–3).

79 La teología de Joaquín de Fiore refiere tres edades de la historia; la última, del Espíritu Santo, se caracteriza por la superación de las necesidades materiales y por la eliminación de la

germinalmente peligroso para el poder económico, político e ideológico de la Iglesia. El peligro de una rebelión masiva de las clases bajas crecía de manera alarmante. 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 conveniente que se multiplicaran los casos de brujería, que el saber triunfante afirmara la existencia y el poder de las brujas, y que 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.

riqueza y 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 Lowith, *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 Isaías, 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. 167–8).

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 preveían fatales consecuencias, encontraron en el discurso sobre las brujas, el recurso político para satisfacer sus necesidades. Esto aconteció gracias a la *arqueología de la subjetividad*. No sólo en los sacerdotes 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 además, era imperativo reprimir las molestosas erupciones de mujeres organizadas en movimientos peligrosos.

Que pocas personas educadas conocieran el relato mítico de Pandora, pese a la revalorización de la cultura clásica que efectuó el Renacimiento, no sirvió para que esta imagen influyera en las decisiones políticas contra el *sabbat* y demás manifestaciones demoníacas. Además, Pandora es la versión griega de Eva, las similitudes y coincidencias sorprenden. Ambas son criaturas de los dioses, una y otra cumplen la misma función: esparcir los males sobre la tierra; y con ellas se precipita la caída del hombre de la situación primigenia estableciéndose una nueva condición humana. En ellas radica la seducción como un ritual que obnubila y pierde a los hombres de sí mismos, alejándolos de sus obligaciones cosmológicas. Finalmente, ambas son el medio de realización de un orden ontológico universal que incluye a los dioses, 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 brujas 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, ignorantes, doncellas y viejas cascarrabias), engañándolos respecto de que asistían a la misa blasfematoria; establecía que el diablo hallaba en la enfermedad, el instrumento apropiado para obrar contra las personas⁸⁰. No sólo los párrocos

80 Véase, "Médicos, jueces y brujas 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 demoníaca, brujería y pacto satánico.

de pueblo y la gente del vulgo difundía y creía las fabulaciones sobre brujas y aquelarres creados por doctos teólogos, sino que los médicos y los dispositivos de poder de la época, se encargaban de constelar la subjetividad de la mujer, en este oscuro y tenebroso mundo.

LAS BRUJAS



- * Son el **fantasma expiatorio** del poder que remprime un saber emergente potencialmente peligroso.
- * Evocan la concentración de maldad, las uniones perversas y diabólicas de la mujer, y su insaciable y frenética sexualidad.
- * Representan las múltiples **expresiones del mal**, su articulación en torno al placer lúdico y el gozo perverso.
- * Las brujas y Pandora evocan la dimensión cosmética de la belleza y el **eterno femenino** como efigie del ritual de seducción y engaño.

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 erguirse como triunfante, resultó crucial negar todo carácter sobrenatural a los fenómenos demoniacos, el fanatismo se equiparó a la locura y la Iglesia se empeñó en reducir 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 resultó ser una paradoja para la Iglesia, el positivismo médico tipificó inclusive la experiencia religiosa como una inmanencia psicológica. (*Idem*, pp. 29–32).

d. Ariadna en el laberinto y la derrota de las amazonas

Foucault 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 su *yo* en el laberinto de su existencia. La diferencia del destino de Ariadna en el 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 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.

Esta reelaboración muestra las metamorfosis de Foucault porque al reconfigurar a Ariadna haciendo que muera en el climax de la trama, (y no 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

81 Cfr. el inciso titulado “La imagen de la mujer” en este capítulo, especialmente los primeros párrafos. 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*, pp. 163–4). 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: acaeció en 1984 ocasionada por el virus del SIDA. (Véase la bibliografía y la Nota # 15 de este capítulo).

sujeto y los escenarios armados por él en los que se desplaza, terminan 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*, su preferencia sexual y la constitución auténtica de su subjetividad; el costo que le obligó 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 narra en realidad, es el *eterno femenino* que vivía en él y que de una u otra forma, condujo su opción sexual, las pautas de su estilo y los gestos a lo largo de su vida.

Al margen de estas asociaciones, analogías y extravagancias, consideremos las particularidades del relato griego buscando insinuar cómo tal configuración de imágenes ha influido en la historia de occidente. Nuestro propósito es pintar el telón de fondo delante del cual los personajes representan, en el *theatrum gynecologicum* 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 el amor romántico capaz de cualquier hazaña, renunciamiento o 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 cínicamente 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 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 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 heroína 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 participación 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 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 el 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 Ganimedes, Sarpedón y otros. Además, tuvo hijos con varias mujeres; sin embargo, antes de su primer hijo, 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 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 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,

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).

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, 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 efectuar los grupos dominantes articulando el consenso y la coerción, es juntar convenientemente el convencimiento y el terror, uniendo pedagógicamente la palabra y la fuerza; se trata 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; es la manera cómo en el enfrentamiento de sistemas de pensamiento, de posiciones y reinos, la muerte o derrota de una creatura del reino contrario, es una victoria para el que la acomete. 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 protagonista, 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 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 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. 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

86 Véase la Nota # 59 de este capítulo.

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, patriotismo y mundo, para embarcarse en la improbable empresa de construir un nuevo reino y de ser parte de lo que es ajeno y distante: Atenas.

Aparte de la diferencia entre el amor romántico y el 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 pueden emplear las armas que están a su disposición en la esfera doméstica que es su dominio, armas con las que urden 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. 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 el 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 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 gemela*⁸⁷.

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, y largas luchas con infinidad de pueblos a los que siempre 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 y el descubrimiento de que toda unidad se desgarrará simbólicamente. Al agregar Eliade que Dioniso sacó a Ariadna del Hades para que fuera su esposa,

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 pp. 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. 374-5). 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).

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 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. Ariadna aparece como el contratérmino que se une a Dioniso en ensamblaje perfecto, es el amor romántico que tolera y perdona.

Esta es la principal lección que, según 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; pero también, la esposa dispuesta a que su pareja libere en 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.

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 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.

Pese a que las versiones sobre lo que le sucedió a Ariadna después de Naxos, refieren por ejemplo el suicidio de la princesa o que se haya casado con Teseo

89 Véase de Mircea Eliade, *Historia de las ideas y de las creencias religiosas*, t. II p. 276.

sellando un tratado de amistad entre los dos reinos⁹⁰, ha sido más difundido el relato de que Ariadna se convirtió en esposa de Dioniso. Así 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 madrespasa sensual y 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, 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. 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, siempre existen los resquicios para resistir ante nuestras propias determinaciones.

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, pp. 390, 397. También la Nota # 38 del presente capítulo).

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 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 por el símbolo de la pederastía, es la búsqueda de unirse sexualmente a él. Este deseo ya se encontró en Europa, su madre, frente al dios político metamorfeado en toro blanco. Este mismo deseo latía en Ariadna, hija de Minos, 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. En el ciclo mítico existe una asociación del poder sexual orientado a una autogratificación orgásmica, con el poder del padre, el placer masculino ejemplificado en el falo, y con la transmisión indefinida de esta constelación de la subjetividad. El toro representa la garantía de que las generaciones venideras de hijos varones, guardarán el saber triunfante y el discurso sobre la masculinidad, precautelando el ejercicio de poder patriarcal.

91 Véase el inciso "Imágenes, representaciones y reminiscencias colectivas" en el Cap. 2 de este libro; especialmente, la parte dedicada al análisis de *Totem y tabú* de Sigmund Freud.

Es interesante analizar que Dioniso, el dios del rejuvenecimiento, la fiesta y 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 la metamorfosis hacia el ideal taurino: enfrentar cualquier seducción con bestial decisión. 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, gracias al entusiasmo, es decir a la similitud con los dioses, realizan su endiosamiento.

Zeus entregaba a Minos cada nueve años, las sabias leyes que regirían Creta; esto es interesante respecto del Minotauro, porque indica el mismo lapso 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. La versión mítica corrobora la concepción denominada por Foucault “guerra de las razas”. Según el contenido de esta noción que siglos después orientaría cierta apreciación de las relaciones políticas, todo orden jurídico es expresivo de momentos fundacionales violentos⁹².

Que Ariadna sea la instigadora del crimen del Minotauro y posibilite su destrucción, permite pensar el papel potencialmente subversivo que puede jugar la mujer, amparando, fomentando e incluso dirigiendo movimientos violentos en contra del orden político y jurídico. 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.

Teseo representa al héroe capaz de despertar instantáneamente el arrebato romántico de una princesa, en relación a él consteamos el universo de figuras

92 Véase el inciso titulado “El discurso de la guerra de las razas” en el Cap. 2 de este libro.

y símbolos que se pintan en su ciclo mítico haciendo referencia a las amazonas. Con las amazonas aparecen los emblemas de la mujer que el imaginario griego descubre que es necesario derrotar, precisamente con la acción del mismo héroe: Teseo.

ARIADNA



- * Representa:
 - El **amor romántico** que renuncia y sacrifica, la madresposa ejemplar.
 - El amor instantáneo, traicionado, negado; pero también **recompensado**.
 - El complemento **dionisiaco** del alma.
 - La cómplice en la embriaguez ritual, en las licencias ilimitadas, en la unión vívida y creativa y en la liberación de los instintos, el descarrío y el éxtasis.

- * Evoca el rol de motivación y **dirección** que la mujer puede tener en contra del orden establecido.

- * El **laberinto** es una imagen de la existencia humana acechada por la bestial capilaridad represiva del poder, y conducida por el fiel amor de una mujer.

Una significativa narración sobre los trabajos de Teseo refiere lo que protagonizó con las amazonas y que 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, realizó una expedición contra las amazonas, de lo que 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, 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 ya mencionada⁹³, su evocación es la metáfora del poder de las mujeres en una época 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 el empeño patriarcal de homogeneización ideológica en base a la *polis* y el *oikos*. 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.

LAS AMAZONAS



- * Muestran que la renuncia a la maternidad es un **riesgo político**.
- * El orden patriarcal y falocrático se resquebraja cuando las mujeres se convierten en guerreras y artífices de su propio **régimen social**.

93 Cfr. la Nota # 42 del Cap. 2. También véase el inciso titulado “Cultura matrística y cultura patriarcal” en el mismo capítulo.

4. Epílogo de un drama que nunca termina

Hablar de un epílogo en una obra teatral, más aún cuando ésta es representada con saltos de comedia, según el hilo de dramas y con los cortes de tragedia; implica pensar un final. Las imágenes que hemos considerado nunca se desdibujan, los colores indicados como tonos básicos para pintar los telones de fondo del teatro del mundo, varían en sus gamas, pero permanecen en la impresión de conjunto mostrando al sujeto. Los escenarios se construyen, se montan y desmontan, pero las máscaras, atuendos y guiones siguen reproduciendo estilos, gestos y muecas aún en los más dispersos momentos de la historia. 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 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 como actividad o pasividad, 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.

La identidad que da cuenta del sexo biológico es la identidad sexuada manifiesta en 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.

94 Las referencias son de *El sexo de las emociones*, pp. 68–9. 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 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).

Desde la pubertad y la adolescencia el sujeto construye su identidad. Si bien algunos rasgos físicos se imprimen en su cuerpo con fuerza al parecer definitiva, su identidad genérica, y las consecuencias psíquicas de su solidaridad o distanciamiento del símbolo fálico y patriarcal, no son 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. El epílogo de su identidad de género no es el último acto de una obra, sino el tiempo de acumulación de fuerzas que anuncia un lapso de quietud, después del cual comenzará 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. Desde la Ilustración se ha desarrollado una tecnología política de la modernidad. Para que comprendamos cómo hemos sido atrapados en nuestra historia es necesario remontarnos a los sistemas de pensamiento que se han sucedido vertiginosa y anodinamente en el *theatrum philosophicum* del mundo⁹⁵.

Por estas razones acudimos a la confesión como tecnología del *yo* y a la imagen de la mujer en la larga tradición cristiana; 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 por varios milenios. En estos imaginarios hemos tratado de encontrar los colores y las oposiciones que pintan las identidades, los agenciamientos y las resistencias según 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 diluyendo una identidad anquilosada y conservadora. Esta lucha por la definición es inmediata, anárquica, inminente y libertaria: se trata de “luchar contra el gobierno de la

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.

individualización”⁹⁶ que la capilaridad del poder ha colonizado en nuestros cuerpos.

MICHEL FOUCAULT

- * Niega ante sí mismo su **substrato femenino** , por eso rehace el mito de Ariadna.
- * Convierte su energía reactiva en **fuerza activa** contra el poder, tanto en los momentos cruciales de su vida, como en su producción intelectual *regular*.
- * Tiene que pagar el precio de construir su propio destino en las condiciones históricas que le ha tocado vivir.
- * Lucha en su constitución, resiste, cuestiona su *estatus*, quiere ser diferente y diluir su identidad.
- * Insta a resistir el **gobierno de la individuación** y a luchar contra la colonización que el poder ha desplegado sobre nuestros cuerpos.

Hay algo que las mujeres tienen mayor posibilidad de realizar que los hombres; se trata de la lucha contra la territorialización que individualiza. A las mujeres por lo general, les es más fácil llegar a mostrar una actitud desaprensiva en relación a sí mismas, dadas ciertas condiciones sociales favorables que disminuyen su tensión.

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 logománacas, 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

⁹⁶ *Idem.* p. 230.

inventiva, creatividad y libertad de ideas, existe mayor margen para que rechacen la reproducción de actitudes y gestos que el varón considera substantivamente suyos. 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. En las mujeres en definitiva, hay más líneas de fuga para lanzar el *self* al infinito y de recuperarlo de manera diferente y casual.

El feminismo ha exigido que las mujeres que se sentían interpeladas, vistieran ciertos atuendos, repitan similares consignas y establezcan analogías semejantes con un lenguaje más o menos libertario. A la altura del siglo XXI, la lucha contra la explotación económica y el enfrentamiento contra la dominación genérica en el plano ideológico, sin duda, han alcanzado sus más preciados frutos.

Sin embargo, en lo que concierne a la lucha contra los estratos patriarcales que afloran en la conducta del sujeto, la humanidad en conjunto, independientemente de la “perspectiva de género, apenas ha dado escasos y cortos pasos. Hoy, una cantidad relativamente considerable de hombres del planeta y la mayoría de mujeres en los más disímiles contextos socioeconómicos y culturales, siguen dando vida al sometimiento y ramificando con eficacia la capilaridad del poder en sus ínfimos detalles e intersticios. Si bien en los albores del nuevo milenio las identidades femenina y masculina se sobrelapan y difuminan; si bien los rasgos genéricos aparecen tan carentes de substancia como en ningún otro momento de la historia; hoy día la humanidad todavía está interpelada a romper los lazos de sujeción al patriarcado, y a encontrar nuevas y peregrinas formas de constituir las subjetividades. El mundo de hoy llama a todas las personas que quieran oír, a que es posible cambiar la sumisión que acalla y aplasta. Hoy persiste el deber ético y el proyecto político estratégico de que los sujetos luchan contra las formas de opresión social, discriminación racial y exclusiones circunstanciales como la de género. En la medida que alguien se resista, levante y triunfe en los microespacios de su existencia, pervivirá la esperanza de poder construir una civilización distinta...

LAS MUJERES Y EL PODER

- * En el **teatro de la historia** no hay final para las actrices y actores, tras la caída de telón todo comienza de nuevo.
- * El **sujeto** hace continuamente su identidad, volviendo al escenario de su vida para representar los papeles que pueda y quiera hacerlo.
- * Las dimensiones genéricas de las **identidades** que incluso un mismo sujeto puede realizar en su vida, son los **nudos psíquicos** que valora.
- * Las funciones que el **imaginario colectivo** ha construido en relación a la mujer, le permiten ciertos márgenes según la particularidad histórica; pero le obligan al cumplimiento de roles específicos.
- * Las **mujeres** hoy pueden hacer oír su voz contra el poder del patriarcado, gracias a su constelación en la que la reacción y la resistencia están presentes.
- * La construcción de otro mundo exige que el sujeto acepte su ser **andrógino** y sintético; demanda además, que libremente exprese sus logros culturales según los **substratos matrísticos** de la subjetividad.

CAPITULO 4

*“Todo conocimiento es un nudo
condensado en un campo agonístico
de poder”*

Donna Haraway

LA EPISTEMOLOGIA FEMINISTA EN LA ACADEMIA ESTADOUNIDENSE

1. LAS MUJERES FRENTE A LA FILOSOFIA

Entre las ocupaciones culturales permitidas y fomentadas en occidente, posiblemente sea la filosofía la más restringida como una posibilidad de ocupación para el género femenino. Un campo en el que las reivindicaciones feministas lograron notorio éxito ha sido sin duda, la política; sin embargo, al margen de los espacios de poder que las mujeres ocupen gracias a las circunstancias, sentar presencia genérica en las esferas del saber aun hoy en el siglo XXI, sigue siendo un objetivo central y una lucha estratégica.

Si bien son pocas las mujeres que han escrito sus nombres en la historia de la ciencia, la filosofía aparece como el escenario en el que la escasez de escritoras es mayor. Peor todavía si se trata de algún campo especializado de la filosofía como la *teoría de la ciencia*.

En Estados Unidos y en general en el mundo “desarrollado” de hoy día, son innumerables los libros, artículos, conferencias y eventos, en los que aparece una pléyade considerable de filósofas. Sin embargo, acá existe una condición: alcanzar fama intelectual depende en gran medida de la moda. Pero, es necesario más para constituir sistemas o corrientes de pensamiento que trasciendan la acción corrosiva del tiempo. En efecto, inclusive tratándose de filósofos contemporáneos de renombre mundial, no es posible saber con certeza, si después de uno o dos siglos, sus nombres serán recordados y apreciados como lo son hoy día. No es posible saber si su vigencia remontará algunas décadas y que no sea sólo el efímero efecto del favor de los medios de comunicación y del prestigio de las academias donde protagonizan destacados papeles.

Siendo que el feminismo comenzó a mostrar con fuerza su identidad intelectual en la historia de la ciencia y la filosofía recién en el siglo XX, es más incierto el futuro de las actuales científicas y filósofas, respecto de su valoración académica futura. En la filosofía por lo demás, pese a las vicisitudes históricas, las oscilaciones paradigmáticas y las luchas de las comunidades, sólo después de un sinfín de recorridos teóricos, permanece el valor del pensamiento de autores que trascienden los siglos. Tal es el caso por mencionar algunos, de filósofos como Platón, san Agustín, Bacon, Comte, Marx, Rousseau y Heidegger, ante quienes ningún estudioso serio puede pretender que no existieron.

Ojalá que en el recuento de las ideas filosóficas del siglo XX, aparezcan y se mantengan al menos uno o dos nombres de autoras feministas. Si esto sucede su mérito será más encomiable, puesto que serían las intelectuales de una nueva tradición construida en contra de las tendencias milenarias. En el caso de Estados Unidos, las presunciones iniciales basadas en las investigaciones efectuadas, indican que es poco probable que esto suceda.

Es posible adivinar sin embargo, que la relevancia intelectual en mediano o largo plazo, se dará en un escenario filosófico esbozado al menos por ciertos

trazos fundamentales dibujados gracias a la labor de algunas escritoras estadounidenses. Por ejemplo, no se puede dejar de considerar hoy día que la razón occidental está en *crisis* y que la filosofía debe desarrollarse en contra de las tendencias culturales recurrentes; además, es necesario destacar la necesidad de remarcar el aspecto *afectivo* en el conocimiento y que la construcción de nuevas teorías tendrá que caracterizar y superar los estratos patriarcales patentes en la filosofía y las ideas sobre la historia y la política.

Siguiendo estos bocetos resulta un contrasentido exigir que las posiciones feministas se sistematicen según el estilo tradicional de la elaboración filosófica. Lamentablemente en la academia estadounidense, pese al auspicioso valor de lo elaborado, muchas científicas feministas apenas atinan a defender concepciones impregnadas de un neopositivismo a ultranza. Por lo demás, existen otras dificultades y paradojas, ante las que las exigencias filosóficas y epistemológicas aparecen como arduas de resolver. Tal el reto y el posible mérito que enfrentan las feministas de hoy, en Estados Unidos y en el mundo entero.

a. La historia de la filosofía masculinista

Es común entender a la epistemología como la teoría filosófica que formula respuestas sobre la problemática de la ciencia. Más acá de las discusiones por lo general poco fértiles, entre la existencia o no de una diferencia conceptual relevante entre la *gnoseología* (“teoría del conocimiento”) y la *epistemología* (“teoría de la ciencia”); se entiende que el ámbito de elaboración teórica de la epistemología, es de cualquier modo, la **filosofía**¹.

1 A manera de ejemplo es posible citar a Johannes Hessen quien incluye la epistemología como parte de la teoría del conocimiento. Tratar el tema del conocimiento filosóficamente es posible según Hessen, tanto en *general* como de modo *especial*. La teoría general estudia los problemas referidos a la posibilidad, esencia, origen, formas, certeza y límites del conocimiento, además del criterio de verdad. Por otra parte, la teoría especial del conocimiento implica dos ámbitos: la problematización sobre las categorías y acerca de la ciencia (es decir, la *epistemología*). Cfr. *Teoría del conocimiento*. 13ª ed. Colección Austral. Espasa Calpe. Trad. José Gaos. Madrid, 1973. Véase también, *Tratado de filosofía*. Ed. Sudamericana. Trad. Juan Adolfo Vázquez. Buenos Aires, 1976 (2ª edición).

Pese a que Hessen define la *gnoseología* como la teoría del pensamiento “verdadero” (*Teoría del conocimiento*, p. 21) y restringe la “epistemología” a la reflexión sobre un tipo

Sin embargo, no es apropiado reducir este ámbito de elaboración teórica de modo exclusivo. Es más, si bien se pueden enunciar proposiciones epistemológicas generales con pautas filosóficas suficientes, es recomendable tener conocimientos consistentes sobre disciplinas específicas para que tales enunciados tengan sustento cognitivo. Por otra parte, si se desarrollan explícitas teorías sobre disciplinas o campos científicos, hoy día no es posible hacerlo sin un saber especializado. Así, pretender efectuar una “epistemología de la física” sin un dominio mínimo de dicha disciplina y de las teorías contemporáneas más importantes en este campo, se convierte en un despropósito.

Cuando la generalidad crece (por ejemplo, “epistemología de las ciencias sociales”); las exigencias de conocimiento disciplinario disminuyen, aunque no desaparecen. De cualquier modo, inclusive cuando se encuentran físicos o matemáticos, sociólogos o historiadores, discutiendo y elaborando teorías sobre sus quehaceres científicos particulares; a pesar de ellos mismos, sus discursos despliegan nociones teóricas, supuestos, principios y sistemas que no dejan de tener una matriz “filosófico”.

Varias epistemólogas feministas estadounidenses son a la vez científicas y filósofas, por esto comprenden claramente, la manera consubstanciada en que al afirmar proposiciones epistemológicas, inclusive para una región delimitada de conocimiento; están asumiendo posiciones *filosóficas* definidas, las que por

de investigación que ofrece determinados resultados (*Tratado de filosofía*, p. 340); es curioso que la división global de la filosofía, la haga en tres partes denominadas “teoría de la ciencia” (lógica y gnoseología), “teoría de los valores” (axiología general y especial), y “teoría de la realidad” (ontología, metafísica y concepciones del mundo).

Entre los muchos autores contemporáneos que identifican la *gnoseología* con la *epistemología*, se puede mencionar a los siguientes: Roger Verneaux dice que la epistemología *general* puede llamarse también “crítica del conocimiento”, que actualmente hay sólo cinco corrientes epistemológicas principales (escepticismo, empirismo, racionalismo, idealismo y realismo), y que las tesis del realismo (léase *tomismo*) son las más plausibles. (*Cfr. Epistemología general : Curso de filosofía tomista*. Trad. L. Medrano. 3ª ed., Barcelona, 1967). Por su parte, Hermann Krings y otros autores utilizan indistintamente los conceptos de “gnoseología” y “epistemología” (*Cfr. la entrada “conocer” en Conceptos fundamentales de filosofía*. Vol. 1. pp. 403 ss. Krings et al. Herder. Trad. Raúl Gabás, 1977).

lo demás, tienen una irremisible dimensión *política*. Pues bien, esclarecidas sobre esta imbricación, al hacer el recuento de las teorías de la ciencia desplegadas en la historia de la filosofía, las feministas han constatado la indefectible presencia de principios del patriarcado, ideología masculinista y pulsiones sexistas. Estos factores están patentes y obran múltiple y sutilmente para que las más diferentes filosofías y las posibles teorías sobre el conocimiento, los incorporen en su contenido, su fondo y sus implicaciones ideológicas.

La caracterización de la historia de la teoría de la ciencia, de la filosofía en general, y de la gnoseología por supuesto; implica referir para las feministas, la presencia de las pulsiones y los principios asociados con el patriarcado y las tendencias machistas. Por lo mismo, al afirmarse en el feminismo nuevas concepciones epistemológicas, las autoras estadounidenses señalan inéditas vías para filosofar. Por estas vías, la teoría del conocimiento podría transitar según ellas, hacia un campo fértil de horizonte desconocido. Se trata en primer lugar, de alejarse de las consecuencias indeseables a las que ha llevado la filosofía tradicional, para que posteriormente, se abran rumbos que permitan remontar la *crisis* del pensamiento occidental en pos de un conocimiento científico que humanice con equidad.

(i) La herencia de Platón

Según Evelyn Keller, la filosofía desde su nacimiento con los griegos, ha excluido de su contenido, al fatídico “deseo de las mujeres”, el cual ha sido estigmatizado en oposición al guión de la razón y la ciencia. En la filosofía “oficial”, toda valoración de la razón, la búsqueda de la verdad y el imperativo de que la ciencia dirija la vida de la humanidad, ha dominado el pensamiento occidental. En un ensayo escrito con la colaboración de Christine Grontkowski, Keller efectúa un análisis filosófico e histórico acerca del proceso de constitución de este pensamiento “lógico” asociado al dominio masculino².

2 Véase particularmente las primeras páginas de “The Mind’s Eye (*Feminism and Science*, p. 187 ss.). Posteriormente las autoras analizan la influencia de la visión de Platón sobre la verdad y el modo cómo dicha concepción ha llegado al siglo XVII formando la idea moderna sobre la ciencia. (*Idem*. p. 189 ss.).

Ya en 1982³, Evelyn Keller señalaba que tradicionalmente se ha asociado lo femenino con el placer y algo peligroso que pone en cuestionamiento la *objetividad*. La pulsión *masculinista*⁴ ha dado legitimidad a la demanda de “objetividad” que es satisfecha sólo cuando las aseveraciones científicas son reconocidas como tales. Sólo cuando la interacción entre el sujeto y el objeto separa ambos términos de modo discreto, se cierne sobre el objeto, la sombra masculina del sujeto cognoscente que se *apropia* de la imagen respectiva.

En la tradición occidental además de este rol *activo* asignado al sujeto, se ha remarcado la imperiosa necesidad de que el hombre que conoce “supere” sus intereses cotidianos. Se trata de desplegar una actitud absolutamente libre de cualquier prejuicio e interferencia “humana” para una cabal y neutral construcción de conocimiento verdadero. Dicha *constante* es reconocida por Lorraine Code quien piensa que desde Platón hasta Popper, desde los estoicos hasta los fenomenólogos, tanto en David Hume como Ludwig Wittgenstein e incluso Spinoza y Marx, aparecen tales requerimientos de *cientificidad*⁵.

Tomando en cuenta las puntualizaciones de Erick Havelock, quien se refiere a distintos tránsitos en la consecución del “pensamiento lógico”, Grontkowski y Keller creen que la filosofía se ha afirmado en la historia a costa de un desplazamiento: se trata de la supresión de lo femenino en favor de lo masculino.

3 “Feminism and Science”. En *Feminism and Science*, p. 33. La primera edición de este artículo fue en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 7/3 University of Chicago Press, 1982.

4 En inglés las autoras feministas usan las palabras “male” y “masculine” como sustantivos que se pueden traducir como “macho”, “varón” y “masculino”. Para diferenciar lo que es propio de los varones, (lo *masculino* opuesto semánticamente a lo *femenino*), de la tendencia a sustantivar esto mismo como superior, valioso y determinante; es apropiado usar la palabra “masculinismo” (o “machismo”). El *masculinismo* consiste en la proclividad o la tendencia a instituir lo que tiene relación con el género masculino como único, jerárquico o preferible frente a lo que tendría un valor neutro o femenino. En el plano epistemológico se puede establecer analógicamente que la pulsión *masculinista* consiste en atribuir rasgos de género a la relación entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente. Por ejemplo, suponer que el sujeto proyecta su sombra casi fálicamente sobre el objeto, que lo *posee* al grado de apropiarse de su imagen, y que lo *penetra* de manera que alcanza el climax de la relación al capturar su esencia; refiere contenidos que sugieren una relación marcada con los signos de la disimetría de género.

5 “Taking Subjectivity into Account”. En *Feminist Epistemologies*, p. 17.

El tiempo en el que el mito tuvo preeminencia entre otras producciones culturales, habría definitivamente concluido. Los mitos, con su contenido figurativo y narrativo, con las imágenes multicolores que evocan y las tramas existenciales que tejen, habrían sido “superados” por el *logos* impersonal, discreto y opaco, por el reino de las penumbras en el que la abstracción existe absolutamente conexas al rigor inmovible de las definiciones y proposiciones verdaderas. El avance de la filosofía habría sido posible en este sentido, gracias al progresivo retroceso de la narración mítica, Platón surgió en la historia sobre la tumba de Homero, destruyendo con el análisis racional y abstracto a la *mímesis*, la analogía y lo concreto.

Que exista la primacía del oído en la narración, que la transmisión oral y la vivencia lúdica tengan marcada importancia, que la representación y la imaginación sean elementos centrales del mundo cultural del mito; estaba destinado a variar por la fuerza *activa* del *patriarcado* vertido como *filosofía* y *ciencia*. Estas preeminencias fueron relegadas hasta desaparecer, dándose posteriormente un decurso de la historia del pensamiento en el que los más notorios bríos de la modernidad terminarían de construir una sociedad incidiosa y completamente *panóptica*⁶. Se trata del ojo y su poder, de comenzar a escrutarlo todo, de poner “en evidencia” la fuerza de la argumentación deductiva y el carácter inconcuso de las proposiciones según la luz de la razón. Se trata, en la génesis griega, de los dos grandes modelos metodológicos que enterraron al mito en el periodo clásico: el alumbramiento socrático y la discusión dialéctica.

El compromiso entre las personas prevaeciente en la época homérica, fue substituido por la discusión en el ágora que develaba la *verdad*. En el tiempo mítico, la oralidad creó un mundo de complicidad; los lazos de unión de un grupo se formaban en común por el sentimiento de identidad y adscripción

6 La noción de “sociedad panóptica” ha sido desarrollada en este libro. (Veáse del Cap. 2, el inciso “Descentramiento del poder estatal” y las notas # 24 y 31 de tal capítulo). Respecto de la relación entre el *panoptismo* y el *patriarcado*, y asumiendo que éste indica cualquier forma de organización económica, política, religiosa o social liderizada por el varón (Nota # 8 del Cap. 1); es posible afirmar que la dirección de la vigilancia, la imposición de la disciplina y la aplicación del castigo desde el punto de vista de género, es más pertinente para el varón que para la mujer.

cultural. En cambio, después, en el tiempo de la razón paradigmáticamente representado por Platón, prevalecieron los *ojos* para descubrir las esencias. El sol simbolizaba el Sumo Bien y el poder masculino, era el ícono para instaurar valores y el principio de realidad. Los ojos y el sol se correspondían, eran similares en su disposición. El poder del ojo radicaba en la visión que permitía gracias a una especie de flujo distribuido por la luz del sol. Además, al establecer la filosofía platónica la analogía entre el alma y las “ideas”, explicaba cómo se alcanza el conocimiento por la unión de las formas con el alma: los ojos del varón, gracias a la luz de las esencias, proveían de la visión al filósofo para que se haga patente el conocimiento *científico*⁷.

Las connotaciones epistemológicas más importantes desde estos tiempos radican en que se ha forjado una tradición *visual* en la historia del pensamiento científico. Se trata de la tradición platónica posteriormente internalizada en el imaginario colectivo de occidente y que aparece como la expresión histórica de la promesa de una imagen visible para los iniciados: la imagen de la verdad eterna, del *topos ouranios*, de la salvación y el paraíso, Dios, el absoluto y la idea; es en definitiva, la promesa escolar de la ciencia. Keller y Grontkowski afirman taxativamente que esta tradición fue la raíz, el principio y el trasfondo de la ciencia moderna⁸. Por su parte, Genevieve Lloyd menciona que Platón tuvo una influencia decisiva sobre la idea contemporánea de conocimiento, reforzada en los últimos siglos por Francis Bacon⁹.

7 En la primera parte del libro 7º de *La República* aparece el *mito de la caverna* que contiene una clara analogía entre el sol, la luz y la visión de las esencias (véase *infra* Nota # 12). En la obra platónica también se encuentran otros contenidos complementarios. Por ejemplo, en *Fedro o de la belleza*, Platón expone su concepción acerca del conocimiento como olvido y recuerdo, menciona el ciclo de visión de las esencias y al conocimiento como el medio para la divinización humana (Cfr. *Fedro o de la belleza* 248d-249d. Trad. María Araujo. Ed. Aguilar. 8ª ed. Buenos Aires, 1977, pp. 63 ss.). En *Fedón o del alma*, Platón refiere las palabras de Sócrates antes de morir y cómo anuncia la felicidad para su alma inmortal y filosófica en el Tártaro por la vida que ha llevado (Cfr. *Fedón o del alma*, 110 a-115 a. Trad. Patricio de Azcárate. Ed. Universo. Lima, 1970. pp. 155 ss.).

8 En la historia de la filosofía según señalan Keller y Grontkowski, ha sido recurrente, desde Platón hasta el pensamiento actual, la asociación de la visión, el conocimiento y la verdad, con la ciencia. Véase “The Mind’s Eye” (*Op. Cit.*), pp. 189 ss. Ambas autoras afirman además, que los conceptos platónicos han influido a tal punto que incluso la ciencia moderna los incorpora (p. 191).

9 Lloyd afirma que “las imágenes de Platón han tenido una fuerte influencia en las formas contemporáneas de pensar el conocimiento”. (Cfr. el extracto de *The Man of Reason*

Lloyd cree que Platón influyó de modo determinante para que cambie la vieja valoración griega que concebía la femineidad como un poder oscuro de las diosas de la tierra. Dicho cambio habría ocasionado influencias sociales y culturales concomitantes. Para los griegos, las mujeres tenían la capacidad de relacionarse mística y empáticamente con la fertilidad de la naturaleza. En el tiempo de la preeminencia mítica, dicha relación fue central en la vida cultural, al punto que los griegos veían en la reproducción sexual, el momento de realización del principio formativo que da y quita la vida. Por ejemplo, Clytemnestra puede ser adúltera y asesinar a su marido, sin que su crimen tenga que ser perseguido como el de su hijo Orestes, quien al asesinarla atentó contra la familia y la sangre¹⁰.

Tal situación varió sustantivamente con Platón. Sin embargo, cierta literatura clásica adelantó dicha variación y anunció lo que sería la labor “destructiva” de la filosofía triunfante en contra de los mitos. Por ejemplo, *Ifigenia en Táuride* representa la emergencia de las fuerzas de la razón contra los misterios de la oscuridad¹¹. Acá, la razón está por delante de tal poder aminorando la fuerza de lo femenino. De modo correlativo, el deterioro de la imagen arcaica de la mujer fue acrecentándose proporcionalmente en cuanto crecía el poder de la filosofía como una actividad eminentemente masculina y restringida a una élite ciudadana. En cuanto ésta comenzó a sobrevolar cada vez más altas cumbres de abstracción y a construir sistemas más complejos, aquélla se veía con mayor nitidez como lejana, despreciable y la rémora de un mundo “terrenal” que debía ser “superado”.

Evelyn Keller enfatiza que la influencia de Platón sobre la noción moderna de la ciencia radica en que en ésta como en aquél, el conocimiento es a la vez,

publicado con el título “Reason, Science and the domination of Matter”, en *Feminism and Science*, p. 44). Tal influencia ha llegado hasta nuestros días a través de Francis Bacon en el siglo XVII.

10 Véase la obra de Esquilo, *Euménides*. En *Tragedias*. Buenos Aires, 1979. Trad. Fernando Brieva. Editorial Losada, (215-44).

11 Eurípides escribió *Ifigenia en Tauris* el año 413 a.C. Fue discípulo de Sócrates y es muy probable que Platón conociera sus obras. De cualquier modo, la sistematización de los mitos griegos efectuada por los dramaturgos del periodo clásico recogió lo que constituía parte del acervo popular y de la tradición oral mucho antes desplegada. Véase *Las diecinueve tragedias*. Trad. Angel Garibay. Editorial Porrúa. México, 1987, pp. 289-312.

objetivo y trascendente. En el mito de la caverna, Platón habla del hombre que teniendo el valor para enfrentarse a lo desconocido, asciende por una vía dificultosa y empinada rompiendo las cadenas de la cotidianidad y la opinión pública¹². Platón cree en una fuerza que mueve a su héroe para ir más allá de lo conocido, para llegar a un mundo ignoto o tal vez, para no alcanzar ninguna meta. Pero después del ascenso solitario, oscuro e incierto, después del deslumbramiento causado por la súbita y resplandeciente luz, el varón filósofo descubre que independientemente de él, ajeno a su voluntad, existe y existirá por siempre, el mundo de las esencias: *objetivo y trascendente*.

La herencia platónica para que la ciencia se desenvuelva según tal modelo, radica en este punto. De modo indefectible se ha asumido a lo largo de la historia, que lo mismo que el *topos ouranios*, existe un “mundo”, un lugar donde por sí, permanecen las formas, las leyes y las relaciones entre los conceptos. Se trata del receptáculo de los secretos del cosmos que explican los acontecimientos, el mundo donde subsisten formas independientes del sujeto, objetivas y trascendentes.

Keller piensa que la crítica feminista, más que rechazar de una vez a *la* ciencia, debe señalar el contenido ideológico de carácter *machista* que supuestamente “dirige” los descubrimientos científicos, desde las percepciones hasta la epistemología. Las feministas deberían identificar los contenidos ideológicos que en la historia han hecho de la ciencia el medio apropiado para la conquista de la naturaleza. Mary Tiles por su parte¹³, dice que esta noción ha devenido en una pulsión *masculina* (ella dice metafóricamente “marciana”), para forzar a la naturaleza a revelar sus secretos; pulsión opuesta a otra latente aunque aplastada (“venusina”), que busca el diálogo y la cooperación entre el pensamiento y la materia.

Si bien las feministas han denunciado con pertinencia que la cultura científica es el resultado de la visión masculina de la conciencia y de la realidad, si bien

12 El libro 7º de *La República* comienza con una exhortación que Sócrates hace a Glaucón: “Represéntate ahora el estado de nuestra naturaleza, en orden a la ciencia e ignorancia, bajo la pintura alegórica que voy a hacerte” Inmediatamente Sócrates señala los rasgos del “mito de la caverna” diferenciando la *opinión* del *conocimiento verdadero*. (Trad. José Tomás y García. Biblioteca Emecé de Obras Universales. Buenos Aires, 1945. pp. 372-3).

13 Mary Tiles, “A Science of Mars or of Venus?”. En *Feminism and Science*, p. 221.

han mostrado la exclusión de las mujeres del quehacer filosófico y científico, para Tiles, el *imperativo epistemológico* radica en señalar cómo la apreciación más corriente y natural sobre la ciencia, sigue el modelo platónico con todas sus consecuencias. En este sentido Isaiah Berlin expresa el carácter *objetivo* y *trascendente* de la ciencia al señalar: 1. Que toda cuestión genuina implica una sola aseveración *verdadera*, siendo las demás falsas. 2. Que el único método para llegar a soluciones verdaderas es el *racional*, y, 3. Que las auténticas soluciones son universalmente verdaderas para todos los tiempos, hombres y lugares¹⁴.

Hablar de Platón remite al parecer necesariamente, a su discípulo. En Aristóteles, los contenidos arcanos asociados con el poder mítico de la femineidad se hicieron racionalmente “útiles” para el nuevo imaginario “lógico” gracias a los conceptos de “materia” y “forma”. Para Aristóteles la utilidad de las viejas imágenes se redujo a emplearlas como evocaciones que debían ser dotadas de contenido conceptual. La *madre* sirvió como analogía para explicar la fuerza y corporeidad de la materia, en tanto que de manera conveniente, la “forma” se asoció a la imagen del *padre*, la razón, la noción de realidad, los principios lógicos y ontológicos, la ley, la autoridad y el orden¹⁵.

Las oposiciones diádicas alcanzaron su culminación conceptual en el pensamiento aristotélico e incluían dos modos analógicos de ser de dos mundos distintos. En el primero, superior y jerárquico, se tendían relaciones propias de su estatus, entre entes reales y conceptos correspondientes: es el mundo del amo, el varón, el padre, la forma y la masculinidad. En el otro mundo hay un estatus subordinado e inferior, con relaciones de sujeción de cada parte a su

14 Tiles menciona la obra de Isaiah Berlin, *Against the Current*, Oxford University Press. 1981; especialmente el capítulo, “The Divorce between the Sciences and the Humanities”. *Op Cit.* p. 233.

15 En el libro VIII de la *Metafísica*, Aristóteles escribe lo siguiente:

“... cuál es la causa material del hombre? Los menstros. ¿Cuál es la causa motriz? La esperma. ¿Cuál es la causa formal? La esencia pura. ¿Cuál es la causa final? El fin. Quizá estas dos últimas causas son idénticas. Es preciso también tener cuidado de indicar siempre la causa más próxima; si se pregunta por ejemplo, cuál es la materia, no responder el fuego o la tierra, sino decir la materia propia”.

(Ed. Universo. Lima, 1972. t. II. p. 14). Entre las feministas estudiadas la que insiste en efectuar referencias críticas a Aristóteles es G. Lloyd (*The Man of Reason* . *Op. Cit.* p. 150).

respectivo contratérmino. El esclavo es propiedad animada del amo, la mujer es *por naturaleza* un ente intelectual y moralmente inferior al varón; la madre es la grosera corporeidad material para que los hijos existan, quienes adquieren la esencia humana y racional sólo por la intervención del padre. La *materia* (como la madre), es el concepto necesario que dota de extensión y realidad espacial a las nociones ontológicas y metafísicas más importantes del sistema aristotélico. Sin embargo, éstas adquieren plenitud sólo con la “forma”: lo que da constitución específica y una manera concreta de aparecer de la materia. Finalmente, frente a la masculinidad se da la femineidad como contratérmino subordinado de una totalidad jerárquica en la que siempre lleva la peor parte.

Es comprensible que la crítica feminista trate de encontrar en los orígenes del pensamiento filosófico, la génesis de un exclusivismo masculino. Esta actitud es manifiesta porque ningún texto de historia de la filosofía menciona como relevante, a la altura de los diez o veinte filósofos de occidente más conocidos en todo el mundo, a ninguna escritora de quien diga que ha tenido la influencia o la importancia de estos hombres. Pero el tema no es sólo un problema de recuento, cantidad o calidad; se trata del modo de concebir la posibilidad de las mujeres de “filosofar” o mejor aún, se trata de suponer la filosofía como una actividad de carácter abstracto y racional, creyéndose con arbitrariedad que comparativamente, las mujeres no tienen la misma disposición para ésta como la que tienen los varones.

En la medida que las feministas referidas sientan rechazo a dicha suposición, es comprensible que identifiquen el surgimiento de la filosofía y la época clásica griega (Platón), con el momento de inicio de una segregación secular y una formación discursiva excluyente. Sin embargo, es necesario hacer hincapié en algunos aspectos.

En primer lugar, alrededor de un siglo antes de Platón, “técnicamente” apareció la filosofía en medio de múltiples, agonísticas y complejas connotaciones. Si bien las feministas critican que en la larga duración se ha dado una exclusión evidente de las mujeres por las condiciones ideológicas forjadas en cada contexto; si bien es comprensible el rechazo de algunas intelectuales en relación a que las mujeres tendrían una radical ineptitud para “filosofar”, lo dicho sobre Platón y la filosofía en general, no es la mejor crítica feminista

posible ni la más consistente. Por ejemplo, en lugar de condenar sin más de una sola vez, a toda la filosofía, las feministas podrían abogar por el retorno al estilo *presocrático* de motivar la discusión filosófica y de fomentar el pluralismo. De alguna manera Evelyn Keller se refiere a esto cuando habla de Heráclito y cómo el concepto *ksuniemi* es una noción alternativa a la visión. Se trata de “conocer escuchando” y de sobrevalorar la experiencia *táctil* en detrimento de la *visión* machista de las esencias.

Pero el pensamiento presocrático tiene connotaciones mucho más auspiciosas. Se trata en la primera etapa, de una filosofía “naturalista” que da lugar a reivindicaciones cosmocéntricas, ecologistas y a la búsqueda de principios sin alejarse de la materialidad corpórea del mundo natural. Además, en el pensamiento presocrático prevalecieron las imágenes, los poemas, los emblemas y las prácticas respaldadas por la fuerza de la costumbre; acá asistimos a un estilo eminentemente analógico, metafórico, evocativo, referencial, diverso, elocuente y artístico. Inclusive en la filosofía pitagórica que hipostasía el número, no sólo la ética, sino todo contenido cuantitativo, aparece teñido con colores esotéricos y místicos, constatándose que ninguna creencia “irracional” es alterada ni suprimida por la pulsión de la *mathesis*.

Algo similar se afirma sobre el atomismo que actualmente es reivindicado como una escuela de carácter “científico”. No es posible olvidar la multiplicidad de posiciones presocráticas en los escenarios de la filosofía. No sólo son las irreductibles discusiones entre parmenídeos y heraclíteos, no son sólo las inconciliables posiciones ontológicas y metafísicas; en este tiempo destaca también la inseparable unidad entre la filosofía y las ciencias. Todas las escuelas que desarrollaron uno u otro contenido (sea sistemática o aforísticamente), tenían su propia ética, su visión axiológica de la realidad y una orientación místico religiosa específica que dio lugar a genuinas consecuencias discursivas e ideológicas. Dichas consecuencias llegaron al extremo de sus implicaciones sociales en la etapa postclásica con expresiones tan radicales como el cinismo, el estoicismo, el escepticismo y el epicureísmo entre otras.

En segundo lugar, que muchas feministas dirijan su ataque contra Platón, señalando que su herencia llega hasta nuestros días, pierde de vista aspectos como los siguientes:

Es Platón entre los más destacados filósofos de todos los tiempos quien al hablar sobre el amor al conocimiento (la filosofía), quita la palabra al personaje central de sus diálogos (Sócrates), y se la otorga a una mujer, a Diótima. Es más, Sócrates se confiesa ignorante en el tema más importante de todos: ¿qué es la filosofía y qué significa que para conocer se requiere *amar*?, tema sobre el que Diótima es una experta¹⁶.

Pese a ciertos diálogos platónicos y al modo como el mundo de las ideas ha sido el preámbulo del “mundo de la ciencia”, las feministas que atacan a Platón no pueden desconocer estos significativos gestos. Alison Jaggar por ejemplo; aunque sea sólo periféricamente, menciona el pasaje referido correspondiente a *El banquete*¹⁷. En este diálogo se advierte la tolerancia platónica a la pederastía y la homosexualidad, la recurrencia de figuras alegóricas, la importancia de la retórica y los giros metafóricos y metonímicos que pueblan su pensamiento; además, la preeminencia general de un estilo coloquial y lábil conducente a insospechadas profundidades.

En todos sus diálogos es evidente por último, la manera cómo Platón da continuidad a ciertos contenidos míticos y poéticos, religiosos y culturales, de manera tal que redimensionando las formas y los colores, adquieren un fondo significativo y multívoco.

Si Jaggar valoraría consecuentemente la emoción en la ciencia, debería entonces mostrar mayor simpatía por el diálogo platónico mencionado, en tanto que las feministas que focalizan al filósofo griego para atacarlo, tendrían que

16 En *El Banquete* no participa Diótima como interlocutora con los demás personajes entre quienes están por ejemplo, Fedro, Aristófanes y Alcibiades. Otra peculiaridad de este diálogo considerado de *madurez* de Platón, es que los personajes pronuncian largos discursos sobre el amor. Cuando le corresponde el turno a Sócrates comienza su alocución de esta forma: “Os referiré pues, unas palabras que acerca del amor oí en cierta ocasión de una mujer mantinea, Diótima, sabia en éstas y muchas otras cosas (...) ella fue mi maestra en cosas de amor. Intentaré pues relataros las palabras que me dijo ...”. Platón, *El Banquete*. Trad. Juan David García Bacca. Edimé. 4ª ed. 1972. Madrid, p. 46.

17 Alison Jaggar concluye diciendo que Platón aceptó finalmente que es necesario *amar* para conocer, tal como Sócrates requirió de Diótima. (En *Women and Reason*, “Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology”. Harvey & Okruhlik, eds. Michigan, p. 137).

evaluar mejor la elección de su objetivo. Por ejemplo, fue Aristóteles y no Platón quien condenó la homosexualidad como “contraria” a la naturaleza humana, quien abogó en favor de la esclavitud considerando al señorío como un rasgo esencial de algunos varones maduros, propietarios y ciudadanos; y quien permanentemente desvaloró toda exposición del pensamiento que recurra a asociaciones libres, analogías creativas y metáforas nuevas. Fue Aristóteles quien se esforzó con tesón por eliminar toda manifestación mítica religiosa de la ciencia y la filosofía, quien instituyó la lógica bivalente, el principio de tercero excluido y una filosofía abstracta y rigurosa para erigir su propia autoridad como absoluta y definitiva sobre cualquier cuestión filosófica y científica.

En fin, si las feministas tratan de encontrar “responsables” en la Grecia clásica para evidenciar la exclusión epistemológica central; tanto por su estilo, actitudes y gestos como por su contenido, expresiones, consecuencias e influencia; la identificación filosófica y científica del patriarcado debiera focalizarse en Aristóteles y no en su maestro tan distinto a él...

Por otra parte, si bien es cierto que con el “mundo de las esencias” Platón construye un escenario especial y único al que sólo tienen acceso los elegidos (los varones), si bien desde entonces la ciencia y la filosofía aparece como un reducto “elitista”, es sorprendente en la crítica feminista la carencia de desvaloración del pensamiento platónico respecto de la taxonomía de las almas. Platón estableció que entre los hombres y las mujeres no todos tienen igual acceso al *topos ouranios*, sino solamente aquellas personas en las que es preeminente el alma *racional*, sobre el alma *irascible* y la *concupiscente*¹⁸.

18 La separación que hace Platón entre el mundo *inteligible* y el *sensible*, se correlaciona con su visión aristocrática del hombre y los pueblos. En el alma concurren tres principios que definen, por la preeminencia de alguno sobre los demás, el carácter de cada individuo. Si en ésta prevalece el principio *racional*, se configura un sujeto encaminado a la verdad, con mejores condiciones para aprender y con la suficiente capacidad de ver la verdad del bien y la justicia. Si el individuo tiene pre eminentemente un alma *irascible*, son más fuertes en él, la valentía, la ambición y la búsqueda de honor y gloria. Finalmente, si prevalece el alma *concupiscente*, la vida de esta persona se dirigirá por las cosas sensibles y la opinión, su alma se regocijará en las ganancias, el placer y la riqueza, siendo su característica, un apetito insaciable.

Al margen de las connotaciones políticas de esta idea y del planteamiento de género equitativo, existen evidentes consecuencias *elitistas* que restringen el conocimiento de la verdad sólo a quienes tienen las condiciones materiales para dedicarse a la vida teórica (llamada “ociosa”), y a quienes tienen supuestamente, una selecta naturaleza y posibilidad cognitiva. Si las feministas criticarían esto, estarían obligadas a criticar su propia *comunidad*, su estilo de producción intelectual y cómo se han constituido en un grupo “académico” que reivindica con exclusiones científicas e ideológicas, a quienes no comparten sus programas, reuniones y discursos. En definitiva, criticar a Platón lo que sí debieran hacerlo, implicaría alterar su más importante intento realizado como una paradoja inevitable: que sus comunidades intelectuales sean reconocidas con carta de ciudadanía en el “mundo de las esencias”, en el cual algunas creen detentar derechos de gobierno y jerarquía.

(ii) La crisis de la razón y el patriarcado

En un artículo escrito en 1993¹⁹, Elizabeth Grosz señala que la razón occidental ha sido puesta en *crisis* de manera manifiesta por factores que han mostrado sus más notorias debilidades. Dicho proceso se ha desarrollado gracias al feminismo, el cual ha evidenciado sin embargo, que la crisis no representa un *impasse* o el

Para Platón el sistema político ideal es aquél en el que gobierna el *filósofo-rey*, es decir el hombre (o la mujer) más destacado entre los que tienen preeminentemente un *alma racional*. En su opinión, Atenas logró esto hasta antes del advenimiento de la democracia, la que según él, banaliza los valores, corrompe la inteligencia y promueve la ambición y la insensatez. En varios pueblos lacedemonios y en Esparta, el gobierno político estuvo a cargo de hombres y mujeres de alma *irascible*, por lo que los logros alcanzados fueron especialmente, la gloria militar y las conquistas bélicas. Si bien Platón considera en *La República* que el gobierno ideal une las funciones de magistrados y guerreros reservando el poder a una comunidad castrense, élite donde destaca el *filósofo-rey*; en su escrito de vejez, *Las leyes*, abandona dicha teoría. De cualquier forma, el pensador griego se opuso reiterativamente a la democracia de la *polis* (particularmente a las reformas de Pericles); porque no aceptaba que el conocimiento de las esencias (en especial del bien y la justicia), sea resuelto por la opinión de la multitud. En esta forma de gobierno, la *doxa* domina a la *episteme*, la medida de la verdad es el número de votos para resolver cualquier cuestión, y la venalidad y manipulación alejan a la colectividad de las ideas y el mundo inteligible.

19 La referencia es de “Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason”, en *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. Routledge. New York-London, pp. 187-216.

cierre teórico a cualquier vía de salida, sino los posibles caminos para que las mujeres exploren y juzguen por sí mismas.

Las características de esta crisis se hicieron patentes porque en el contexto intelectual de fines del siglo pasado, ya era insostenible el privilegio histórico en favor de lo mental y en detrimento de lo corporal. Occidente, según Grosz, debería reconocer su error de relegar y desvalorar al cuerpo, en tanto creía que la producción de conocimiento está unida a la razón y desvinculada del sexo. El feminismo ha contribuido a resolver esta crisis en primer lugar, por la introducción, análisis y afirmación de las mujeres y de lo femenino como “viables” objetos de conocimiento. Ha reclamado vehementemente el olvido de las mujeres, y ha mostrado que dicha **amnesia** fue la estrategia para asegurar los fundamentos patriarcales del conocimiento según una orientación *falocéntrica*. Posteriormente, el feminismo ha acelerado la crisis de la razón y puesto en claro las exigencias epistemológicas para crear nuevas posiciones sobre la subjetividad. Ha rechazado los tradicionales modelos cognitivos resistentes a cualquier “corrección” o “complementación”, y ha indicado la necesidad de que sus teóricas se liberen de los contenidos patriarcales y falocéntricos prevalecientes en la historia de la ciencia y la filosofía.

Grosz caracteriza al *falocentrismo* como una representación de los hombres acerca de lo que serían las mujeres; se trata de la *elisión* de la masculinidad para enunciar posiciones constitutivas de conocimiento²⁰. El feminismo lucha contra la masculinidad como única proyección isomórfica de las teorías verdaderas en relación a los cuerpos social e históricamente configurados.

Las posiciones feministas se dieron en contra del dominio de los hombres por definir el paradigma cognitivo que asocia a las mujeres con lo corporal,

20 Además según la autora, el *falocentrismo* implica fijar los límites de las diferencias genéricas, relacionándolas con las particularidades raciales, sociales y corporales. Tales distinciones construyen representaciones colectivas de las mujeres acerca de sí mismas, pero siempre bajo la opresión y en torno a la centralidad masculina. Dicha centralidad erige un paradigma en el que las mujeres quedan asociadas con lo que no es significativo epistemológicamente, si es que antes no se ha prescindido de ellas olvidándolas como posibles “sujetos” en cualquier teoría del conocimiento. Véase “Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason”, *Op. Cit.* pp. 208-9.

irracional y natural; estableciendo términos binarios opuestos a la masculinidad, y epistemológicamente devaluados. El feminismo se opuso a las variaciones tradicionales y dominantes del falocentrismo que cree en la incapacidad de las mujeres para aprender. Su lucha es también contra un conocimiento que refleje y preserve el *status quo* social e histórico, coadyuvante a activar los significados sociales detractores de las mujeres.

Además, el feminismo desde el punto de vista teórico, ha forzado a que la crisis epistemológica reitere la necesidad de correlacionar los objetos de investigación con una nueva e integral concepción sobre la subjetividad humana. Ha puesto en evidencia las presiones masculinistas por articular las ciencias sociales y las humanidades según los supuestos tradicionalmente asumidos.

Así, ya no es posible hoy pensar que se puede alcanzar neutralidad transparente en el proceso de conocimiento del objeto. Es imperativo establecer que no existe una sola adecuación entre los métodos, axiomas, y criterios de evaluación, con el *objeto de investigación*. Por otra parte, la interdisciplinariedad no puede ser ignorada, debe ser realizada como un espacio que trasciende las limitaciones de cada disciplina en concreto. Finalmente, no hay que ver al conocimiento como un contenido exógeno a la historia, sin orígenes ni vicisitudes sociales; siendo insostenible suponer que la ciencia carezca de perspectiva, y que su valor radique en que está al margen de cualquier punto de vista particular.

La *crisis* se ha puesto en evidencia a partir de diversos quehaceres disciplinarios y por la fundamentación de nuevas teorías desde inicios del siglo pasado. Por ejemplo, el principio de incertidumbre de Heisenberg, la teoría de la relatividad de Einstein y la teoría del caos, han ratificado el error de creer que en sentido amplio, exista para la ciencia un *criterio de objetividad* que discrimine el conocimiento verdadero del que no lo es.

Grosz anota que la *crisis* ha hecho manifiesto que la producción de ciencia esté localizada en un determinado contexto, según intereses políticos y sociales, y se dé según posiciones ideológicas indisolublemente vinculadas al poder²¹. Al

21 Grosz dice que la *crisis* ha puesto en tela de juicio las presiones masculinistas tradicionales, el "criterio de objetividad", la "ciencia del hombre" y el valor de la razón. Algunas

respecto, Foucault ha mostrando que ambos (el saber y el poder), están intrínsecamente unidos, resultando de su interacción, la creación de efectos complementarios²².

De modo general, desde Edmundo Husserl, se advertiría que algunos filósofos de profesión, creen que la crisis de la ciencia se ha configurado por la confrontación entre la matematización galileana de la naturaleza (*mathesis*), y los intereses cartesianos por la subjetividad²³. Husserl además, ha insistido en que se debe adquirir conciencia de la necesidad de pensar nuevos fundamentos epistemológicos que otorguen a la ciencia actual la posibilidad de realizar la conciliación entre ambas posiciones.

En el mismo nivel de generalización, otros filósofos (Martin Heidegger, Jürgen Habermas, François Lyotard, Richard Rorty y Fredrik Jameson entre varios), han referido el imperativo de fundamentar el conocimiento científico en su más amplio sentido y definición. Mientras tanto, pensadores como Michel Fou-

presiones masculinistas en crisis son la neutralidad, la suposición de que los científicos emplean adecuados métodos, axiomas y criterios de evaluación, y que la verdad está fuera de la historia sin que le corresponda “perspectiva” alguna. La crisis del hombre ha mostrado que la humanidad ya no puede ser “cosificada” ni tratada como objeto físico; en tanto que la razón es ciega si no considera que siempre existe un lugar determinado desde donde se producen conocimientos. *Idem*, pp. 189-94.

- 22 Este libro ha mostrado con claridad cómo el trabajo *genealógico* de Foucault integra de forma indivisa los saberes triunfantes y las instituciones de poder. (Véase el inciso b. del Cap. 1, “Contenido creativo y efecto de territorialización del poder”). La Nota # 3 del Cap. 2 indica las referencias de pie de página y resume lo esencial de la genealogía de varios procesos estudiados por Foucault: la gubernamentalidad, las disciplinas humanas, la *episteme* de la modernidad, la historia de la sexualidad y el saber médico. La misma nota remite a otros lugares del libro donde se tratan las génesis del saber psiquiátrico, la prisión, la sociedad disciplinaria y otras.
- 23 Personalmente no estoy de acuerdo en que Galileo representaría el empeño por *objetivar* en el inconcuso lenguaje formal de la matemática, el conocimiento de la naturaleza; y que en oposición a tal interés, Descartes reivindicó la importancia de la *subjetividad*. Aunque el *cogito* cartesiano indica el interés por afirmar el interior, lo personal y propio del sujeto cognoscente, no hay que olvidar que este decurso intelectual es sólo procedimental. Se trata de la duda metódica para llegar a enunciar proposiciones metafísicas que sean inclusive más seguras y *objetivas* que las fórmulas matemáticas. Tal, el propósito de las *Meditaciones Metafísicas* que siguen en filosofía, el mismo contenido y sentido patentes en el trabajo científico de Galileo.

cault, Jacques Derrida y Gilles Deleuze a lado de filósofos postmodernos contemporáneos, han señalado que se trata de una crisis de identidad, de la crisis de la modernidad, el capitalismo y la moralidad del siglo XX. Lo cierto es que, concluye Grosz, estamos ante la crisis de las *ciencias del hombre*, puesto que es irrecusable denunciar hoy día, los enfoques reduccionistas que hacen de la humanidad un objeto físico; de la psicología, una técnica conductista; de la sociología, un saber de tendencias estadísticas; y de la historiografía, un conocimiento positivo. Hoy, tales enfoques definitivamente no pueden seguir desarrollándose sobre sus febles cimientos²⁴.

Genevieve Lloyd insiste en que la *crisis* es un cuestionamiento a las nociones griegas que han establecido un determinado sentido de largo alcance para la ciencia y la filosofía²⁵. Es la crítica a que el conocimiento racional se construya como un medio de control y transformación de las fuerzas de la naturaleza, asumiéndose la tecnología como una aplicación mecánica de tal conocimiento.

Véase de Galileo Galilei su notable obra, *Diálogo sobre los los sistemas máximos*, (1ª y 2ª Jornada). Trad. José Manuel Revuelta, Ed. Aguilar, 2 Vol. Buenos Aires, 1980. De Renato Descartes considérese por ejemplo, el siguiente texto (*Meditaciones Metafísicas*, Trad. Juan Gil Fernández. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1980. p. 78):

“Bajo la denominación de Dios comprendo una sustancia infinita, independiente que sabe y que puede en el más alto grado, y por la cual he sido creado yo mismo con todo lo demás que existe, si es que existe algo más. Todo lo cual es de tal género que cuanto más diligentemente lo considero, tanto menos parece haber podido salir sólo de mí. De lo que hay que concluir que Dios necesariamente existe”.

- 24 Acá son claras las referencias a los enfoques neopositivistas en “ciencias sociales” como la psicología, sociología e historia. En la medida que estas disciplinas se reduzcan a una acrítica matematización estadística de los datos, que asuman sin discusión teórica alguna el valor inobjetable de los documentos escritos, que supongan que la conducta de individuos y colectividades se puede manipular sin restricciones morales; en tanto presuman que los procedimientos experimentales son incuestionables y que los “objetos” sociales se articulan según funciones preestablecidas; en fin, en tanto empleen el conocimiento del pasado para preservar y fortalecer el *status quo*; se realizan como disciplinas “positivas”. Véase la Nota # 34 de este capítulo y la # 11 del Cap. 2.
- 25 Genevieve Lloyd dice que “es fácil ver al Hombre de la Razón como sólo una variante posterior del siglo XVII en el papel histórico del macho *opresor*. Pero son ambos, el hombre y la mujer, responsables de que continúe su estatus como un ideal de racionalidad, puesto que él representa también el ideal de las mujeres”. *The Man of Reason*. (“The Contemporary Man of Reason”, Chapter 9. *Cfr. Feminism and Science*, p. 164).

Como se advirtió, Platón habría tenido una fuerte influencia sobre la idea contemporánea de la esencia del conocimiento científico, la cual fue reforzada posteriormente por Bacon.

Desde la “superación” de la etapa mítica de los griegos (lo que ocurrió con Platón), hasta Bacon, habría existido según Lloyd, una variación de importancia. La materia se convirtió de un componente incontrolable de la naturaleza (en el imaginario mítico), en un factor domeñable (en la cultura de la modernidad). Así, asistimos al tránsito del poder oscuro de lo corpóreo al control de las leyes que lo determinan.

Lloyd anota que la relevancia de Bacon radica en que gracias a este filósofo inglés, se habría definido una epistemología de la modernidad por la cual el conocimiento tendría en última instancia, un carácter instrumental orientado para subyugar y controlar a la naturaleza.

Bacon enfatizó que la naturaleza debía ser tomada como una gran máquina, un mecanismo cognoscible y domeñable. Pese a que Lloyd destaca la relación de Bacon con Platón, es posible advertir claramente la influencia aristotélica sobre el filósofo inglés, especialmente cuando dice que la naturaleza tiene una esencia femenina en analogía con el cuerpo; y que en relación a éste, la ciencia (asociada con la mente y lo masculino), tiene derecho a dominarla y *poseerla*²⁶. Bacon postuló un “matrimonio” entre la naturaleza y el pensamiento. El conocimiento es el poder que permite construir contenidos verdaderos por la *penetración* del objeto; mientras que la femineidad es como la naturaleza: misteriosa y dispuesta a ser conquistada. Lloyd asevera que desde el imaginario mítico de los primeros griegos hasta Bacon, la materia se transformó de una fuerza poderosa, en un factor regulable. Se trata del tránsito de un poder oscuro al control de lo natural.

26 G. Lloyd menciona varias obras de Bacon en las que se basa para exponer su pensamiento. Algunas de sus referencias bibliográficas más importantes, incluyen lo siguiente: *Novum Organon* (Aforismos LI, CXXI CXXIX. Trad. Cristóbal Litrán. Ed. Porrúa S.A. México, 1980. pp. 45, 79 y 84). *Instauratio Magna* (Trad. Marja Jarocka. *Idem*. pp. 23 *passim*). *The Advancement of Learning* (J. Devey ed. III, 4). *Thoughts and Conclusions* (Farrington ed. Secc. 13, 16 y otras). *The Masculine Birth of Time* (Farrington ed. Cap. 1 y 2). *Cfr. Feminism and Science*, pp. 52-3.

Es posible admitir con Helen Longino que exista cierta continuidad entre el pensamiento epistemológico de Platón y el que Galileo explicitó más de dos milenios después. En ambos casos según la autora, prevaleció el propósito de descubrir modelos científicos fijando relaciones concebibles²⁷. Platón realizó esto mediante su teoría del recuerdo de las esencias (la *anámnesis*), y con la noción de existencia de las formas en el *topos ouranios*; mientras que Galileo creía que la ciencia busca ante todo fijar las *leyes de la naturaleza*. El conocimiento verdadero se da para él, como resultado de la *lectura*, en el gran “libro de la naturaleza”, de los principios inteligibles que la regulan.

En este recuento de las ideas filosóficas sobre la ciencia, puestas al descubierto como la *crisis* de los fundamentos epistemológicos de la modernidad, Evelyn Keller y Christine Grontkowski, dicen que en Newton, considerado el padre de la física moderna, siguen siendo centrales como en Platón, los ojos y la luz, tanto literal como metafóricamente²⁸. A pesar de que Newton no aceptó el modelo interactivo de la visión, no pudo evadir la influencia platónica. En su tiempo lo *visual* tuvo preeminencia incluso en los campos de la metodología científica y la psicología, preeminencia que desde hacía mucho tiempo la habían ostentado en los escenarios intelectuales, política e ideológicamente dominantes, la metafísica y la teología.

Las feministas de referencia, creen que el **modelo de la visión** es tenazmente persistente en la teoría de la ciencia. Sin considerar por ejemplo el deslumbramiento del filósofo cuando sale de la caverna (Platón), sin tomar en cuenta la vida teórica como “develamiento” de la verdad (Aristóteles), incluso simplemente haciendo referencia a la dióptrica cartesiana, la teoría de la luz de Newton, y la lectura galileana del libro de la naturaleza; *el modelo de la visión* aparece recurrentemente en la epistemología occidental.

Ante este modelo, la crisis de la ciencia moderna tampoco resulta inocua. Keller y Grontkowsky critican por ejemplo, a Hans Jonas, quien habla de una

27 Véase de Helen Longino, “Can There Be a Feminist Science?”. En *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. p. 256.

28 Evelyn Fox Keller y Christine Grontkowski escribieron “The Mind’s Eye”. En *Feminism and Science*, p. 196. La primera edición fue en *Discovering Reality*. Boston, 1983. pp. 207-24.

“presencia simultánea” en el modelo visual, se trata de las dimensiones espacial y temporal. En un contexto espacialmente localizado, en un momento temporalmente definido, tenemos la posibilidad de “asir” cualquier contenido cognitivo, podemos “aprehender” aquí y ahora. La *visión* es además, según Jonas, la pauta, condición y principio para la acción. El conocimiento tiene la finalidad de ser aplicado sobre la base de la “neutralidad dinámica”. Así, el conocimiento teórico “objetivo” (neutral), se dinamiza en la práctica, en el contacto directo y en la comunicación. Inclusive para Jonas, la comunión de los seres humanos es posible sólo al *ver* dentro ... viendo en los ojos.

Keller y Grontkowsky se preguntan con admiración cómo fue posible que el **modelo de la visión** llegara a tan insospechadas implicaciones. ¿Cómo la fuerza masculina pudo modelar epistemológicamente la visión, hasta ser incomparablemente tan compleja en relación a la noción original (el deslumbramiento del filósofo al salir de la caverna platónica)? También se preguntan, ¿cómo este modelo puede determinar el pensamiento? Ambas autoras indican que el modelo establece que el conocimiento debe ser salvaguardado del deseo en aras de la *objetividad* y la *neutralidad*.

Siendo consecuentes feministas, ambas autoras dicen que en la sociedad patriarcal y capitalista de hoy, el **modelo de la visión** se expresa inclusive en las distorsiones del “voyeurismo”. Aparte de que el “voyeur” se representa a la mujer como el *objeto* de deseo ideológicamente manipulado, esta actividad social implícitamente aceptada, expresa la deserotización del cuerpo y la intimidad, se trata de la radical división entre el *objeto* visible y el *sujeto* vidente. Lo que podría ser la unión de lo epistémico y lo lúdico, del trabajo y el juego, una síntesis no discreta del objeto y el sujeto²⁹, se convierte en una variación más del propósito de salvar al modelo visual, orientándolo según las tecnologías de estímulo de la perversión.

29 Herbert Marcuse considera que no puede existir un planteamiento utópico que proponga una sociedad represiva y siga siendo consecuentemente una *utopía*. El límite de toda utopía radica en establecer la eliminación de la represión; es decir, en hacer que el trabajo no sea un medio de alienación del hombre, sino el contexto de su realización lúdica y personal. Tal síntesis del poder y la realidad es también la indistinción entre lo *subjetivo* y lo *objetivo*. Véase *El final de la utopía*, pp. 7-18 y la Nota # 66 del Cap. 2 de este libro.

En oposición a la valoración que hace Husserl de Descartes, la opinión de Evelyn Keller y Christine Grontkowski establece que el decurso de la filosofía masculinista hay que seguirlo criticando también a René Descartes. Según las autoras mencionadas, en el siglo XVII se hizo patente la unión de la luz y el conocimiento por la sólida conexión establecida entre ambos gracias a la filosofía cartesiana.

En Descartes la visión de la mente permite entender por qué nosotros conocemos cada cosa, desde el más simple hasta el más complejo contenido. Además, su *Dióptrica* evidencia una actitud típicamente suya frente al tema de la visión, el cual aparece como metáfora del conocimiento y núcleo del mismo.

Naomi Scheman piensa que Descartes estableció el método como una forma de “disciplina” que requiere actos de la voluntad provenientes de la periferie de la mente³⁰. El sentido de su filosofía estaría orientado a determinar la absoluta confianza en la razón y cómo se puede ejercer control sobre las circunstancias del cuerpo y las veleidades de los demás sujetos.

Descartes necesitaría demostrar que su método produce conocimiento verdadero y no sólo la cacofonía de la opinión. Además, dejaría entrever en sus escritos, los fundamentos para la construcción de un sujeto según el ritmo de la disciplina. Scheman dice que aunque él encarne los ideales de la subjetividad, lo hace respecto de una subjetividad focalizada exclusivamente en los privilegios de los propietarios, los filósofos y hombres de ciencia de quienes asume sin más que son heterosexuales de cuerpo saludable: *substancias pensantes* encarnadas en los *hombres blancos*.

Una consecuencia epistemológica sobresaliente del pensamiento de Descartes según Scheman, es que de su metafísica se colige que sólo la *res cogitans* piensa, no es el cuerpo, la materia, ni la corporeidad sexuada. Desde una perspectiva feminista, no hay razón para aceptar que filósofos al estilo de Descartes, impongan su opinión sobre los requerimientos que deban ser satisfechos en el proceso de conocimiento científico. No hay necesidad de

30 De Naomi Scheman véase “Though This Be Method, Yet There is Madness in It: Paranoia and Liberal Epistemology”. En *Feminism and Science*, p. 206.

aceptar los supuestos ni exigencias cartesianas; al contrario, es necesario denunciarlos tipificándolos como “paranoicos”.

La epistemología de Descartes tendría un contenido “paranoico” porque al desplazar el pensamiento del cerebro a la *mente* inextensa, emplearía un mecanismo central de proyección por el cual, algo absolutamente *incorpóreo* (la razón), vincula por alienación, contenidos objetivos correspondientes a las cosas sobre las que versa. Asumiendo la definición freudiana de “paranoia” como un proceso de escisión y alienación, Scheman indica que la filosofía de Descartes no puede eludir que el *yo* aparezca como algo dividido. Tal escisión se da entre el componente racional del *yo* (por definición, inmaterial); y el *psíquico* propiamente dicho (es decir, los procesos reales de la subjetividad, como la afectividad).

Tal alienación tiene la finalidad de crear el sentido de objetividad, de modo que el objeto de conocimiento, la cosa sobre la cual la *res cogitans* establece un contenido definido, resulta vinculado a algo substancialmente diferente: el *yo inextenso*. Dicho sentido de objetividad crea para Scheman, además, la “neurosis de privilegio”.

Descartes como otros pensadores que han sentado las bases de la epistemología moderna, son víctimas según Scheman, de la “neurosis del privilegio”. Esta neurosis hay que entenderla como la pulsión enfermiza por dar preeminencia al conocimiento *objetivo* (y por lo tanto, “verdadero”), partiendo de la substancia *corpórea*, y asentándose irremisiblemente en la esfera de un *yo pensante*.

Es notable que Descartes se haya planteado interrogantes relacionados con el objeto y el sujeto, y reconocidos en la historia del pensamiento filosófico como “el problema de la comunicación de las substancias”; es aun más sorprendente que haya previsto algunas pautas de solución. Scheman no trata el tema, pero que el filósofo francés muestre preferencia por contenidos referidos a los objetos ideales (los números, la geometría analítica y su propia metafísica), restringe la eficacia de la objeción feminista a las ciencias con base empírica. Si el privilegio se centra en la preeminencia de la *res cogitans*, y si Descartes jerarquiza el conocimiento matemático (como menos inseguro frente al que parte de la experiencia sensible); entonces es plausible que su “racionalismo”

le permita afirmar que la substancia pensante se desplaza sin mayores dificultades, en lo que le es propio: la esfera de los *entes ideales*.

La influencia moderna de Descartes, inclusive sin aceptar su teoría de las tres substancias, radica en opinión de Scheman, en que el quehacer científico específico dentro de una determinada disciplina, al buscar *objetividad* inconcusa, implica una “psicosis paranoica”. Es decir, conlleva a una alienación que reduce o centraliza al *yo* en la razón. Admitiendo que en la conciencia racional aparecen contenidos correspondientes a las cosas, se crearía un estatuto único para el sujeto que enuncia: sólo él tiene la soberanía de la verdad avalada por las particularidades de su exclusiva ocupación disciplinaria. Sólo él tendría la posibilidad de moviéndose en la esfera del pensamiento, afirmar las esencias de las cosas.

En oposición a esto, Scheman reclama y aboga por la reintegración del cuerpo y la mente según una concepción de subjetividad que habilite nuevas relaciones epistémicas, y que entienda al *yo* de modo unitario e integrado. Así se ratificaría por caminos diferentes, el deseo de Husserl de que la ciencia del siglo XX encuentre una síntesis entre el *objetivismo* universalista y el *subjetivismo* de la conciencia.

Volviendo al **modelo de la visión** encontramos que tiene una nítida analogía en la teoría liberal y la Ilustración. Naomi Scheman dice que el liberalismo es y ha sido, el discurso del progresivo descubrimiento de las verdades más importantes vistas gracias a la iluminación de la luz de la razón. Sin embargo, este discurso ha tenido, pese a su pompa, propósitos prosaicos como la internalización de normas para la autoconstitución de “privilegios democráticos”. Así, lo que Scheman dice respecto del trasfondo político de la filosofía de Descartes, se puede afirmar de los filósofos liberales del siglo XVIII, XIX y XX: han logrado que “sus” problemas sean considerados por la internalización de normas de privilegio que remarquen ideales discursivos de heterosexualidad, salud, pensamiento y raza³¹.

31 Scheman dice que en “los escritos de Descartes es posible encontrar los lineamientos de la construcción de un nuevo sujeto, encontrándose la centralidad de la disciplina para esta constitución”. Más adelante añade, el “privilegio (...) históricamente ha pertenecido a los propietarios, heterosexuales, a los de cuerpo hábil, y a los hombres blancos...”. *Idem*, pp. 208-9.

Scheman afirma que la estructura de la autoridad epistémica moderna, evidenciada en la Ilustración, regula estrategias de autoconstitución a partir del diseño del método cartesiano. Jane Flax por su parte, ya en 1987³² decía que el discurso de la Ilustración, relevando un *yo* estable, proclamando que la razón provee de objetividad al conocimiento universal y que el lenguaje tiene un carácter transparente; impulsaba un discurso constitutivo de alguna verdad útil al poder. Más aún, predefinía que cualquier ejercicio individual de autonomía y libertad, deba darse según los preceptos y la formación discursiva alumbrada por la luz de la razón.

Son estos nexos y tales propósitos los que muestran la materialidad de los discursos epistemológicos, y los que hacen patentes las connotaciones “políticas” de la teoría de la ciencia y de la gnoseología. Si se ha desarrollado una progresiva “crisis” de los fundamentos modernos de la ciencia (asentados en las raíces del pensamiento filosófico griego), la crisis de la epistemología especialmente neopositivista, es también la crisis de las consecuencias sistémicas del poder y de la configuración de la sociedad según su racionalidad implícita.

El término *crisis* significa en su origen, “decisión”. En la epistemología se trata de la *decisión* que la ciencia debe tomar respecto de las opciones teóricas de la postmodernidad, la opción que destruye los anteriores fundamentos, y propone nuevos horizontes para pensarla. Se trata de la decisión entre “ofertas” teóricas como el feminismo, que articulan nuevas nociones con un fuerte carácter ideológico e interesado. No es una búsqueda *neutral* y *objetiva* de la nueva teoría epistemológica que tenga las óptimas implicaciones políticas y sociales. La crisis de la ciencia es la crisis de la sociedad y de su estructura constitutiva, ante la cual se hace más imperativa la búsqueda de nuevos caminos huyendo de la meta adonde han conducido más de veinticinco siglos de la filosofía occidental.

Las decisiones contra la epistemología decadente de la modernidad son decisiones críticas en fuga de los escenarios a los que ha conducido el

32 Se trata del artículo publicado en *Signs: Journal of Women in Culture and Society* (12/4, University of Chicago Press), “Postmodernism and Gender relations in Feminist Theory”. Reimpreso en *Feminisms, Op. Cit.*, 621-43.

patriarcado en pos de nuevas simbiosis indiscretas y lúdicas que conciban a la ciencia más acá de las discusiones racionales con un solo valor de verdad. Por ejemplo, Gayatri Spivak señala indicios de este nuevo sendero de huida para la reconstrucción de la naturaleza y de la humanidad con un poder inédito y desubstanciado: el cuerpo es un instrumento de conocimiento, es el lugar de las relaciones incomprendidas y el escenario donde el placer sexual canaliza el exceso de imaginación y figuratividad. El cuerpo es la base para la creación de nuevos estándares epistémicos de acuerdo a conceptos previamente evaluados e ideológicamente aplicados; es la base para la creación de una epistemología inédita e inefable.

b. La persistencia del neopositivismo

Helen Longino en un artículo publicado por primera vez en 1993, enfáticamente dice que la filosofía tradicional ha adoptado la forma del empirismo según las siguientes características³³: en primer lugar, el agente de conocimiento paradigmático de occidente se ha constituido en un individuo en constante intento por liberarse de toda distorsión cognitiva (“ideal de la subjetividad no contaminada”). En segundo lugar, explícita o implícitamente, la epistemología moderna ha supuesto que la conciencia individual equivale al sujeto de conocimiento. Finalmente, para la concepción tradicional, la conciencia opera de acuerdo a los principios independientes de la experiencia corporal, generando conocimiento de valor “neutral”.

En contraposición a esta tendencia epistemológica según Longino, el *feminismo* se ha esforzado por relacionar la naturaleza de lo femenino con el pensamiento científico; ha insistido en que el conocimiento es resultado de ciertas prácticas, y ha remarcado la estrategia de identificar la ciencia, con el poder y la fuerza masculina. Asimismo, el *feminismo* ha vinculado la pasión con el conocimiento y ha caracterizado a aquélla como una función social, y como parte de una subestructura emotiva producida por la psicodinámica de la individuación.

33 Se trata de “Subjects, Power and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science” publicado en *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. pp. 104 ss.

Cabe destacar que las tendencias tradicionales señaladas por Longino se han realizado en el siglo XX de modo particularmente claro, en el neopositivismo. No es pertinente acá hacer una exposición sumaria de tendencias, autores y variantes que de una u otra forma se incluyen dentro de posiciones compartidas. Basta remarcar que desde el Círculo de Viena, incluyendo a autores como Popper y Wittgenstein, sumándose escuelas como de Berlín, Cambridge, Oxford y otras de Estados Unidos, los enunciados fundamentales del neopositivismo han estado presentes en la epistemología contemporánea y han dominado la teorización sobre la ciencia de un modo particularmente denso y patente³⁴.

34 Los antecedentes más lejanos del neopositivismo se encuentran en el empirismo inglés del siglo XVII, particularmente con David Hume, quien en varios sentidos anticipa el pensamiento de Wittgenstein. Sin embargo, la tradición inglesa es aún más remota e incluye a filósofos del siglo XIII como Guillermo de Occam y Roger Bacon (Véase la Nota # 60 de este capítulo). En el siglo XIX se dio en Francia la fundamentación filosófica y política del neopositivismo, particularmente gracias a las ideas de Auguste Comte y Herbert Spencer; simultáneamente en Inglaterra, John Stuart Mill sentó las bases de la metodología inductiva. Las últimas décadas del XIX y las primeras del siguiente siglo, aparecieron y se desarrollaron el *atomismo lógico* de Frege y la corriente austriaca denominada *empiriocriticismo*. Autores como E. Mach y R. Avenarius emplearon los descubrimientos de la física de su tiempo para sostener una remozada concepción *solipsista* como lo hizo siglos antes en Inglaterra, Georges Berkeley. Por su parte, Frege había desarrollado temas cruciales para el *atomismo lógico* posteriormente sistematizado de forma monumental, en la obra de Bertrand Russell. El crecimiento del neopositivismo en el siglo XX identificado por lo general con el *empirismo lógico*, se ha desarrollado paralela y sucesivamente en Viena, Berlín, Cambridge, Oxford y en varias Universidades de Estados Unidos. En 1929 se conoció un *Manifiesto* del Círculo de Viena redactado por Moritz Schlick, donde se expresaron ideas de físicos, matemáticos, lógicos y filósofos que se reunían en Viena; entre los más destacados cabe mencionar a K. Gödel y R. Carnap. En la escuela de Berlín trabajaron C. G. Hempel y E. von Mises; en la de Inglaterra, autores como Austin y Ayer, y en las universidades norteamericanas, E. Nagel y Quine. Popper y Wittgenstein tuvieron una estrecha relación con los centros de discusión en los lugares mencionados; sin embargo llegaron a elaborar sus propias teorías. Popper dio forma al “racionalismo crítico” y a la “metodología falsacionista”, y Wittgenstein propuso originales y muy influyentes concepciones sobre el mundo, el lenguaje y el conocimiento. En el siglo XX hubo una considerable cantidad de autores y corrientes que en el marco de las ideas neopositivistas, desarrollaron sus propuestas epistemológicas. Cabe indicar por ejemplo, la concepción *estructuralista* de Suppes y Sneed; el *realismo científico crítico* de I. Niiniluoto y R. Tuomela y una variedad destacada de ideas dentro de la *teoría de sistemas*. (Una bibliografía amplia y apropiada al respecto, la señalo en mi ensayo “Saber,

Algunos rasgos comunes de estas tendencias, aparte de los señalados por Longino, son por ejemplo, que es necesario admitir el valor intemporal de las proposiciones científicas, y que no se puede cuestionar la existencia incontrovertible del criterio empírico de demarcación entre “enunciados significativos” (propios de la *ciencia*) y “no significativos” (en el ámbito de lo fáctico, la *pseudociencia*). Tampoco se puede poner en tela de juicio las condiciones de neutralidad y objetividad “científica”. Además, resulta central referir que en la visión epistemológica neopositivista, la variable histórica se anula: si se considera la *historia* de una ciencia, es para mostrar que hubo cierta *acumulación* de proposiciones cernidas por la criba de la verificación, hasta formar cuerpos de conocimiento verdadero que se imponen en cada disciplina al margen de las vicisitudes históricas en las que surgieron y donde se discutieron.

Al identificar estas tendencias, Elizabeth Potter destaca la importancia del individualismo en el neopositivismo³⁵. Acá el individualismo es principio y *agente* de conocimiento condicionante de una metodología *solipsista*. Además, para este punto de vista, la experiencia epistemológica individual es el factor determinante para la producción de las más importantes distinciones conceptuales.

Del mismo modo como Longino remarca la oposición del feminismo a los principios epistemológicos neopositivistas, Potter insiste en que el individualismo aislado no puede producir lenguaje ni conocimiento. Sin embargo, Potter encuentra en un autor vinculado a la propia tradición filosófica en cuestión, en Wittgenstein, sugerencias teóricas interesantes para argumentar en contra del individualismo epistemológico. Siguiendo al filósofo y matemático austriaco, la autora dice que dado que el lenguaje es público, es necesario al menos, dos o más personas con los mismos conceptos de verdad para que se pueda “trabajar” en la ciencia.

investigación y teoría de la ciencia”, *Estudios Bolivianos* 3, *Op. Cit.* pp. 66-76. Véase también la Nota # 11 del Cap. 1 de este libro).

35 La discusión sobre el individualismo está en “Epistemological Individualism and the Private Language Argument”, primer acápite de “Gender and Epistemic Negotiation”. (En *Feminist Epistemologies*, Alcoff & Potter eds. Routledge, New York-London. 1993. pp. 161-5).

El hecho que Potter acuda a un filósofo vinculado a la tradición neopositivista, muestra las discusiones, tensiones y variantes que se dan en esta tradición. Al respecto por ejemplo, son conocidas las discusiones entre Wittgenstein y los pensadores del Círculo de Viena. Sin embargo, desde una perspectiva *feminista*, tales discusiones no alteran sustantivamente sus supuestos comúnmente aceptados.

El mérito de Potter se da en que extrema las posiciones de Wittgenstein, de manera que partiendo de su teoría del lenguaje termina vinculando el conocimiento científico con una serie de mediaciones sociales e históricas. Al respecto dice que dada la imposibilidad de un **lenguaje privado** en la ciencia, es necesario reconocer que ésta está atiborrada de creencias compartidas por dos o más agentes epistémicos que usan el mismo lenguaje. Asimismo, para que una teoría (es decir una creencia formulada de manera específica), tenga valor de conocimiento científico, hay que reconocer que son las *macro* y *micronegociaciones* epistémicas las que validan o refrenan tal proceso.

En el mundo contemporáneo de la ciencia, hay varios modos como tienen lugar tales *negociaciones*. Cabe citar por ejemplo, los intercambios en seminarios y conferencias, la constitución de grupos académicos y comunidades virtuales que actúan como censores colectivos de sus propios resultados; la manera cómo las creencias se aceptan y difunden en base a simpatías o antipatías extracientíficas, etc., etc. Estas formas de validación del conocimiento son llamadas por Potter, “micronegociaciones”; entendiendo que las “macronegociaciones” son las interacciones mundanas que influyen para que las creencias científicas sean contestadas, modificadas, aceptadas o despreciadas en relación a la base empírica definatoria.

Tales “negociaciones” se advierten entre algunas filósofas y científicas estadounidenses *feministas* que teorizan sobre la ciencia en el marco del neopositivismo. Así, lamentablemente, entre ellas no se da siempre una cercanía intelectual mínima a posiciones *historicistas*, ni a teorías reñidas con los supuestos tradicionales. Tampoco es general la simpatía por autores como Kuhn, Feyerabend o Foucault. Que Potter diga que las “macronegociaciones” señalan pruebas empíricas en última instancia, denota una influencia neopositivista que no es extraña entre algunas intelectuales estadounidenses.

El caso de Mary Tiles es el más notorio probablemente, tal autora se siente llamada a efectuar una “defensa” de la *neutralidad científica*, considerando que no es pertinente en la teoría de la ciencia hablar de las oposiciones entre lo masculino y lo femenino, lo dominante y lo dominado, ni entre los contextos sociales y políticos del *primer y tercer mundo*³⁶.

Con un gesto tradicional, Tiles dice que el interés de la ciencia es “universal”, y que cada ser humano “busca” a través de ella, incrementar su control tecnológico sobre el medio ambiente para lograr condiciones de vida más segura. Si bien enuncia que es necesario tener posiciones epistemológicas críticas y radicales, en su trabajo no se advierte alternativa alguna que argumente contra la experiencia como criterio fundamental. Su posición no incluye propuestas teóricas en contra de las tendencias tradicionales, y aparte de alguna precisión sobre la neutralidad, apenas dice que la ciencia es independiente de los intereses y los valores.

Tal vez esto se explique con lo que dicen Evelyn Keller y Helen Longino³⁷. Hasta 1960 ha prevalecido en la academia estadounidense una concepción *empirista* de la ciencia. Dicha concepción exige también un procedimiento lógico-deductivo. Las autoras indican que la noción empirista no excluye un correlato lógico, por lo que es admisible que dentro de la misma tradición “neopositivista”, cohabiten en similares estructuras teóricas implícitas, autores tan diferentes como Moritz Schlick en las primeras décadas del siglo XX, von Mises y Quine entre los recientes, además de Popper y Wittgenstein entre los famosos.

Si alguna recurrencia todavía hoy es evidente en el neopositivismo son los supuestos de los filósofos del Círculo de Viena, la escuela de Oxford, Cambridge, Berlín y otros pensadores y hombres de ciencia. Tal recurrencia

36 Uno de los acápites del ensayo de Mary Tiles titula “La defensa de la neutralidad científica”, en él se advierte que la autora cree que es posible la realización de conocimiento neutral, es decir, independientemente de intereses y valores. *Cfr.* en *Feminism and Science*, “A Science of Mars or of Venus?”, pp. 224 ss.

37 Véase la “Introducción” que ambas autoras elaboran para la edición de su compilación de artículos, *Feminism and Science*. Oxford University Press, 1998, pp. 1-16. Las referencias citadas se encuentran en los primeros párrafos de dicha “Introducción”.

es notoria por ejemplo al considerar el valor de la experiencia en la constitución de la “verdad científica”. Se trata de una tradición asentada sobre profundas raíces de la filosofía inglesa y que ha tenido una valoración incondicional en Estados Unidos. Tal filosofía ha fijado las pautas de la epistemología en el hemisferio norte, el mundo anglosajón y los países “desarrollados” que son supuestamente la “vanguardia” tecnológica y científica del globo.

Sin embargo, en sólo un siglo y medio de la historia de occidente se han removido las concepciones de fondo que sustentan esta visión del mundo. Aunque prevalezca hoy día el neopositivismo, han variado algunas viejas ideas del alba de la filosofía. Se trata del cambio de ciertas nociones caracterizadas por las autoras feministas como el “patriarcado filosófico” o la “logocracia machista”.

La epistemología ha sido “tradicionalmente” la teoría de la ciencia que permite saber qué conocimiento es científico. En dos milenios y medio las variantes constatan que tal posición se ha consolidado sólo gracias a la aceptación implícita de que la verdad es única, de que es posible acceder a su conocimiento de manera inequívoca, y que solamente ella permite al hombre localizarse en el centro de la naturaleza para gobernarla y manipularla según su inventiva tecnológica. Tal idea es expresada por Genevieve Lloyd quien afirma que el conocimiento racional ha sido construido como medio de control y transformación de las fuerzas de la naturaleza, con la condición de que, en relación a éste, lo femenino quede a la zaga³⁸. Así, lo asociado con el género femenino permanece detrás o por debajo del dominio de la ciencia.

Las oposiciones tradicionales que se encuentran en la “gnoseología” escolaramente expuesta (Johannes Hessen por ejemplo), oposiciones según la dicotomía entre el racionalismo y el empirismo, no han limitado que los neopositivistas incorporen referencias “logicistas” (o distintas vías de sobrevalorar la “razón”), incluso cuando se trata de las ciencias empíricas.

Por otra parte, si bien Bertrand Russell piensa que la lógica es un lenguaje lógicamente perfecto, si bien varios autores establecen el valor incuestionable

38 “Reason, Science and the domination of Matter”. En *Feminism and Science*, p. 41.

de las ciencias *formales*; esto no obsta para que en el campo de las ciencias *fácticas* (las naturales y sociales), hayan aparecido modelos *fisicalistas* y posiciones como las de Wittgenstein y Popper que señalan “líneas de demarcación” y criterios empíricos para decidir cuáles proposiciones son “significativas” y cuáles no. Así, han tenido vigencia distintas ceremonias intelectuales para encumbrar conceptos diversos que como las autoridades de turno (incluida la mano férrea de la *experiencia*), tienen el poder de discriminar la ciencia de la “pseudociencia”.

Cuando Evelyn Keller dice que el conocimiento científico hasta 1960 se ha basado en el razonamiento lógico aplicado a la observación experimental con métodos neutrales y contextos independientes; es necesario entender su aseveración a partir de las consideraciones precedentes³⁹. Tradicionalmente ha existido una pulsión “logocéntrica” y “falocrática”⁴⁰, casi siempre asentada sobre el trono de la experiencia, una pulsión que, coronada con la imparcialidad de la verdad y la soberanía del conocimiento, ha gobernado el reino del saber científico recurriendo a la ideología del “imperio de la razón” para perpetuar la situación de dominio de las élites intelectuales, y de otros actores de amplios escenarios del cuerpo social. Lamentablemente en lo que respecta al neopositivismo, el feminismo no ha llegado a ser lo suficientemente ácido para corroerlo, ni lo sistemáticamente radical para conjurarlo. Sin embargo, es necesario reconocer que el desarrollo científico y las ideas de feministas estadounidenses destacadas, permiten tener expectativas teóricas que pueden ser verbalizadas.

39 Cfr. Evelyn Keller y Helen Longino, “Introduction” a *Feminism and Science*, pp. 1 ss.

40 La caracterización del “falocentrismo” se ha efectuado en la Nota # 20 de este capítulo. (Véase también el acápite, “La crisis de la razón y el patriarcado”). A los rasgos antes anotados se suma la sobrevaloración de la *ratio* occidental, constituyéndose el “falocentrismo”. Cuando por ejemplo, la masculinidad se proyecta estableciendo las condiciones del conocimiento científico, lo hace a partir de la suposición de que las proposiciones verdaderas son el resultado del uso apropiado de la razón. En tal sentido, además de restringir a las mujeres a la esfera emotiva, corporal y natural; el “falocentrismo” las excluye de la posibilidad de que empleen su razón de modo “objetivo”, “neutral” y provechoso para la humanidad. Hablar de un “logocentrismo falocrático” implica finalmente, radicar el poder y la opción que ejercen los hombres sobre las mujeres argumentando su definitiva incapacidad de guiarse no sólo exclusiva, sino preeminentemente por la razón no instrumental.

c. Expectativas y dificultades en la epistemología feminista

Al considerar trabajos científicos específicos surge con fluidez, un conjunto atiborrado de ideas epistemológicas fértiles para la perspectiva feminista. Resulta evidente que la crítica feminista a la filosofía occidental llega en varios casos, a situaciones extremadamente radicales. ¿Por qué entonces, cabe preguntarse, se hace dificultoso que aun hoy día, las filósofas y científicas estadounidenses tengan reticencia a atacar con fuerza al neopositivismo?

Según Keller y Longino después de 1960⁴¹, se han dado modificaciones sustanciales en la teoría de la ciencia gracias a los trabajos de Thomas Kuhn, Paul Feyerabend y Russell Hanson. Pese a que hasta 1970 persistía en las disciplinas convencionales, la exclusión histórica de la vida y la experiencia de las mujeres; progresivamente fue reconociéndose el “concepto de género” como una herramienta teórica útil para el análisis. Esto permitió que se viera la *ideología* como un despliegue sobre la estructura del mundo social e intelectual, y como un contenido del pensamiento y los cuerpos de hombres y mujeres.

Fue perfilándose una voz diferente, la voz que Carol Gilligan piensa que surgió proveniente de las diferencias entre los sexos⁴². Se trata de la voz de las feministas y científicas que resonó en contextos cruzados por relaciones de poder opresivas. Gilligan considera que los hombres y las mujeres hablan distintos lenguajes creyendo que es el mismo, acá radica según ella, el principio de los malos entendidos, la incomprensión y la incomunicación. Sólo en cuanto las mujeres hicieron escuchar su voz, fue construyéndose una organización distinta de la realidad a la que tradicionalmente el hombre había creado. Comenzó a prevalecer la conciencia de la separación entre los sexos, la situación particular de las mujeres se hizo patente, y los cambios de vida se hicieron necesarios para adquirir nuevas experiencias. En tal contexto comenzó a perfilarse la sistematización de la epistemología feminista.

41 “Introduction” a *Feminism and Science*, pp. 1-2.

42 Cfr. “In a Different Voice” en *Feminisms*. Kemp & Squires eds. Oxford - New York, 1997. pp. 146 ss.

Jane Flax destaca que la meta del feminismo ha sido analizar las relaciones de género como relaciones de dominio⁴³. Sin embargo, al desarrollarse la idea de que los hombres y las mujeres deben entender, aceptar y proyectar su anatomía, biología y sexualidad (además de otros tópicos *desde* “la perspectiva de género”), se percibió la irrupción de nuevas formas de concebir el trabajo científico, y en consecuencia, a la ciencia y la filosofía.

Alcanzados los propósitos políticos del feminismo, adquirió una plausible expectativa la posibilidad de unir el punto de vista de género con el mundo en el que vivimos y con la reflexión sobre la ciencia. Pareció interesante pensar cómo nos afecta vivir en este mundo y se hizo necesaria la elaboración de nuevas relaciones entre el poder y el conocimiento. El feminismo fue perfilando un escenario de construcción teórica y de práctica política, aquél que se abría en el terreno de dominio marcadamente masculino: la filosofía de la ciencia. Al imaginarse nuevas formas de transformación del mundo prevaleciente, para el feminismo creció la posibilidad de pensar de manera inédita, conocimientos científicos distintos a los anteriores y de ensayar teorías originales sobre la esencia y los procedimientos de la ciencia.

Sin embargo, incluso hoy no es aconsejable creer que las feministas en general, tengan necesariamente una o varias “visiones” genuinas sobre la ciencia, ni que sus “teorías” epistemológicas sean indefectiblemente *alternativas*, más consistente o más “racionales” que otras perspectivas, incluyendo las múltiples variantes de la tradición occidental tipificada como *masculinista*. Al hablar de la ciencia desde una perspectiva “feminista”, incluso hoy se presenta la paradoja de la teorización. Si las feministas teorizan desde la lógica occidental, según el estilo y el contenido argumentativo propio de la filosofía y la ciencia forjada y vigente secularmente, entonces en el metalenguaje de la epistemología, ellas incurrirían en los mismos errores que denuncian. Tales errores están focalizados en la suposición de que existe una sola forma de producción intelectual y trabajo académico: el método argumentativo y la exposición deductiva desarrollada por una élite pensante excluyente de otros estilos de trabajo.

43 “Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory”. *Idem.*, p. 171.

Por ejemplo, si las feministas dicen que la variable de la afectividad debe ser tomada en cuenta en la teoría y la historia de la ciencia, estableciendo que es necesario reconocer las múltiples dimensiones de la crisis de la razón; entonces hasta ahí es posible que sean consecuentes con su crítica al “ocularcentrismo” y a la *logocracia* masculinista. Pero, incluso para expresar esto, no podrían efectuar ninguna verbalización intelectual según el estilo, la forma y orientación tradicional de “los ojos de la razón”, ya que al hacerlo incurrirían en lo que critican.

La mayoría de las intelectuales de la academia estadounidense son escritoras y personalidades universitarias, por lo que la paradoja citada ha sido práctica y “naturalmente” resuelta. Se ha forjado una “comunidad intelectual” que no puede dejar de ser un grupo elitista de producción de conocimientos.

Como señala Naomi Scheman⁴⁴, tanto cuanto el elitismo es patente en la moral y la política, lo es en la epistemología. Es de lamentar que tenga que serlo también en el feminismo, tanto en su dimensión política como filosófica. En la teoría de la ciencia, como en otros escenarios intelectuales, es cierta “élite” la que avala con la luz que proviene de ella misma, cuáles son los contenidos que se ajustan a la autoridad vigente. De tal modo, en la epistemología feminista se ha conformado un grupo pequeño de intelectuales que decide cuáles son las mejores opciones para sí mismas, sin lugar a réplicas ni posiciones disonantes.

Por otra parte, hay que tomar en cuenta que las feministas en muchos casos, han preferido argumentar, teorizar y exponer las razones más convincentes que podían encontrar, para dar relevancia a sus emociones e intereses, entre los que se cuenta el deseo por alcanzar prestigio académico. Tal opción significativamente interesante ha consistido, y todavía consiste hoy, en dotar a sus posiciones afectivamente preestablecidas, de análisis históricos y de polémicas conceptuales según un determinado posicionamiento teórico. Así, los estudios feministas devinieron en tratar la génesis y los cambios de las formaciones discursivas, apreciando cómo las perspectivas filosóficas

44 Cfr. de Naomi Scheman, “Though This Be Method, Yet There is Madness in It: Paranoia and Liberal Epistemology”. En *Feminism and Science*, p. 204.

falocéntricas y las científicas “machistas”, aplastan un quehacer intelectual diferente: aquél que las mujeres podrían realizar y que en las últimas décadas comenzaron a tratar de hacerlo.

Lorraine Code señala que las feministas critican a la filosofía occidental y en especial a la epistemología tradicional, indicando que la supuesta “autonomía” de los pensadores, es sólo la situación de privilegio de un pequeño grupo de hombres blancos y educados⁴⁵. Si bien esto muestra el modo cómo se extreman los alcances políticos, sociales y genéricos de la crítica feminista, es necesario que tales intelectuales reconozcan también que ellas mismas reproducen otras exclusiones, constituyéndose en los nuevos grupos académicos de poder.

Pese a todo, es posible afirmar con Evelyn Keller que la crítica feminista promueve una potencial liberación de la ciencia⁴⁶. Las feministas deben mostrar que las prácticas de los científicos son injustas, que la ciencia es un proceso social de creación de conocimientos en el que predomina el despliegue cognitivo de los varones, y que para entender su avance, es imprescindible considerar los contextos social y político, superando la noción clásica del enfoque positivista que afirma la neutralidad y la objetividad como valores absolutos.

Keller dice además, que las feministas tendrían que denunciar que el “método” y la “teoría” se han dado en la ciencia como un natural *continuum*, encubriendo distintos procesos de selección, siempre manipulados. Ninguna descripción teórica emergente debe ser aceptada y validada como “científica” sin recurrir a consideraciones sobre los medios y fines que rebasan el contenido. Es necesario reconocer que en la ciencia no sólo existe la dimensión *cognitiva*, sino los rasgos *afectivos* y *genéricos*.

45 Para ampliar la relación entre el pequeño grupo privilegiado de hombres blancos y la elaboración oficialmente reconocida como *racional*, en la filosofía y la epistemología, Code remite a lo siguiente: los artículos de Alison Wylie, Kathleen Okruhlik, Sandra Morton y Leslie Thielen-Wilson citados en “Philosophical Feminism: A Bibliographic Guide to Critiques of Sciences”, en *Resources for Feminist Research*, 19,2 (June 1990): 2-36. Cfr. “Taking Subjectivity into Account”, *Op. Cit.* pp. 21, 44.

46 Evelyn Keller, “Feminism and Science”, en *Feminism and Science*. p. 28.

Las feministas deberían insistir más, agrega Keller, en que los contenidos de verdad se construyen relacionando significados y sistemas de interacción, sobre los que opera la “comunidad científica” con una base ideológica arbitraria de “objetividad”. Es necesario remarcar que a lado de la dimensión cognitiva, son igual o más relevantes, el nivel afectivo y el genérico. Los rasgos afectivos operan sobre el deseo de autonomía en la investigación; mientras que los rasgos genéricos son determinados por la pulsión de “masculinidad” patente en la historia de la ciencia y la epistemología.

Las expectativas auspiciosas para la epistemología feminista radican en opinión de Naomi Scheman⁴⁷, en articular la pluralidad de sujetos (incluidas las mujeres) con las relaciones existentes entre ellos y con el mundo que cada uno puede conocer. Además, la perspectiva feminista permite advertir la conexión entre la intención, la voluntad y la acción. La experiencia de las personas y los grupos subalternos que viven en culturas dominantes, establece la diversidad de vías para que surjan identidades múltiples. La epistemología ya no aparece como una teoría universal y neutra. Su desarrollo varía si las personas que la elaboran son mujeres, gente de color, inválidos, homosexuales o lesbianas.

Acá, el trabajo de Foucault es significativamente relevante. Las categorías de los excluidos secularmente de la labor intelectual, Foucault las muestra como parte de las estrategias de regulación y contención social⁴⁸. Pero también representan aspectos latentes y posibilidades realizables, se trata de las potencialidades, de los múltiples caminos por los cuales la gente puede llegar

47 Scheman señala a autoras como June Jordan (“Nobody Mean More to me than you”, en *On Call: Political Essays*. Boston, South and Press. 1985); María Lugones (“Hispaneando y lesbiando” s/d); Gloria Anzaldúa (“**Borderlands/ La Frontera**” # 88); Erika Sherover-Marcuse (*Emancipation and Consciousness: Dogmatic and Dialectical Perspectives in the Early Marx*, Oxford. Blackwel. p. 139), y Alice Miller (*For your Own Good: Hidden Cruelty in Child Rearing and the Roots of Violence*. New York Farrar, Straus and Giroux. 1984). Cfr. “Though This Be Method, Yet There is Madness in It: Paranoia and Liberal Epistemology”. En *Feminism and Science*, pp. 214 ss.

48 Véase del Cap. I de este libro “Descentramiento del poder estatal” (pp. 67 ss.), y las Notas # 27, 28 y 29. También es pertinente el inciso “Contenido creativo y efecto de territorialización del poder” (pp. 82 ss.), y en especial el diagrama, “Territorialización y resistencia” (p. 85).

a ser diferente, los caminos que desnudan la *psiche* de los privilegiados, mostrando sus modelos como una simple opción (tal vez deleznable), de lo que se proyecta sobre los cuerpos y las identidades.

Seyla Benhabib sugiere que en la epistemología, el trabajo del feminismo es auspicioso porque muestra la necesidad de aceptar que cada individuo tiene derechos y deberes similares a los que cualquier otro pueda señalar para sí mismo⁴⁹. Las feministas insisten en que las personas asuman que cada ser racional tiene una historia individual, con identidad y constitución afectivo emocional peculiar. Iguales criterios se aplican al desarrollo de la ciencia. En el quehacer científico hay que encontrar las expresiones humanas, las relaciones de interacción basadas en la amistad y la otredad, los intereses personales y la libertad moral; se trata de las definiciones individuales y las pugnas de interés. Una actitud abierta a los otros es también un gesto pluralista que entiende la labor científica como parte de la vida humana, y resultado de los proyectos e intereses de las personas y las colectividades.

Con Naomi Scheman finalmente, es posible concluir que el feminismo contribuye a mostrar el carácter proteico del mundo⁵⁰. El mundo contemporáneo es representado como un genio lúdico que siempre está durmiendo y a quien no es posible obligarle a hablar. Sin embargo, el feminismo contribuye a apreciar este mundo en su dimensión más vívida como “final de la historia” y muerte de los *metarrelatos*. Se trata de donde emergen los nuevos actores sin sustantivismos ni proyectos holistas, un mundo en el que prolifera la multiplicidad de “horizontes de interpretación”, en el que la dispersión se hace estructural, la postmodernidad inevitable y la “claustrofilia” se convierte en la principal

49 Cfr. “The Generalized and the Concrete Other” en *Feminisms*, Kemp & Squires eds. Oxford-New York, 1997. p. 213.

50 Véase “Though This Be Method, Yet There is Madness in It: Paranoia and Liberal Epistemology”. En *Feminism and Science*, p. 214. El concepto de “claustrofílico” ha sido enunciado por Paul Smith (*Discerning the Subject*. Minneapolis University of Minnesota Press. 1988. p. 98). Scheman cita también algunos versos de Rainer Maria Rilke en “El arcaico torso de Apolo”:

No hay lugar alguno
Donde no pueda verte
Debes cambiar tu vida...

estrategia de sobrevivencia. Como discurso político y teoría epistemológica, el feminismo arma rompecabezas mostrando una imagen paradójica: en el cuadro nada es unitario ni continuo, y la totalidad es la imagen de piezas incompletas, inasibles y que a veces no ensamblan...

2. CAMPOS Y DISCIPLINAS AUSPICIOSOS PARA EL FEMINISMO

La epistemología feminista se ha desarrollado a partir de las reflexiones sobre la ciencia que han efectuado científicas y filósofas desde la biología. El conocimiento exhaustivo de esta disciplina ha servido para dar sustento argumentativo a distintos intereses feministas; sin embargo, pronto estas mujeres de ciencia, gracias a su formación filosófica, han advertido que las aseveraciones teóricas fundadas en esferas restringidas, debían consolidarse con nuevas investigaciones interdisciplinarias y debían referir contenidos ideológicos y políticos afirmados desde otros escenarios.

Las aseveraciones en biología han remitido a otras fundamentaciones disciplinarias. En física por ejemplo, han sido muy auspiciosas teorías como el *principio de incertidumbre* de Heisenberg y las concepciones de Kuhn sobre los *paradigmas*. Tales contenidos fueron útiles para sustentar consecuencias teóricas y generalizaciones sobre la ciencia. Así, pese a la tradicional formación “científica” que instituye el enfoque neopositivista como único, varias escritoras afirmaron contenidos congruentes con posiciones tan radicales, como las de Michel Foucault y Paul Feyerabend⁵¹.

51 La Nota # 11 del Cap. 1 muestra claramente que en cuanto una concepción epistemológica valora en cierta medida, la variable *histórica*; de modo que el conocimiento científico hay que relacionarlo con dicho factor; es posible aceptar el carácter *historicista* de tal concepción. La “teoría de los paradigmas” de Thomas Kuhn es *historicista* porque la vigencia de una matriz disciplinar que involucra a los miembros de una comunidad científica, se da siempre en un contexto temporal definido. Además, que los paradigmas se desarrollen en el marco de la “ciencia normal”, siendo inconmensurables unos respecto a otros, y que queden siempre vulnerables a cualquier “revolución” científica, muestra que sólo en el horizonte de la historia, el conocimiento científico adquiere temporalmente, tal carácter y valor.

La epistemología anarquista de Paul Feyerabend es *historicista* porque cualquier procedimiento metódico esbozado o depurado en algún momento determinado, es válido

En lo concerniente a las ciencias sociales, si bien las feministas han efectuado un largo trabajo que se extiende por varias décadas y se ha periodizado en dos grandes *olas*; sólo en la Segunda que corresponde a los últimos años, se han dado precisiones epistemológicas a partir de trabajos específicos. De éstas cabe remarcar por ejemplo, la noción de “privilegio epistémico”, la aplicación del concepto de “comunidad científica” a la epistemología y al feminismo, y el despliegue de construcciones teóricas con implicaciones en la ciencia. Para tales resultados teóricos fueron significativamente valiosos por ejemplo, los trabajos etnográficos y lingüísticos en grupos subalternos estadounidenses.

Además, las feministas han revalorizado el papel de la emoción en la ciencia, el rechazo a la oposición dicotómica entre el *objeto* y el *sujeto*, y la necesidad de una actitud pluralista y flexible respecto de cualquier posible teoría. Así han quedado claras las posiciones sobre las ciencias sociales, la valoración de las imágenes y metáforas en el conocimiento científico, la necesidad de construir nuevos modelos epistemológicos en oposición a la tendencia eurocéntrica⁵², y la prioridad de hacer consideraciones sociales y políticas para dotar de un sentido “humano” a la tecnología.

para descubrir contenidos científicos. Además, la propaganda ideológicamente instrumentada según los intereses y prejuicios de cada época, define lo que tiene o carece de valor “científico”. Por otra parte, la dimensión política de la ciencia, la engarza irremisiblemente a condiciones “históricas” de dominio; en tal sentido, no se trata de un uso instrumental mal dirigido de verdades universales y eternas, sino que tales “verdades” son parte de una ideología para mantener la condición subalterna de colectividades sometidas.

Este libro por último, muestra con detalle y minuciosidad por qué, lo que se podría llamar una “teoría foucaultiana de la ciencia”, es una concepción *historicista*. Acá, la lista de conceptos es bastante densa; y remito al lector al índice de materias al final del texto para comprender los alcances de cada uno: arqueología y genealogía, la noción de *episteme*, saber y poder, saberes sometidos, Edad Clásica y modernidad, “formación del discurso” y prácticas discursivas, triedro epistemológico y Ciencias del Hombre, anatomopolítica del cuerpo y biopolítica de la población, panoptismo y microfísica del poder, disciplinas científicas y “tecnologías del *yo*”, “razón de Estado” y tecnologías políticas...

Para ampliar los contenidos referidos a Kuhn y Feyerabend véase la bibliografía y mi trabajo, “Saber, investigación y teoría de la ciencia”; *Op. Cit.* pp. 62-3. Lo de Foucault está tratado especialmente en la “Introducción” y el capítulo 1 de este libro.

52 Con absoluta claridad, Samir Amin dice que el “eurocentrismo” hoy día no se restringe a la difusión de una visión filosófica extendida desde Europa solamente. Por “eurocentrismo”

a. Avances interdisciplinarios

Una de las aseveraciones más importantes a la que han llegado algunas investigadoras se refiere a que en varios campos de la biología y otras disciplinas (por ejemplo, la primatología, la genética, la endocrinología, la ecología, la teoría de la evolución y otras), no es posible suponer que el conocimiento sea *neutral, libre ni objetivo*. El sexismo y nociones profundas del imaginario patriarcal colectivo, permean el desarrollo científico, sesgando el conocimiento biológico. Las representaciones sociales, las imágenes y los estereotipos influyen en concebir y enseñar ciertos contenidos, determinan el lenguaje de los libros de texto, y deslizan una *cultura masculinista* que subordina lo femenino, reforzando lugares comunes de la ideología androcéntrica.

En cambio, la teoría de sistemas, las nociones kuhnianas sobre los modelos y las perspectivas cibernéticas e interdisciplinarias, según algunas investigadoras feministas, ofrecen efectivas alternativas y son posiciones contrarias al *androcentrismo*. Desde tales alternativas es posible argumentar contra los discursos que restringen la humanidad al *homo sapiens* hormonalmente determinado, que creen que los modelos endocrinológicos se dan según factores dominantes, que sólo estudian el patrón de reproducción sexual, y que instituyen contenidos ideológicos que niegan la búsqueda de perspectivas equitativas sin jerarquía ni dominio.

Amin entiende la expresión de características de la cultura capitalista desarrollada que aparecen como actitudes dominantes en varios centros del mundo: Europa occidental, América del Norte, Japón y otros Estados como Australia o Israel.

A la influencia ideológica de la filosofía occidental sobre el resto del mundo, influencia que en los últimos siglos se ha cristalizado como la visión *liberal*, es pertinente llamarla "eurocéntrica"; sin embargo, no es aconsejable prescindir de la insistencia de Amin en lo siguiente (*El eurocentrismo: Crítica de una ideología*. Ed. Gólgota, Perú. pp. 3-5):

"El eurocentrismo es un culturalismo en el sentido de que supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre sí. Es entonces antiuniversalista porque no se interesa en descubrir eventuales leyes generales de la evolución humana. Pero se presenta como un universalismo en el sentido de que propone a todos la incitación del modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo".

A partir de una argumentación alternativa se pone en claro que los ideales de la objetividad, el conocimiento neutro, la certidumbre absoluta y el valor universal del saber científico dispuesto como un *continuum* cognitivo; son sólo algunos *mitos* del neopositivismo. Esta teoría de la ciencia es mostrada como la expresión de pulsiones tradicionales de largo y profundo efecto: aquéllas que se han construido en el pensamiento occidental y que han instituido el androcentrismo como núcleo duro de su concepción ideológica y como eje de su visión del mundo.

(i) **La incertidumbre y el vacío**

Entre los principios desarrollados en los últimos tiempos, y que están vinculados a la teoría de la relatividad y la física cuántica, cabe destacar el **principio de incertidumbre** de Heisenberg; el cual, como otros componentes teóricos de las ciencias naturales, ha influido sobre los supuestos epistemológicos de despliegue de diversas teorías sociales.

Es notable que tal principio influya sobre la epistemología feminista estadounidense, al menos como referente formal. En verdad, sería deseable que el principio estuviera presente entre las feministas también cuando afirman o suponen cierto estatuto epistemológico para sus teorías. Veamos en qué sentido tal asunción podría extremarse.

Por el **principio de incertidumbre** se establece que no es posible fijar con certeza el lugar de los electrones alrededor del núcleo de un átomo en un momento dado, por lo que es necesario asumir una “región probable” en la cual existe cierta *probabilidad* de que la influencia electromagnética de estas partículas opere sobre el conjunto. Otra aplicación del principio menciona que en el estudio de los fenómenos atómicos no es posible suponer que la relación de conocimiento entre el *objeto* y el *sujeto* deje intacto al objeto. El hecho de que un sujeto cualquiera se *aproxime* al objeto de estudio para establecer sus características, modifica la estructura y los rasgos de éste a nivel atómico. Siguiendo el razonamiento de Heisenberg, de ambas aplicaciones se puede concluir que la localización tempo-espacial del objeto no es discreta, como tampoco son admisibles los ideales cognitivos de la gnoseología tradicional referidos a la inmutabilidad del objeto. Así, se pone en tela de juicio que se

cumplan sin más en el estudio de los fenómenos físicos, al menos a nivel atómico, las suposiciones de *neutralidad* y disposición *receptiva* del sujeto de las determinaciones que forman la imagen en la relación de conocimiento⁵³.

Si las feministas fueran consecuentes con este “principio”, podrían dibujar los trazos de una posición epistemológica flexible y simplemente *probable*. Por ejemplo, el principio implica aceptar que ninguna proposición epistemológica es absolutamente concluyente puesto que existen variables que influyen para que el *objeto* (en este caso, la “ciencia”), cambie ante la sola “proximidad” del *sujeto*. Así, se inviabiliza un concepto universal y definitivo sobre la ciencia, priorizándose una visión constructiva: la ciencia es lo que ciertos hombres, en distintas épocas y según sus propios intereses, instituyen como determinado conocimiento con explícitas finalidades.

Más que formular enunciados que topologicen y restrinjan temporalmente el contenido del quehacer científico, habría que asumir que cualquier teoría es una “región probable” en la que se realizan proyectos de investigación sobre los que se ciernen irremisiblemente con distinta presión, significativos condicionantes extracientíficos.

Algunas feministas han dado pasos para atravesar este camino. Por ejemplo, Lynn Hankinson Nelson reivindica que alcanzar una pauta de conocimiento científico es posible sólo dentro de un sistema de teorías y prácticas que incluye acuerdos y supuestos metafísicos, métodos y estándares de evidencia⁵⁴. En

53 En 1927 Werner Heisenberg enunció el “principio de indeterminación” del siguiente modo (*Die Physicalischen Prinzipien der Quanten theorie*, 1930, § 1):

“... en la discusión de algunas experiencias suele someterse a examen la interacción entre el objeto y el observador que está necesariamente unida a toda observación. En las teorías clásicas, esta interacción era considerada o como inapreciablemente pequeña o como controlable de forma que se pueda eliminar su influencia por medio de cálculos. En la física atómica no se puede aceptar esto porque, a causa de la discontinuidad de los acontecimientos atómicos, toda interpretación puede producir variaciones parcialmente incontrolables y relativamente graves”.

Véase el libro, *Historia de la filosofía* de Nicolás Abbagnano. Vol. 3. “La filosofía del romanticismo. La filosofía entre los siglos XIX y XX”. p. 608. Hara S.A. Barcelona, 1982.

54 Nelson dice que todo conocimiento científico se da dentro de un cuerpo holista que incluye teorías, valores, contextos sociales y políticos, supuestos, estándares, relaciones y prácticas.

consonancia con el postmodernismo, Nelson niega que exista un sujeto o agente de conocimiento individual, inocuo para el objeto y *neutral* frente a los contenidos cognitivos que construye.

Por otra parte, Nelson afirma en obvia coincidencia con la teoría de los paradigmas de Thomas Kuhn, que la historia de las ideas científicas es inseparable del contexto social, las relaciones establecidas, las prácticas incuestionables, los rompecabezas validados, las presiones no verbalizadas, y los conflictos subyacentes que construyen y desechan tal historia. Frente a un empirismo ramplón que reivindica como absoluto el valor de la experiencia y la verificación, Nelson dice que debajo aparece como soporte, un conjunto de conocimientos y prácticas con extensos y profundos nexos teóricos.

Para ejemplificar su posición, Nelson menciona como otra aplicación del **principio de incertidumbre**, la *teoría del protón*. En contra de una posición que sostenga una concepción absoluta sobre éste, Nelson refiere una “construcción” apenas semejante a un *arco*⁵⁵. Por otra parte, hoy día el conocimiento sobre los protones no es discreto, no está aislado de un amplio sistema de teorías, prácticas y estándares de evidencia. Se trata de sistemas que incluyen aspectos diversos del conocimiento científico no claramente vinculados, y prácticas al parecer irrelevantes pero decisivas; aparte de una forma peculiar de uso del sentido común.

Nelson asevera que aunque parece que la evidencia se registra individualmente, el “descubrimiento” de la estructura del protón demuestra que la experiencia siempre es social. No existe una experiencia inmediata del protón, ni una lista de estímulos sensoriales de donde el protón pueda ser inferido. La evidencia

Véase “Who Knows? What Can They Know? And When?”, en *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. pp. 291-2.

55 Nelson cree que la metodología empleada en la elaboración de la *teoría del protón*, los supuestos ontológicos implícitos, las teorías y conceptos asumidos, el uso de la evidencia y el estilo de relacionar prácticamente éstas y otras partes; forma algo similar a un *arco*. Es decir, la *teoría del protón* no es discreta, no se puede aislar de los demás componentes teóricos y vista desde cierta distancia, aparece como la pieza de cierre de una estructura teórica donde cada elemento es dependiente de los demás. Véase “Epistemological Communities”, en *Feminist Epistemologies*, Alcoff & Potter eds. p. 137.

de éste nunca es definitiva. Las teorías y prácticas llevan a pensar que si bien es posible organizar cierto conjunto de conocimientos, también pueden surgir otros de modo que alternativas disímiles no sólo sean posibles, sino puedan ser más fértiles. Es más, sólo en esta dispersión teórica se amplía la posibilidad de hacer nuevos descubrimientos: aquéllos que son resultado de distintos proyectos, índices, metodologías y cuerpos de conocimiento.

Pese a la coherencia epistemológica entre estas anotaciones feministas y el **principio de incertidumbre**, Nelson parece a veces, ceder a algunas pulsiones neopositivistas. Por ejemplo, su crítica al físico de Harvard, Sheldon Glashow, no es lo suficientemente enérgica para oponerse a los contenidos citados.

Glashow había explicitado tres puntos sobre la ciencia: 1. Hay una sola y completa verdad acerca del mundo. 2. Nuestros órganos sensoriales están lo suficientemente refinados para discriminar la verdad de lo que sólo pretende ser verdadero. Y, 3. La investigación científica llega siempre a un punto finito en el que la evidencia permite decidir de manera concluyente entre puntos de vista alternativos⁵⁶. Pues bien, Nelson tomando la **estructura del protón**, dice que su “descubrimiento” fue posible sólo gracias a que al mismo tiempo en que se propuso una visión diferente, se afirmó un nuevo sistema de teorías y prácticas. Según ella, sólo porque emergieron nuevas metodologías, proyectos y estándares de evidencia concomitantes con algunas teorías, ciertas comunidades pudieron construir tal conocimiento y adoptar otro punto de vista.

Las tesis de Nelson son plausibles en lo referido a las comunidades científicas y en la vinculación de la evidencia con los elementos teóricos que se disponen como su sutil aunque pesada carga; sin embargo, su crítica a Glashow no cuestiona la idea de que la “ciencia” deba llegar a la verdad, la cual es presumida como *única* sobre cualquier cuestión del mundo. Si bien la autora menciona que la historia de la estructura del protón muestra que los estándares teóricos,

56 Nelson menciona un artículo periodístico escrito por Sheldon Glashow (*New York Times*, Sec. 4, Oct. 22, 1989, p. 24). En dicho texto, el físico de Harvard expone los puntos mencionados de modo literario, y como la declaratoria de su propia *fe*, temas acerca de los cuales no puede probar ni justificar nada. *Cfr.* “Epistemological Communities”. *Op. Cit.* pp. 129-32, 154.

prácticos y las metodologías de cada persona tienen valor sólo en tanto son aceptados por alguna comunidad, no puede evitar algunas concesiones al neopositivismo. Si bien reivindica la *comunidad* como el agente primario, deja deslizar la idea de una “evolución” medible en la ciencia. Además, no defiende que distintas relaciones políticas y sociales impliquen diferentes “ciencias”, al menos en lo concerniente a intereses, estatus, preguntas y participantes. Así, por debajo de su consecuencia epistemológica aflora la pulsión “cientificista” de aceptar que el conocimiento es un saber triunfante, elitista y restringido a las condiciones que la propia comunidad establece. La ciencia estaría en última instancia, definida por la *comunidad epistemológica* que alcanza alguna verdad sobre el mundo.

Elizabeth Potter por su parte, parece confirmar esta misma idea sobre las comunidades científicas siguiendo la línea de argumentación wittgensteiniana que afirma la imposibilidad de existencia de los lenguajes privados⁵⁷. Potter dice que ante la carencia de suficientes datos experimentales que verifiquen una proposición, es posible que la comunidad científica respectiva, valide el nuevo conocimiento sólo en base a la aceptación de modelos previos aceptados con anterioridad. Recíprocamente, aunque existan muchos datos empíricos que invalidan una proposición teórica, las resistencias de una comunidad son por lo general, suficientes para impedir drásticos, inmediatos y profundos cambios en relación a las ideas anteriormente vigentes.

El caso de la **teoría del plenum** desarrollada por Aristóteles es un ejemplo adecuado para mostrar esta inserción y validación aun con déficit empírico, y también lo es para mostrar la permanencia de una concepción pese a la existencia de experiencias contrarias. Kuhn ha mostrado con exhaustividad cómo se ha dado la influencia de prejuicios cosmológicos y nociones metafísicas previas en el pensamiento de Aristóteles, cuando el filósofo griego elaboró su

57 Potter no da referencias de obras de Ludwig Wittgenstein, sino sólo glosas y comentarios de algunas feministas como Hilary Putnam (“Why Reason Can’t be Naturalized?”, Cambridge University Press, 1983). Sobre la filosofía del pensador austriaco dice que él por supuesto, está en desacuerdo con que la política “intersecte” la producción de conocimiento. Véase “Gender and Epistemic Negotiation”, en *Feminist Epistemologies*, pp. 164-5, 183-4.

teoría del mundo natural. El caso más conspicuo es su aversión a aceptar la idea del *vacío*⁵⁸.

Pese a que en el siglo V antes de nuestra era, los atomistas ya habían desarrollado su visión del universo como un espacio infinito y vacío en el que pululaban los átomos; pese a que en tiempo de Aristóteles existían antecedentes para que en el siglo III a.C., la escuela alejandrina de ingenieros inventara una bomba impelente, Aristóteles se negó a aceptar tales teorías y sustentó, en base a la consistencia de sus propios prejuicios, un sistema coherente y exegético de la realidad y sus múltiples determinaciones⁵⁹. Ahora bien, dado que él como organicista pensaba que el mundo era un sistema vivo de partes interdependientes y resultado de principios inherentes, no podía admitir la idea de falta de

58 Thomas Kuhn dice: “En la ciencia aristotélica materia y espacio van juntos; son dos aspectos de un mismo fenómeno, y por consiguiente, la propia noción de vacío es absurda” (*La revolución copernicana*. Vol 1, Edición Orbis S.A. Hyspanérica. Trad. Domènec Bergadá, 1985. Madrid p. 117). En la misma obra Kuhn señala que la aceptación e influencia de Aristóteles se debió a las siguientes razones: en primer lugar, durante la Edad Media la autoridad de la palabra escrita fue inobjetable. En segundo, pese a las absurdas afirmaciones del estagirita, por ejemplo sobre que algunos cuerpos caen más aprisa que otros, las observaciones no refutan absoluta ni fehacientemente tales teorías. En tercer lugar, la extensión conceptual y rigor lógico de los textos de Aristóteles redundó en aceptar su pensamiento como un todo. Finalmente, nociones de las cosmologías tradicionales (como la egipcia), ideas pueriles frecuentes (existencia de un “arriba” absoluto), y contenidos del imaginario “primitivo” (el animismo por ejemplo); encontraron su más potente sistematización en la filosofía de Aristóteles. (*Idem*. p. 141). Además, la teoría del *plenum*, la idea geocéntrica, las nociones sobre los lugares naturales y la jerarquía de los elementos del mundo, no contradecían radicalmente la experiencia inmediata (por ejemplo, la percepción del movimiento del sol y la opinión común sobre la quietud de la Tierra).

En *Del cielo* (279a 6-17), Aristóteles, sobre el *horror vacui* y acerca de que el universo se contiene a sí mismo y es autosuficiente, indica lo siguiente:

“... queda claro que fuera del cielo no existe ni puede existir la masa de ningún cuerpo. La totalidad del mundo está integrada por toda la materia disponible (...). Por tanto ni existen ahora varios cielos, ni existieron antes, ni pueden existir; antes bien, este cielo es único y perfecto. Además, es evidente que fuera del cielo no hay ni lugar, ni vacío (...) pues en todo lugar existe la posibilidad de que haya un cuerpo...”.

59 Véase el primer tomo de *Historia de las ciencias*, de Stephen F. Mason. (“La ciencia antigua, la ciencia en Oriente y en la Europa medieval”). Alianza Editorial. Trad. Carlos Soliz Santos. 2ª ed. 1986, Madrid, p. 61. *Cfr.* también, *La revolución copernicana* de Thomas S. Kuhn. *Op. Cit.* p. 72.

continuidad dentro de tal mundo. Consecuentemente, la noción de vacío como discontinuidad espacial debía ser explícitamente combatida y súbitamente desterrada de su sistema filosófico-científico.

Aristóteles suponía de modo inflexible la existencia de jerarquía entre los cinco elementos del mundo (tierra, agua, aire, fuego y éter), jerarquía que representaba una explícita disposición real del cosmos. Por esto, no estaba dispuesto a admitir cuestionamientos a sus ideas acerca del orden cosmológico, los lugares naturales de cada cosa y que el Motor Inmóvil haya dado el impulso inicial para la transformación infinita. Tampoco estaba dispuesto a conceder que desde los objetos inanimados más simples hasta los más complejos del mundo natural y social, no sean resultado de la combinación hilozoísta de materia y forma. Ambos, en su existencia primigenia según Aristóteles, se unieron como *materia prima* y *forma substancial*, para dar existencia a los entes. Ahora bien, tales nociones de contenido metafísico, no podían ser “recortadas” ni vulneradas de su sistema, menos aún en el prosaico escenario de la física o la teoría de los cielos. En tanto la idea del vacío aparecía reforzando este despropósito; el cosmos debía ser ratificado irrefutablemente como regular, asumiendo como única opción racional, su plenitud y continuidad.

La tradición *hilozoísta* desarrollada por Aristóteles, tuvo muchos seguidores. Lo mismo se puede afirmar de su visión paradigmática del cosmos. Fueron hilozoístas notables entre otros, Hermes Trimigesto y más de dos milenios después del estagirita, Bacon, Gassendi, Paracelso y Campanella. Entre los supuestos más destacados de esta tradición cabe señalar que tales pensadores creían que la materia está viva y que todo se encuentra en el mundo en un movimiento eterno. Pese a que hubo desde muy temprano ciertas pruebas empíricas que permitían aceptar la posibilidad del vacío, tal *comunidad* no estuvo dispuesta a transigir sus más caras posiciones filosóficas. Defendieron mientras les fue posible, la **teoría del plenum** contra las peligrosas ideas que admitían la posibilidad de existencia real del vacío.

El paradigma de Aristóteles respecto a la teoría geocéntrica por lo demás, tuvo apoyo y sustentación de parte de distintos pensadores y científicos durante largo tiempo. Fue hasta que comenzó a aceptarse como altamente consistente la teoría copernicana en el siglo XVII, que dicho paradigma no se cuestionaba

os contenidos fundamentales. Sin embargo, es necesario admitir con Kuhn la “revolución” que el sistema de Copérnico suscitó, se dio como resultado lectual de la acumulación de saber por varios siglos, aproximadamente de el XI y XII inclusive⁶⁰. Se trata de la sucesión *gradual* de teorías y

La idea que tiene Kuhn sobre los *paradigmas* incluye generalizaciones compartidas por la comunidad que lo sustenta; modelos teóricos, nociones básicas, definiciones y leyes que son fácilmente comunicables; pero también valores, principios metafísicos y prejuicios asimilables. En fin, en un paradigma se incluyen métodos, estilos de investigación, preguntas que se pueden formular y problemas que se deben resolver; de una u otra forma en esta “matriz disciplinar” aparecen los juicios profesionales consagrados, las autoridades encumbradas y las determinaciones generales y en detalle del quehacer científico. (Véase *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. Agustín Contín. F. C. E. México, 1975. También el libro de Andrés Rivadulla Rodríguez, *Filosofía actual de la ciencia*. Ed. Tecnos, Madrid, 1986. pp. 219 ss.).

El caso más notorio en la historia del pensamiento, referido a una revolución paradigmática, caso que Kuhn analiza con detalle y rigor, es el cambio del modelo geocéntrico por el heliocéntrico. Se trata de la *revolución* protagonizada por Copérnico en el siglo XVII. (Véase la Nota # 62 de este capítulo y el libro de Kuhn, *La revolución copernicana*; particularmente los capítulos, “La ciencia y el saber en Europa hasta el siglo XVIII”, pp. 143 ss. y “La crítica escolástica de Aristóteles”, pp. 160 ss. *Op. Cit.*)

Si bien Copérnico revolucionó el paradigma anterior desplazando a la Tierra del lugar central en el mundo y colocando en él al Sol; para que haya formulado su teoría fue necesaria una acumulación progresiva de teorías y antecedentes intelectuales que sirvieron de base para que se precipitara tal revolución.

Por una parte, aparecieron ciertos teólogos como Lactancio y Cosmas que desde el siglo IV d. C. ridiculizaron los supuestos tradicionales básicos (como la esfericidad de los planetas), y elaboraron modelos fantásticos siguiendo por ejemplo, el pretendido diseño del Tabernáculo. (Véase de G. A. Gurev, *Los sistemas del mundo desde la Antigüedad hasta Newton*. Ed. Problemas S.A. Trad. N. Caplaú. Buenos Aires, 1947. pp. 137, 143). Pero lo más importante fue cómo los teólogos escolásticos que seguían a Aristóteles, sentaron las bases aun sin quererlo, del nuevo paradigma entre los siglos XII y XIV.

Kuhn señala por ejemplo a Juan Buridán que desarrolló la “teoría del *impetus*”. Según ésta, una piedra lanzada hacia arriba verticalmente cae en el mismo lugar pese a que la Tierra se mueve. Al extenderse esto al cielo, se dieron las bases de la teoría copernicana puesto que se asumía implícitamente el *principio de inercia* contrario a la filosofía de Aristóteles. Juan Filipón y Guillermo de Occam asintieron la nueva teoría y admitieron el vacío afirmando que el *impetus* es una cualidad que se agota mientras el cuerpo se detiene atravesando el vacío. (Cfr. *La revolución copernicana*. Vol. 1. p. 166).

Por lo demás, Roger Bacon en el siglo XIII sentó las bases de la ciencia empírica valorando en extremo la observación y la experiencia; lo mismo que su maestro Robert Grosseteste, fijó la contrastación empírica como criterio de verdad. Además, Duns Escoto anticipó la fundamentación de los métodos de la inducción siglos después elaborada por John Stuart

posiciones filosóficas que permitieron construir una visión alternativa del mundo con notorias consecuencias científicas, históricas y políticas.

El final de la **teoría del plenum** fue un proceso que incluye protagonistas como Torricelli, Pascal y Perier. Sin embargo, correspondió a Boyle, quien usó la bomba de aire para mostrar que el aire tiene presión, el mérito de haber mostrado con fuerza inconcusa que el vacío es real. Si bien Boyle estuvo inicialmente influido por los supuestos del hilozoísmo, tuvo la suficiente flexibilidad en relación a sus constricciones científicas, para pensar la posibilidad del vacío valorando los datos de experimentos mecánicos. Pronto se dio cuenta que debía cambiar sus nociones hilozoístas y que debía defender que la materia es inerte, que el aire tiene peso y que el vacío es elástico y posible.

Elizabeth Potter emplea apropiadamente el caso de Aristóteles y Boyle para tratar la relación entre los datos de la experiencia y las coerciones que podrían

Mill. Algo similar hizo Guillermo de Occam quien sostuvo en contra de la teoría de los universales, una posición claramente nominalista (Véase la Nota # 6 del cap. 1). Esto, sumado a la “navaja de Occam” que establecía el imperativo de *economía* de lenguaje, eliminación de lo superfluo, claridad, simplicidad y opción por la alternativa más congruente con el sentido común; terminó por deshauciar a la filosofía de Aristóteles, por lo que la vida del modelo geocéntrico tenía sus días contados hasta que Copérnico le diera el golpe de gracia tres siglos más tarde.

Kuhn menciona a otros pensadores medievales quienes a veces a fuerza de tratar de salvar a Aristóteles, lo perdían todavía más; dice cómo por hacer al aristotelismo más coherente y sistemático de lo que era, se creó un ambiente intelectual en las Universidades en el que la discusión habitual de ciertos temas, favoreció la eclosión copernicana.

Por lo demás, si hubo muchos antecedentes para dicha eclosión, la “revolución” tampoco fue *estruendosa*. Kuhn indica que aparte de que el heliocentrismo fue un fracaso en cuanto no daba una explicación satisfactoria de observaciones que el modelo de Ptolomeo tampoco podía explicar, representó la continuación de supuestos aristotélicos.

Sin considerar la centralidad del sol; el mundo y la Tierra seguían siendo esféricos; se suponía la perfección del movimiento celeste en órbitas circulares y no se resolvían varias anomalías. ¿Cómo entonces cabe hablar de una “revolución” científica? Kuhn responde señalando que esto sucedió en la medida que Copérnico fue el *último* astrónomo ptolomeico, pero algo más. En cuanto se acumuló por siglos el contenido de un pensamiento diferente constructor del nuevo *paradigma*, y por cuanto a Copérnico le tocó asumir el papel del *primer* astrónomo moderno; él representa la síntesis de la tradición matemática helenista y un espíritu absorto en la elegancia de la regularidad. Su revolución en consecuencia, fue un cambio *gradual* de paradigmas a lo largo de varios siglos.

llamarse “ideológicas”, cernidas sobre el imaginario de una *comunidad científica* determinada⁶¹. Estos casos, y en especial el significado del paradigma aristotélico-ptolomeico para la epistemología, han sido tratados con detenimiento por Thomas Kuhn⁶². En cambio, las apreciaciones de Potter en varios sentidos, parecen forzadas.

Potter dice que en el siglo XVII con el descubrimiento del vacío se modificó la ideología dominante sobre las mujeres: cuando el vacío fue posible, las mujeres comenzaron a ser parte *visible* del mundo. La autora piensa que el vacío muestra cómo consideraciones de género operan en la producción de conocimiento. En su opinión, el propio Boyle cambió su punto de vista sobre las mujeres cuando reconoció la posibilidad del vacío; además, el caso evidencia cómo la variación de teorías sobre los fenómenos naturales, condicionó la posición de la gente europea del siglo XVII sobre el orden social.

61 Véase el párrafo “The Spring and Weight of the Air”, en “Gender and Epistemic Negotiation” (*Op. Cit.* pp. 172-81).

62 De manera minuciosa y clara, Thomas Kuhn ha mostrado la vigencia del paradigma aristotélico-ptolomeico a lo largo de casi veinte siglos. En oposición a la idea de que el paradigma geocéntrico es un modelo explicativo restringido a la astronomía, Kuhn muestra su alcance que trasciende núcleos teóricos sustantivos de la filosofía, la cosmología y la teología; además, resultan evidentes sus implicaciones en física, biología y otros ámbitos del conocimiento vinculados al hombre y la sociedad. En su extraordinaria obra *La revolución copernicana* (*Op. Cit.* Véase en especial los capítulos, “El universo aristotélico”, pp. 166 ss. y “La concepción aristotélica del mundo vista en perspectiva”, pp. 137 ss.); Kuhn se refiere a los prejuicios cosmológicos, los lugares comunes y las ideas pueriles que influyeron para que desde Eudoxo de Cnido hasta Aristóteles, se desarrollara el *modelo de las esferas concéntricas* con la Tierra en el núcleo. La formación del paradigma en este tiempo (hasta el siglo III a. C.) se dio porque prevalecían nociones como las siguientes:

Los cuerpos que están compuestos por más tierra que los otros elementos (aire, agua y fuego), caen más aprisa, son más pesados y tienden a ocupar el lugar natural que les corresponde: el centro del sistema del mundo. Sin embargo, este lugar es el menos relevante, lo importante es “elevarse”, acercarse al fuego celestial y al éter; existiendo lugares que son absolutamente, el “arriba” y el “abajo” del mundo. La Tierra está en el centro por su composición pesada, porque atrae en el universo continuo, finito espacialmente e infinito temporalmente, al componente “terroso” de cada cuerpo. Lo hace porque tiene cierta fuerza “ánimica” puesta en movimiento por la acción inicial del Primer Motor que obró a través de las esferas. Kuhn indica que Aristóteles detalló el modelo buscando elegancia, asumiendo la forma esférica para la Tierra y el mundo, y fijando una jerarquía

(ii) La perspectiva sexista en biología

La biología ha sido y es posiblemente, el campo disciplinario donde con mayor claridad se advierten tendencias sexistas discriminativas. Por ejemplo, Nancy Stepan critica la idea de los frenólogos del siglo XIX quienes afirmaban que entre los monos, los negros y las mujeres existen similitudes dada la estructura común mensurable de sus cerebros. Por otra parte, entre los científicos que sostienen posiciones evolucionistas, es frecuente encontrar la idea de que la

de lugares para los componentes materiales. Finalmente, él anunció que los cuerpos celestes estaban enclavados en sus respectivas esferas etéreas y que por tanto, su movimiento era perfecto en el único, necesario y posible universo existente.

Las transformaciones del paradigma no fueron sustantivas hasta por ejemplo, la cosmología de Dante en el siglo XIV. Pese a que Hiparco de Nicea propuso el *sistema de los círculos excéntricos* y Ptolomeo elaboró el *modelo de los epiciclos y deferentes* en el siglo II de nuestra era; los supuestos aristotélicos fundamentales permanecieron intactos. El sistema de Ptolomeo excluía las esferas pero mantenía su focalización centrada en la Tierra; tenía un carácter eminentemente *matemático*, pero asumía supuestos como la continuidad del mundo y la perfección del movimiento en el éter; finalmente, como en el caso de Aristóteles, daba respuestas precisas a los problemas capitales de la astronomía antigua sobre la retrogradación de los planetas, “salvando las apariencias” en todo caso, y satisfaciendo las observaciones cotidianas y las posibles objeciones del sentido común. En el caso de Dante que representa la visión medieval del mundo, cabe remarcar que el escritor italiano mantuvo los supuestos y reacomodó los contenidos del modelo a las demandas ideológicas de la Edad Media. De esta forma, el carácter del modelo aristotélico fuertemente *metafísico*, y del ptolomeico marcadamente *matemático*, se convirtió en un sistema que incluía sin más, al Infierno, el Cielo y el Purgatorio. Las esferas adoptaron un matiz espiritual, y los motores intermedios de Aristóteles se volvieron ángeles. Así se justificó consistentemente, apelando al orden universal, la jerarquía eclesiástica, la organización estamental del medioevo, y la ambigua y peligrosa situación del hombre (quien debía confesarse), frente al mal y bajo la mirada de Dios.

Resulta evidente que son las necesidades ideológicas y las demandas de producción intelectual, sumadas a las condiciones de concreción paradigmática de cada época, las que influyeron para que se acomodara el modelo geocéntrico a sucesivos cambios; modificaciones que sin embargo, no alteraron lo esencial teniendo muy amplias y convenientes aplicaciones en relación al contexto histórico específico. (Véase, aparte de la obra de Kuhn señalada, el libro de John Losse, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Trad. A. Montesinos, Alianza Universidad. Madrid, 1979; y el texto de Gurev, *Los sistemas del mundo desde la Antigüedad hasta Newton*, pp. 121 ss., antes mencionado. Además, remito de nuevo a mi trabajo, “Saber, investigación y teoría de la ciencia”, *Op. Cit.* p. 40-1).

inteligencia sea el resultado del proceso que siguieron ciertas *razas* “desarrolladas”, entre las que la distinción de género es también decisiva⁶³.

En un artículo que se publicó por primera vez en 1991⁶⁴, Emily Martin relaciona las representaciones sociales y los roles estereotípicos de lo masculino y lo femenino, con la biología⁶⁵. Dice que aquéllas influyen patentemente en la ciencia para crear relatos que como versiones “científicas”, refuerzan nociones prevalecientes.

El caso más ostensivo se da en la literatura médica en relación al huevo femenino y la esperma masculina. Martin indica que es usual encontrar en textos científicos términos que consolidan roles sexistas. Por ejemplo, en relación a la menstruación, la mayoría de los libros de medicina hablan del “cese”, la “muerte”, la “pérdida”, la “expulsión” o la “desnudez” de una parte del cuerpo humano. Tal universo semántico refuerza la asociación de lo masculino con la *producción* y de lo femenino con la *destrucción*. Lo masculino aparece como la fuerza capaz de producir millones de espermatozoides por día, mientras que en comparación, lo femenino se reduce a la producción de un huevo expelido y destruido mensualmente. Ningún texto científico según la autora, muestra el mínimo “entusiasmo” por los procesos fisiológicos femeninos.

Martin agrega que la bibliografía médica compara de modo sesgado, los cien millones de espermatozoides que el varón produce diariamente durante los

63 Cfr. “Race and Gender: The Role of Analogy in Science”, en *Feminism and Science*, Keller & Longino eds. New York, pp. 122-3.

64 Se trata de “The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles”, publicado en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 16/3. University of Chicago Press.

65 Martin entiende que los estereotipos son representaciones sociales colectivas que como creencias culturales influyen en la conducta de las personas. Los estereotipos en biología que ella analiza son representaciones acerca de las distinciones genéricas. Usualmente están escondidos detrás del lenguaje científico, pero aparecen con claridad al advertirse determinados roles, funciones o características ideológicamente atribuidos a los procesos biológicos de hombres y mujeres. En “The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles”, Martin descubre algunos de tales estereotipos. Véase la reimpresión del artículo en *Feminism and Science*, Keller & Longino eds. p. 103.

sesenta años de su vida reproductiva (es decir, alrededor de dos trillones de gametos); con los quinientos huevos que la mujer produce durante cuarenta y cinco años de vida fértil (trece huevos por año, un gameto por cada periodo lunar).

Además, es usual encontrar enunciados como que el huevo es “transportado”, que su carácter es eminentemente pasivo, y que su particularidad lo hace gigantesco y pesado. Es frecuente leer que “necesita” ser “activado” por el espermatozoide al producirse la fecundación. En la literatura médica opera el rol estereotípico que como parte del imaginario colectivo, inconscientemente se asume. El huevo aparece como una ‘damicela’ con sagradas prendas de vestir, en cambio, el espermatozoide es “activo”, pequeño y móvil, con un insoslayable poder para dinamizar la vida. Recibe el impulso de la eyaculación en lo más profundo de la vagina como una “energía” para alcanzar al huevo y penetrarlo. En la húmeda oscuridad *protagoniza* un viaje azaroso en el que nada garantiza el final: es probable que termine su corta vida a medio camino, “exhausto” aunque heroico.

La narración médica muestra que los sobrevivientes “asaltan” la meta: llegan al huevo y sólo el o los candidatos exitosos ganan el premio. Martin refiere un film de Woody Allen (*Todo lo que Ud. quería saber sobre el sexo pero no se atrevía a preguntar*), en el que el espermatozoide aparece como si tuviera que tomar una decisión existencial, aquélla que lo pone en la dramática situación de penetrar al huevo asumiéndose como héroe guerrero que va al rescate.

En opinión de Martin, tal bibliografía médica expresa la cultura estereotípica de lo masculino y lo femenino. Inclusive cuando se desarrollan teorías alternativas, este imaginario permanece recurrente e invariable. Por ejemplo, pese a que en la Universidad John Hopkins se ha comenzado a ver al huevo con un rasgo “activo”, el sexismo estereotípico es tan fuerte, que dicha actividad pasa casi inadvertida. Según las investigaciones de referencia, habrían medios mecánicos y químicos que permitirían que el espermatozoide atravesara el huevo, inclusive es posible suponer la existencia de moléculas adhesivas que “capturan” al espermatozoide en una zona específica.

Sin embargo, lo más frecuente y único por mucho tiempo, ha sido mostrar la versión *científica* de roles estereotípicos predefinidos. Un caso interesante es

de Gerald y Helen Schatten, quienes describen el proceso de fecundación como una “caza”⁶⁶. Según estos científicos, la cabeza triangular del espermatozoide es un arpón proteínico que tiene la función de “enlazar” al huevo. En otras versiones es recurrente la misma imagen: el espermatozoide es la *llave* que abre la *cerradura* del huevo. Incluso cuando se advierte posiciones sugerentes, cuando se habla de ciertos “bolsillos” a nivel molecular, de modo que el espermatozoide quedaría “ligado” por las moléculas que forman tales “bolsillos”, permanecen las mismas nociones y subyacen los roles de siempre.

Con pertinencia, Martin anota que el imaginario estereotípico estimula a creer que el resultado de la interacción entre el huevo y el espermatozoide es la fecundación, como final de una acción humana deliberada en el nivel celular. Hasta ahora no se ha intentado conciliar los posibles modelos buscando mínima equidad. No se ha construido puente alguno, repitiéndose la vieja oposición entre lo activo y pasivo. Sería interesante anota Martin, considerar el tema desde una perspectiva *cibernética* que remarque la mutua interdependencia; en este sentido es auspicioso por ejemplo, el trabajo de J. F. Hartman que ha mostrado que si el huevo muere por una aguja, los espermatozoides no lo atraviesan. Siguiendo tal perspectiva interactiva y exenta de roles estereotípicos, es posible afirmar un enfoque *alternativo* en genética, endocrinología y ecología; estableciendo las pautas para una flexible adaptación de las partes por coordinación y evolución.

Resulta que los supuestos epistemológicos apropiados para el desarrollo de teorías en biología, siguen las vías de la teoría de sistemas y nociones cibernéticas, quedando manifiesto que las concepciones tradicionales están atravesadas subrepticia y profundamente, por supuestos sexistas e imágenes estereotípicas. Además, es aconsejable considerar tendencias divergentes a las posiciones antagónicas, buscando interactivas similitudes entre los modelos de la ciencia. A esto se refiere por ejemplo, Nancy Stepan cuando menciona el trabajo epistemológico de Thomas Kuhn⁶⁷.

66 Véase de Gerald y Helen Schatten, “The Energetic Egg”, en *Medical World News*, 23 (enero de 1984), pp. 51-3.

67 Véase el punto, “Analogy and the Creation of New Knowledge”. En “Race and Gender: The Role of Analogy in Science”. *Op. Cit.* pp. 130-1.

Para ilustrar mejor el sexismo en biología y el modo cómo operan supuestos estereotípicos en el imaginario colectivo, consideremos las posiciones de Helen Longino y Ruth Doell en relación a científicas feministas que deslizan posiciones ginecéntricas⁶⁸. Ambas autoras, en base a investigaciones neuroendocrinológicas sobre las diferencias de sexo, piensan que la “ciencia del género” incurre frecuentemente en posiciones androcéntricas que sostienen puntos de vista deterministas sobre el dominio del macho. Para explicar la fuerza vital masculina por ejemplo, han sido frecuentes los intentos de reconstrucción prehistórica que describen al *homo sapiens* como resultado de una combinación hormonal específica.

Longino cree que por los intereses extracientíficos de las feministas, no existe la posibilidad de que la biología sea desarrollada por ellas de un modo *neutral* y libre, como tampoco tienen tales características, las teorías biológicas influidas por los estereotipos sexistas que asumen la preeminencia masculina⁶⁹. Resulta excesivo que entre las feministas sea usual que las preguntas relacionadas con las hormonas sexuales se respondan aludiendo a alguno de los siguientes tres campos de influencia: los efectos en la anatomía y la fisiología, los que se dan sobre el temperamento y la conducta, y la influencia sobre la cognición. Así, el *sexismo* de las feministas sostiene la predeterminación hormonal no sólo en el nivel anatómico fisiológico, sino en la conducta, el temperamento y en el proceso de conocimiento de las mujeres como diferente del que se da en los hombres.

68 Longino y Doell remarcan en oposición el enfoque *androcéntrico*, la “historia” *ginecéntrica*. Sin embargo, existe un rasgo común entre ellos: ambos son dos modos de focalizar protagonismos excluyentes aunque distintos, en la descendencia humana. Véase, “Body, Bias and Behavior: A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Sciences”. En *Feminism and Science*, p. 77.

69 Longino piensa que en lo concerniente a la posibilidad o no de una ciencia *feminista* cabe responder que más que ésta, es pertinente “hacer” ciencia *como* feminista. Más adelante indica que cualquier programa de investigación científica tiene valores metodológicos e ideológicos *ipso facto*, y que las condiciones actuales (políticas, económicas e ideológicas), hacen muy difícil la práctica regular de la ciencia como *feminista*. Cfr. “Can There Be a Feminist Science?”. En *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. pp. 252-3, 262).

Los datos obtenidos en distintos estudios con animales dan la base empírica para que, según Longino y Doell, las científicas feministas amplíen la influencia y los efectos psicológicos de la manipulación hormonal desde el periodo prenatal. Los experimentos de Eleanor Maccoby y Carol Jacklin por ejemplo, han puesto de manifiesto que los altos niveles de agresividad entre los varones respecto de las mujeres, se debe a funciones prenatales en la circulación de testosterona, la que también sería determinante en el periodo postnatal⁷⁰. De otra parte, los estudios con mujeres con hiperplasia adrenocortical congénita (CAH), evidencian que la influencia de las hormonas sexuales en el desarrollo anatómico y psicológico según dimorfismo conductual, está diferenciado y alcanza amplios campos de influencia. Así, la castración del feto dentro del útero se expresa en la tendencia de una apariencia femenina⁷¹. Sin embargo, Longino y Doell rechazan cualquier determinismo hormonal sobre la conducta que debería estar sexualmente diferenciada.

En otros casos, Ehrhardt por ejemplo, siguiendo el punto de vista de las teorías de la herencia de género, indica un mecanismo de mediación entre el *genotipo* y las expresiones conductuales. Acá se formula la tesis de que el rol de género entre los seres humanos; es decir, la conducta considerada “apropiada” para varones y mujeres, es resultado de cierta exposición prenatal a hormonas sexuales.

Longino y Doell, pese a trabajar como científicas en biología, critican el determinismo endrocrinológico y advierten que es importante considerar la influencia de aspectos ideológicos. La categoría “diferencias sexuales” resulta

70 Longino y Doell mencionan el trabajo de Maccoby y Jacklin, *The Psychology of Sex Differences* (Stanford University Press, 1974. pp. 243). Véase “Body, Bias, and Behavior: A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Sciences”. *Op. Cit.* pp. 80,89.

71 Longino y Doell dicen que las explicaciones psicológicas son claramente *sexistas* en lo referido al dimorfismo conductual genérico. Por ejemplo, se emplea el concepto *tomboyism* para describir la conducta de muchachas con hiperplasia adrenocortical congénita. Acá, la psicología asume sin crítica ni discusión alguna, las prescripciones sociales aceptadas referidas a que sólo ciertas conductas de género son supuestamente *apropiadas*. Las investigaciones con tales mujeres han permitido establecer que en su desarrollo corporal y psíquico ha existido una excesiva producción de andrógenos, lo cual

una fabricación del sexismo y de las tendencias de la ciencia que enfatizan las diferencias en detrimento de las similitudes. Es un *exceso* explicar la conducta diferenciada genéricamente recurriendo a la exposición hormonal (que realmente apenas tiene una influencia pequeña y relativa); es un *despropósito* sostenerse sobre la ideología sexista, social e históricamente construida. Por lo demás, la “ideología de género”, tanto en sus versiones *feminista* como *machista*, opera sobre el imaginario científico haciendo que distintos datos empíricos se conviertan en pruebas para afirmar ideas y posiciones preestablecidas, con lo que es evidente la manipulación epistemológica del sexismo en biología.

Por su parte, Evelyn Keller como bióloga y epistemóloga feminista, dice que las comunidades científicas privilegian un tipo específico de explicación frente a otros porque prevalece el viejo ideal de la *objetividad*. Por ejemplo, entre las teorías de “reduccionismo lineal” y la “perspectiva interactiva”, la comunidad biológica ha preferido el reduccionismo y la teoría de la “molécula patrón” para comprender los procesos naturales, porque supone que son controlados por un solo factor dominante⁷².

Keller afirma que la reproducción de un organismo como descendencia individual y linaje es usada en la biología de las poblaciones indiscriminadamente, tanto para aplicarla a la reproducción sexual como a la asexual. Frente a esta indistinción que tiene perniciosas consecuencias para la perspectiva feminista,

se conoce como el “síndrome adrenogenital” (AGS). En el caso de las mujeres que se exponen *in utero* a hormonas abundantes, la psicología asume que tendrán invariablemente una conducta de “marimachos”; en tanto que en el caso de los varones, dice que parecerán mujeres hasta la pubertad, teniendo consecuentemente una conducta pseudohermafrodita. *Idem.* pp. 79-86.

- 72 Evelyn Keller ataca el ideal tradicional de la *objetividad* científica. Es su opinión, enfatizar un ideal epistémico autónomo, sin vincularlo con el plano afectivo, conduce a una distorsión de la realidad y a sesgar el conocimiento. Los varones que han teorizado en la ciencia, por lo general han exagerado por razones psicológicas, el alcance de la individualidad. Ellos no son capaces de dudar de su capacidad personal para conocer la estructura de las cosas; prefieren optar por modelos en los que prevalece la jerarquía y los patrones de forma, antes que los modelos interactivos y de equidad. Sin embargo, pese a tales pulsiones y consecuencias, se ha evidenciado que el conocimiento objetivo y universal no pasa de ser otra quimera más, esta vez en el campo de la epistemología. *Cfr. Reflections on Gender and Science.* New Haven. Yale University Press, 1984.

es necesario investigar qué genotipos producen más, y cuál es la tasa relativa de incremento de un genotipo particular en la generación. Es necesaria para la autora, una adecuada visión de la reproducción sexual, relacionándola con la dinámica de la ecología matemática, y con una compatible representación de tal dinámica en la genética de la población.

Uno de los puntos que Keller destaca en perspectiva epistemológica, es que la comunidad científica asume *convenciones* particulares del lenguaje, incorporándolas tácitamente en la ideología de la teoría científica. Además, la *comunidad* tiende a “proteger” a sus participantes inhabilitándolos para que reconozcan tal influencia y la critiquen. Por ejemplo, en biología cualquier lectura casual de la literatura de la fertilidad muestra al *emparejamiento* como la “búsqueda” del individuo ideal.

En cuanto los remanentes ideológicos prevalecientes en occidente valoran la monogamia, subliman el sexo como expresión del amor heterosexual, instituyen la fidelidad femenina como valor central en la estabilidad familiar y social, e ideologizan el romance como búsqueda del *alter ego* que da completitud humana y existencial; en la medida que subsiste esta ideología, los científicos la deslizan aun sin quererlo, al pensar la *búsqueda de pareja* como el proceso para hallar un individuo con quien copular. Keller destaca que en contra de esta visión ideológica del *emparejamiento*, es preferible mostrarlo como la periódica selección de una unidad. Más aún, en la literatura respectiva la unión de dos individuos nunca se presenta como la reproducción aditiva de genotipos individuales; al contrario, la pareja aparece como si “creara” genotipos nuevos, cualitativamente distintos a los de cada unidad, y sincréticos de lo “mejor” de cada uno.

Frente a tal ideología, Keller dice que el emparejamiento es una contingencia en la que prevalece el azar del encuentro de dos unidades para la reproducción sexual según la dinámica de la individuación. Desde la perspectiva feminista es recomendable pensar al emparejamiento como un hecho mensurable en su probabilidad. Hay que considerar la unión sexual como la acción en la que cualquier organismo puede tomar parte como pareja de otro; se trata de un proceso de introducción de cierta característica genotípica para constituir la diversidad genética de una población.

(iii) **Primatología, mamíferos y evolución**

Donna Haraway sostiene que la **primatología** tiene valor para las teorías feministas porque muestra cómo se ha dado el dominio del macho sobre poblaciones animales. A partir de su desarrollo es posible comprender la invisibilidad concomitante de las hembras, y cómo en distintos contextos políticos, económicos y culturales, ha prevalecido el dominio del varón sobre la mujer⁷³.

Según la autora, la **primatología** tiene tanto un carácter *biológico* como *social* por varias razones. En primer lugar, esta disciplina científica esclarece la idea de una natural necesidad de dominio. En segundo, muestra que nuevas y fragmentarias posibilidades de producción y reproducción de la vida, son posibles sin mediación de tradicionales categorías teóricas de control. En tercer lugar, tal disciplina es un campo interdisciplinario que permite ver nuestro *natural* parentesco con formas animales, y cómo nos hemos transformado por el lenguaje dando lugar al nacimiento de la cultura.

Haraway considera que para que el feminismo sea una teoría crítica de liberación humana, es recomendable que tome en cuenta tópicos de la **primatología**. El feminismo tendría que tomar posición sobre los cambios de los medios económicos y sociales que influyeron en la evolución de la especie y sobre las diferencias de género en la filogenésis de la humanidad. Señalemos los principales hitos de desarrollo que anota la autora, y que corresponden a la formulación de las tesis centrales de la primatología.

En la primera década del siglo XX nació en Sud Africa, Solly Zuckerman quien estableció la influencia de la fisiología sexual en el orden social de los primates. Años después, los trabajos de Thelma Rowell en los sesenta, mostraron la comunicación entre los monos, el ciclo menstrual de los mandriles, los sistemas de socialización entre la madre y la cría, y las diferencias de la conducta de los primates en su medio natural y la dada en cautiverio bajo observación de laboratorio.

73 "Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic", en *Feminism and Science*, Keller & Longino eds. pp 57-8. La reproducción del texto corresponde a la 2ª Parte del artículo. "The Past is the Contested Zone".

Alrededor de estos años en los que se establecieron los fundamentos de la primatología moderna, aparecieron algunas investigaciones entre las que destacan las de Washburn y Hamburg. Estos autores en 1968, mostraron que la agresión es imprescindible para la adaptación en un complejo funcional. Pensaron que dicho rasgo aparece entre primates y es constitutivo de los seres humanos. Al margen de sus apreciaciones por ejemplo, sobre Viet Nam o el holocausto nazi (dicen que roto el control social, se desató la destrucción patológica); consideran que la “protección” y la “caza” son propios de los organismos masculinos para aprender a regular y disfrutar las peleas, la tortura y la muerte. Otra tesis de ambos científicos se refiere a la presión de la selección para incrementar el uso de herramientas; la selección en su criterio, hizo posible mejorar la caza y aceleró la evolución del cerebro y el lenguaje.

Washburn, respaldado por el descubrimiento de nuevos fósiles, estableció técnicas de datación y taxonomías moleculares en el marco de descubrimiento de un homínido sudafricano, el *australopithecus*. Para este científico y educador, la vida humana comenzó con el *miedo* también presente en otros animales, pero esto pronto cambió por el ejercicio de la cooperación, los gestos para compartir la comida y la interdependencia económica en el grupo.

Algunos años después, Tanner y Zihlman se preguntaron sobre nuestra experiencia del pasado y la relación con la naturaleza, buscando adecuar los conceptos a la práctica científica y la transformación social. Dijeron que las teorías deberían tomar en cuenta que las hembras usan las herramientas más frecuentemente que los machos, aunque éstos tienen mejor disposición para la caza. En su opinión, la transición de los homínidos al *homo sapiens* ocurrió en la savana; dada la necesidad de abastecerse de plantas y animales, surgió la presión por mantener una *biología de la agresión*. Así aparecieron las condiciones para responder a los requerimientos de producción, precipitándose el cambio social.

Según estos científicos, los machos aprendieron patrones de interacción amistosa incluso con extraños, lo que fue crucial para establecer la vida humana basada en comunidades lingüísticas, pequeñas bandas y en la reproducción del linaje. Las hembras en cambio, se identificaron por el rasgo de la *receptividad* en los grupos de mamíferos y homínidos.

Tanner y Zihlman no están de acuerdo con que las injusticias económicas y políticas de las estructuras sean explicadas con argumentaciones ideológicas, para ellos es necesario recurrir a la **primatología**. En el mismo sentido, es posible explicar la obsolescencia del cuerpo humano por el tránsito de un pasado eminentemente “de caza”, al futuro en el que la adaptación para el uso de herramientas era decisivo.

La **primatología** es útil también para eliminar ideas comunes sobre la sexualidad entre los monos y ciertas extrapolaciones humanas. Elisabeth Lloyd destaca las investigaciones sobre el celo entre los mandriles, y cómo la sexualidad animal está próxima a los seres humanos: se trata de la búsqueda de placer independientemente de la función reproductiva⁷⁴.

Entendiendo el “celo” como una determinada fase del ciclo menstrual en el que la hembra es fértil por su alto nivel hormonal, operacionalmente queda definido como el tiempo en que la hembra es complaciente para tomar parte en el acto sexual.

Según Lloyd, varios estudios con bonobos y otros monos *rhesus*, además de algunas investigaciones con mandriles, han mostrado que la actividad sexual entre estos animales no está limitada a la fase fértil, y que existe una fricción genito-genital entre hembras. Las hembras de las mandriles balancean sus caderas lateralmente manteniendo en frente la punta de sus vulvas, de modo que cada una toca el saliente clítoris de la otra. Mori en 1984 ha establecido que dicha conducta es claramente “sexual”, y que las hembras llegan al orgasmo por su propia estimulación en periodos extemporáneos al celo.

Shirley Strum, experta en la conducta de los mandriles, dice que las relaciones sexuales de forma vertical entre los mandriles no implican pérdida de semen porque la posición de la vagina de la hembra es horizontal. De acá infiere que en cuanto los seres humanos comenzaron a caminar sobre dos piernas, se dio un cambio de la posición vaginal hasta llegar a una disposición oblicua.

74 Lloyd menciona especialmente las conversaciones que sostuvo con Shirley Strum, experta en la conducta de los mandriles. Cfr. “Pre-theoretical Assumptions in Evolutionary Explanations of female Sexuality”; en *Feminism and Science*, Keller & Longino eds. p. 97.

Lloyd está de acuerdo con la idea de Helen Longino referida a que la *objetividad* en la ciencia es el resultado de la interacción crítica de diferentes grupos e individuos, los que asumen posiciones sociales y culturales en función de intereses preestablecidos⁷⁵. La lucha del feminismo por separar la sexualidad de la reproducción, supuso buscar el reconocimiento de la legitimidad del deseo y el derecho de las mujeres a disfrutar su cuerpo y erotismo. Los estudios con primates dotan a tales posiciones ideológicas y políticas de nuevas bases científicas, reconociendo que el impulso por una vida erótica libre proviene de reminiscencias atávicas.

Se trata de cultivar disciplinas científicas que coadyuven a luchar contra las formas de sujeción y estigmatización que aplastan la posibilidad de una vida natural y plena de las mujeres. Se trata de que en el escenario científico tradicionalmente restringido a los varones, se encuentren las armas y se protagonicen los enfrentamientos para que la vida social y las representaciones ideológicas y culturales, sean congruentes con la libertad y la filogénesis de la especie. Es ver de una nueva forma al organismo femenino, de entenderlo como un potencial y de asumir que la hembra tiene derecho de escoger y ejercer estimulación sexual por propia decisión según la gratuidad del orgasmo y por la eliminación de toda restricción para alcanzarlo.

El feminismo encuentra escenarios científicos para armarse y ofrecer alternativas, por ejemplo, al 30% de las mujeres estadounidenses que teniendo las posibilidades fisiológicas de llegar al orgasmo y con una vida sexual activa, jamás lo han experimentado. Entre otras acciones, el feminismo deberá oponerse a los discursos ideológicos que recurren a las fórmulas comunes centradas en la pareja como resultado de la evolución de la humanidad y que suponen que la función del acto sexual es eminente, cuando no exclusivamente, la reproducción de la especie.

Desde el punto de vista epistemológico el desarrollo “sesgado” de la **primatología** pone en cuestionamiento los actuales enfoques de la “filosofía de la ciencia”. Tal “sesgo” esclarece que el poder político y cognitivo refuerzan los *mitos* del aislamiento de la ciencia en relación a su influencia social y su

75 *Idem.*, p. 100-1.

potencial transformador. Por otra parte, queda claro que las explicaciones evolucionistas sobre la sexualidad femenina ejemplifican las creencias sociales y las agendas vigentes, configurando una visión sobre los procesos fisiológicos, y restringiendo la libertad y la autodeterminación.

En un artículo publicado en 1993, Londa Schiebinger trata el tema de la mujer relacionándolo con los mamíferos⁷⁶. El contenido central del artículo es mostrar cómo el lenguaje de la ciencia está constreñido por imágenes, metáforas y analogías de *género* que aparecen subrepticamente. Además, resulta significativo que a partir de la taxonomía elaborada en el siglo XVIII, la relación entre las bestias y la humanidad se haya dado según lazos diferenciados: en tanto las mujeres son “mamíferos”, a los hombres les cabe el privativo rol de “seres humanos”.

En un breve recuento histórico del pensamiento sobre el tema, Schiebinger dice que es interesante apreciar que en la cultura occidental se han desarrollado mitos, leyendas y referencias literarias diversas sobre la lactancia. Por ejemplo, menciona a la cabra Amaltheia que amamantó a Zeus, a Rómulo y Remo nutridos por una loba, a varios casos de osos y lobos amamantando niños perdidos, a noticias de hombres mamando de animales, tanto como reportes de animales bebiendo de seres humanos. También la autora indica que desde la cristiandad la leche se convirtió en una sustancia “providencial”.

Las referencias de Schiebinger incluyen la creencia de Platón que afirmaba que el útero era un animal con su propio sentido del olfato; por su parte, Galeno pensaba que este órgano tenía un cuerno, mientras que Aristóteles estableció como una relación invariable, que los animales vivíparos daban de mamar a sus crías.

Sus referencias incluyen a Lineo y cómo en el siglo XVIII se estableció un saber atiborrado de curiosidades sobre los mamíferos. Los naturalistas de este siglo

76 Se trata de “Why Mammals are Called Mammals: Gender Politics in Eighteenth-Century Natural History”. En *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. Oxford-New York, 1998, pp. 137-53. La edición corresponde a un extracto de *Natures Body: Gender in the Making of Modern Science*. Boston, 1993.

hablaban de una sustancia lechosa y grasosa proveniente del pecho de los hombres como si se tratara de nodrizas. En 1795 Cuvier dijo que el mejor nombre para los *mamíferos* era ese por la función *mamaria*, en tanto que pese a los notables tesis de Lineo, él mismo no pudo liberarse de varias creencias populares como que beber la leche de una leona daba valor al que lo hacía.

Destaca Lineo en el recuento de Schiebinger porque pese a su relevancia “científica”, permite confirmar la relación de las teorías biológicas con el imaginario cultural prevaleciente en la época, relación que dibuja sorprendentes paradojas de la historia de la ciencia. Un aspecto importante radica en que desde el punto de vista epistemológico, Lineo permite confirmar que la ciencia no tiene valores neutrales y que sus contenidos emergen desde complejas matrices culturales. Si bien el destacado científico francés contribuyó a legitimizar en la sociedad europea el rol de la lactancia de la mujer y de la hembra, su visión era similar a la arcaica concepción que la igualaba con la Madre Tierra.

Lineo elaboró el primer “sistema natural” que incluía al *reino animal, vegetal y mineral*. En este sistema quedaban específicamente diferenciados varios grupos de animales: mamíferos, aves, anfibios, peces, insectos y vermes. Sobre los mamíferos, Lineo estableció que son animales que tienen pelo (incluida la ballena), lo cual sigue siendo hoy una característica generalmente aceptada. Además, indicó que el término “mamífero” se relaciona con *mama*, que deriva de las palabras que los bebés emplean para referirse a sus madres. Schiebinger señala que Lineo pudo elegir otras palabras para hablar de los mamíferos (por ejemplo, *pilosa, aurecaviga, lactentia* o *sugentia*), sin embargo escogió la palabra “mamífero”, según la tesis de la autora, por la relevancia de tendencias políticas y culturales vinculadas al “desarrollo” de la ciencia. Lo hizo para remarcar la función reproductiva y nutricia de la *madre* en consonancia con el imaginario arcaico que relacionaba el poder de la tierra y su función generativa, imaginario que quedó sublimado en la cristiandad gracias a la imagen mariana.

Sin embargo, resultó paradójico que Lineo al crear la palabra diera una respuesta insospechada a la pregunta sobre el lugar de los seres humanos en el mundo; de modo que éstos quedaban ubicados demasiado cerca de los animales y la naturaleza. Así, pese a buscar cierta consonancia con la visión cristiana de la maternidad, terminó uniendo a los hombres con las bestias. Al poner al seno

como el ícono de los animales superiores, relacionó más a las mujeres con los animales, según su propósito de asignar valor a las hembras y a las mujeres en su rol nutricional-reproductor. Pero de pronto, se presentó la necesidad de una nueva separación, la dada entre mujeres y hombres. Lineo resolvió este tema al introducir el nombre *homo sapiens*, según la tradición medieval sobre el concepto de “animal racional”, el término se aplicaría a los hombres, reservándose para las mujeres el rol y el nombre de “madres”.

En el decurso posterior de la biología, no fue extraño que al formularse la teoría de la evolución, se asumiera un rol preeminente para el varón respecto de las mujeres. Por ejemplo, Evelyn Keller critica el lenguaje y la ideología subyacente en la teoría evolucionista, porque tiende a precisar normas culturales que restringen la aceptación de leyes naturales⁷⁷.

Keller aboga por la pertinencia de un programa en la teoría evolucionista que erradique los supuestos latentes en las descripciones “científicas”; especialmente sobre las formas animales que concluyen en el hombre como una máquina química. Para la autora, por lo general se evidencia un préstamo psicosocial para la teoría evolucionista como un lenguaje subrepticio y potentemente influyente. Frente a la suposición de que la evolución es la construcción del “yo” único, diferenciado, consciente e inteligente, Keller considera apropiado hacer uso técnico del individualismo gracias a la ecología matemática y la genética de las poblaciones. Así, se erradicarían los supuestos machistas que ven a los hombres como la culminación de un proceso complejo de selección y adaptación; el cual ‘naturalmente’ relega a la mujer a un lugar inferior y sometido.

b. Temas sociales de la crítica feminista

Bat-Ami Bar On considera que en la historia del feminismo se han acumulado suficientes datos para desarrollar estrategias de legitimización de demandas de

77 En “Language and Ideology in Evolutionary Theory: Reading Cultural Norms into Natural Law” (en *Feminism and Science*); Keller critica la concepción del hombre como una máquina química. Dice que hubo un préstamo psicosocial manifiesto arbitrariamente en la teoría evolucionista. El artículo se publicó por primera vez en 1991 en el texto *The Boundaries of Humanity*, pp. 155-6.

las mujeres en contra de la opresión y la discriminación⁷⁸. La autora considera que esta historia se puede periodizar en dos grandes *olas* relativamente contemporáneas.

La primera ola de feministas en el siglo XX, ha denunciado en su elaboración teórica, que el *patriarcado* es el origen de una inequitativa división de género en el trabajo, que los contenidos ideológicos sobre de las diferencias de sexo asignan a la mujer un lugar sometido, y que el *androcentrismo* ha definido que las habilidades especiales y la natural disposición de la mujer para la maternidad y la vida hogareña, le constriñen a cumplir obligaciones sociales (tareas domésticas sin retribución salarial).

La segunda ola de feministas alrededor de los años 70 y 80 del siglo pasado, ha profundizado la noción teórica de “privilegio epistémico” para el conocimiento de los asuntos de las mujeres. Si bien los antecedentes de otros *privilegios* se hallan en teorías del siglo XIX, las feministas de las últimas décadas lo han extremado y aplicado en sus consecuencias.

Respecto de esta ola, no se puede desconocer la influencia de las teorías de Michel Foucault. Según remarca Bar On, tal influencia se dio en lo referido a la multiplicidad expresiva del poder, en reconocer que no es necesariamente sistemático, y en saber que opera de varias formas sobre el individuo inscribiéndose sobre él y colonizándolo.

Si se asume que la filosofía política de Foucault establece una determinación de la libertad del individuo, la cual se restringe por las múltiples manifestaciones del poder; entonces es comprensible que algunas feministas norteamericanas tomando las consecuencias inmediatas de tal noción, hayan reaccionado contra su sustentor. Bar On menciona por ejemplo a Nancy Hartsock, quien al

78 Bat-Ami Bar On indica como uno de los más tempranos ejemplos, *Another Voice: Feminist Perspectives on Social Life and Social Science* editado por Millman & Kanter (Anchor Books, 1975). Menciona además la obra de Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Harvard University, 1982); y de varias autoras, *Women's Ways of Knowing: The Development of Self, Voice and Mind* (Basic Books, 1986). Cfr. “Marginality and Epistemic Privilege”, en *Feminist Epistemologies*, pp. 83, 97.

enfatar que las mujeres necesitan reconocer que pueden ser por sí mismas, las constructoras de la historia; rechazarían la teoría de determinación del poder (incluida la de Foucault). La demanda de Hartsock representaría en este sentido, la lucha por agenciar poder, pese a su extensión y fuerza.

Al respecto, cabe remitir a varias partes de este libro en las que se pone en claro que la teoría de determinación del poder sobre el individuo, es ajena, al menos dentro de cualquier tendencia reduccionista, a la filosofía política de Foucault. El filósofo francés ha enfatizado por el contrario, aspectos significativamente importantes como la necesidad vital de *resistencia*, las opciones sociales del *contrapoder*, y la posibilidad de buscar y construir el propio *yo* inclusive en contextos de virulenta *microfísica del poder*⁷⁹.

Pese a estas discrepancias, para Bar On, la segunda ola de feministas ha enfatizado la necesidad de constitución de la experiencia de género, focalizando su atención en problemáticas sociales, étnicas y culturales de grupos subalternos. Tales feministas han incorporado las perspectivas de los grupos socialmente marginales y que sufren relaciones de dominio. Grupos que hoy merecen atención en la academia estadounidense y que están formados por ejemplo, por mujeres afroamericanas, lesbianas y minorías con problemas específicos.

Por su parte, Ann Garry y Marilyn Pearsall señalan que aproximadamente desde 1976 la epistemología feminista se ha convertido en una de las más fértiles áreas de la filosofía feminista. Además, el núcleo de análisis ubicado en el *androcentrismo* y el *género*, ha permitido abrir nuevos caminos teóricos en los horizontes tradicionalmente recorridos. Hoy existen nuevas nociones sobre la racionalidad, la emoción, la experiencia y la objetividad⁸⁰.

La fertilidad epistemológica de las teorías feministas radica en criticar y discutir sobre la organización jerárquica del conocimiento; explorar una variedad considerable de temas según las implicaciones de género en el trabajo

79 Véase del Cap. 1 de este libro, "Resistencia y desterritorialización" (pp. 98 ss.).

80 Véase la presentación que Garry y Pearsall escriben a la tercera parte de su libro, *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. Routledge, New York-London, 1996. pp. 145-6.

científico, y plantear cuestionamientos radicales a la posibilidad de existencia de valores neutros en la ciencia, y cómo las creencias científicas y el conocimiento son una experiencia social.

Pese a las diferencias de énfasis, resulta evidente que los planteamientos del feminismo, no sólo en la academia estadounidense, abren nuevas vías para construir teorías alternativas sobre la ciencia. Sólo plantear tales cuestionamientos e intentar resolverlos en íntima relación con la historia de las ciencias y según enfoques inter y multidisciplinarios, es relevante para la epistemología del nuevo milenio.

Linda Alcoff y Elizabeth Potter resumen tales cuestionamientos en las siguientes preguntas de carácter incisivo⁸¹: ¿Quién es el sujeto de conocimiento? ¿Cómo afecta la posición social del sujeto? ¿Cuál es el impacto sobre el conocimiento y la razón, de un sujeto con cuerpo sexuado? ¿Todo conocimiento se puede expresar en formas proposicionales? ¿Cómo se puede maximizar la objetividad reconociendo que ninguna perspectiva puede ser eliminada? ¿Las perspectivas de los oprimidos tienen algún privilegio? ¿Cómo afecta la categoría de género para que los científicos tomen decisiones teóricas? ¿Qué rol tienen las ciencias sociales en la epistemología? ¿Cómo se relaciona el conocimiento y la política?

En este capítulo señalo algunas respuestas que se han dado en la academia estadounidense a preguntas como las precedentes, todas referidas a posiciones epistemológicas que se precisan desde avances teóricos en disciplinas sociales.

(i) El privilegio epistémico y el concepto de género

Bat-Ami Bar On indica que la existencia de un “privilegio epistémico” no es una invención feminista. Pese a que varias autoras de la segunda ola rechazaron la idea de que el proletariado tuviera cierto “privilegio epistémico” en la filosofía política de Marx y en las implicaciones epistemológicas de su teoría; en occidente estas mismas autoras se apropiaron de algunos contenidos de la

81 Véase, “Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology”, en *Feminist Epistemologies*, p. 13.

Nueva Izquierda sustantivando tal privilegio *para las mujeres*. La opinión de Bar On al respecto, es que esto es una expresión “neorromántica” de las feministas que lo sostienen.

En forma análoga como Marx habló del proletariado, escritoras como Ann Ferguson y Nancy Hartsock consideran que las mujeres en general, son un **sujeto privilegiado** para el conocimiento y la transformación de la realidad. Estableciéndose que el *patriarcado* es el sistema que se ha configurado a lo largo de la historia, cabe entender hoy día que el lugar de la mujer en este sistema es socialmente “marginal”, tanto desde el punto de vista de *género*, como desde la *clase* y la *raza*. Sin embargo, ahí radica el “privilegio” de referencia.

Ann Ferguson llega a afirmar que las mujeres son una *clase revolucionaria*; por su parte, Nancy Hartsock cree que la ventaja epistemológica de las mujeres está en que sólo ellas pueden hacer una crítica poderosa a las instituciones *falocráticas*, mostrando cómo la ideología patriarcal forma la historia y la sociedad, más aún en el capitalismo. La orientación ideológica de Hartsock es marxista, y desde ahí fundamenta la preeminencia epistemológica de las mujeres. A lo señalado cabe agregar que para la autora, las mujeres están institucionalizadas en la producción dirigida por el capital ya que trabajan “doble día”, dándose la condición material para el “privilegio epistémico”.

Ya en un artículo de 1983⁸², Hartsock señalaba que la institucionalización de la mujer implica en el capitalismo, que su rol en la familia esté marcado por varias obligaciones. Debe contribuir a la subsistencia cotidiana y ser la responsable principal o única del cuidado de los niños. Esto significa el trabajo de “doble día”, inversamente proporcional a la influencia intrafamiliar para la toma de decisiones. Las acciones familiares que ocasionan consecuencias importantes corresponden casi en su totalidad, al privilegio del varón. Por lo

82 “The Feminist *Standpoint*: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism” se publicó por primera vez en *Discovering Reality*, Harding & Hintikka eds. Dordrecht, Reidel Publishing Company, pp. 238-305. La cita corresponde a la reimpression del artículo en *Feminisms*, Kemp & Squires eds. Oxford, New York, 1997, p. 154.

tanto, si el feminismo ha de ser una posición ideológica y política que busque la transformación de la sociedad y de las relaciones de opresión extendidas sobre las mujeres en el capitalismo, debe reivindicar el “privilegio epistémico”.

Tal *privilegio* consiste en que la teoría y la acción política deben desarrollarse apuntando a la liberación de la situación de explotación familiar y de segregación decisional que el capitalismo impone a las mujeres. Tal labor política y ética ha de ser llevada a cabo por mujeres, puesto que sólo ellas entienden y se solidarizan con los sentimientos subalternos resultantes del estilo patriarcal de convivencia. Además, esta labor se orientará a una real liberación manifiesta en nuevas formas de vida, las cuales en sus dimensiones académica y social, tengan sus heroínas y símbolos femeninos.

El “privilegio epistémico” no se da sólo en el ámbito de producción teórica de conocimiento (**objeto de estudio y sujeto de conocimiento**), sino en el nivel político de la acción (**sujeto de transformación y contenido praxeológico de la teoría**).

Pese a las buenas intenciones que orientan el “privilegio”, al menos desde la perspectiva marxista, llama la atención el desplazamiento de la centralidad conceptual, de lo *económico* a lo *genérico*. En Marx, la preeminencia epistemológica del proletariado no resulta de la posibilidad de adhesión afectiva a los sentimientos del subalterno, sino del rol privilegiado de dicha *clase* en la producción de *plusvalía*. Entendiendo que el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad está vinculado con la plusvalía (y con los niveles posibles de explotación del proletariado), resulta inverosímil pensar que el trabajo doméstico de las mujeres (ciertamente no remunerado), sea lo suficientemente relevante para influir en la celeridad de las fuerzas productivas a nivel macroscópico.

Señalar que las mujeres son los sujetos de transformación y el objeto privilegiado de destino al que se deben dirigir contenidos ideológicos de la teoría, implica reconocer nuevos roles políticos de sujetos emergentes. El hecho de que el feminismo haya logrado hacer visible la fuerza de las mujeres en la historia es destacable desde cualquier punto de vista; pero es una banal generalización hablar de “las mujeres”, sin relacionar tal concepto con contenidos de clase, étnicos, culturales, raciales, y otros de diverso tipo que se constituyen en las variables de opresión que motivan movimientos de resistencia.

Posiblemente sociedades como la estadounidense, en la que la mayoría de la población es de *clase media* sin abismales diferencias económicas, autorizan a que académicas feministas hagan generalizaciones sin reparar en distinciones. Sin embargo, los trabajos de otras intelectuales, particularmente con grupos subalternos y marginales como las afroamericanas, latinas y otros; impide aceptar esto incluso para sociedades como la norteamericana.

Es interesante considerar otros sentidos del “privilegio epistémico” señalados por feministas de la segunda ola. Cabe referirse por ejemplo, al que indica Marilyn Frye en relación a las lesbianas, o lo que Gayle Rubin cree respecto de la *transgresión*. Esta última piensa que usualmente las mujeres son en sus prácticas sexuales más transgresoras que los hombres. Los datos que confirmarían tal presunción, son las prácticas de lesbianas, prostitutas, transexuales, sadomasoquistas y tratantes intergeneracionales⁸³.

En ambos casos, las autoras piensan que el “privilegio epistémico” radica en una tendencia aparentemente “natural” de las mujeres, para expresar y radicalizar su sexualidad de un modo más extremo y libre respecto de los varones. Asumiendo que los datos cuantitativos confirman tal presunción, cabe preguntar si la mayor libertad para la transgresión justifica la existencia de *privilegio* de las mujeres. Al respecto, este estilo de vida no es una prerrogativa femenina, advirtiéndose casos radicales en intelectuales varones que lo hicieron propio. Tal es el ejemplo de Foucault quien vivió el escándalo de su conducta y optó por la transgresión intelectual de modo extremo.

83 Frye cree que desde el punto de vista *falocrático*, las lesbianas no existen. Sin embargo, tal negación les otorgaría una singular ventaja para ver la realidad desde un lugar inexistente. Cfr. “To Be and Be Seen: The Politics of Reality”, en *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Trumansberg. New York. Crossing. 1983, pp. 152-3. (Véase también la Nota # 20 de este capítulo). En opinión de Gayle Rubin el “anti-sexo” es la variante feminista que condena el lesbianismo monógamo y las relaciones íntimas sin roles polarizados; se trata de la valoración del matrimonio, la sexualidad procreativa y la aceptación de los valores jerárquicos. Esto ha dado lugar por ejemplo, a la prostitución y el sadomasoquismo. Cfr. “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”, en *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Carole S. Vance ed. Routledge & Kegan Paul, 1984. p. 301.

Por su parte, Hilary Rose defiende el “privilegio epistémico” aunque lo hace desde otra perspectiva. Piensa que el desarrollo de cualquier ciencia orientada a responder a las necesidades de la gente, sería más viable y factible si estuviera basada en las formas y prácticas derivadas de la acción doméstica de las mujeres⁸⁴. Si la ciencia buscara precautelar a nivel macrosocial los valores domésticos que las mujeres cultivan (por ejemplo, la solidaridad, la satisfacción de necesidades, la protección maternal, la comprensión, la aceptación de la *otredad*, etc.); su sentido y orientación política no estarían dirigidos a la destrucción, la instrumentalización del saber y el ejercicio de poder. El sentido de la ciencia no se daría por la vigencia de valores individualistas, egoístas y contrarios a la convivencia pacífica, sino por orientaciones caracterizadas acá como *pulsiones matrísticas*⁸⁵. El “privilegio epistémico” radica en que la ciencia tendría valores y estilos de vida *domésticos y femeninos*; encomiables desde todo punto de vista, pero que no pueden sustraerse a una visión dicotómica de los *estratos patriarcales* y los *substratos matrísticos*.

En los años 70 y 80 han comenzado a desarrollarse otros *privilegios* epistémicos vinculados con las mujeres. Iris Young por ejemplo, piensa que el análisis de las situaciones históricamente dadas y contextualizadas desde la perspectiva de género, revela relaciones entre formas de opresión que no se incluyen en la estructura de poder, mostrando cómo se unifican y vinculan⁸⁶.

La “perspectiva de género” implica focalizar a los sujetos tradicionalmente *invisibles* en la historia y de los que se prescinde al establecer escenarios

84 Cfr. “Hand, Brain and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Science”, en **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 9/1. 1983, pp. 73-90. También véase, *Love, Power, and Knowledge: Towards a Feminist Transformation of the Sciences* (Cambridge. Polity Press, 1994); “Beyond Masculinist Realities: A Feminist Epistemology for the Science”, en *Feminist Approaches to Science*. Ruth Bleier ed. New York. Pergamon Press, 1988.

85 Véase del segundo capítulo de este libro, lo siguiente: El inciso “Microfísica de las relaciones patriarcales” (pp. 121 ss.); el inciso “ Cultura matrística y cultura patriarcal” (pp. 154 ss.); y el cuadro “Substratos matrísticos y estratos patriarcales” (p. 128). También recomendando la Nota # 19 del mismo capítulo.

86 Véase el libro de Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University, 1990.

principales de la sociedad y campos epistémicos cruciales. Si esta *perspectiva* sirve para hacer visibles sujetos en realidades sociales, económicas, culturales y políticas dadas, entonces es posible admitir el “privilegio” de referencia sólo atendiendo al interés de equilibrar siglos de *invisibilidad*.

Sin embargo, ahora que se han transparentado las variables constitutivas del poder en sus múltiples manifestaciones, la mencionada concesión resulta apenas transitoria. Si se reconoce que la *perspectiva de género* ha hecho visible una laguna epistémica y a partir de tal visión se da extensa e intensivamente, el conocimiento; si los resultados políticos fundamentales del feminismo ya se han alcanzado, entonces insistir en dicha “perspectiva” da la impresión de cierta extemporaneidad y unilateralidad que encubren intereses prosaicos.

Hay que reconocer que las mujeres siguen siendo un objeto de estudio privilegiado incluso en sociedades como la estadounidense. Parece que el periodo transicional de búsqueda de equilibrio todavía continúa. En la academia estadounidense aún son perceptibles otras variables vinculadas a las mujeres, aunque no privativas de ellas; así, han surgido minorías que se han convertido en privilegiados focos de interés especialmente por lo racial y étnico.

Al respecto, Bat-Ami Bar On indica que existe un tipo de acción identificada por las autoras feministas como auténtica *práctica de resistencia*⁸⁷. Es lo relacionado con la *cultura* y la *opresión* que marginan, la *resistencia* como reacción a la opresión y el *poder* que excluye socialmente.

Los trabajos de Gloria Anzaldúa sobre las mujeres chicanas, y de Patricia Hill Collins con las afroamericanas⁸⁸, son suficiente argumento para aceptar el

87 Los dos tipos de “prácticas de resistencia” son por una parte, la que dándose en un contexto cultural de marginalidad y opresión, rechaza tales fuerzas opresivas. La segunda está relacionada a la creación de formas asertivas de afirmar la particularidad cultural de los grupos subalternos. Cfr. “Marginality and Epistemic Privilege”, en *Feminist Epistemologies*, p. 93.

88 De Gloria Anzaldúa véase el ensayo, “La conciencia de la mestiza: Toward a New Consciousness” en *Making Face, Making Soul: Haciendo Caras. Creative and Critical Perspectives by Women of Color*. (Aunt Lute, 1990), pp. 377-89. De Patricia Hill Collins

“privilegio epistémico”. Evidencian que no hay que perder de vista la realidad concreta cruzada por otros factores distintos al género, demuestran que el privilegio no se aplica de modo universal, a *todas* las mujeres por el hecho de ser tales. Ahora es el tiempo de legitimizar nuevas voces de la gente que generalmente no ha sido entendida ni escuchada, y que nunca tuvo lugar alguno en la historia. Que estas voces sean femeninas es una contingencia más de las multiformes expresiones del poder que oprime y explota.

(ii) **La noción de comunidad epistemológica**

Lynn Hankinson Nelson en un artículo publicado en 1993 desarrolla con exhaustividad su posición sobre las “comunidades epistemológicas” que permiten y restringen el trabajo científico⁸⁹. Es interesante considerar la relación de la noción de *comunidad* con el feminismo.

Una constatación inicial de Nelson se refiere al trabajo de las feministas en biología. Ellas (Jaggar y Longino por ejemplo), a las que Nelson se incluye; según dice, han argumentado suficientemente que no se puede admitir que alguien conozca de modo *solipsista*, especialmente en biología humana y en neurobiología. Los avances de estas disciplinas, al margen de la perspectiva feminista, impelen a cambiar el punto de vista acerca de las creencias sobre la “propiedad” individual del conocimiento. Hoy, en el saber científico es imperativo reconocer la importancia de las experiencias interpersonales e incorporar las especificaciones históricas, las relaciones sociales y las situaciones políticas y de género. Estas últimas se hacen decisivas si se trata de conocimientos según intereses *feministas*.

Es clara la crítica de Nelson a la perspectiva neopositivista que releva la *objetividad* y *neutralidad* del conocimiento científico, y que insiste en el valor de la evidencia, los estándares de verificación y el valor universal e intemporal

véase, “Toward an Afrocentric Feminist Epistemology”, en *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. (Boston: Unwin Hyman, 1990). pp. 198-205.

89 Se trata del ensayo ya mencionado, “Epistemological Communities”, en *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. pp. 121-60.

de cualquier contenido de “la ciencia”. Nelson en consonancia con la teoría de los paradigmas de Thomas Khun, dice que tales estándares son históricamente relativos y dinámicos, que emergen concomitantes con el proceso de conocimiento, y que todo dato empírico implica la construcción de la evidencia según métodos y conocimientos de otras áreas disciplinarias. Las puntualizaciones epistemológicas de Nelson, estando sustentadas en ciencias como la biología, tienen alcance que incluye a las ciencias sociales.

Nelson dice que en el contexto de los argumentos postmodernos, se desvanece la plausibilidad de los *agentes epistemológicos* y crece la noción de “comunidades”. Así, la vieja dualidad entre *sujeto* y *objeto* no se resuelve por substituciones como *agente* y *paciente*, sino por la erradicación de toda idea que instituya el trabajo *individual*. Lo que el *yo* abstracto puede conocer es sólo lo que el *nosotros* concreto puede saber. Si se habla de algún “agente” hay que pensarlo indisolublemente dependiente de lo que la comunidad acepta. La epistemología es radicalmente interdependiente respecto de otros conocimientos y proyectos; en tanto que el “ataque postmoderno al sujeto” implica que las “comunidades epistemológicas” establezcan nexos entre lo *individual* y *colectivo*.

En lo concerniente a las ciencias sociales, Nelson dice que la teoría del “hombre cazador” no tiene que ser necesariamente criticada por el feminismo. Las feministas se han opuesto a aceptar que mientras el hombre desarrolló un mundo vinculado con la caza, a las mujeres les tocó el dominio doméstico y la economía de la recolección. Sin embargo, para cualquier tipo de argumentación queda claro que la “evidencia” es contruida paralelamente a la elaboración de posiciones teóricas, y no de modo aislado y previo.

Aparte de que esto coincida con el enunciado de Kuhn respecto a que toda percepción está teóricamente *cargada*, Nelson piensa que los posicionamientos teóricos ocultan las consecuencias que originan. En el caso de la teoría del “hombre cazador” existe un críptico propósito androcéntrico. Si se acepta que el desarrollo de la organización social está correlacionada con la invención de herramientas, y que en cuanto el hombre comenzó a hablar y a andar en dos pies, evolucionó; fácilmente se desliza la idea de un antepasado masculino como

imagen principal del ancestro de la humanidad. Además, esta noción da lugar a pensar que la caza progresiva fue exclusiva del sexo masculino.

Tal teoría androcéntrica deja deslizar otros contenidos. En oposición al modelo masculino, el antepasado femenino adquirió *identidad* gracias a lo que el macho le proveyó, tanto en su conducta como en sus actividades reproductivas. Así quedó fundamentada la evolución humana según inequívocas imágenes y estereotipos invariables.

Haciendo mención a los trabajos de Longino y Doell, Nelson dice que estas autoras han argumentado suficientemente que las lagunas en la teoría del “hombre cazador” sólo pueden ser llenadas con “datos” de la experiencia, si es que se satisface la exigencia de aceptar ciertas ideas preconcebidas. En consecuencia, queda demostrado que el nudo empirista del neopositivismo está condicionado a las teorías e intereses ideológicos (y políticos) de la comunidad que acepta esa teoría y su sustento de evidencia. Esto explica por qué frente a similares evidencias, comunidades científicas de primatólogos, biólogos, evolucionistas y feministas, están en completo desacuerdo sobre el significado teórico de los mismos datos.

Nelson agrega que las *comunidades* en las ciencias están identificadas de acuerdo a la formación de conocimiento, a los estándares de evidencia y a ciertas prácticas reconocidas y aceptadas. Las **comunidades científicas** por lo demás, son un ejemplo de **comunidades epistemológicas** donde aparecen cuerpos de teorías, procedimientos validados, y formulaciones restringidas de preguntas y proyectos para definir el carácter y contenido de las investigaciones. Cada miembro se hace parte de alguna **comunidad epistemológica** en la medida que acepte tales puntualizaciones.

Las comunidades epistemológicas no son monolíticas, generan cuerpos de conocimiento, y obran en función de sus intereses y objetivos. En el caso de las **comunidades feministas**, inicialmente se formaron en función de sus propósitos *políticos*. Posteriormente, adquirieron un cariz *científico* asumiendo supuestos y principios de disciplinas académicas, desarrollaron categorías precisas, teorías, metodologías y recursos necesarios para que las mujeres se

hicieran visibles, y se pueda reevaluar y reconstruir las experiencias humanas. Simultánea y progresivamente, tales *comunidades* se han convertido en *epistemológicas* al adoptar posiciones filosóficas, asumir modelos, establecer nociones ontológicas y metafísicas, y al establecer posiciones sobre los rasgos de la ciencia y el quehacer científico.

Es necesario concluir que las proposiciones epistemológicas de las feministas, si bien son avaladas y desarrolladas dentro de su comunidad, son expresión histórica de un proceso con distintos componentes. Desde el origen *político* del movimiento de mujeres en todo el mundo, el feminismo ha llegado a elaborar en el nivel de mayor abstracción, posiciones y teorías sobre la ciencia en general, sus métodos, la objetividad, la relación del saber y el poder, las implicaciones sociales del conocimiento científico, la influencia de los cuerpos sexuados en tal conocimiento, los privilegios epistémicos de las oprimidas y otros temas concomitantes.

Sin embargo, por mucha solidez y acuerdo que exista entre posiciones epistemológicas feministas (lo que no es así), éstas son sólo otras más entre muchas posibles de acuerdo a lo que una actitud pluralista permite y avala en epistemología. El hecho que sus alcances sean extracientíficos, que involucren la política, lo social y lo ideológico, que se extienda a los sentimientos y la sexualidad, al margen de las simpatías o rechazo que esto pueda suscitar, no deja de ser sólo un contenido teórico más. Se trata de una teoría epistemológica en un sinfín de otras posiciones sostenidas en la historia contemporánea por varones, desde físicos, matemáticos y filósofos del Circulo de Viena, hasta autores como Foucault, Kuhn y Feyerabend.

Alrededor de las epistemólogas feministas, como en torno a los autores y teóricos de la ciencia, se han aglomerado séquitos que aplauden y remarcan los aciertos de sus maestros. Son adláteres científicos y filosóficos que se esfuerzan por contribuir a realizar nuevas investigaciones y hallazgos siguiendo el hilo de posiciones y supuestos institucionalizados. Pese al resplandor de algunas mujeres y al brillo de muchos hombres, las comunidades son los agentes primarios de la epistemología: acá se genera y recompone el conocimiento científico.

Las coincidencias de Nelson con el pensamiento de Kuhn son sugerentes. Similares convergencias se encuentran en escritoras feministas que destacan diversos aspectos de la teoría de los paradigmas. Por ejemplo, Susan E. Babbit suscribe las ideas de Kuhn referidas a que los científicos desarrollan prácticas y habilidades como resultado de su particular interacción con el mundo físico⁹⁰. Ellos buscan explicar cómo los estándares son apropiados para la investigación y no sólo elementos útiles para la prosecución de una tradición establecida. Por su parte, Nancy Leys Stepan remarca con Kuhn, que existe una interactiva semejanza entre los diferentes lenguajes de la ciencia⁹¹. La discusión sobre los paradigmas, si bien fija su inconmensurabilidad (cuál es más “científico” que los demás), no debe perder de vista las relaciones metafóricas, las analogías y los vínculos entre los componentes de cada modelo y entre los paradigmas.

(iii) Algunos desarrollos teóricos

Consideremos algunos casos en los que ciertas feministas estadounidenses propusieron puntualizaciones epistemológicas; se trata del trabajo desarrollado con minorías.

Patricia Hill Collins ha investigado durante varios años las características de las mujeres afroamericanas⁹². Su trabajo sugiere algunos temas de discusión en el ámbito de la teoría de la ciencia: en primer lugar, para Collins, su labor refleja

90 Cfr. “Feminism and Objective Interests: The Role of Transformation Experiences in Rational Deliberation”. En *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. p. 258-9. Babbit refiere la más importante obra de Kuhn (*La estructura de las revoluciones científicas*), destacando que el conocimiento no proposicional tiene también estándares que definen y evalúan el despliegue de las teorías.

91 “Race and Gender: The Role of Analogy in Science”, en *Feminism and Science*, p. 131. Obviamente las referencias bibliográficas de Kuhn señalan su obra principal, *The Structure of Scientific Revolutions*. (University of Chicago Press, 1973); especialmente el Cap. 4. Stepan también menciona el ensayo de Kuhn, “Metaphor in Science” en *Metaphor and Thought*. A. Ortony ed. p. 415.

92 El texto más conocido de Patricia Hill Collins es “Toward an Afrocentric Feminist Epistemology”, publicado por primera vez en 1991. (Véase *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Routledge, New York-London, pp. 201-19).

su propia experiencia entre mujeres afroamericanas. Ella es parte de dicha cultura por lo que frecuentemente se refiere a lo que también es *suyo* y no a un “objeto” ajeno.

En un artículo publicado por primera vez en 1991, Collins señala que es posible distinguir dos tipos de “epistemología”: la que corresponde a las *mujeres negras* y la de los *hombres blancos*. Esta distinción la hace considerando que las condiciones de las mujeres negras en Estados Unidos han sido tradicionalmente de tal opresión, como no se dio contra ningún otro grupo cultural. El punto de vista de tales mujeres hay que comprenderlo considerando su situación que opera como un mecanismo, un proceso y una causa.

Las mujeres negras viven según su “sabiduría”, resultado de la dinámica racial, genérica y de opresión de clase en medio de la cual han sobrevivido. Su sabiduría expresa la perspectiva del subordinado. Collins dice que los “discursos” de las mujeres negras son fuertemente personales y que en sus diálogos se advierte respeto y tolerancia. Cada afroamericano asume que cualquier persona de la misma raza tiene derecho a una opinión propia, y a manifestar su experiencia como evidencia con valor que no se puede desestimar.

Las negras hablan de lo que saben, y esto está referido a lo que son ellas mismas y lo que han vivido. El trabajo de Collins se ha dado también con mujeres obreras (inclusive blancas), entre quienes ha constatado que tienen absoluta confianza en el sentido común y la intuición. Sin embargo, sólo las mujeres negras tienen un punto de vista *holista* que busca la armonía con el todo como un contexto, y que rompe bruscamente con el pensamiento occidental.

Tal ruptura se da en tres aspectos: en primer lugar, las mujeres negras asumen que es necesario entender qué significa “ser humano” y que cada persona tiene igual derecho de realizar este propósito como mejor le parezca. En segundo lugar, las personas son más humanas y poderosas sólo en el contexto de la comunidad; aunque existe también un profundo individualismo expresado en la pasión para que cada uno se exprese a sí mismo. Finalmente, el “discurso” de las negras se da como interacción verbal y no verbal entre la persona que habla y las que oyen.

Sobre esto June Jordan ha investigado la particularidad de las mujeres negras como especiales usuarias del inglés en la sociedad estadounidense⁹³. Jordan destaca que el “inglés negro” en general, es rico en ritmos y entonaciones discursivas; en él prima la inmediatez del presente indicativo y su empleo hace patente el rechazo a la abstracción y la voz pasiva. La minoría negra usa la lengua de una forma opuesta al lenguaje de la filosofía; es un lenguaje construido por gente que constantemente necesita que se la reconozca como existente, presente y hablante. Cada oración indica que el usuario no es receptivo, sino que está participando en una relación humana activa, como hablante y oyente alternativamente.

Collins distingue en las mujeres negras una actitud ética diferente a la occidental. Estas personas cuando hablan no se centran en el *yo*, y la validación de sus conocimientos no tiene implícitamente la fuerza de la *objetividad*. Lo que dicen expresa su individualidad siempre en relación con el grupo y el interlocutor con el cual buscan empatía⁹⁴. No hablan de las cosas como extrañas e independientes a sí mismas, sino como si estuvieran vinculadas a ellas por medio de la afectividad que les suscitan; sus palabras giran alrededor de sus emociones y expresiones personales.

Para la autora existe una diferencia inobjetable respecto del habla occidental. Este tradicionalmente ha buscado establecer el ser de los entes con independencia de la subjetividad del hablante. Por esto su campo de mayor influencia fue el androcentrismo filosófico y científico. En cambio, en las mujeres negras se advierte la influencia de raíces africanas que muestran que cada individuo es la expresión única del espíritu común, del poder y de la energía cósmica inherente a la vida.

Mientras en occidente el valor de la proposición está dado en relación a la verdad, asumiéndose como secundaria la persona que la enuncia; en la cultura negra en general, y entre las mujeres afroamericanas en particular, lo más importante de la comunicación es la relación empática que se pueda alcanzar.

93 Cfr. “Nobody mean More to me than you / And the Future Life of Willie Jordan”, en *On Call: Political Essays*. Boston. South and Press, 1985. pp. 129-30.

94 “Toward an Afrocentric Feminist Epistemology”, en *Feminisms*. Kemp & Squires eds. p. 205.

La cultura negra permea las manifestaciones de dicha minoría estadounidense en el valor de la expresión individual, en la apropiación de las emociones y en la búsqueda de empatía.

Son varias las consecuencias epistemológicas que se señalan a partir de estas constataciones. Una se refiere al desarrollo del *logos* occidental en la ciencia y la filosofía. “Hablar” desde los orígenes griegos ha significado penetrar en la esencia de las cosas, ha representado verbalizar qué y cómo son los fenómenos; el *habla* indica las características y leyes que se aplican a los objetos, sin que la subjetividad, las emociones ni los deseos del hablante tengan relevancia ni deban interferir.

Si bien en la historia de la filosofía se ha dado una progresiva aceptación, inicialmente de las condiciones trascendentales del conocimiento (Kant), admitiéndose después la intersubjetividad como criterio de verdad (entre otros, Habermas), y llegándose a la “destrucción del sujeto” (particularmente en la postmodernidad); todavía existen hoy concepciones neopositivistas que separan el sujeto del objeto. Estas asumen la verdad de las proposiciones con independencia de *quien* las formula, sin que tampoco tengan valor alguno, posiciones diferentes de otras posibles *comunidades epistemológicas*.

Las actitudes y gestos de las mujeres negras en Estados Unidos ofrecen pautas para la construcción de nociones alternativas sobre la ciencia. Es necesario considerar los intereses, historia y constitución de la *comunidad epistemológica* en relación a la que cualquier teoría científica se desarrolla. Es fundamental que las disciplinas científicas proricen el objetivo de *humanizar* las relaciones entre las personas, desechando el dominio de la naturaleza según la perspectiva androcéntrica propia del pensamiento europeo.

Apreciaciones como las de Collins, deberían servir para que la tecnología deje de ser el principal instrumento de dominio político, de destrucción de la naturaleza y de opresión de grupos humanos. La tecnología debería convertirse en medio para resolver los problemas atinentes de la humanidad. Por otra parte, las raíces africanas de las mujeres negras remiten por analogía, a diversas raíces culturales comunes entre los grupos subalternos.

La ciencia tendría que desarrollarse a partir de un descentramiento occidental, asumiendo valores que respondan a otras apreciaciones del mundo,

cosmovisiones caracterizadas por el cosmocentrismo; la armonía ecológica y el desarrollo de tecnologías en función al empleo mesurado de los recursos naturales previendo el futuro para las generaciones venideras. Las raíces culturales de los subalternos debieran motivar reflexiones epistemológicas para que la elaboración de cualquier teoría científica considere la solidaridad, la complementariedad y la libertad de las personas y los grupos. Además, debería ser fundamental orientar las investigaciones en función de valores como el respeto a la vida, y el cuidado de los seres orgánicos y las cosas del mundo atendiendo a su valor cósmico en consonancia con la hipótesis *gaia* y el animismo⁹⁵.

Si bien es posible establecer otras consecuencias epistemológicas, las mencionadas muestran que las perspectivas de género, sólo en la medida en que están cruzadas por variables sociales, étnicas y culturales; dan a las consideraciones feministas, valiosas expectativas teóricas y amplias posibilidades de fertilidad. Tales rasgos sin embargo, coinciden al alinearse en contra de las tendencias androcéntricas que han dominado el pensamiento filosófico y científico en occidente.

De forma similar al trabajo de Collins, feministas estadounidenses han investigado otros grupos minoritarios llegando a sugerir pautas epistemológicas

95 En mi ensayo "Retorno y modernidad: La crítica nietzscheana de nuestro tiempo" (*Estudios Bolivianos* 1. IEB, La Paz, 1995, especialmente las páginas 301-2), expongo la relación entre la "hipótesis Gaia" y la voluntad de poder. Por la primera se puede entender que la vida en nuestro planeta regula las condiciones de su entorno, de modo que las condiciones ambientales favorezcan la continuación o modificación de las particularidades y formas de vida.

Respecto del animismo, remito al artículo de Javier Medina, "La alternativa animista" publicado por primera vez en 1988. (Véase *Repensar Bolivia: Cicatrices de un viaje hacia sí mismo*. HISBOL, La Paz, 1992).

Medina piensa que el animismo del mundo andino es congruente con los contenidos de la *Ciencia de Tercera Ola*. Se trata de una concepción que asume el mundo como una totalidad animada, regulada por relaciones de reciprocidad y en la que es imperativo mantener la armonía y el equilibrio, puesto que cualquier acción distorsiva en alguna parte puede ocasionar insospechadas consecuencias. (Para ampliar el tema, véase mi ensayo, "La teoría de sistemas: Sus orígenes biológicos y un ejemplo de aplicación", en *Sugerencias intempestivas*, IEB, La Paz, 1996. pp. 162-3).

significativas. Cabe destacar por ejemplo, a María Lugones quien ha trabajado con lesbianas de la cultura hispana nuevomexicana⁹⁶.

Pese a la supuesta aceptación en la sociedad estadounidense de las distintas y posibles preferencias sexuales que puedan existir, cada una como legítima en relación a cualquier otra, Lugones destaca que las lesbianas de origen latino no son vistas como simples amantes de otras mujeres, sino como una *abominación*. Si bien es tolerable el lesbianismo, lo es sólo si se da entre mujeres blancas, jóvenes y bellas de la sociedad estadounidense. Acá, interesa agregar lo que Sara Hoagland piensa al respecto, ella dice que en las comunidades lesbianas es inocultable el racismo y la violencia, y que si bien las relaciones homosexuales entre mujeres han adquirido cierta legitimidad y relativa aceptación social, por su forma y contenido, no benefician a todas sus miembros⁹⁷.

Las implicaciones epistemológicas que se establecen a partir de estas investigaciones “etnográficas”, ratifican una vez más que trabajar con mujeres en general, no ofrece *per se*, fértiles resultados si en la labor no se incorporan orientaciones y variables culturales, racistas, minoritarias y étnicas. La perspectiva de los subalternos parece mucho más auspiciosa que la simple aproximación “de género”, aunque por lo analizado, la relación de ambas variables hace visibles actores y actrices tradicionalmente despreciados y olvidados, permitiendo apreciar cosmovisiones genuinas que se presentan como reales alternativas, inclusive en escenarios tan arduos como el de la *teoría de la ciencia*.

3. NUDOS DE LA EPISTEMOLOGIA FEMINISTA

Evelyn Fox Keller en un artículo publicado por primera vez en 1982, destaca la importancia para la epistemología feminista, de autores como Thomas Khun,

96 Lugones ha elaborado tres ponencias en las que expone su teoría pluralista de la identidad. Cfr. en primer lugar, “Playfulness: World-Travelling, and Loving Perception”, en *Hypatia*, 2/2. 1982, pp. 3-19. En segundo, “Hispaneando y Lesbiando: On Sara Hoagland’s *Lesbian Ethics*”, en *Hypatia*, 5/3. 1990, pp. 138-46. Finalmente, “On the Logic of Pluralist Feminism”, en *Feminist Ethics*, Claudia Card ed. University Press of Kansas, pp. 35-44.

97 Véase de Sara Hoagland, *Lesbian Ethics*. Palo Alto, California. Institute for Lesbian Studies, 1988. Particularmente el Cap. 2.

Norman O. Brown y Francis Bacon⁹⁸. Según esta científica y filósofa, tales autores han mostrado las limitaciones de la concepción tradicional de la ciencia. Khun por ejemplo, se refiere a las afecciones científicas endémicas, mientras que Brown a la “proyección edípica” indicativa de componentes eróticos siempre presentes en la ciencia. Finalmente, Bacon remarca la dialéctica entre el impulso agresivo y el erótico, desplegada en un cuadro de imágenes estereotípicas aceptadas y activas.

Para Keller, el desarrollo de la epistemología feminista se debe dar en el marco y según las sugerencias de estas ideas. Para ampliarlas es recomendable añadir las que se encuentran en las obras de filósofos como Michel Foucault y Paul Feyerabend.

Por su parte, Linda Alcoff y Elizabeth Potter en la presentación de un texto editado en 1993⁹⁹, hablan de los *mitos científicos, filosóficos y políticos* que gobiernan el pensamiento occidental. Según ellas, las feministas afortunadamente han reparado en mostrar cómo la vida social influye sobre el conocimiento. El feminismo no debe realizarse como una curiosidad intelectual, sino tiene que seguir contribuyendo a alcanzar las metas de emancipación de las mujeres y el saber.

98 Keller y Longino en la “Introducción” a *Feminism and Science* dicen que después de los trabajos epistemológicos de Thomas Kuhn, Paul Feyerabend y N. Russel Hanson, se produjeron desde los años 60, sustantivas modificaciones en el conocimiento científico y la observación experimental (p. 1). Evelyn Fox Keller en su artículo publicado en el texto de referencia (“Feminism and Science”), dice que Kuhn, Brown y Bacon, a los que añade Herbert Marcuse, son útiles para el desarrollo feminista de la ciencia porque permiten apreciar las limitaciones de la concepción científica tradicional. (*Idem.* pp. 36-40). De Kuhn la obra varias veces citada es *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press, 1962); de Feyerabend sin duda se hace referencia a su *Tratado contra el método* (para ambos casos véase la bibliografía de este libro). Keller menciona también el texto de Brown, *Life against Death* (New York, Random House, 1959); y de Bacon, “Description of the Intellectual Globe”, (en *The Philosophical Works of Francis Bacon*, J.H. Robertson ed. Routledge & Sons, London, 1905). Sobre Bacon véase además la discusión en este capítulo (particularmente, “La crisis de la razón y el patriarcado”).

99 Se trata de “Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology”, la presentación del libro editado por ambas autoras, *Feminist Epistemologies*. Routledge, New York-London. 1993. 1-14, p. 13.

Es imperativo superar el **mito filosófico** que establece que sólo el trabajo exento de política es “bueno”, y que la verdad en la ciencia es “objetiva” y “neutral”. Del mismo modo, el **mito político** que enuncia que los trabajos científicos no están intersectados por la epistemología, debe ser enérgicamente desechado del imaginario colectivo de las feministas que trabajan en campos disciplinarios específicos. Tales mitos han servido tradicionalmente a preservar intereses ideológicos y políticos preestablecidos.

Ambas autoras postulan que frente a la persistencia neopositivista, es necesario construir una **cultura democrática** en epistemología, entendiendo que las condiciones de producción de conocimiento deben ampliarse, y que las diversas teorías sobre la ciencia, tienen *igual* valor y legitimidad. Alcoff destaca que es tiempo de descentrar la focalización teórica generalmente aceptada sobre la ciencia. La epistemología feminista no puede privilegiar el “cómo” y el “qué” de la ciencia, debe romper la jerarquía de la mente sobre el cuerpo, y de lo intelectual sobre lo manual de un modo similar como ciertas culturas “primitivas” lo hacen respecto de sus propios saberes.

Elizabeth Wright¹⁰⁰ dice que Sandra Harding mostró fehacientemente que la ciencia se ha constituido por excelencia en occidente, en el paradigma **faiocéntrico** de un sistema idealizado. La opresión patriarcal de la mujer se ha dado de manera multívoca, ante lo cual sin embargo, es un imperativo moral afirmar toda diversidad de movimientos de oposición.

Sandra Kemp y Judith Squires avanzan más en el camino de la epistemología feminista¹⁰¹. Esta teoría para tales autoras, implica la existencia de un conocimiento específicamente “femenino”. Se trata del privilegio otorgado a las mujeres en lo concerniente a su experiencia subjetiva; así, es posible esperar el surgimiento de nuevas políticas elaboradas sobre aspectos potenciales de la autorreflexión humana.

100 Wright menciona el texto de Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*. (Véase la bibliografía). “Thoroughly Postmodern Feminism Criticism”, en *Feminisms*, Kemp & Squires eds. p. 181.

101 Véase la “Introducción” de ambas autoras para la edición de *Feminisms*. Oxford University Press. Oxford-New York, 1997. pp. 142-5.

Otro tema epistemológico que se discute actualmente en la academia estadounidense es el **privilegio epistémico** tratado anteriormente. Al respecto no se puede dejar de mencionar la opinión de Bat-Ami Bar On, quien piensa que la postmodernidad ha afianzado una subjetividad neorromántica que fortalece tal privilegio¹⁰². Los grupos socialmente marginados (incluyendo las mujeres), no detentan el poder que los excluye, silencia y condena a obedecer a grupos dominantes. Aunque el “empoderamiento” (*empowerment*) de los miembros de una colectividad es una meta sustantiva para los grupos marginados, no se puede reclamar *privilegio epistémico* alguno sólo por pretender reescribir los valores y prácticas de quienes fueron tradicionalmente marginados. La demanda de justicia según Bar On, no implica una posición epistemológicamente privilegiada.

Pese a esta opinión, tampoco se puede prescindir de la voces siempre acalladas. Las nuevas palabras, los sonidos inéditos deben ser tomados en cuenta por la sociedad, reconociendo el fondo de las denuncias del feminismo como legítima búsqueda de respuestas a las contradicciones. Es tiempo de escuchar los análisis feministas y de construir nuevas relaciones de género, es momento de desarrollar saberes y prácticas alternativos. Vivimos enclavados en un tiempo de encrucijada en el que hay que actuar para que cese la dominación, y para que hombres y mujeres entiendan su mismidad, anatomía, identidad y sexualidad sobre fondos de equidad y humanismo solidario.

a. La tradición gnoseológica y la crítica estadounidense

Donna Haraway ha señalado que en la tradición gnoseológica de occidente, el imaginario colectivo forjado a lo largo de los siglos en la filosofía asume que las mujeres no tienen un *ser para-sí* y que apenas llegan a ser la encarnación *para-otro*¹⁰³. La cultura dominante supone que las mujeres no tienen un cuerpo propio, que existen para el placer del varón, y que sus opiniones se invalidan porque están saturadas de emociones, intereses y pulsiones: carecen de

¹⁰² Véase “Marginality and Epistemic Privilege”, en *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. p. 96.

¹⁰³ “Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, en *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. p. 249.

“objetividad” y sólo “valen” cuando apoyan las posiciones de “sus” hombres. Cuando las mujeres teorizan o asumen posiciones políticas, en la cultura occidental, sus enunciados no se socializan, en el mejor caso apenas son repetidos por la moda, y sólo motivan que un pequeño grupo de seguidoras, haga eco emotivo por corto tiempo. Si es conocimiento científico, las *condiciones* de “objetividad”, “neutralidad”, aplicación del “verdadero método”, y otras similares; impiden que las mujeres “contribuyan” efectivamente a **la ciencia**.

Sin embargo, destaca Haraway, frente a tales nociones del imaginario filosófico y cultural de la modernidad, hay que considerar que varios construccionistas sociales mostraron que la epistemología que justifica tales condiciones, es una deficiente guía para la búsqueda de conocimiento. Además, el feminismo ha puesto en evidencia que el conocimiento es un *nudo condensado* en un campo de lucha contra el poder.

Es significativamente importante para romper esta tradición excluyente, la “sociología del conocimiento” que ha unido elementos y ha promovido el uso de herramientas de la *semiología* y la *deconstrucción*, insistiendo en la naturaleza retórica de la verdad en general, y de la verdad científica en particular. En lo que respecta al marxismo, ha sido útil para el feminismo, como “higiene mental” a partir de la suposición dialéctica que establece que no existe una única visión *objetiva* de la realidad que deba ser considerada como la *verdad* absoluta.

Pese a las diferencias existentes, las feministas están de acuerdo con el discurso que todavía es posible construir contenidos, que es necesario admitir que las verdades fundamentales de hoy no son excluyentes ni únicas; que no todo está hecho ni dicho, que se puede describir desde perspectivas diferentes los mismos fenómenos, y que aún ahora es posible descubrir teorías y tomar posiciones inéditas siguiendo medios inexplorados.

En lo concerniente a la teoría de la ciencia estrictamente, cabe destacar que la originalidad de las posiciones feministas contra la tradición filosófica occidental, buscando afirmaciones teóricas propias, se da actualmente en la academia estadounidense en torno a las siguientes problemáticas. En primer lugar, la

oposición del *sujeto* y el *objeto*. En segundo, el tema de la *objetividad*. Tercero, la relevancia de la *emoción* en el conocimiento científico. La crítica al *método* es otra temática de elaboración, siendo la última, los problemas de sustentar como comunidad intelectual, un enfoque *pluralista* en epistemología.

(i) **La oposición sujeto - objeto**

En un artículo de 1993, Lorraine Code critica con acritud la forma cómo la filosofía occidental ha construido una posición al parecer invariable, respecto del dualismo del **sujeto** y el **objeto** en la teoría del conocimiento¹⁰⁴. Asumiendo que el desarrollo de los conocimientos se da por comprensión de enunciados, Code establece una analogía entre la forma general de conocimiento científico y la estructura del juicio.

La estructura de una proposición (“S es p”), refiere no sólo un predicado atribuible al sujeto. No se trata solamente de hablar de algo (el concepto *sujeto*), indicando que es el elemento o el subconjunto de una clase en la que se constata un rasgo común (el concepto *predicado*). Code insiste en que aparte de esto, tal estructura remite por analogía, a “S conoce p”, es decir existe un **sujeto cognoscente** que afirma algo en relación al **objeto conocido**.

Code añade que al decir “S conoce p”, por lo general no se toma en cuenta un aspecto que es decisivo. Se trata de un **lugar epistémico** derivado de la subjetividad, la cual da forma a específicas estructuras sociopolíticas de dominio y sumisión. Resulta que las preguntas que orientan los nuevos conocimientos, los programas de investigación, y los temas relevantes dentro de alguna disciplina, están determinados por los **grupos dominantes** del capitalismo occidental.

Son grupos que fomentan el conocimiento científico según las preguntas de los propietarios que exigen respuestas efectivas e inmediatas; según los puntos de vista de la gente educada y “objetiva” que disfruta del *status quo*, y según los intereses de los hombre blancos por mantener sus roles de privilegio genérico,

104 La referencia bibliográfica corresponde a “Taking Subjectivity into Account”, publicado en *Feminist Epistemologies*, Alcoff & Potter eds. pp. 15-48.

racial, histórico y cultural. Sobre esto, Code dice que la familia patriarcal ha perpetuado los privilegios masculinos y ha forzado la heterosexualidad especialmente en la mujer; con el propósito de eliminar la anormalidad en la conducta y de controlar toda posible producción de conocimiento.

En contra de esta visión tradicional, Code remarca la teoría de Richard Rorty que afirma un claro antifundamentalismo, antiobjetivismo y antiindividualismo¹⁰⁵. Si bien Code no está de acuerdo con la justificación pragmática de Rorty en relación a que la verdad depende de encontrar razones suficientes que la muestren, es evidente su simpatía por construir una epistemología exenta de la dicotomía fundamental: una teoría que no tome “en abstracto” al conocimiento científico, y que no suponga que el sujeto es el individuo aislado que por “iluminación” o extenuante labor intelectual, descubre contenidos significativos para la disciplina en la que trabaja.

Frente a los supuestos neopositivistas, Code piensa que los cuestionamientos epistemológicos desde el feminismo, deben girar en torno a lo siguiente. Se trata de preguntas concernientes a la relación del poder con el conocimiento, a las responsabilidades epistémicas que cabe indicar en cada contexto, y a la agenda política que no se puede ignorar. Finalmente, son las dimensiones ética y estética que orientan el uso y valor del conocimiento alcanzado.

Code postula la necesidad de crear un **paradigma** abierto a los nuevos conocimientos, en especial a los que son diferentes. Un paradigma que incorpore el **principio de incertidumbre** de Heisenberg, que admita que el conocimiento es una acción que modifica el objeto, y que rechace la *ataraxia* y el escepticismo. En fin, es un paradigma que toma a la *subjetividad* como parte del relato. La autora concluye que en el “contexto de descubrimiento” no es necesario que la justificación sea “pura” ni esté basada en la observación¹⁰⁶.

105 Code menciona dos textos de Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, 1979), y *Consequences of Pragmatism* (University of Minnesota Press, 1982). Véase “Taking Subjectivity into Account”, p. 23.

106 Respecto de la formulación del nuevo *paradigma*, Code indica que el feminismo no puede sostener una posición escéptica por cuanto ésta inviabiliza todo conocimiento sobre las prácticas e instituciones. Según la autora, al feminismo le conviene sostener una posición

La perspectiva del nuevo paradigma establece que el investigador no se enfrenta al conocimiento “desinteresadamente”: el interés es básico para el ejercicio de la libertad intelectual y la narratividad cognitiva.

Code piensa que el programa epistemológico de las feministas ha tenido notables avances en este rumbo. Menciona el análisis del orden político y de las circunstancias históricas que generan los proyectos y líneas de investigación. Asimismo, el feminismo ha puesto en evidencia que la tradicional epistemología positivista debe ser superada por un nuevo modelo donde se reconstruyan y reinterpreten las ciencias sociales.

Por su parte, Lynn Hankinson Nelson expresa en un artículo de 1996, similares puntualizaciones sobre la búsqueda de un modelo epistemológico delineado por el feminismo¹⁰⁷. Para Nelson existen preguntas fundamentales que deberían ser respondidas por el nuevo paradigma, especialmente las que inquietan acerca de ¿quién conoce? (tema del *sujeto*), ¿qué se puede conocer?, y ¿cuándo es posible hacerlo? (*posibilidades y límites* epistemológicos).

Respecto de la primera pregunta, Nelson dice que ya no es posible sostener la existencia de un *sujeto cognoscente* según el enfoque tradicional. El sujeto no es un elemento espontáneo en la relación de conocimiento que capta las determinaciones del objeto, dejándolo intacto, reeditando en su conciencia la imagen correspondiente, y produciendo a partir de tal imagen, los contenidos cognitivos útiles a la ciencia.

A la pregunta ¿quién puede conocer? cabe responder con taxatividad: “un **agente epistemológico**”. Alguien que realiza una acción, que se relaciona con el objeto consciente de que ocasiona modificaciones en él y de que en el proceso no descubrirá su esencia última.

Existen varios factores que influyen para que alguien conozca, lo cual no se realiza de manera individual, sino *grupal* o *comunitariamente*. Los “agentes”

“realista” (similar a la de Foucault), que asuma que el sistema de representaciones no es estable ni definitivo, siendo aconsejable *dudar* de él. *Idem.*, pp. 41-2.

107 “Who Knows? What Can They Know? And When?”. *Op. Cit.* pp. 287 ss.

están inscritos en **contextos históricos, culturales y comunitarios** donde las relaciones sociales ocasionan consecuencias epistemológicas de considerable alcance, en especial en lo concerniente a género, raza y clase.

Respecto de la pregunta ¿qué se puede conocer?, vieja interrogante kantiana, Nelson responde haciendo prevalecer su adscripción epistemológica. Ella es una **feminista empirista** y como tal, remarca que la evidencia debe incorporarse a la filosofía de la ciencia según las específicas relaciones de conocimiento y poder que incluyen la tematización de género.

Resulta interesante que una intelectual feminista declarándose partidaria de la *evidencia* (el empirismo es la base gnoseológica del neopositivismo), insista en considerar los contextos histórico, cultural y comunitario en los que se producen los conocimientos científicos. Es curioso porque el enfoque neopositivista reivindica la ciencia sólo como una estructura, una red de términos teóricos con principios, definiciones, nociones conceptuales y generalizaciones inductivas constatadas, en la que la variable histórica no tiene importancia alguna¹⁰⁸.

Lo cierto es que Nelson es una *empirista* con enfoque *crítico*. Por ejemplo, dice que ha aprendido que una misma evidencia puede servir tanto para explicar una teoría como otra. Además, está consciente de que nada garantiza que la experiencia colectiva esté lo suficientemente *refinada* para discriminar, mediante los mismos órganos sensoriales, la “mejor” teoría entre las “probables”. Añade que la experiencia es importante para la ciencia en la perspectiva de la **construcción holística de la evidencia**. En contra del empirismo tradicional, Nelson articula un cuerpo de contenidos que incluye teorías y valores en contextos sociopolíticos integrados, los cuales son indicativos de cierta *escolaridad*.

En el caso de la escolaridad feminista, Nelson dice que muestra cómo las teorías incluyen estándares y prácticas que legitiman la experiencia. Hay que ver cómo han adquirido validez ciertos parámetros cuantitativos en las investigaciones sobre mujeres, cómo se han afirmado nociones teóricas, conceptos y definiciones,

108 Véase la Nota # 11 del Cap. 1 de este libro.

prácticas específicas, un *metalenguaje* propio y procedimientos metódicos determinados. La escolaridad se configura según condiciones históricas y culturales que forman el contexto donde la comunidad epistemológica trabaja. El contexto en opinión de Nelson, sitúa espacial y temporalmente al “agente” que conoce, de modo que en él se forman los estándares de evidencia, las relaciones y la producción de conocimiento. El **contexto** dibuja los trazos principales para la creación de ciencia según el aval y las restricciones impuestas por cierta **comunidad** epistemológica.

En resumen, a las preguntas sobre ¿qué? y ¿cuándo? es posible el conocimiento científico, las respuestas deben referir el contexto y las condiciones de trabajo de la comunidad epistemológica. Si el sujeto cognoscente se ha convertido en la epistemología feminista en un **agente**, si la relación cognitiva es una **acción** que modifica al objeto, y si es imprescindible considerar el contexto como las condiciones epistemológicas definidas por la comunidad respectiva; entonces, los otros ideales discursivos del neopositivismo, también terminan diluyéndose... Tal es el caso por ejemplo, de la objetividad.

(ii) Visión y objetividad

A fines de los años ochenta, Donna Haraway cuestionó la objetividad científica¹⁰⁹. Sin embargo, su cuestionamiento no hay que tomarlo como la búsqueda de un conocimiento “objetivo” inequívoco y auténtico, sino como la localización que permita al *agente de conocimiento* ser consciente de las condiciones contextuales y los requerimientos específicos de su comunidad epistemológica. Dicha conciencia se da también sobre el *estilo* de su labor para alcanzar contenidos cognitivos.

Respecto del feminismo, Haraway cree que como “comunidad” intelectual, las personas que lo han desarrollado, han mostrado una especie de “amor” hacia **otro** tipo de *ciencia*. En oposición a la pulsión occidental tradicional manifiesta

109 Haraway cree que distintas teorías sociales han puesto en evidencia que la ideología *oficial* sobre la objetividad y el método científico son guías deleznable para el conocimiento. Véase “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, en *Feminism and Science*, Keller & Longino eds. p. 250.

en la filosofía y la ciencia, pulsión por la verdad, las esencias y el conocimiento expresado en leyes; las intelectuales feministas tienden a alcanzar la “ciencia” y la “política” de la **interpretación**. Sus programas no buscan *agotar* los “objetos de estudio”, sino sólo construir puentes para la “traducción”, el “tartamudeo” probable y el despliegue de contenidos de lo que es conocido parcialmente.

En contra del conocimiento que *objetiva*, las feministas piensa Haraway, prefieren la “traducción” que siempre es una *interpretación* unilateral, sesgada, crítica y parcial. El feminismo encarna la resistencia y es insaciablemente curioso sobre las redes de posicionamiento diferencial que se tienden alrededor de cualquier tópico considerado “objeto” de conocimiento. Es curioso particularmente acerca de las “objetividades” que se pueden construir respecto del objeto, y supone que el conocimiento no está determinado por el **falogocentrismo** ni la visión *desencarnada*. Nosotras, dice Haraway, “buscamos que las normas sean señales parciales y voces limitadas”¹¹⁰.

Haraway como Keller y otras feministas, insiste en que occidente ha construido una **tecnología de visualización** que coarta maneras alternativas de desarrollar el conocimiento científico. En su opinión, las feministas deben denunciar que la situación moderna de conocimiento ha instituido al **ojo** como símbolo de todo proceso cognitivo. En la modernidad, “conocer” por mediación ocular implica alcanzar la verdad y descubrir las esencias. Imágenes de esto son por ejemplo, los sistemas sonográficos y la manipulación de diseño unidos a inteligencia artificial, la resonancia magnética, los microscopios electrónicos que proveen alta resolución, las tomografías computarizadas, las técnicas de incremento del color, y los sistemas de vigilancia satelital. De modo extendido, también cabe mencionar las terminales de video en casa y la oficina, y las cámaras domésticas y profesionales para filmar desde las membranas del intestino de un gusano marino, hasta los hemisferios del sistema solar¹¹¹.

En oposición a la orientación epistemológica que instituye la **visión** para alcanzar conocimientos científicos, es posible argumentar en favor de otros

110 *Idem.* p. 259. Haraway caracteriza al *falogocentrismo* como la “nostalgia por la presencia de un solo Mundo verdadero”. Al respecto, véase también la Nota # 20 de este capítulo.

111 *Idem.* p. 253.

procedimientos no sensoriales. La mediación ocular y el *ocularcentrismo* no son la única forma para alcanzar conocimientos. Incluso adoptando una perspectiva *empirista*, para viabilizar información significativa, no es necesario restringir dicho medio al canal óptico. Las feministas podrían recurrir a otros medios como el táctil o el olfativo.

Haraway dice que sobre el modelo visual, la posición feminista establece que apenas es una perspectiva **parcial** respecto de la percepción. La “parcialidad” y unilateralidad se refieren a los límites de localización, el sitio de conocimiento, y el punto de vista (*standpoint*) que convierte las opiniones en aseveraciones carentes de inocencia y permeadas de intereses extracognitivos. Las feministas agrega Haraway, no defendemos una perspectiva relativista, pero tampoco la totalización ni la unicidad de la visión. La *visión* es una categoría que depende del poder en sus dimensiones angostas y oscuras.

Según Haraway, la visión evoca el poder para ver y la violencia de prácticas de visualización instituidas históricamente como válidas. No es posible estar en todas partes. O se está en una **posición dominante** y se dicta la palabra que ordena, disciplina y regula, es decir, se establece la verdad por develamiento y gracias a la visión que objetiva; o, por el contrario, se está en una **posición de dependencia**. Haraway indica que la lista corta de las posiciones subalternas incluye la raza, el género, la nación y la clase. Las personas vistas como racialmente “inferiores”, las mujeres tipificada como tales, los grupos marginales, primitivos, ignorantes y deleznable sistemáticamente clasificados en sus rasgos identitarios; en fin, los obreros, trabajadores y empleados en relación subalterna y de dependencia; son invadidos por el poder de la visión que examina. Se trata del poder agudamente penetrante para estigmatizar y oprimir, el poder que a nombre de la ciencia, echa, desde la penumbra del trabajo científico, la luz deslumbrante del saber para avalar un sinfín de formas de opresión.

Sandra Harding al respecto indica que las feministas deben tomar en cuenta que cuando hablan de mujeres, las que existen realmente son lesbianas, individuos pobres, jóvenes ultrajadas, personas racialmente segregadas, prostitutas, trabajadoras desvaloradas, mujeres de grupos marginales y un conjunto diverso de minorías. Las feministas deben encontrar explicaciones que den cuenta de

cómo el género, la raza, la clase y la sexualidad han sido usados para construir la visión sobre la *otra*, siempre dependiente y sometida al poder del varón¹¹².

Nancy Hartsock y Sandra Harding desarrollaron algunas temáticas epistemológicas vinculadas con la objetividad y la visión. Hartsock dice que el conocimiento se da *desde un lugar* en el que se extienden relaciones de opresión, lugar de una historia específica donde se abren intersticios casi imperceptibles para un futuro diferente. El modelo tradicional del sujeto que capta las determinaciones del objeto es una invención masculina revestida con el ropaje de la abstracción impersonal. Frente a este modelo hay que sostener que toda visión es una distorsión, y que cualquier análisis y descripción implica ocupar y ejercer una situación de poder.

Ya en 1983, Hartsock enunciaba que todo **punto de vista** implica una posición *interesada* y que en él queda manifiesta la real situación inhumana entre las personas. Además, en cualquier punto de vista aparecen posiciones epistemológicas y políticas, debiendo las feministas tomar ciertas prevenciones teóricas para su trabajo “científico”. En primer lugar, la vida material no es sólo la compleja yuxtaposición de estructuras de dominio, es también la existencia de intersticios para *resistir*. En segundo, todo trabajo de investigación se da dentro de un sistema de dominio, donde la visión, opinión, regulación, disciplina y ley de los sujetos con poder es *parcial y perversa*. Finalmente, ninguna investigación está exenta de relaciones opresivas ni se despliega fuera del sistema de dominación; sin embargo, pese a que la visión de los dominados es aplastada, tiene posibilidades de resurgir y expresarse a través de los intersticios del poder.

Las mujeres cumplen roles racial, étnica y económicamente estratificados. Sin embargo, esta localización implica específicos diagramas de fuerza en lugares epistémicos privilegiados para desarrollar conocimientos alternativos políticamente útiles para la acción de libertad y resistencia.

Sandra Harding dice que en la perspectiva feminista, el **lugar** de relación del sujeto con el objeto queda acotado en lo siguiente. Contra los supuestos

112 Del ensayo “Rethinking Standpoint Epistemology: What is *Strong Objectivity*”, véase particularmente el punto, “New Subjects of Knowledge”. En *Feminist Epistemologies*, Alcoff & Potter eds. pp. 63-9.

empiristas, Harding piensa que el sujeto está encarnado y es visible, en ningún caso se trata de una abstracción ni una conciencia “en blanco”. En segundo lugar, el sujeto, o mejor el “agente de conocimiento” está socialmente localizado sin que sea pertinente concebirlo como opuesto al objeto de conocimiento. En tercer lugar, entendiendo que las comunidades y no los individuos estrictamente, producen conocimiento; los “sujeto-agentes” por ejemplo de la epistemología feminista, no son personas iluminadas, académicas brillantes ni científicas de renombre mundial; se trata apenas de un conjunto múltiple, heterogéneo, disperso, contradictorio e incoherente de quienes luchan contra el dominio y la opresión patriarcal secular, no sólo en la ciencia, sino en la vida diaria y la política.

En un artículo publicado por primera vez en 1993, Harding defiende la *objetividad* como rasgo del conocimiento científico¹¹³. Pero, su opinión no hay que tomarla como congruente con el neopositivismo. Harding piensa que el concepto de “objetividad” debe ser reconceptualizado, que no es recomendable desechar sin más la *neutralidad*, al menos como propósito de investigación, y que hay que fijar relaciones claras entre el *sujeto cognoscente* y el *objeto conocido*.

Harding aboga por una “objetividad fuerte”. En la relación de conocimiento el *objeto* y el *sujeto*, aunque estén opuestos, son parte de una historia social, y resultado de una labor científica previa. No se trata de una oposición *en abstracto*, de un *sujeto cognoscente* unitario y coherente, de conciencia rasa, y un objeto que contiene determinaciones invariables (tal como lo supone por ejemplo, la teoría marxista del reflejo). Tampoco se trata, como en el empirismo, de un sujeto ideal, cultural e históricamente desencarnado; un sujeto que *desaperece* cuando expone los resultados de su trabajo que forma conocimiento universal y ahistórico. No se puede presumir, como los neopositivistas, que el sujeto es homogéneo y transhistórico, que está en oposición al objeto, dispuesto a penetrarlo, y que capta sus determinaciones, alcanza la esencia de su verdad, y sin embargo, lo deja incólume.

113 Según Sandra Harding, la búsqueda de incremento de objetividad, la mistifica y restringe a ser usada por grupos dominantes. En cambio, la “objetividad fuerte” elimina los valores de los grupos de poder, manifiesta tanto en el resultado de la investigación como en las vías de colonización de las minorías. Además, tal objetividad exige una reconceptualización del trabajo científico vinculándolo a la historia social. *Idem*, pp. 73 ss.

Harding dice que el conocimiento instituye un sujeto según los intereses del grupo que domina¹¹⁴. Son los valores prevalecientes los que dirigen la investigación, los que anticipan el trabajo en sus rasgos específicos, y que perpetúan la colonización cognitiva de las minorías. Sin embargo, es posible alcanzar la “objetividad fuerte”, que se logra cuando el trabajo científico se da en comunidades donde hay claridad sobre los propósitos políticos y culturales de la elaboración cognitiva. Por ejemplo, el trabajo de las feministas es “fuertemente objetivo” en la medida que las protagonistas se piensan como intelectuales que desarrollan un conocimiento libertario. Cuando las feministas privilegian las esperanzas de las mujeres por discursos científicos que les den pautas para una nueva convivencia equitativa, democrática y pluralista, convivencia en la que los proyectos personales, las perspectivas morales colectivas y los horizontes políticos son igualitarios; en ese caso su trabajo es “objetivo” en el sentido *fuerte* del término.

También lo es si denuncian la existencia de factores racistas, imperialistas, burgueses, gineofóbicos y androcéntricos en los proyectos científicos dirigidos por el dominio masculino. La *objetividad* de su trabajo es manifiesta si hablan de formas de dominio de las mujeres en los escenarios de las culturas y la historia. Donna Haraway aunque no está de acuerdo con el *desideratum* de una *objetividad* indiscutible, indica que el feminismo debe destruir el ocularcentrismo de occidente, e inmediatamente debe sentar las bases para una teoría de *visión* de lo social y cultural¹¹⁵.

Como en óptica piensa Haraway, lo central en el conocimiento científico es el empleo de *instrumentos de visión*. Lo fundamental para construir imágenes que rompan el dominio masculino es el posicionamiento y empleo de medios desde lugares alternativos. Lo crucial es determinar lo que se puede ver, definir los puntos de enfoque y los lugares de apreciación del contexto del objeto. Hay que señalar los alrededores políticos, culturales, económicos e ideológicos que lo envuelven y lo someten a una variación de colores que la única “objetividad” posible es la explicitación de la carencia de transparencia y discreción.

114 *Idem.* pp. 69 ss.

115 *Cfr.* “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Op. Cit.* pp. 250 ss.

Mientras Harding aboga por la epistemología del punto de vista (*standpoint*), argumentando que la objetividad focaliza el contexto social e histórico del conocimiento¹¹⁶, Haraway sugiere que el posicionamiento feminista debe destruir la centralidad óptica de la pulsión masculina de occidente¹¹⁷. Mientras Harding dice que el conocimiento científico se desarrolla según orientaciones axiológicas y políticas preexistentes; Haraway insiste en que el conocimiento neutral, aséptico, desinteresado y no marcado, es una fantasía y distorsión irracional. Mientras Harding destaca que hay que construir una “objetividad fuerte” basándose en la vida marginal de las personas, por el contenido libertario que así se auspicia; Haraway menciona que estar subyugado no implica una base automática para la ontología.

Pese a las diferencias el feminismo enuncia tesis epistemológicas privilegiando el contexto, las relaciones de poder y los proyectos de transformación del mundo con futuro de equidad. El “modelo” de **visión del feminismo** no es excluyente ni omnilateral, se centra en las consecuencias políticas y culturales del conocimiento, y remarca la necesidad de un posicionamiento crítico en el espacio de género evidentemente carente de homogeneidad y univocidad. Si bien algunas corrientes feministas aceptan la separación del *sujeto* y el *objeto* en la relación de conocimiento, las tesis de la filosofía tradicional (incluido cierto marxismo y el neopositivismo), se anulan por la relevancia de los rasgos históricos y las relaciones de dominio.

b. Puntualizaciones sobre la ciencia

Donna Haraway dice que el **feminismo** es la plasmación de las pulsiones femeninas; es la esperanza de un conocimiento que afirme su carácter parcial, localizado e interesado¹¹⁸. Tal saber cambia las conversaciones y los códigos en un complejo escenario de campos donde los cuerpos son reales y significan algo. Acá el conocimiento científico, la fantasía y la ciencia ficción convergen en la cuestión femenina.

116 “Rethinking Standpoint Epistemology: What is *Strong Objectivity*”. *Op. Cit.* pp. 73-4.

117 *Op. Cit.* pp. 257-8.

118 “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, en *Feminism and Science*, p. 254.

Las puntualizaciones epistemológicas de las feministas aparecen en maravillosas formas, no son una filosofía al modo occidental; apenas tienden lazos entre las cuestiones del feminismo, la ciencia y los asuntos de género. Haraway cree que hay que trabajar las relaciones entre el sexo y el género, impulsando la emergencia de una nueva literatura. Se trata de lo que K. King menciona como los “aparatos de producción corpórea”. Una literatura que nazca en la intersección del arte, los negocios y la tecnología; una literatura donde el poema es un actor, el lenguaje queda libre de las intenciones, los actores tradicionales, los cuerpos y los objetos de conocimiento. Haraway habla del material semiótico que genera *nudos*...

El problema **metateorético** del estatuto de las proposiciones epistemológicas se resuelve en la teoría feminista de la ciencia, atravesando la puerta literaria de escape. No sólo hay que formular juicios diferentes a los tradicionales, sino hay que variar la forma de hacerlo. No se puede enunciar proposiciones con el estilo de siempre, hay que hacerlo de manera inédita y diferente, Haraway cree al modo “literario”.

Nancy Stepan cree que las proposiciones epistemológicas feministas tienen una forma distinta a la tradicional. Inclusive en el estilo de la investigación científica es recurrente una pulsión *femenina*¹¹⁹.

Merece especial atención el empleo de **metáforas y analogías** en la ciencia. La *metáfora* es producto según Stepan, de la interacción de dos partes que se vinculan de acuerdo a las transformaciones históricas del discurso; mientras que la *analogía* refiere cualquier tipo de comparación. Sin embargo, ambos recursos no son de uso exclusivo de las feministas del siglo XX, ni de las mujeres en sentido amplio. La historia de la ciencia y el pensamiento rebosan de ejemplos de metáforas y analogías también en contextos **androcéntricos y patriarcales**.

En la Edad Media se empleó la metáfora de oposición binaria entre “negro” y “blanco”, según una visión racista que concebía la *negritud* asociada con el pecado, la fealdad, el mal y el diablo. Inversamente, la *blancura* se vinculaba

119 Véase “Race and Gender: The Role of Analogy in Science”, en *Feminism and Science*, Keller & Longino eds. p. 133.

con la virtud, la pureza, la santidad y la belleza. Siguiendo este uso patriarcal, racista y sesgado de la metáfora, se asumía que el criminal, el traidor o el delincuente, debía ser “negro”, si no también en lo corpóreo, al menos en su alma. En este sentido, Francis Galton, primo de Charles Darwin, se refiere a los irlandeses como ‘negros’.

Un empleo patriarcal de la *analogía* se dio entre los frenólogos de mediados del siglo XIX. Desarrollaron la idea de que todo es *mensurable* en analogía a los fenómenos físicos, químicos y de las ciencias naturales en general. Otro ejemplo se refiere a cómo el saber médico de fines del siglo XIX estableció analogías entre la salud y la enfermedad, la conducta sexual, y las características físicas y morales de la infancia¹²⁰.

Este siglo fue relevante para instituir un saber triunfante sobre las mujeres. Este tiempo dio atención a las diferencias de sexo y género. El lugar *natural* de las mujeres era a lado de las “razas bajas”, caracterizadas por ser impulsivas, emocionales, imitativas e incapaces de razonamiento abstracto, el cual se reservaba al hombre blanco. En el siglo XIX se comenzó a hablar de lo masculino y femenino como si se tratara de especies distintas, cuidando de no caer en ninguna ambigüedad psicosexual híbrida. Las de *abajo* son las mujeres, pero también los desviados sexuales, los criminales, los pobres de las ciudades, los insanos... Mientras que el lugar de *arriba* es inconfundible: se reserva al hombre blanco, cristiano, ciudadano, heterosexual, *cuerdo* y burgués.

Este saber triunfante dio lugar a un tipo de ideología sobre la **masculinidad** acorde con las condiciones de la **modernidad**. Helen Longino y Ruth Doell en un artículo publicado por primera vez en 1983, sugieren que tal saber hoy se expresa en las formas, contenidos y procesos de la investigación científica, impregnados de supuestos positivistas¹²¹.

120 “Gender and Race: The Role of Analogy in Science”. *Op. Cit.* pp. 122-3, 125, 127.

121 El artículo de Longino y Doell, “Body, Bias, and Behavior: A Comparative Analysis of Reasoning in two Areas of Biological Sciences”, se publicó por primera vez en **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 9/2. University of Chicago Press. Aunque las autoras no critican abiertamente al neopositivismo, refieren en éste y otros textos (particularmente Helen Longino), que el *pluralismo* es la clave que permite un fructífero desarrollo del conocimiento científico, libre de la influencia androcéntrica.

Siempre es posible que existan múltiples descripciones de la realidad. Sin embargo, la que se acepta en un contexto está relacionada con cierta fuerza cultural vinculada a alguna forma de masculinidad históricamente validada. En la conceptualización de la evidencia ha prevalecido el androcentrismo que instituye parámetros lógicos mínimos determinantes de cierta cantidad y cualidad de datos empíricos para que sean soporte de las hipótesis. Una noción específica de la *evidencia* establece que se trata de la herramienta primaria en el examen metodológico que la perspectiva epistemológica masculina lleva a cabo. Tal perspectiva se ha desarrollado tradicionalmente en contextos históricos y culturales en los que la posición de dominio de los varones oprime de muy distinto modo, intensidad y extensión, a las mujeres; utilizando el saber triunfante erigido como “científico”.

Existen otros contenidos genealógicos de la masculinidad epistemológica en la larga duración. Por ejemplo, es interesante la identificación de la figura del hombre con el cazador y de la mujer, con el individuo recolector. Esto atribuye el desarrollo de las herramientas a la conducta del hombre y le reserva mayor valor, disposición de adaptación, inteligencia e inventiva. Si bien hay contradiscursos al resumido, su existencia no garantiza una opción teórica con posibilidades de aceptación. El modelo masculino ha tenido incomparable fuerza para imponerse y reproducirse, y pese a que algunas feministas han creado el *relato ginecéntrico*, su vigencia se limita a restringidas comunidades científicas y círculos de seguidoras.

El relato ginecéntrico dice que las herramientas fueron creadas por las mujeres gracias a las presiones nutricionales y la experiencia del embarazo, por lo que su situación social adquirió notoria relevancia. También la lactancia fue un factor de motivación para producir herramientas de recolección de frutos en la savana. Aparte de la discusión sobre la capacidad de inventiva de las mujeres, su inteligencia u otros rasgos, el relato surge en circunstancias precisas.

Ambas teorías tienen un sustrato de evidencia que las soporta, ambas pretenden ser “científicas”; pero en las dos se perciben intereses ideológicos contrapuestos

Además, establecen que tal pluralismo es resultado de la multiplicidad de motivaciones existentes, y que subsiste en un contexto de corrección, rechazo y formación de nuevos modelos. Véase *supra*, “Comunidades y pluralismo”.

por las consecuencias que implican. Se advierten contenidos androcéntricos y ginecéntricos que las orientan, y es innegable el sesgo por orientar una valoración implícita de los hombres y las mujeres. La segunda teoría ha surgido tardíamente en relación a la primera, gracias a que se afirmó previamente el feminismo y a que la lucha de las mujeres ganó nuevos escenarios de enfrentamiento.

(i) El papel de la emoción

Un aspecto genuino del estilo de trabajo científico protagonizado por mujeres y que sirve a propósitos teóricos feministas, es la *emoción*. Determinar la relevancia de la emoción en el conocimiento científico, precisar su lugar en el descubrimiento de nuevos contenidos, establecer cómo opera en la subjetividad e indicar sus funciones más importantes, ha sido la tarea de Alison Jaggar expresada en un artículo de 1989¹²².

Jaggar identifica la **tradición occidental** y la filosofía sobre la emoción. A la emoción se ha opuesto la razón; por lo que, su principal rasgo ha sido la “irracionalidad”. Mientras la razón existe como rasgo andromórfico intelectual y espiritual con una extensión universal, la emoción es sólo “física” y natural. En tanto la razón evoca lo mental, el desenvolvimiento público y lo *masculino*; la emoción se asocia con lo corpóreo, privado y *femenino*.

Occidente ha considerado la emoción potencialmente “subversiva”. Se trata del contratérmino de la **razón**, de la antítesis de la habilidad de inferir conclusiones a partir de premisas establecidas. Contra el mundo de impecable rigor racional, aparece el peligro de la *emoción* como la motivación por cambiar el orden establecido.

Jaggar cree que la cultura occidental ha fijado emociones estereotípicas para las mujeres, cuando no exclusivamente, por lo menos de modo preponderante. La mujer que no las expresa es sospechosa de alguna disfunción o desarreglo

122 “Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology” ha sido publicado varias veces en ediciones de textos feministas. La primera fue en *Inquiry*, 32, 1989. 151-72. Véase la bibliografía.

estructural; recíprocamente, si algún hombre las manifestara libremente, tiene algún rastro homosexual u otra desviación del ideal masculino. La cultura de hoy ha definido que el hombre blanco debe controlar y reprimir sus emociones, y que la *verdadera* investigación científica se expresa en el individuo desapasionado con autoridad epistémica sobre mujeres y gente de color. Esta cultura ha fijado el ideal del investigador, del hombre de ciencia, el filósofo y científico, en un *mito* clasista, racista y masculinista. La autoridad política se expresa en un estereotipo epistemológico.

La posición de Jaggar sobre la emoción es clara. Muestra que la filosofía y la teoría de la ciencia deben fijar una nueva relación entre el conocimiento y la emoción según modelos que integren una mutua dependencia. Para cualquier científico o científica, la emoción es indispensable para el conocimiento; además, hay que admitir que las mujeres están especialmente bien situadas para reconocer y aplicar su influencia. Sigamos algunas estaciones del itinerario teórico de Jaggar.

La autora dice que la emoción incluye un conjunto de fenómenos no necesariamente discretos; y que está relacionada con particularidades históricas de cada medio que la hacen un “**constructo social**” específico. Algunos ejemplos al respecto son el amor romántico inventado en la Edad Media, la angustia existencial patente en el mundo contemporáneo, el estado llamado *amai* entre los japoneses, o la reacción de “ser un cerdo salvaje” entre los horticultores gururumba de Nueva Guinea¹²³.

Sin embargo, pese a que es una “invención histórica”, la tradición occidental cree que la emoción está localizada e incluye fenómenos específicos. Tendría el carácter de una experiencia individual e involuntaria, presocial e instintiva, determinada por la constitución biológica antropomórfica. No es un sentimiento, una sensación ni una respuesta psicológica. Estaría asociada con el pensamiento y el juicio, pudiendo ocasionar agitación física o desasosiego (por ejemplo, la ansiedad por el atraso de un hijo o la anticipación por lo que sucederá esta noche). Por la emoción los elementos de la periferie se vuelven centrales.

123 Cfr. “Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology”, en *Women and Reason*, Harvey & Okruhlik eds. The University of Michigan Press, pp. 121-2.

Jaggar dice que los ancestros prehumanos configuraron respuestas instintivas (*ontogénesis de las emociones*); existiendo sin embargo, cierta naturaleza humana que las define (*filogénesis*). Las emociones son una construcción social en varios sentidos. Reflejan formas culturales de la **vida social** expresada en regulaciones lingüísticas, prácticas sociales y costumbres. No son involuntarias absolutamente y es usual tratar de controlarlas mediante mecanismos de conducta y técnicas de reacción de los sentimientos.

Desde el punto de vista epistemológico, las emociones son indispensables aunque disputables. La producción de conocimiento científico está teñida con los colores de las emociones. Sobre afirmaciones teóricas de la ciencia, algunas feministas como Flax, Bordo, Scheman y Schott, han argumentado que la epistemología expresa las decisiones de hombres en determinados periodos de la historia. Por ejemplo, la ansiedad, la paranoia, o la obsesión por el miedo a la contaminación, aparecen como tesis científicas y enunciados epistemológicos¹²⁴.

El ideal de la investigación desapasionada es un sueño imposible. Es un mito de occidente para satisfacer funciones políticas y sociales. Tampoco se puede aceptar la diferencia positivista entre el contexto de descubrimiento y justificación. Los valores de la ciencia involucran en un todo, intereses extracientíficos, contextos histórico, cultural, ideológico y político; tramas específicas de la red teórica, nociones subyacentes y condiciones metódicas de descubrimiento.

Jaggar dice que la influencia cultural sobre las emociones que “deben” sentir las mujeres, las constriñe y domina. No es posible reeducar las emociones rápidamente; y lo más frecuente es que inclusive hoy las mujeres busquen la

124 Aparte de las referencias bibliográficas al final de este libro, véase lo siguiente. De Jane Flax, “Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics”, en *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*; Harding & Hintikka eds. Dordrecht: Reidel, 1983. De S.R. Bordo, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany: SUNY Press, 1987. De Naomi Scheman, “Women in the Philosophy Curriculum”. American Philosophical Association, Chicago, 1985. De Robin Schott, *Cognition and Eros: A Critique of the Kantian Paradigm*. Boston: Beacon, 1988.

aprobación masculina. Ellas han internalizado la necesidad de ser competitivas con sus compañeras y hermanas para realizar la emoción de “posesión” de sus amantes.

La cultura contemporánea establece que las emociones femeninas pueden ser subversivas si se dan fuera de la luz de la vigilancia social, la opinión pública y si no responden a las percepciones vigentes. Las feministas tienen complejos retos, deben construir nuevas emociones que contribuyan a la reeducación, refinamiento y reconstrucción de las anteriores, sin reproducir las categorías de dominación patriarcal. Es necesario que denuncien que la sociedad no practica una real equidad; por ejemplo, el hombre blanco puede expresar su sexualidad con permisividad, mientras que similares opciones son sancionadas si se presentan en otros sujetos. Lo mismo sucede sobre el trato a niños o animales.

Existe una conciencia social que asume que las emociones son apropiadas, sólo si contribuyen a establecer la sociedad como un agregado “humano“. Por ejemplo, son *buenas* emociones las que se dan en el contexto del poder creativo, mientras que son *malas* aquéllas que se suscitan en la negación de la libertad y creatividad.

Para el feminismo, toda generalización es por sí misma sospechosa. Sin embargo, la persistencia de ciertas emociones en un contexto definido, muestra cómo esa sociedad ve el mundo y resuelve su rol en él. Las emociones que se suscitan hoy motivan a preservar reacciones, adscripciones y prejuicios en relación a las diferencias de raza, clase o género. Parece inevitable que el sujeto de la modernidad se *forma* internalizando emociones como parte de su vida que no puede alterar fácilmente.

Sólo la reflexión crítica de las emociones las dota de un contenido teórico para la transformación social. No se trata de “orientar” las emociones con la razón, sino de relevar con argumentos lo que es parte de la subjetividad. La emoción es vital en el conocimiento sistemático, en las evaluaciones y observaciones de cada día, y en las que se efectúan en el contexto de la ciencia. Las emociones son determinantes para tomar decisiones al grado que el lenguaje ha adoptado algunos de *sus* términos para expresar contenidos no subjetivos.

Por ejemplo, la **teoría de la evaluación** se basa en parte considerable, en palabras de contextos emotivos. “Deseable”, “admirable”, “respetable” y

“despreciable” tienen un universo semántico vinculado con la subjetividad y las emociones, pero se aplican sin dificultad en procesos formales y cotidianos de evaluación. Por otra parte, no se puede prescindir de cierta relación entre las emociones y **observaciones**. por ejemplo, es frecuente que éstas aparezcan como una interpretación influida por situaciones subjetivas. “Feliz”, “deprimido”, “confiable”, “espantoso”, “terrible” y otras similares, son palabras que designan emociones y un universo personal, sin embargo, en la vida diaria y el lenguaje de la ciencia, se emplean para referir el contenido de ciertas observaciones¹²⁵.

(ii) El problema del método

Sandra Harding en un artículo publicado por primera vez en 1986, se pregunta si existe un *método* feminista¹²⁶. Para argumentar una respuesta afirmativa establece las diferencias entre “método”, “metodología” y “epistemología”.

Por **método**, Harding entiende una *técnica* para obtener evidencia. En este sentido, los métodos sociales de investigación implican oír a los informantes, observar las conductas recurrentes y examinar la historia. La **metodología** en cambio, es el *análisis* y la *teoría* sobre cómo puede iniciarse o proseguir la investigación. Señala las vías de procedimiento y provee al investigador de una estructura general que le permita aplicar teorías en disciplinas científicas particulares. La **epistemología** por último, responde a la pregunta ¿quién puede conocer?, de modo que el saber alcanzado sea legítimo y se vierta sobre algún tipo de objetos.

Harding indica que las feministas han argumentado con razón, que la epistemología tradicional niega la posibilidad de que las mujeres sean agentes de conocimiento. Occidente ha oficializado la voz de la ciencia como exclusivamente masculina, aceptando y valorando sólo el punto de vista del varón como agente dominante. Sin embargo, al aceptarse la importancia de la

125 Tales relaciones son explicitadas por Alison Jaggar, *Op. Cit.* pp. 134 ss.

126 Se trata de “Is there a Feminist Method?”, la “Introducción” a *Feminism and Methodology*, 4/1. Bloomington. Indiana University Press, 1-13. Véase la reimpresión en *Feminisms*. Oxford-New York, 1997. p. 160.

experiencia de la mujer, se han dado cambios en los supuestos epistemológicos tradicionales, se ha reconocido la plausibilidad de que las mujeres sean *objeto* de estudio y *agentes* de conocimiento; precipitándose variaciones en la estructura social de la educación y los estilos de aprendizaje social.

Desde las reivindicaciones feministas añade Harding, en la producción de conocimiento científico se ha destacado, o la dimensión masculina o la femenina, como ineludibles contenidos implicados. Ha quedado manifiesto que el saber está vinculado a la clase, la raza y la cultura; y se han precisado las características en uno u otro sentido, de la experiencia, los deseos e intereses.

Harding menciona dos enfoques feministas en relación al *método* de investigación científica: el que corresponde al feminismo **empirista** y el relacionado con la **teoría del punto de vista**. Ambos enfoques no son excluyentes y en opinión de la autora, una investigación consciente del lugar desde *donde* se realiza, explicita el *topos* del objeto de conocimiento. Además, una investigación que incorpore en su metodología, una sólida base *empírica*, ofrece auspiciosas opciones epistemológicas, e innegables posibilidades ideológicas y políticas.

El feminismo *empirista* según un artículo publicado por primera vez en 1993, se convirtió espontáneamente en la epistemología recurrente a la que las mujeres acudieron cuando comenzaron a efectuar trabajos de investigación científica. Harding menciona a Helen Longino de quien señala que en su práctica como científica es inobjetable que aplica nociones teóricas del *empirismo*. Sin embargo, cabe destacar que esta bióloga fue capaz de incorporar en su quehacer diario, elementos tradicionalmente silenciados y enunciados coincidentes con los intereses ideológicos del “punto de vista” *feminista*.

El empirismo no es una trama epistemológica de propiedad privativa del neopositivismo. Es posible, según Harding, que aspectos *empíricos* sean ubicados en el discurso del “punto de vista”. Un adecuado uso de los datos observacionales permite efectuar consistentes denuncias de los nudos del discurso patriarcal; es posible tomar a hombres y mujeres como parte de clases sexuales sin prerrogativas, preeminencias ni desigualdades preestablecidas. Si bien el contexto es parte imprescindible de la descripción objetiva, para pensar proyectos de vivencia social equitativa, para la construcción de una sociedad

distinta a las que tradicionalmente han existido, es necesario tomar a **unos y otras** en un plano de igualdad formal.

Harding dice en el artículo de 1986 que el feminismo empirista es consistente en tres aspectos¹²⁷: En primer lugar, ofrece un futuro radical a la investigación científica, contextualizada y equitativa. Contra los primeros empiristas, el “contexto de justificación” de carácter social, es más relevante que el “contexto de descubrimiento”, también en la fase observacional y descriptiva.

En segundo lugar, hay que reconocer la fuerza y pasión social en la construcción de métodos científicos. En contra de la posición androcéntrica que aboga por la neutralidad del investigador, la objetividad que elimina las interferencias subjetivistas, y el valor universal de los contenidos científicos; Harding dice que los *objetos* son causados por fuerzas sociales, que los intereses y las pulsiones son inevitables, y que la dimensión política es patente en la motivación, desarrollo y orientación de los resultados de la investigación.

Finalmente, en tercer lugar, el feminismo empirista tiene valor para la “teoría del punto de vista” porque exhorta a los científicos sociales a seguir normas con rigor. Si bien la objetividad absoluta es un *mito*, si bien el método basado en la experiencia no ofrece por sí mismo ninguna *garantía de científicidad* (como no la ofrece nada), y si bien hay variables subjetivas y contextuales que influyen en los conocimientos; algunas prevenciones metódicas en las ciencias sociales son útiles porque evitan excesos de ideologización y unilateralidad en la visión.

Pese a los recursos heurísticos que ofrece el enfoque empirista, es necesario prevenir que en las investigaciones sobre género, el empirismo no ha sido un recurso adecuado para tratar la relación de la política y el movimiento de mujeres. Aunque sus expectativas son auspiciosas, su realización, se ha condicionado por la exigencia de abstenerse de tomar un específico posicionamiento político.

En el artículo publicado por primera vez en 1993, Harding expone las características generales de la “teoría del punto de vista” (*standpoint*) que incluyen tesis sobre el *método*.

127 *Idem.* pp. 167-8.

Dice que la epistemología del “punto de vista” responde a preguntas sobre la posibilidad de pensar desde la marginalidad problematizando la vida cotidiana. Tal “teoría” focaliza la historia de la gente marginal que comienza a tener palabra y denuncia el contexto en el que la voz de los sujetos dominantes tiene una supuesta máxima *objetividad*. Se trata de fijar las condiciones por las cuales la experiencia de los subalternos dirige el despliegue de conocimiento científico (por ejemplo, Dorothy Smith en sociología)¹²⁸.

La “teoría del punto de vista” rechaza toda tesis que establezca designios universales. Considerar la *historicidad* de los grupos sociales subalternos es el recurso metódico para construir escenarios culturales donde se entiendan las particularidades colectivas. Pero esto no implica una reducción etnocéntrica. Tal *teoría* no es “etnocéntrica” porque no presume la superioridad de un grupo étnico o cultural frente a cualquier otro. Admite el privilegio epistémico de los subalternos (por ejemplo, las mujeres), pero lo hace a partir de una evaluación histórica de la génesis y desarrollo de la opresión, falta de equidad y el sistemático propósito de acallar las voces marginales disidentes al proyecto del patriarcado.

La “teoría del punto de vista” provee, en opinión de Harding, argumentos en favor de que cierta situación social es preferible en relación a otras, porque es el escenario donde se vive y padece múltiples redes de dominio. Además, desde este *lugar*, el pensamiento construye proyectos de conocimiento para una auténtica liberación. No se trata de un relativismo ingenuo que asume cualquier opinión respecto de otra, no es aceptar una creencia como similar a otra cualquiera; se trata de realizar un mínimo de equidad privilegiando el lugar de quienes no tuvieron voz ni el derecho de expresarse.

Para tal enfoque (*Standpoint Theory*), las vidas marginales suministran los problemas científicos cruciales y las agendas de investigación. Sin embargo,

128 Véase “Rethinking Standpoint Epistemology: What is *Strong Objectivity*”, en *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. pp. 54-5. La referencia bibliográfica que hace Harding respecto de D. Smith señala *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Northeastern University Press, 1987. Véase también en la edición de Keller & Longino, el artículo de Smith, “Women’s Perspective as a Radical Critique of Sociology”, (*Feminism and Science*, pp. 17-27).

para el feminismo, las vidas marginales no proveen por sí, mejores condiciones para el conocimiento. Se trata sólo de contextos críticos donde se ubican los *nudos* de un nuevo orden social.

La aplicación de la epistemología de la “teoría del punto de vista” al feminismo, ha dado lugar a que el conocimiento científico de las mujeres sea parte de la lucha intelectual y política que protagonizan. El conocimiento de la experiencia de la mujer ha influido para que no se la someta a la normativa masculina.

Los análisis feministas han evidenciado que la vida de las mujeres está regulada por el saber de la femineidad vigente y la cultura femenina reconocida. Sin embargo, estas condicionantes motivan gestos de resistencia y dan lugar a que se construyan modos alternativos de ser. Cuando las feministas analizan los grupos históricos, denuncian la procedencia de muecas racistas, sexistas y clasistas, cuando proponen opciones personales diferentes a la heterosexualidad y al modelo nuclear de familia, efectúan una lucha frontal contra la cultura dominante, motivan la resistencia y nuevas prácticas de libertad. Lo que sería apenas un posicionamiento respecto del privilegio de hacer audibles las voces femeninas según métodos empíricos en un *topos* específico, se convierte en una lucha política e ideológica por la liberación de la humanidad.

(iii) Comunidades y pluralismo

Lynn Hankinson Nelson cree que en cuanto una **comunidad** científica instituye cierto sistema de teorías y prácticas, en la medida que se oficializan acuerdos metódicos, supuestos metafísicos y estándares de evidencia específicos; es posible el desarrollo *regular* del conocimiento científico¹²⁹. Kuhn diría sólo en tales condiciones la ciencia alcanza un ritmo “normal” de crecimiento.

Nelson añade que métodos, supuestos y estándares de evidencia son históricamente relativos y dinámicos. En el caso de los últimos, emergen concomitantes al proceso de conocimiento, validando prácticas científicas. Hoy es imposible asumir la existencia en sí, universal y ahistórica, de contenidos

129 “Epistemological Communities” en *Feminist Epistemologies*. pp. 138-41.

eternos de la ciencia. Todo conocimiento empírico implica la construcción de evidencia según métodos y saberes de otras áreas científicas.

En un artículo de 1993, Nelson escribió que en la postmodernidad se desvanece la plausibilidad teórica de los sujetos de conocimiento y los **agentes** epistémicos, apareciendo con fuerza la noción de **comunidades científicas**¹³⁰.

Admitiendo que no es posible el conocimiento individual y que todo descubrimiento se da como parte del saber social; entendiendo que el concepto “agente de conocimiento” es dinámico, y que cada “agente” depende de la comunidad de la que es parte; la epistemología se convierte en algo interdependiente de otros proyectos y contenidos.

Hemos visto que Nelson argumenta sobre la inviabilidad del conocimiento *solipsista*, por ejemplo en biología; vimos que es necesario cambiar las creencias de “propiedad” individual del conocimiento, y que mientras se reconoce el valor de las experiencias interpersonales, es imprescindible incorporar especificaciones históricas, relaciones sociales y situaciones políticas¹³¹. En el caso de la comunidad feminista, estas prevenciones epistemológicas implican exhaustivos trabajos en la *perspectiva de género*, incorporando la experiencia femenina, la historia del silenciamiento de las mujeres y las formas políticas e ideológicas de imposición del patriarcado.

El ámbito de la teoría de la ciencia rebasa lo estrictamente académico y encuentra su cauce natural de realización en la historia política. Helen Longino afirma que la ciencia es un conjunto de movimientos o **prácticas**. Al tomar a la ciencia como una práctica, se asume que tal conocimiento no es estático ni llega a un final. Es expresión de una interacción cognitiva e intelectual con el medio social y natural.

Lo que se desarrolla en las comunidades científicas no implica el descubrimiento brillante de la verdad ni su maliciosa deformación con oscuros fines. Cada *comunidad* efectúa prácticas orientadas por supuestos académicos, reguladas

130 *Idem.* pp. 124, 142 ss.

131 *Cfr.* “Epistemological Communities”, *Op. Cit.* pp. 122 ss.

por un contexto social específico y dirigidas por intereses colectivos. Cada comunidad construye estructuras cognitivas que permiten dar cuenta de los fenómenos sin que sean por sí mismas, verdaderas ni falsas. Dentro de tales estructuras se dibujan relaciones entre los objetos y procesos, siendo apropiadamente abstraídos.

Entender la ciencia como un conjunto de proposiciones es considerar la correspondencia de lo que éstas enuncian con los objetos, procesos y relaciones. Tal adecuación no es asumida de modo universal ni absoluto, sino *relativo*. Aparte de la teoría de la *correspondencia*, el tema de la verdad es tratado en la perspectiva de la *congruencia* que establece que las proposiciones son verdaderas sólo en conjunto, en tanto no aparecen contradicciones en las suposiciones epistemológicas básicas, los acuerdos metodicos e incluso en relación a los prejuicios metafísicos, éticos o estéticos de la respectiva *comunidad*¹³².

En la “teoría de la correspondencia de la verdad”, una proposición es verdadera si *corresponde* con la realidad. Para determinar la verdad de aquélla se requiere conocer la particularidad de ésta. Al margen de que esto lleve a una petición de principio, aparece la necesidad de un *criterio* que permita discriminar las apreciaciones diferentes de la realidad.

Si un sujeto cree que una parte de la realidad tiene alguna característica, mientras que otro u otros no aceptan esto; la discusión que se genera respecto de quién tiene la “visión” correcta, implica establecer un *criterio* para determinar qué proposiciones sobre esa parte de la realidad, son *verdaderas* y cuáles *falsas*. Desde la perspectiva epistemológica tradicional han surgido soluciones sobre tal “criterio”, apelando a distintos recursos¹³³. Para autoras como Nelson y

132 En mi ensayo “Saber, investigación y teoría de la ciencia”, expongo con detalle las diferencias entre una y otra teoría. Además, sugiero que la *teoría de la correspondencia* está más próxima a una actitud *dogmática* frecuentemente perceptible entre los científicos y filósofos neopositivistas; en cambio, a la *teoría de la congruencia* se asocia más recurrentemente la epistemología *historicista* y una actitud nominalista y relativista. Cfr. mi ensayo en **Estudios Bolivianos** 3, IEB, 1997. pp. 56-60. También la Nota # 11 del Cap. 2 de este libro; y las Notas # 34 y 51 del presente capítulo.

133 En la teoría tradicional del conocimiento, la relación entre el objeto y el sujeto no puede modificar al primero. Consecuentemente, el problema del “criterio de verdad” (es decir,

Longino, el planteamiento del problema tiene una pulsión patriarcal: radicar el poder de decisión entre lo falso y verdadero en un solo criterio.¹³⁴ Según ellas, no se trata de fijar criterio alguno, sino reconocer la congruencia de las proposiciones en relación al conjunto de las mismas, lo cual es aceptado por la *comunidad* respectiva.

Longino afirma que el **pluralismo** es una actitud básica para la producción de conocimientos y para el desarrollo del saber científico repudiando el control, aceptando la multiplicidad de motivaciones y reconociendo que no existe conocimiento universal alguno. Si bien hay permanentes correcciones de posibles contenidos, es necesario admitir que siempre pueden aparecer nuevos modelos sustentados por diversas comunidades.

En las sociedades estratificadas, las luchas políticas, ideológicas y sociales adquieren características académicas, aparecen como enfrentamiento de *comunidades epistemológicas*. Es la pugna por hacer prevalecer visiones del mundo, supuestos, principios, axiomas, conceptos, definiciones, teorías, métodos, modelos y tesis científicas, entendiendo que la introducción de elementos y contenidos, la victoria de unos sobre otros, representa la disminución del poder para algunos y el incremento para otros. Ser miembro de una *comunidad científica* significa *militar* en un complejo y sublimado campo de batalla donde lo que está en juego paradójicamente, es sólo de modo residual, el “prestigio” intelectual del investigador y la *verdad* de los contenidos que cada comunidad defiende.

la pauta que permita discriminar las proposiciones que corresponden con la realidad, respecto de las que no lo hacen), debe resolverse apelando a la confirmación o verificación empírica, la intersubjetividad o la revelación. Otras soluciones al mismo problema establecen la necesidad de que el sujeto obre sobre el objeto modificándolo. En tal caso aparecen soluciones *praxeológicas* como el pragmatismo, el criterio de la praxis en la teoría marxista, y el utilitarismo. Véase al respecto por ejemplo, *Teoría del conocimiento* de Johannes Hessen, Trad. José Gaos, Espasa Calpe S. A. Madrid, 1973; particularmente el capítulo, “El criterio de verdad”, pp. 110-8.

134 De Lynn Hankinson Nelson véase, “Who Knows? What Can They Know? And When?”, en *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*, pp. 288 ss. En “Epistemological Communities”, Nelson dice que ella, Alison Jaggar y Helen Longino han mostrado la imposibilidad del conocimiento *solipsista*. (Cfr. *Feminist Epistemologies*, p. 122. De Longino véase, “Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science”. *Op. Cit.* pp. 110 ss.

Longino es consciente de las diferentes condiciones en las que las comunidades trabajan en relación a otras. Es consciente de cómo ciertas comunidades utilizan sus programas tecnológicos para institucionalizar el poder de los países industrializados y las grandes transnacionales. Ella misma denuncia este empleo de conocimiento científico. Sin embargo, concluye que el proyecto de futuro para la ciencia debe tener una perspectiva crítica de construcción de conocimiento mediante el diálogo¹³⁵.

Es necesario criticar la relación entre los principios epistemológicos de las comunidades científicas, el tipo de práctica que realizan y el uso de los resultados que obtienen. Es imperativo que los intelectuales batallen en los campos de lucha donde las ideas mueren y dominan, remarcando su adscripción académica en el juego de poder y saber.

Por su parte, Longino indica que es importante crear una *democracia* cognoscitiva que realice el “pluralismo” de ideas y la “convivencia” *pacífica* de comunidades. Aunque tales deseos son encomiables, no responden a las condiciones de “objetividad” señaladas por otras feministas sobre los contextos reales de producción de conocimiento. Si la situación histórica de las mujeres ha estado marcada por la opresión desplegada en múltiples niveles, si tal condición subalterna ha implicado su silenciamiento en la filosofía, la teoría y la ciencia; si el movimiento de mujeres se ha dado paralelo a la asertórica enunciación de sus puntos de vista, contenidos cognitivos y visión del mundo, diferente a lo que prevalecía hasta entonces; instar a una cultura de paz en la ciencia, tiene el sabor de una invitación a la claudicación.

El patriarcado, ni por las denuncias académicas más sabrosas, ni por los movimientos políticos y sociales más altivos, ha sido enterrado. A lo sumo sus ímpetus han aminorado en algunos contextos culturales y posiblemente nada en otros. Convocar a que en epistemología, filosofía y en la producción intelectual tradicionalmente masculina, las mujeres defiendan la convivencia, el derecho de expresión, la multiplicidad de puntos de vista y la afirmación de posiciones divergentes; parece reproducir la vieja táctica del liberalismo y el democratismo, dirigida a preservar lo esencial de la dominación. Se trata de convencer a los

135 *Idem.* p. 118.

subalternos de que se abstengan de manifestar en teoría una posición beligerante que ponga en riesgo los privilegios de quienes han dominado siempre.

Probablemente la cultura democrática estadounidense de clase media, por lo general ciega para ver las consecuencias de la política imperialista sobre los subalternos, influya para que ciertas feministas que sostienen consecuentes reivindicaciones, se conviertan en abanderadas de una cultura de paz. Intelectuales que elaboran posiciones epistemológicas alternativas y científicas que comprenden el lugar de las mujeres en la historia del patriarcado, a veces penosamente, redondean sus opiniones convocando a la creación de una cultura pacífica, democrática, a la tolerancia y la convivencia. Habrá que preguntarse en qué medida tal gesto es otra reacción propiamente *femenina*...

c. La relevancia de Foucault

En este capítulo, más implícita que explícitamente, se ha manifestado recurrente, incisiva y pesadamente, la influencia de Michel Foucault sobre las posiciones epistemológicas de la mayoría de las autoras vistas. Probablemente a veces no sea una influencia de contenido, sino del espíritu que insufla vigor y pasión a un estilo de trabajo intelectual. En ciertos casos es posible que las feministas se abstengan de mencionarlo, pero parte considerable de lo que dicen, aun cuando no lo hayan leído en una obra del filósofo francés, ya fue expresado de alguna manera.

Hacer un recuento de los tópicos donde se advierte una fuerte influencia de Foucault remite a la noción feminista de “verdad científica”, a las ideas sobre los “saberes triunfantes”, el contexto de la producción de ideas y las “formaciones discursivas”. Por otra parte, existen *puentes* entre conceptos feministas como “crisis de la razón”, “comunidad epistemológica” o rechazo a la noción de *objetividad*, respecto del concepto foucaultiano de *episteme*. Es justo mencionar asimismo, la deuda intelectual que varias feministas reconocen en relación a otros autores postestructuralistas y postmodernos.

La lista de influencias, contenidos, conceptos, nexos y alojamientos puede extenderse ampliamente. Sin embargo, con la esperanza de que el lector haya disfrutado la exposición de la filosofía de Foucault que hace este libro y asumiendo que el presente capítulo sobre las características de la teoría

feminista de la ciencia en la academia estadounidense ha sido suficientemente tratado; este punto apenas expondrá dos o tres coincidencias significativas.

Se trata en primer lugar, del reconocimiento explícito de feministas estadounidenses que trabajan temáticas de la teoría de la ciencia, en sentido que Foucault tuvo una grande influencia sobre sus ideas. En segundo, los lugares teóricos donde la complejidad de la realidad, los nexos y las consecuencias se hacen más densas, implican evaluar la crisis de la filosofía occidental y la necesidad de establecer una racionalidad inédita para la vida social y la libertad individual.

Nadie puede desconocer que Foucault ha “privilegiado” como significativo “objeto de estudio”, la vida y las voces de los *hombres infames*. Con Carol Gilligan afirmamos que las diferencias entre los sexos surgen en contextos sociales que instituyen relaciones de poder¹³⁶. Pues bien, la vida de los hombres ‘infames’ (a la que se incluye la de ciertas mujeres), se despliega también dentro de *diagramas de fuerza*.

Otro aspecto de evidente influencia de Foucault sobre el feminismo radica en lo que algunas intelectuales han denominado “privilegio epistémico”, es decir, la prioridad por escuchar voces acalladas. Se trata de descubrir las minuciosas redes de poder capilar que subsumen a las mujeres debajo de formas de secular opresión como objetos subalternos. Se trata de que el *ser-para-otro* de las mujeres no sea más la *infamia* del hombre blanco, el ciudadano burgués, el cristiano racional y el varón heterosexual salubre.

A tal influencia de la teoría foucaultiana sobre el poder, a la prioridad de trabajar con **objetos subalternos**, Bat-Ami Bar On la llama “privilegiar la marginalidad”. Aunque el influjo foucaultiano hay que matizarlo con ciertas reticencias, para Bar On el poder es múltiple, no necesariamente sistemático, y opera de variadas formas en el individuo, inscribiéndose sobre su cuerpo y colonizándolo¹³⁷.

Las mujeres necesitan reconocer que pueden ser las constructoras de la historia, deben denunciar cómo se han convertido en objeto de dominio en las sociedades

136 “In a Different Voice”. *Feminisms*, Kemp & Squires eds. p. 146.

137 “Marginality and Epistemic Privilege”, *Op. Cit.* p. 88.

y culturas donde viven. Esto permite explicar por qué según Bar On, algunas feministas se opusieron a la teoría de Foucault. Dicha reacción se dio buscando rechazar la sobredeterminación de poder que diluye la posibilidad de ejercer *resistencia*.

Pero, pese a la reacción feminista, no se afecta en nada el privilegio epistémico por la marginalidad. Además, en la *Introducción* de este libro se ha tratado con detenimiento las críticas de algunos pensadores norteamericanos a Foucault en relación a su teoría del poder¹³⁸ (a los que sigue fielmente Bar On y otras feministas). Ha quedado claro que en el revés del poder subsiste la *resistencia*, y que ambos, el dominio y el contrapoder desplegado en sentido contrario, existen como caras de la misma medalla.

Aunque no es inmediatamente perceptible la relación con la epistemología, no es posible negar la influencia de Foucault en la academia estadounidense en lo referido a la teorización sobre el cuerpo, la sexualidad, y las implicaciones sobre la crisis de la cultura occidental y el pensamiento filosófico tradicional. Posiblemente, un caso de evidente influencia foucaultiana sea Elizabeth Grosz. Grosz en un artículo publicado en 1993 dice que Foucault estableció los rasgos de los sistemas de normalización de los cuerpos como regímenes de control disciplinario¹³⁹. Al señalar que el “castigo” siguió la transición de lo **macropolítico** (el despliegue espectacular), a lo **micropolítico** (la supervisión corpórea y la vigilancia); Foucault según Grosz, indica el modo contemporáneo de ejercicio de poder: normalización disciplinaria, vigencia y despliegue del discurso de la medicalización, la salud, el bienestar, la supervisión clínica, la intervención quirúrgica; y el dominio legal, jurídico y político.

En opinión de Grosz, las mujeres de la modernidad realizan prácticamente este saber dominante mediante la regulación de comidas, dietas, ejercicios y

138 En la *Introducción* de este libro se exponen las críticas que varios pensadores estadounidenses hacen a Foucault; asimismo, se argumentan las réplicas contra tales críticas en defensa del filósofo francés. Particularmente véase los puntos, “Las aristas del poder y la resistencia”, y “Poder, saber y femineidad moderna”.

139 Cfr. “Bodies and Knowledge: Feminism and the Crisis of Reason”, en *Feminist Epistemologies*, p. 199. Grosz reconoce en varias partes del artículo, la significativa influencia de Foucault para el desarrollo teórico del feminismo. (Véase por ejemplo, las páginas 189, 193 y 204).

movimientos que les proveen significados. Son valores, normas e ideales que el sujeto incorpora como categorías sociales de conducta en su interior psicológico. Los cuerpos hablan sin hablar porque son codificados como signos. Expresan códigos sociales, se convierten en intertextos narrativizados, son leyes, normas e ideales encarnados.

Desde Nietzsche dice Grosz, se ha reconocido que el conocimiento es un producto corpóreo, un instrumento que se puede utilizar para la acción y para expandir las capacidades. El filósofo alemán admirado por Foucault, estableció que el conocimiento no es meramente algo conceptual o intelectual. No está dirigido por el amor a la verdad o los absolutos, tampoco se trata de la realización de la voluntad de *comprender*. El conocimiento es una actividad, una práctica y no una reflexión contemplativa, es hacer *cosas* según la “voluntad de poder”¹⁴⁰.

Aunque Nietzsche haya abstraído el cuerpo a un modelo masculinista, desvalorar la dimensión intelectual del conocimiento es significativo para la epistemología feminista. Aunque autores como Freud, Lacan, Merleau-Ponty y otros, asuman que la corporeidad vinculada a la producción de conocimiento, es “filosófica”; la aceptación de una fuerte relación entre el cuerpo y el saber es relevante para la teoría feminista de la ciencia. Finalmente, aunque los filósofos de occidente hayan reducido a las mujeres a un estatuto de cuerpos neutrales para el hombre, y a un efecto de sexualización masculina de conocimiento; aunque prevalezca en la cultura occidental la proyección masculina de cuerpos sexuados sobre las estructuras del saber; esto sirve a la lucha feminista porque le permite verter pasión, emoción y teñir con rasgos de género, la producción de conocimiento y los sistemas de la ciencia.

Grosz considera que el cuerpo es la superficie en la que se inscriben las leyes morales, la moralidad y los valores¹⁴¹. Su vida es la serie de padecimientos y procesos por los cuales es marcado, transformado, cicatrizado y escrito por el poder, según los regímenes institucionales vigentes, discursivos y no discursivos.

140 Al respecto, véase las Notas # 42 del Cap. 1 y 15 del Cap. 2.

141 Véase el inciso “The Body as Surface of Inscription”, en “Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason”. *Op. Cit.* pp. 196-9.

Las inscripciones marcan la superficie del cuerpo, dividiéndolo en zonas de intensidad o desintensidad para la sensación, esparciendo la escritura erótica y libidinal o concentrándola. Las intensidades libidinales no funcionan en áreas preestablecidas. Se expanden a los orificios y activan los órganos del cuerpo para estrujarse erogicamente en otros sitios, superficies y órganos, creando las inscripciones y los límites.

En occidente, el cuerpo ha devenido como un texto y un sistema de signos para descifrar y leer. El *ego* o el sentido del *yo* proviene de un reflejo especular libidinal y narcisista que hace visible el cuerpo a sí mismo. Los orificios erógenos y la superficie de la piel son puntos privilegiados de intensidad, zonas especiales que requieren registrar la cartografía psíquica del interior del sujeto.

Las características femeninas son incluso en la modernidad, las aberraciones de la norma masculina. Las diferencias de sexo definidas temprano, indican el ejercicio de poder sobre las mujeres. Los cuerpos son objetos de poder y lugar de inscripción social, en ellos habitan densamente significados psíquicos y sociales.

Desde el sexto mes de vida el niño desarrolla una especial atracción para ver su propia imagen. Así se van codificando las posiciones sexualmente diferenciadas. El acceso a una posición de enunciación está sexualmente regulado, constituye el paradigma que sirve a intereses de conservación de la cultura y preservación de las constantes ideológicas.

La organización jerárquica de los cuerpos de los hombres ejerce poder sobre el cuerpo femenino. Se trata del dominio fálico como resultado de marcar socialmente en los cuerpos de los niños, los significados, valores y conocimientos que se deben preservar y reproducir. De esta distinción genérica, la distancia para ejercer otras formas de patriarcado, es corta y llana. El **falocentrismo** termina localizándose en los reinos de las diferencias sexuales, el cuerpo, la raza y la clase.

En este libro he establecido que el **patriarcado** tiene en el nivel racial su más profundo estrato de dominio¹⁴². Por las sugerencias de Grosz, desde el punto

142 Véase el cuadro, "Dominio estratigráfico" de la página 181, y los últimos párrafos del punto "Coda política a una sinfonía de género", (Cap. 2 de este libro).

de vista de constitución del sujeto en la temprana infancia, la diferencia de género aparece incisiva e indeleblemente marcada. Al menos muy cerca de la conducta que segrega racialmente, perviven los componentes de la subjetividad que discriminan y oprimen también por diferencias de género.

Categorías binarias y dicotómicas gobiernan el pensamiento occidental. Al imperio racional de la mente se ha opuesto el sometimiento del cuerpo a las pasiones más abyectas. Al rasgo masculino de cualquier acción dirigida por la medida racional, se contraponen la conducta femenina gobernada por el exceso de los impulsos corpóreos. En fin, al *yo* egocéntrico, patriarcal, legaliforme, civilizado y culto de los hombres, se opone lo *otro* periférico, domeñable, concupiscente, salvaje y primitivo de las mujeres. Sin dilucidar si el racismo o la segregación de género es más profundo en el estrato patriarcal de la subjetividad, cada individuo debe ser consciente de las pulsiones potentes de opresión que determinan su *yo* dominante.

Asumiendo que el cuerpo es la superficie no especificada que se convierte en materia de la inscripción social, aceptando a Foucault en relación a que las disciplinas se relacionan con las instituciones históricamente erigidas (la prisión, el asilo, la clínica, el saber médico, el psicoanálisis...); cabe concluir que el cuerpo del sujeto se hace en el tránsito a través de tales instituciones. Tránsito que deja sus huellas según se trate de hombres o mujeres...

Con la cicatrización, autotortura y circuncisión; marcando algunas superficies del cuerpo, estrechando otras, distorsionando los labios, dientes, orejas, cuello o pies; tal y como se “acultura” el cuerpo y sus partes, es posible rechazar ciertas formas de dominio. La sociedad moderna, en los lugares de concentración institucional discursiva y no discursiva; en los espacios de secuestro y vigilancia coloniza el cuerpo. Pero, es posible resistir con alteraciones corpóreas conscientes, es dable oponerse al dominio intelectual y cognitivo presente en la teoría general de la ciencia y el saber triunfante sobre las disciplinas y los quehaceres. A cada filósofa o filósofo, a cada cientista o científico le corresponde encontrar las formas de realizar su inventiva y las maneras originales de ser una persona que decide sobre sí misma... Tal, la influencia de Foucault en la teoría feminista que integra la dimensión epistemológica con la política.

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 que esparcieron la idea de que la verdad transita los laberínticos caminos de un escenario con la forma de círculo conteniendo otros círculos. Recorrer los pasos que dio Foucault partiendo del contexto histórico en el que el feminismo levantó la voz con brío, nos ha llevado por arqueadas rutas que incluyen la influencia ideológica y política del pensador. Sin embargo, al final del itinerario pareciera que nos hubiéramos devuelto al lugar de donde partimos interesados por 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. Tratar tales temas desde la perspectiva de Foucault, apreciar la relevancia de su producción

intelectual notoriamente influyente por ejemplo en la academia feminista estadounidense, abre nuevos campos de fuerza, delinea diagramas insospechados y fecunda un sinfín de tierras vírgenes para entender nuestra convulsionada y paradójica época. Por lo demás, que el filósofo *gay* haya muerto por el virus del SIDA, ratifica una vez más lo que fue constante en cada momento de su vida: extremar su discurso buscando constituir su *yo*, caótica, contingente y auténticamente.

1. En el libro se advierte claramente cómo el saber sobre la femineidad influye en la constelación del sujeto moderno. Resulta interesante que mientras la modernidad niega mitos y tabúes, tales contenidos siguen obrando sobre el sujeto. La teoría de Foucault es 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. Es posible constatar la innegable influencia de Foucault por ejemplo, sobre el desarrollo teórico de la academia feminista estadounidense; influencia en campos como la teoría de la ciencia. Sin embargo, tampoco puede prescindirse de la manera cómo la crítica a las instituciones patriarcales y el rechazo a establecer una identidad sexual unidimensional, posiciones teóricas del filósofo francés, son útiles para 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 libertad y autodeterminación por sí mismo. Foucault motiva a cobrar conciencia de los diagramas de fuerza de la existencia y a desprenderse del *yo*. En la postmodernidad que despliega escenarios que se sobrelapan, dominios yuxtapuestos y saberes minoritarios consagrados, Foucault permite ver los micropoderes multioperantes, activos y contradictorios, estimula la resistencia contrafáctica y fomenta la autovaloración en la vida de escándalo.

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. Significa ser parte de los movimientos en contra del saber positivista sobre la “ciencia”; y en contra de la “objetividad” disciplinaria que clasifica, examina y entrena al individuo. En la mujer es más frecuente cierta “resistencia táctil” vinculada a la piel, la erotización del cuerpo y la multiplicidad de gestos, la intimidad, complicidad y solidaridad.

4. En la modernidad hay inequívocos rasgos de las tecnologías del *yo* para las mujeres: les asigna roles especiales, instituye saberes de normalidad y funcionalidad, y especifica la relevancia política de *regular* la femineidad.

La modernidad condena la androginia del sujeto, controla los deseos, valora la heterosexualidad y prohíbe la pederastía. Desde el helenismo 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 se constituye en señora de un poder anclado en el reino doméstico de la familia, el matrimonio y el bienestar. Con el cristianismo, la mujer ha desaparecido del acto sexual, prevalece una femineidad normalizadora y homogeneizadora que enfatiza la pecaminosidad del deseo, y se ha ratificado que la verdad de uno mismo radica en la verbalización de su sexualidad.

5. El poder circula como red que atrapa al sujeto en la capilaridad celular. El sujeto tiene fuerza activa para observar, comparar, vigilar, someter y realizar prácticas discursivas. Pero además, tiene fuerza reactiva que repele tal circulación. Que el poder *territorialice* significa que crea espacios en el cuerpo social difundiendo la dominación. Esto se da acotando “campos”, permitiendo “deslizamientos” y fijando “suelos”, “regiones” y “horizontes”.
 - a. Un ejemplo de *campo* es la constitución del Estado que sintetiza 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 instituciones de secuestro (de **formación**: escuelas, cuarteles, universidades, iglesias y el hogar; de **reformación**: prisiones y hospitales; e instituciones de **trabajo**). Pero también, el Estado abre 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 XVII. Esta **biopolítica** como regulación de la salud, la alimentación y la vida, representa la invasión del **biopoder** en la cotidianidad del sujeto, integrando la dimensión jurídica, administrativa y médica. El desplazamiento se ha consumado 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 “psiquiatriza” el placer perverso.
 - c. Un ejemplo de cómo el poder fija nuevos “suelos”, “regiones” y “horizontes” se da en el siglo XVIII. En relación al XVI, el siglo XVIII destruyó el anterior horizonte y constituyó uno nuevo que se proyecta hasta los siglos XIX y XX: se trata de la *clínica*. La clínica como saber y poder médico (los signos hablan, los síntomas “significan” y la percepción es la clave), rompe con la medicina de las especies vigente hasta entonces. Desde el siglo XVIII existe un horizonte dibujado con los trazos de lo que posteriormente sería la *anatomopatología* (hay simultaneidad de signos, la percepción es relevante y puede haber datos no significativos), y la *anatomoclínica* del siglo XX (pintada con los tintes de ambos “suelos”).
6. Foucault desbroza varios horizontes de visibilidad para tratar el poder como totalidad extendida en el cuerpo social e irradiado sobre cada célula. Las tecnologías políticas aunán en la realidad histórica, las prácticas discursivas con los aparatos de manera tensa, sincrónica y contradictoria. Las tecnologías se realizan en las instituciones,

maquinarias, discursos, exclusiones y relaciones, pero también en las prácticas, deseos, pensamientos y formas de vida del sujeto.

Que el poder sea *capilar* significa que se desplaza en las células de la sociedad, convierte las partes en apéndices y dinamiza las extremidades, de manera pluriforme y ramificada; vinculando las tecnologías y el sujeto. Sin embargo, en las terminaciones se activa la *resistencia* que aparece como pensamientos críticos, sentimientos no manipulables, deseos desestructurantes y acciones intolerables.

El poder no se centra exclusivamente en el Estado, radica también en los aparatos sociales y la *microfísica*. El encierro psiquiátrico, la normalización del individuo y el funcionamiento de las instituciones penales, son expresiones contemporáneas de la microfísica vigente. Esta tiene un carácter *panóptico* que transparenta el cuerpo (mediante vigilancia, exámenes, control y espectáculos), constituyendo un sistema carcelario que lo disciplina (en las instituciones de secuestro que forman, reforman y corrigen). La actualidad es el resultado de la época clásica anterior que ha devenido de un proceso de rupturas y continuidades. Los análisis foucaultianos son particularmente esclarecedores en relación a la genealogía de las instituciones penales y las transformaciones de la locura.

7. La resistencia es el revés del poder, es la acción que desterritorializa y erige nuevos sujetos (por ejemplo, presos, homosexuales, enfermos y mujeres). Para ver cómo surge en los microniveles de la existencia cotidiana; es simbólico tratar el tema de la enfermedad mental. Foucault cree que tal “enfermedad” 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* fija campos de comparación, diferencia tendencias respecto de la media, jerarquiza por cuantificación, homogeneiza y segrega; tal su *mecánica*.
8. El sujeto en la modernidad se constituye según una arquitectónica que estructura particularmente, los siguientes sistemas de saber y poder: la

genealogía de la femineidad, la *arqueología* del patriarcado y la *microfísica* del poder sobre el cuerpo de la mujer.

9. El poder de la época moderna 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. El poder está alojado en las instituciones, circula a través de los cuerpos e influye para que el *yo* forme su querer, sentir, pensar, actuar y comprenderse con base en arquetipos preestablecidos. Estos siguen un proceso condicionado por los cambios 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 desde el inconsciente; se plasma en el imaginario colectivo y se resguarda mediante normas.
11. La *microfísica* sobre el cuerpo de la mujer se realiza como poder *capilar* que establece relaciones patriarcales. Estas relaciones se hacen y rehacen histórica y socialmente, pero existen constantes vinculadas con el pliegue genérico, los estratos patriarcales y los substratos matrísticos de la subjetividad: se trata de aspectos que involucran la zona de las instituciones estratégicas y el 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 campos de lucha de su existencia. *Estratos* y *substratos* son los componentes básicos de 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 entre otros, el abordaje y la penetración, la conquista, la posesión, el mandato y el control del dolor.

- c. Los *substratos matrísticos* son ambiguos porque proveen al sujeto de la energía para que realice el papel de la madreposas gineárgica y filiocéntrica, pero también para mantener una 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 fuerza que puede convertirse en *resistencia*. Como energía reactiva, los substratos matrísticos reúnen en el pliegue del sujeto, la fuerza que se expresa en “reacciones” gineomórficas frente al patriarcado. Tales reacciones ofrecen un cuerpo para ser conquistado, abordado y colonizado: permiten la autopercepción del *yo* como una mercancía adquirible y territorializable, y patentizan un extrañamiento que reproduce la imagen de la madreposas fiel, abnegada, sensible, sumisa y esperanzada.

12. Cuando esta energía da paso a la fuerza oscura simbolizada en el poder de la mujer para el gozo sibarístico y voluptuoso, cuando se activa la fuerza de sexualidad exuberante y desenfrenada en el seno de la reacción al patriarcado, cuando aflora el espíritu sediento, la seducción, el caos y la invitación a la transgresión; entonces la energía reactiva se convierte en resistencia y energía activa.

- a. Foucault dice que el *discurso de la guerra de las razas* supone que el fundamento de la sociedad es 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 se convierte en *contrapoder* de resistencia, dándose la posibilidad de que se plasme como energía activa del feminismo. De este modo, suponiendo que las relaciones de

género implican una guerra de sexos, fue posible afirmar en medio del conflicto, al 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 en el siglo XX), muestra que la asertividad política, social e ideológica de un sujeto subalterno sólo se puede alcanzar si se erigen aparatos de poder, se consagran saberes alternativos y si se incluyen nuevos actores con energía activa en el *teatro de la historia*.

- b. Los estratos del patriarcado no se activan sólo en contra del sujeto subalterno de género (la mujer), sino contra todo sujeto en posición dominada, tanto en la dimensión racial y social, como en la económica y estamental. La opresión racial la ejerce el *padre* minoritario de muchas formas en el mundo globalizado de hoy, y su expresión extrema ha sido el racismo de Estado. En este nivel se da la mayor consistencia de la subjetividad activa. En el lugar extremo opuesto al de las *razas*, está la opresión de *castas* que ha sido “superada” históricamente por a la emergencia de la burguesía y la ruptura del poder soberano.

Entre ambos niveles de la subjetividad se encuentran la opresión socio-económica y la opresión genérica. La energía en contra de la primera forma de opresión ha alcanzado algunos logros en las revoluciones marxistas que transcriben *socialmente* la “guerra de las razas”. En contra de la opresión de género, el feminismo ha luchado por derrocar la superioridad machista. Esta última opresión se encuentra cerca a la racial, y por tanto su “superación” es más difícil que la social. Por lo demás, las revoluciones socialistas no han realizado las expectativas ni posibilidades de humanización de la historia que se abrían, optando en cambio por políticas extremas.

13. Pese a los alcances 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, modelo que contrapone paradigmáticamente la cultura matrística a 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, el patriarcado habría introducido la desconfianza, el abuso, la subordinación sexual de la mujer, la agresión, lucha y competencia. El patriarcado habría fijado las relaciones sociales con base en el dominio, el crecimiento individual, la jerarquía institucionalizada, la violencia y el fanatismo. Sin embargo, al aceptar esto, se restringen las posibilidades para explicar la *génesis* del poder político, salvo que se recurra a una petición de principio.

- a. Foucault establece que el poder moderno es la síntesis de la *individuación* y la *totalización*. Muestra el poder pastoral como ordenador y salvador del rebaño; en consecuencia, es posible relacionar al *pastor* con el protector abnegado; es decir, con la imagen fundada en atávicas relaciones matrísticas. Mientras la razón política fue la explícita afirmación de la figura del amo que totalizó la multitud; el poder pastoral surgió del travestismo del principal actor: el *pastor* con ropajes de madre. Dado que la modernidad instituyó estas dos formas, aunque con preminencia de lo *político* propiamente dicho; no se entiende su poder sin considerar el componente matrístico. La expresión ejemplar de la pervivencia de la imagen matrística en la política es actualmente, 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 un “contrato” que prohíbe el incesto. A partir de tal cuadro es posible fijar el principio psicológico del matriarcado: sobre el poder del macho, recordando la culpa y la prohibición, aparece la fuerza de la madre expresada en la matrilinealidad y la matrifocalidad. Que sea frecuente en el imaginario de varios pueblos, la aparición de acompañantes masculinos, quienes terminan por desplazar a la *diosa-madre*, indica la posterior imposición del patriarcado.

El poder doméstico de la mujer está asociado a la conciencia de que son objeto de deseo capaz de desencadenar el crimen. Las mujeres convierten la energía reactiva de soporte del macho en energía activa, gracias al detonante del *resentimiento*. Así surgen tendencias feministas asociadas con el complot, la homosexualidad y la muerte. Pero también es posible que si el *contrapoder* en la esfera privada se despliega a partir de la culpa por el crimen del macho poderoso, entonces la mujer puede mantener su energía reactiva instaurando el modelo mariano que disuelve toda resistencia.

- c. Nietzsche permite descubrir la idealización que hace la cultura matrística de un modelo que sustantiva a la madrespasa. El filósofo alemán además, hace posible comprender la filogénesis de la mujer como un sujeto que sintetiza energías distintas. Foucault enfatiza que Hobbes apenas sólo se representa la guerra; en cambio en Nietzsche existe un eterno movimiento de lo activo y reactivo. Esto significa que la sustancia filosófica de la acción humana individual y colectiva es la *voluntad de poder*.

El *lobo* no es dominado; al contrato, persiste a lo largo de la historia de la humanidad: es el hombre mismo. Si bien la reproducción de emociones matrísticas se da gracias a favorables condiciones económicas, siempre hubo una compleja naturaleza que impulsó el tránsito del matriarcado al patriarcado. Por esto es comprensible que algunas demandas feministas dejen escuchar el clamor o reclamo de *licencia* para depredar.

Que el hombre y la mujer sean *lobos* implica que pueden travestirse como pastores, que recurrente e invariablemente encontrarán en la guerra y la política, los momentos fundacionales de todo orden posible y que las regulaciones sociales apenas pueden esconder su sanguinaria voracidad lúpica. Aunque el maquillaje sea ovejuno, el y la depredadora quedan expuestos debajo de la piel de oveja preferentemente hembra.

- 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, permite que el pastor se vista con ropaje matrístico, por ejemplo, en la milenaria institución de la Iglesia. Acá, el pastor somete al macho poderoso y pone fin a un estado de violencia, inaugurando una idílica era de amor.
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, los insanos, infames y deleznales. Por muy acorde y complementaria 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.

A través de los estratos patriarcales más profundos, el racial y genérico, trascendiendo los más superficiales, el de castas y clasista; afloran sedimentos matrísticos que evocan la ambigüedad de la madre. Son las cristalizaciones ideológicas en el imaginario colectivo gracias a las que es posible pensar que las castas pueden ser destruidas, que potencialmente existe un mundo sin distinciones sociales, y que la igualdad de los géneros y la semejanza humana entre las razas están por encima de las diferencias. Gracias a estos aglomerados existe la posibilidad de una síntesis política de unión de *omnes* (la totalización) y *singulatim* (la individuación). Se trata de la conjunción casual y asistemática de las fuerzas genéricas del pastor matrístico y de la razón patriarcal del Estado para la realización de un proyecto de equilibrio y equidad sin hegemonía ni supremacía.

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, apariencias fantasmáticas e ídolos instantáneos.

La verdad de la femineidad no es un saber por acumulación. Apenas es otro *teatro*, aquél en el que la microfísica de las relaciones patriarcales, la arqueología de la subjetividad y la genealogía del feminismo, ofrecen el espectáculo de sus propias *vedettes* y muestra los fantasmas, manías y fobias que como telones de fondo se despliegan en el inconsciente colectivo de las mujeres para realizar sus roles: se trata del *theatrum gynecologicum*.

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 el *yo* de cada sujeto fluya a muchas partes cartografiadas por los cautiverios de ser 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 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 gynecologicum* tiene por protagonista al varón. El varón representa la parte central que se constituye 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, regulada por el principio monopolístico del deseo sexual, que representa una drástica exigencia de deshedonización y que existe con una finalidad estrictamente procreadora.

La arqueología de la subjetividad establece que la mujer es lo *otro*, gracias a quien el varón se hace; su ser radica por tanto, en *ser para otro*, inclusive en 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, formas atávicas gracias a las que las mujeres adquieren un papel: son el coro, las bailarinas, damicelas y 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, es posible 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 la narración de Lilith significa que había que exterminar el peligro de una posible igualación de la mujer al varón, debiendo anularse la representación de un componente psíquico andrógino. También significa que la mujer que quiera igualarse a “su” hombre se expone a que se le niegue su realización: la *maternidad*. De tal modo a las mujeres no les queda otra opción que ser parte de un hogar patriarcal, si desean su realización personal.

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 andrógino son conocidas por el imaginario occidental dirigido por 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 cualquier teología de la ociosidad, la paternidad omnisciente; y así sucesivamente...

- b. El varón y la mujer deben saber que el lugar donde radica el mal son las pulsiones femeninas. La humanidad ha adquirido desde el relato de Eva en el *Génesis*, congruente con muchas tradiciones y mitos de origen similar, la conciencia de su condición pecaminosa. Por transgredir la prohibición se ha precipitado la caída y la condena. La representación edénica refiere una “minoría de edad” indefinida y la necesidad de sujeción al principio de realidad. Toda desobediencia 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, estilo de vida y emociones de la femineidad en el imaginario judeo cristiano. En el relato bíblico hay tres momentos significativos en la constelación 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 alguien que no condena taxativa ni definitivamente ningún acto inmoral, mucho menos si involucra a quienes considera *suyos*. Su tendencia es procurar la conciliación, su propósito es expresar sus emociones, su búsqueda es la de ser cómplice y eventualmente ante la adversidad, jugar el rol de consoladora.

Que Dios “genere” su castigo significa que subordina a la mujer a la voluntad activa del varón y la hace más permeable a las emociones intropunitivas (temor, tristeza, culpa, vergüenza, ansiedad y pena). La subjetividad de la mujer busca retorcer su *self*: conoce los dolores de la humanidad y apenas alcanza a ver su horizonte paradójicamente dibujado en la felicidad de traer un nuevo ser al mundo.

Eva existe como mujer sólo después de que Adán le da un nombre reconociéndola como 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 por su creatividad, intuición, pensamiento analógico y por su capacidad relacional superior a la del varón.

- c. La humanidad debe saber que la decadencia de una bienaventuranza primordial y de una situación paradisiaca hasta el mundo “presente”, se ha realizado porque la mujer ha esparcido los males sobre la Tierra. Tal la imagen de Pandora en el imaginario griego, correspondiente a la figura de Eva entre los judíos.

El reino de Zeus se asocia con el orden político, la razón patriarcal y el poder falocrático. Que Zeus haya castrado a Cronos implica el deseo de eternizar un orden que en la *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 la nueva imagen del “pastor-rey” que cuida de los *suyos*. Finalmente, el fuego que Prometeo roba representa el saber político, es el secreto de regular patriarcalmente el orden social combinando apropiadamente el *consenso* y la *coerción*.

Pandora, la primera mujer, es la expresión griega de la “bella calamidad” que ésta significa para el varón. Pandora constela la subjetividad femenina. Vehiculiza el mal en la tierra, evoca la seducción, “da todo”, es el emblema que juega y el sexo como adorno. También es el cuerpo como apariencia que se adhiere al deseo de otro, y la belleza ritual y cosmética que obnubila. Sus consecuencias son fatales: hace que aparezca entre los hombres el vicio, la locura y la pasión, representa la negación a los varones

para que realicen su vocación beatífica; mientras 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 oprimidas comiencen una práctica discursiva contraria a las regulaciones del poder político. Lo que Foucault señala como paradoja de la Iglesia, es algo que también se da en la historia política. 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 era apenas otro fenómeno psíquico más. Igual resultado se da en relación al ámbito político, el patriarcado ha sido tomado como un *constructo* ideológico que inicialmente se constituía en blanco de las críticas feministas; sin embargo, perdió posteriormente a tal punto sus características por la moda de nuevos conceptos, que terminó “desapareciendo” el dominio del “padre”.

- d. Ariadna es la cuarta imagen en la constelación de la subjetividad femenina, ella evoca el amor romántico y su envés dionisiaco. Que Foucault haya reelaborado el mito significa que se ha dotado de una narración que le permita entender cómo se ha constelado su *yo*. Al señalar Foucault que Ariadna muere enredada en el hilo, anticipa que el destino cobra de la forma más incisiva y cruel, el costo de hacerse alguien de algún modo y vivir según lo que cada cual cree que vale la pena hacerlo. En el caso de Foucault, el costo significó la peculiaridad de su muerte.

Zeus es al poder político lo que el Minotauro es a la represión del Estado, el primero es 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 más preciado 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 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 señala la idea del rol, inclusive de dirección, que la mujer puede tener, fomentando, impulsando e incluso decidiendo en los momentos críticos, acerca de lo que será 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 fallo; tal, el saber secreto de la masculinidad y el poder patriarcal. Finalmente, el orgasmo es representado mediante 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 destruida en el imaginario griego, de que la mujer puede ser también guerrera y autodeterminativa.

18. Después de tratar las imágenes estereotípicas de la femineidad, surge un epílogo como remanso. Sin embargo, casi inmediatamente se percibe la necesidad de continuar con un nuevo acto. Se trata de representar otros cuadros en el *theatrum gynecologicum* donde 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, quiera ser diferente y diluya su identidad, que el sujeto luche contra el gobierno de la individuación y pueda convertir la capilaridad del poder en fuente de resistencia, rechazando la colonización y territorialización de su cuerpo; para Foucault significa el modo peculiar como cada persona 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 a través de más líneas de fuga que los varones. Sin embargo, tanto para unos como para otras, hoy día se hace extremadamente radical, la necesidad de obrar en contra de los estratos patriarcales que modelan la subjetividad. En las puertas del nuevo milenio que comienza, el patriarcado sigue siendo patente y opresivo; por lo que ante tal escenario los espíritus libres tienen el reto de constelarse, afirmando la voz de los substratos matrísticos de su *yo* para construir desde lo local y microscópico, las bases de un cambio civilizatorio efectivamente *humano*.

19. En la historia intelectual de occidente, el escenario en el que se han advertido las más pertinaces exclusiones, los silenciamientos más duraderos y las descalificaciones más radicales de las mujeres, ha sido la *filosofía*. Si el feminismo político tiene una larga historia desde el siglo XV, es apenas en el vigésimo que algunas mujeres destacan por sus ideas *filosóficas*. En lo concerniente a una “región” especializada de la filosofía, la epistemología o teoría de la ciencia, son ciertas científicas y filósofas estadounidenses quienes en las últimas décadas han trazado los bocetos básicos a los cuales sin embargo, falta todavía color y brillo.

Sabiendo que en la academia estadounidense la fama y la promoción propagandística son fugaces; reconociendo que el espíritu anglosajón ha estado tradicionalmente empapado de empirismo y neopositivismo, es

incierta la valoración “filosófica” futura de tal epistemología feminista contemporánea. Pero, no se puede desconocer su valor por comenzar una línea de producción intelectual ignorada y cortada, y por buscar fundamentos para una labor en el escenario más ajeno y extraño para las mujeres.

20. Al margen de las discusiones unilaterales y reduccionistas que pretenden eliminar la gnoseología o la epistemología, de modo que el detrimento de una implique la unicidad de la otra; resulta claro que hoy día para elaborar cualquier teoría sobre la ciencia del alcance que sea, se requiere formación *filosófica*. En cuanto las proposiciones se restringen a campos disciplinarios más acotados, se hace patente la necesidad de dominio cognitivo de la disciplina en torno de la cual se teoriza.

La epistemología feminista estadounidense se desarrolla actualmente por filósofas y científicas que insisten en que la filosofía en general y las ideas tradicionales de occidente sobre el conocimiento y la verdad científica en particular, se encuentran en *crisis*. Se trata de la crisis de la razón *falocrática*, de los fundamentos patriarcales de la verdad y del dominio masculinista en la esfera intelectual.

- a. Según varias feministas la exclusión milenaria de las mujeres del pensamiento lógico (filosófico y científico), se ha debido a la instauración de la tradición *visual* en occidente. Según ésta, las mujeres no pueden ser *objetivas* ni *neutrales*; en todas las acciones que realizan prevalecen sus emociones, intereses y subjetividad. En consecuencia, no son capaces de *ver* con la luz de la razón, las esencias ni la verdad de las “cosas” del mundo.

Autoras como Evelyn Keller, Christine Grontkowski y Genevieve Lloyd creen que Platón simboliza la pérdida de una cultura intelectual mítica, preminentemente táctil y auditiva, y en la que la complicidad y el compromiso de la colectividad creaba adscripción e identidad. Desde el imperio del sol que diluye todo misterio y oscuridad, desde la centralidad de la razón que delimita los contornos “objetivos” de las cosas, estableciendo su

trascendencia respecto del sujeto, desde la metáfora platónica de la caverna; se habría instituido la preeminencia visual del varón para descubrir las proposiciones verdaderas, encontrar las soluciones racionales y crear conocimiento universal y eterno. Tal modelo “filosófico-científico” se prolongaría desde Platón hasta la modernidad.

Sin embargo, estas epistemólogas, por la intención que las anima, no han seleccionado apropiadamente el *objetivo* de su ataque. La filosofía occidental no surge con Platón, sino con los presocráticos; y lo hace, no a costa de aplastar al pensamiento mítico, sino en convivencia con él. Inclusive la escuela de mayor exigencia formal deductiva, el *pitagorismo*, incluía creencias y contenidos tan “irracionales” que motivan hoy día francas sonrisas. El mismo filósofo ateniense mostró en sus diálogos ingeniosas metáforas, imágenes míticas, giros metonímicos, retórica y poesía que lo coloca muy cerca al animismo, el naturalismo cosmocéntrico e incluso, el ecologismo perceptible en el pensamiento presocrático.

Antes de convertirlo en víctima de sus propósitos, las feministas estadounidenses debieran apreciar en Platón, su tolerancia de la homosexualidad y la pederastía, sus gestos de equidad en relación a que hombres y mujeres podrían ser “guardianes” de la *polis* ideal en iguales condiciones, y que tanto física como moral e intelectualmente, no existe una subordinación “innata” de la mujer al varón. Al contrario, por ejemplo en cuestiones de *amor*, temática de trascendental importancia, Diótima sabe más que Sócrates.

Si bien Platón habla del mundo de las esencias como objetivo y trascendente, fue Aristóteles quien creyó afirmar la verdad definitiva sobre los temas cruciales de la filosofía y la ciencia. Además, pareciera que a las feministas de referencia no les importa que Aristóteles hable de la inferioridad de la mujer *por naturaleza*, que se haya autoinstituido en juez que condena la homosexualidad, en apologeta de la esclavitud, y en mandamás

del Tribunal de la Razón que exorcisa al sujeto de deleznable posiciones femeninas: emociones y afectividad.

- b. Elizabeth Grosz, Naomi Scheman, además de G. Lloyd, Keller y Grontkowsky entre otras, piensan que la crisis de la razón occidental descubierta en el siglo XX, es la crisis de la modernidad; se trata de la crisis de las Ciencias del Hombre, el patriarcado y el falocentrismo, la crisis de la ciencia, la filosofía, la identidad y la moralidad. Entendiendo por *crisis* el momento crucial en el que es imperativo tomar una “decisión”, la crisis de fin de siglo obliga a la contrucción de un nuevo paradigma para el milenio que comienza; es la opción por una nueva visión del mundo que permita un cambio civilizatorio con justicia y equidad.

La dimensión epistemológica de la crisis impele a romper el estereotipo secularmente formado en el que se instituye la incapacidad de las mujeres para aprender; y en el que se estipula una supuesta adecuación “perfecta” entre el objeto de conocimiento y los métodos, axiomas y criterios de evaluación. La construcción del conocimiento científico tendrá que fijar una base que posibilite las siguientes consecuencias: se disipe la escisión tradicional entre lo objetivo y lo subjetivo, se radicalice el principio de incertidumbre, y queden explícitos los intereses personales y condiciones contextuales que influyen sobre la producción de conocimiento.

Pese al optimismo positivista del siglo XIX y al modo cómo el empirismo y la *mathesis* han orientado el despliegue de la ciencia y su transcripción tecnológica en el siglo XX; pese a que existe una larga continuidad de las ideas filosóficas desde Platón y Aristóteles, pasando por Galileo y Descartes, llegando a pensadores y científicos como Bacon y Newton; hoy día es irrecusable la necesidad de cambiar el paradigma epistemológico anterior. El tradicional *modelo de visión* se ha plasmado en la necesidad de develar la verdad sobre las cosas, en que se debe encontrar las esencias, se tiene que *leer el libro* de la naturaleza descubriendo los secretos

del mundo, y que hay que escudriñar en los intersticios de la conciencia, las luces racionales que provean conocimiento inconcuso. Pues bien, este modelo que execra el deseo y que ha dado lugar a tecnologías perversas como el “voyeurismo”, habrá de ser removido del nuevo imaginario epistemológico y político.

Por ahora, las feministas se concentran en mostrar cada vez más evidentemente, las particularidades de la crisis en cada estación de la larga travesía a través de la filosofía occidental. Sobre Descartes por ejemplo, Scheman dice que los ideales de la subjetividad que él representa son los “privilegios” de los *hombres blancos*; se trata de “substancias pensantes” que señalan a propietarios y ciudadanos heterosexuales de cuerpo saludable. Aun más, el pensamiento de Descartes reuniría por una parte, los rasgos “paranoicos” de la razón occidental abruptamente escindida en los componentes psíquicos del *yo*, y por otra, la “neurosis de privilegio” expresada en la pulsión delirante de dotar de objetividad cósmica a una imagen asentada en la *res cogitans*.

21. La fuerza del neopositivismo en el siglo XX ha tenido el ímpetu suficiente para que hasta los años 60, destacadas feministas trabajando en disciplinas científicas específicas, lo sostengan y defiendan aun sin explicitarlo conscientemente.

Aparte de que la epistemología neopositivista instituye la necesidad de que los conocimientos científicos sean *objetivos* y *neutros*, otros contenidos centrales de tal teoría son la eliminación de la variable *histórica*, la suposición de que la verdad se acumula por depuración empírica, y que la aplicación individual de métodos apropiados garantiza la consecución de proposiciones significativas en marcos teóricos acotados por supuestos, definiciones y leyes reconocidos y consagrados.

Recién alrededor de los años 70 del siglo pasado fue perfilándose una teoría de la ciencia congruente con la visión del mundo feminista y, por lo tanto, en contra de la pulsión *falocrática* manifiesta en el neopositivismo. Entre los contenidos que fueron vinculándose y adquiriendo consistencia

argumentativa cabe remarcar la insistencia en el contexto ideológico y cultural donde se producen los conocimientos, la mutua dependencia del sujeto y el objeto, el protagonismo de agentes de conocimiento respaldados por sus comunidades, y la búsqueda de soportes teóricos en autores como Michel Foucault, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend y Russell Hanson.

22. En el escenario político, la voz de las mujeres se hizo cada vez más sonora y audible, logrando en el decurso de luchas seculares, los más importantes resultados especialmente en el siglo XX. En el escenario filosófico y en particular, epistemológico, dicho siglo contiene las líneas básicas para comenzar una nueva tradición remontando la *crisis* de la razón occidental. En el escenario de la teoría de la ciencia, también se hizo audible la voz de las mujeres aunque con distintos lenguajes, tonos y palabras; teniendo que enfrentar la paradoja del silenciamiento de la razón.

En general, la epistemología feminista critica la *logocracia*, se esfuerza por mostrar las múltiples dimensiones de la crisis occidental, y descalifica cómo la filosofía se ha verbalizado en la historia eurocéntrica. La paradoja radica en que tanto esta crítica como el posible desarrollo posterior de la teoría de la ciencia, deba efectuarse según las condiciones de producción intelectual y el estilo tradicional prevaleciente. Pareciera que no se puede evitar que una *élite* académica teorice excluyentemente, se encapsule en comunidades intelectuales y en grupos de poder, y que tenga que emplear la razón y la filosofía para atacar los fundamentos del pensamiento y la ciencia.

Sin embargo, que la epistemología feminista contenga potenciales expectativas para el futuro, es evidente y auspicioso; aunque también es claro que la supuesta “liberación de la ciencia” sólo se dará después de desbrozar intrincadas marañas teóricas. En todo caso, explicitaciones como la preferencia por categorías que surgen en el trabajo con subalternos y excluidos, la definición del quehacer científico como una actividad pluralista, humana y auspiciosa de la *otredad*; la reivindicación del relativismo, la *claustrofilia* y la dispersión inconclusa, permiten esperar notables avances futuros.

23. La epistemología feminista estadounidense, si bien se ha dado según orientaciones filosóficas nítidas, en la historia de las ideas de occidente, se ha nutrido también de provechosos trabajos efectuados en biología. Desde este escenario, científicas y filósofas han construido posiciones alternativas al *androcentrismo*, han relevado la necesidad de ensayar actitudes pluralistas, efectuado una clara crítica de los estereotipos recurrentes, y sentado las bases de nuevos modelos.

Por otra parte, los avances disciplinarios en las ciencias sociales han sido fértiles para enunciar nociones teóricas como el “privilegio epistémico”, la prioridad de trabajo con grupos subalternos, la extensión del concepto de “comunidad científica” a la epistemología y el feminismo; además de la valoración de la emoción en el conocimiento científico, y la orientación de la tecnología según propósitos políticos distintos a los que han imperado hasta ahora.

- a. El *principio de incertidumbre* de Heisenberg ha sido aplicado por la teoría feminista en lo concerniente a la interacción entre el sujeto y el objeto en la relación de conocimiento, y en otros temas referidos a las construcciones epistemológicas. Se trata de considerar las teorías científicas apenas como una elaboración *probable* de valor contextual restringido.

En consonancia con las ideas de Thomas Kuhn sobre los paradigmas, Lynn Nelson sostiene que la *teoría del protón* sólo pudo ser aceptada al asumirse previamente determinados supuestos, nociones teóricas, conceptos y métodos explícitos; los cuales debieron ser considerados legítimos y necesariamente constitutivos de la teoría en cuestión.

Nelson agrega que tal aceptación se ha dado históricamente por cierta *comunidad científica* que sólo colectivamente ha sancionado un sistema de prácticas y un específico empleo de la evidencia, en base a la adopción anticipada del nuevo punto de vista sobre la estructura del protón. El ejemplo muestra la necesaria existencia de una comunidad *epistemológica* proclive al cambio de visión, si es que ha de haber un viraje teórico de importancia.

En la historia de las ideas de occidente, la *revolución paradigmática* más notable ha sido el desplazamiento de la teoría geocéntrica por la heliocéntrica. El extraordinario estudio de Kuhn al respecto, muestra que tal “revolución” fue *gradual* y se dio en un proceso de varios siglos. Dicha elaboración teórica es relevante para el feminismo porque ratifica la centralidad protagónica de las comunidades científicas, formadas inclusive a pesar de las intenciones de sus miembros, y en las cuales el valor del trabajo individual es apenas anecdótico. Dicho trabajo es sólo un punto en la curva de inflexión donde termina la acumulación de la “ciencia normal” y comienza la construcción del nuevo paradigma.

Además, para la epistemología feminista fue importante que Kuhn haya puesto en evidencia cómo en el paradigma aristotélico-ptolomeico; pese a las variaciones de carácter eminentemente “metafísico” primero y “matemático” después, permanecieron invariables algunos supuestos. Al construir un paradigma, toda comunidad incorpora inclusive inconscientemente y a veces a pesar de su voluntad, supuestos ontológicos, visiones cosmológicas, éticas y metafísicas; se guía por restricciones metódicas acerca de lo que puede conocer y sobre lo que debe investigar; en fin, asimila y recrea prejuicios estéticos, sugerencias estilísticas, procedimientos, conceptos, axiomas, intereses, validaciones, usos de la evidencia, estándares y hasta gestos que se deben valorar y reproducir.

Lynn Nelson y Elizabeth Potter han reflexionado acerca del modelo de Aristóteles enfatizando su repulsión a la idea de *vacío*. Aparte del sugerente análisis de las cosecuencias de la aceptación del vacío en el paradigma, es interesante la apreciación de Potter que vincula esto con la investigación de Boyle sobre los gases. Entendiendo que dicha investigación mostró que el vacío es elástico y real, Potter vincula el vacío con la *visibilidad* que adquirieron las mujeres recién en el siglo XVII.

- b. Siendo la biología la principal cantera donde se han encontrado los suministros argumentativos para la epistemología feminista,

es también la disciplina de mayor densidad sexista. Concepciones tan extremas como la “frenología” y el “darwinismo genérico” se asientan sobre argumentos biológicos, lo mismo que otras variantes del *sexismo machista* y en algunos casos inclusive, del *sexismo feminista*.

Emily Martin ha mostrado que los estereotipos machistas abundan en la literatura médica e influyen tan poderosamente en el imaginario científico, que incluso evidencias anómalas son explicadas con el lenguaje, categorías y modelos tradicionales. Estos estereotipos establecen una división dicotómica y jerárquica entre lo masculino y femenino. El tema estudiado por Martin está relacionado con las representaciones colectivas en torno a la fecundación, los roles activo y pasivo de los gametos, y los modelos sexistas que configuran universos semánticos según contenidos ideológicos preexistentes.

Queda claro que sólo desde la adopción de una visión cibernética de los procesos biológicos y a partir de los postulados de la teoría de sistemas, es posible superar el sexismo de uno y otro signo. En el caso del *sexismo feminista*, aunque son pocos los ejemplos, también existen. Al sostenerse un determinismo hormonal pre y postnatal por ejemplo, es muy fácil incurrir en posiciones sexistas. Así lo ha evidenciado Helen Longino quien dice que entre las variantes del determinismo machista o feminista, se encuentran sustentores que defienden que hasta los procesos cognitivos (además de los fisiológicos y conductuales), están fijados por cierta exposición hormonal excesiva o deficitaria. Además, algunas biólogas feministas explican la agresividad masculina recurriendo a la circulación prenatal de testosterona.

Evelyn Keller señala que son ejemplos de *sexismo machista* en biología, la preferencia por la teoría de la “molécula patrón” y por el “reduccionismo lineal”. Por otra parte, a tal punto influyen las representaciones colectivas sobre el emparejamiento, que es impensable la reproducción “asexual”, y que la búsqueda de

pareja para copular nunca aparece como la selección aleatoria de una unidad para una combinación genética probable.

- c. La primatología como actividad científica interdisciplinaria sigue siendo hoy día significativamente relevante para el feminismo. El desarrollo histórico de la primatología desde el segundo tercio del siglo XX, ha evidenciado varios tópicos útiles para comprender la *filogénesis* de las humanidad; entre éstos, cabe destacar el rol de la fisiología sexual y la agresión en el orden social, la comunicación entre monos y la socialización de la madre y la cría.

En las últimas décadas varios científicos han investigado que el empleo de herramientas fue más frecuente entre las hembras, lo que influyó para que formaran su carácter centrado en la unidad doméstica receptiva a la interacción y a compartir la comida. En cambio, por la necesidad de caza o recolección de alimentos, los machos tuvieron que desarrollar eminentemente la agresión y el sentido de protección; así fue haciéndose natural para ellos, la pelea, la tortura y la muerte. Sin embargo, correspondió también a ellos dinamizar la cultura a partir de las relaciones con extraños y por la necesidad de formar comunidades lingüísticas, constituir pequeñas bandas y reproducirse.

Científicas feministas contemporáneas trabajan en este campo enunciado tesis como las siguientes:

Elisabeth Lloyd piensa que la relación sexual entre las hembras de los mandriles en periodos extemporáneos al celo, muestra que “naturalmente” el sexo no se restringe a una función reproductiva, y que aun en especies animales es posible alcanzar el orgasmo por relaciones con el mismo sexo y sólo por la pulsión de lograrlo.

Londa Schiebinger trata la lactancia. Dice que desde Lineo y Cuvier, mientras el varón es “homo sapiens”, a la mujer le correspondió ser *mamífero* y *madre*. Así, respaldado por el notable trabajo de Lineo se ha formado el estereotipo biológico

que concibe a la mujer como la fuente nutricia de la vida y como el receptáculo de su reproducción, quedando en consecuencia más próxima a los animales que el varón. Para éste la naturaleza y la evolución habrían reservado el papel preeminente por lo menos de ser *racional* creador de cultura.

24. La epistemología feminista se ha desarrollado hasta los años 70 del siglo XX como la *primera ola* que teorizó sobre la ciencia a partir de la discusión de temas como el “patriarcado” y el “androcentrismo”. La *segunda ola* trató el “privilegio epistémico” y polemizó acerca del poder. En estas autoras se advierte la influencia de Foucault, reconocido y valorado en algunos casos, pero también rechazado y criticado en otros. Después de los años 70, la reflexión sobre el género y el trabajo concreto con grupos subalternos permiten esperar auspiciosos resultados para la epistemología del nuevo milenio.

a. La noción de “privilegio epistémico” ha sido elaborada recientemente en relación a las mujeres, en diferentes sentidos. Proveniente del discurso marxista, las feministas de la *segunda ola*, han reorientado el concepto dotándolo de varias argumentaciones.

Ann Ferguson y Nancy Hartsock creen que sólo las mujeres pueden conocer a otras mujeres porque entre ellas existe una actitud empática que las identifica afectivamente por soportar el poder de las instituciones falocráticas; tal, el *privilegio* de los “agentes de conocimiento”. Hartsock además piensa que la justificación económica que convierte a las mujeres en “objeto” privilegiado para el desarrollo de las ciencias sociales, es que trabajan “doble jornada” sin recibir el salario correspondiente.

Siguiendo esta perspectiva “marxista”, algunas feministas reivindican la necesidad de analizar la segregación decisional que el capitalismo impone a las mujeres incluso en la esfera doméstica, y cómo privilegiando este escenario de interés y a su protagonista, es posible prefigurar la liberación de la sociedad.

El “privilegio” respecto de la focalización del objeto de conocimiento, en algunos casos se ha delimitado a grupos de mujeres subalternos y marginales. Marilyn Frye por ejemplo, señala el “privilegio epistémico” de las lesbianas; Gloria Anzaldúa, de las chicanas, y Patricia Hill Collins, de las afroamericanas. En ciertos casos, de las negras norteamericanas por ejemplo, la *condición epistémica* para conocer a este grupo, es ser mujer y negra.

Por su parte Gayle Rubin piensa que las mujeres son más transgresoras que los hombres, por lo que en temas de sexualidad al menos, tienen la *primacía* de investigación. En el mismo sentido argumenta Bat-Ami Bar On sobre la espontánea tendencia femenina a *resistir* el poder y la opresión.

En otro sentido Hilary Rose habla del “privilegio epistémico”. La ciencia debería orientarse en su opinión, por los valores domésticos femeninos; así el conocimiento más importante de la humanidad serviría para resolver los problemas que la atingen, según la solidaridad, la tolerancia y la satisfacción de necesidades. Si en los casos anteriores el “privilegio” radicaba en el sujeto, el objeto o en ambos, acá se trata de un privilegio *axiológico* para orientar el desarrollo de la ciencia. Finalmente, Iris Young piensa que las ciencias sociales deben focalizar a los sujetos silenciados e invisibles en la historia. Según esta directriz y empleándola en la “perspectiva de género”, resulta que los objetos de conocimiento privilegiados son las mujeres en los contextos culturales, sociales y raciales más disímiles.

- b. En coincidencia con la noción de Thomas Kuhn sobre las “comunidades científicas”, varias epistemólogas estadounidenses contemporáneas han argumentado en favor de que el conocimiento científico es un *producto* social. Como resultado colectivo puede darse por ejemplo, según los requerimientos “neopositivistas” de objetividad, neutralidad, estándares de verificación y procedimientos empíricos; pero en éste como en cualquier otro

caso de alguna “comunidad epistemológica”, tales *requerimientos* de “cientificidad” son sólo condiciones particulares que se reconocen y cumplen dentro del grupo de científicos *neopositivistas* por ejemplo, que los exigen.

La influencia de Kuhn sobre la epistemología feminista contemporánea se extiende a la inconmensurabilidad de las teorías, a que la percepción está teóricamente “cargada” y a que siempre existen nociones metafísicas y estéticas en toda teoría que pretende ser científica.

Lynn Nelson por ejemplo, dice que la teoría del “hombre cazador” está respaldada por ciertos datos que en cuanto son empleados para este fin, cumplen dicha función. Pero también, según la orientación discursiva y los intereses previos, los mismos datos pueden ser útiles para negar la teoría en cuestión, atacar su enfoque androcéntrico y rechazar la imagen estereotípica del macho como antecesor de la humanidad. Nelson enfatiza que para que una comunidad científica produzca conocimiento, sea de modo explícito o implícito, debe valorar determinados contenidos teóricos sobre la ciencia y su quehacer, es decir debe ser simultánea o previamente, una “comunidad epistemológica”.

La historia del feminismo muestra a este movimiento inicialmente como una “comunidad política” que compartía discursos reivindicativos y luchas de resistencia. En la medida que se dieron algunos logros de este movimiento, tal “comunidad” varió constituyéndose paralelamente en una “comunidad científica” y “epistemológica”, creadora de modelos, productora de conocimiento y sustentora de posiciones filosóficas congruentes con sus motivaciones y expectativas.

- c. El trabajo etnográfico con minorías ha dado lugar a sugerentes reflexiones sobre la ciencia. Patricia Hill Collins contrapone por ejemplo, la “epistemología occidental” del hombre blanco, a la “sabiduría” de la mujer negra en contextos de segregación como la sociedad estadounidense.

La cultura negra y particularmente el modo de ser y pensar de las mujeres negras, rompe las categorías y estilo del pensamiento occidental. Tales mujeres son fuertemente personales cuando hablan, aunque siempre muestran tolerancia y respeto al otro. Su punto de vista es *holista*, buscan armonía con el contexto y motivan el fortalecimiento del grupo con la afirmación del individuo. El inglés que usan es rico en ritmos, con fuerte vigencia del presente indicativo y la voz activa; pareciera que buscan que se las reconozca como existentes y hablantes. No se centran en el *yo*, ni en la objetividad de lo que dicen, girando por lo general alrededor de sus emociones y sentimientos.

Las implicaciones epistemológicas de tales puntualizaciones etnográficas son evidentes, más si se las considera en contraste con la filosofía occidental. El *habla* no es para enunciar la verdad de las cosas, sino para expresar las opiniones y subjetividad; el conocimiento científico no es la expresión más depurada de la razón que se intrumentaliza como tecnología, sino es el producto social para resolver los problemas de la humanidad. En fin, frente al androcentrismo ontológico de la filosofía europea, aparece el animismo cosmocéntrico de las culturas tradicionales, frente al *yo* individual, egoísta y depredador que se encarna en el sujeto “logocrático”, aparece el *nosotros* colectivo, solidario y comunitario constructor de la individualidad relativa y plural.

Otras feministas han focalizado distintos privilegios epistémicos en relación al “objeto” de conocimiento. María Lugones y Sara Hoagland por ejemplo, han trabajado con lesbianas de origen mexicano. Destaca entre otros aspectos, que la aceptación de la sociedad americana, en general tolerante del lesbianismo, varía si se trata de mujeres latinas, en tal caso, la práctica es una abominación inaceptable. Resulta claro que la “perspectiva de género” en la dimensión social y epistemológica debe estar relacionada con otras variables como la racial, económica y cultural. Si es que se ha de aceptar el “privilegio epistémico” de los subalternos, el hecho de ser mujer hay que relacionarlo con las condiciones

concretas de explotación, segregación cultural, racismo y xenofobia.

25. El desarrollo de la epistemología feminista ha de darse en el futuro como un pensamiento auténtico que señale los fundamentos del nuevo paradigma, solamente si supera los mitos de la cultura occidental y rompe el *falocentrismo*. Es imperativo superar el “mito filosófico” que establece que la verdad es “objetiva” y está exenta de cualquier influencia política; tanto como es necesario desenmascarar el “mito político” que induce a creer que la epistemología es una ocupación ociosa que no tiene relevancia alguna para el quehacer científico “productivo”.

La teoría de la ciencia que las feministas han comenzado a realizar debe sustituir el paradigma falocéntrico por un modelo de equidad que supere los enfoques gineáricos, tendrá que romper la hegemonía de la mente pero no para instituir la tiranía del cuerpo; deberá destronar a la razón pero no para comenzar el régimen despótico de los instintos. Habrá de conciliar lo manual con lo intelectual, unir la *mismedad* con la *otredad*, la sexualidad con la racionalidad, la disolución del *yo* con las identidades posibles, la fisiología con la tecnología...

26. Comenzar una nueva tradición intelectual es impredecible; sin embargo, si el despliegue de una teoría filosófica coloca piedras fundamentales sobre lo que advierte es la destrucción de una teoría anterior, cuanto mayor sea la cantidad de escombros que den firmeza a la nueva construcción, mayor será su solidez. Además, aunque ésta no se prolongue por largo tiempo, no se puede desconocer su intención de ser una elaboración “alternativa”.

La epistemología feminista debe tomar en cuenta que el nuevo paradigma pretende levantarse sobre las ruinas del pensamiento de aproximadamente veinticinco siglos, por lo que la obra de su construcción no es una tarea de pocas décadas. Pero lo más importante no es que se elaboraría sólo un nuevo sistema de pensamiento transdisciplinario, sino se inaugurarán los gérmenes de una práctica política y social libre de los sellos patriarcales.

- a. En la gramática y la lógica, la relación discreta y comprensiva de “S es p” ha colonizado el lenguaje, la filosofía y la ciencia. La versión gnoseológica y epistemológica de esta fórmula se presenta como “S conoce p”; se trata de un sujeto capaz de captar las determinaciones de p sin tocarlo, de hablar sobre p con claridad y distinción movido sólo por el interés de objetivarlo como algo discreto.

Lorraine Code piensa que el nuevo paradigma epistemológico debe incorporar el principio de incertidumbre de Heisenberg, debe admitir que no existe división taxativa entre el sujeto y el objeto, y que “conocer” es *actuar* modificando lo conocido. Más aún, no es apropiado hablar de sujeto alguno, sino del “agente” cognoscente movido por intereses extracognitivos, el agente que actúa según las explicitaciones o hábitos de su comunidad epistemológica y que lo hace en un contexto histórico y cultural determinado.

Para Code la escolaridad del feminismo, es decir los fundamentos epistemológicos acerca del quehacer científico, dirigen el trabajo futuro a partir de la construcción holista de la evidencia. Si Code piensa que el “agente cognoscente” despliega una acción al conocer, afirma también que tal acción tiene como objetivo central la experiencia. Sin embargo, los datos empíricos se constelan de modo diverso, pudiendo tejerse relaciones articuladas congruentes con tesis científicas incluso contrarias. La relación cognitiva es una acción transformadora del mundo, regulada por el contexto y sancionada por la comunidad.

- b. Acerca de los planteamientos tradicionales de la filosofía sobre la objetividad del conocimiento científico, feministas como Sandra Harding y Donna Haraway han desarrollado las siguientes tesis:

Tener un conocimiento *objetivo* implica señalar el contexto social e histórico en el que existe el “agente cognoscente” con orientaciones axiológicas y políticas específicas, y el *objeto*

conocido transformado en el proceso. No existe conocimiento neutral, y la “objetividad fuerte” se alcanza sólo al señalar los propósitos políticos y culturales de todo programa de investigación; además, cualquier conocimiento es parte de una historia social y de una labor científica previa, sin que se pueda aceptar la existencia de una conciencia rasa y homogénea del sujeto “colocado” frente a determinaciones invariables del objeto.

Las feministas que teorizan sobre la ciencia denuncian que en el pensamiento occidental, el *modelo de la visión*, el ocluarcentrismo y la *logocracia* son expresiones epistemológicas del patriarcado y dominio masculino. Frente a las pulsiones científicas tradicionales, Haraway reivindica la interpretación posible, la construcción de puentes de traducción probable, el tartamudeo y la parcialidad relativa, sesgada y unilateral. Frente al ejercicio de poder patente en la palabra que refleja la visión que capta la verdad de las cosas, Nancy Hartsock defiende la “teoría del punto de vista”, sostiene que todo conocimiento es interesado y que las feministas como intelectuales que construyen un pensamiento liberador, deben focalizar su atención preeminentemente en las relaciones de opresión y dominio.

27. Si es que la epistemología feminista ha de superar orientaciones ginecéntricas, entonces es posible esperar que se convierta en un paradigma de notable valor para la elaboración intelectual. El desarrollo de posiciones ginecéntricas se ha dado por lo demás, como respuesta al androcentrismo patriarcal expresado de diferentes formas, y como transcripción ideológica de los logros del feminismo en el escenario político.

Como ejemplo cabe referir la teoría del “hombre cazador” que establece la supremacía masculina en relación a la inteligencia, valor, capacidad adaptativa e inventiva. Pronto, utilizando a veces los mismos datos empíricos, apareció la versión ginecéntrica que relata que la mujer tiene mayor inventiva e inteligencia que los varones porque tuvo que responder a cruciales necesidades como la recolección de alimentos y la lactancia, lo cual le exigió la producción de herramientas.

Si bien cierto feminismo elaboró nociones epistemológicas en oposición al androcentrismo, debió guardar el suficiente cuidado para no incurrir en actitudes radicales por la negativa o la antítesis, como se advierte en este relato ginecéntrico. Son pertinentes las sugerencias de Nancy Leys Stepan quien piensa que las metáforas y analogías son los principales medios de expresión de las concepciones feministas sobre la ciencia. Por sí mismo, esto no implica tener que construir una narración literaria opuesta al uso patriarcal y racista de las metáforas, empleo que se ha dado por ejemplo, desde la Edad Media, en relación a la “negritud” y la “blancura”.

- a. En la filosofía occidental se ha sustantivado la razón en detrimento de la *emoción* (con las respectivas correlaciones genéricas). La producción de conocimiento científico se ha restringido a un uso riguroso de la capacidad racional que aparece como rasgo antropológico universal. En oposición, la emoción es una característica eminentemente femenina que se constituye en factor de peligro que pone en riesgo el *status quo*. Además, occidente ha formado emociones estereotípicas como evidencia crucial para detectar desarreglos psíquicos profundos en la estructura genérica del sujeto. Tanto al hombre como a la mujer les “corresponde” expresar con distinción, específicas emociones sin márgenes de ambigüedad.

Alison Jaggar ha reivindicado la emoción como un factor relevante en la producción de conocimiento científico. Es necesario entender que toda emoción es una construcción social que el sujeto asume y reproduce; en consecuencia, no existen emociones que “por naturaleza” correspondan a uno u otro sexo. Sin embargo, el conocimiento de la vida de nuestros antepasados prehumanos nos permite entender cómo aparte de las regulaciones sociales, lingüísticas y la formación de costumbres, se han dado tendencias de la subjetividad según prácticas genéricas.

El trabajo científico aparece recurrentemente permeado de emociones, por ejemplo, los temores, paranoia, ansiedad u

obsesiones en relación a la contaminación, el holocausto nuclear, la destrucción ecológica y otros problemas contemporáneos, se expresan en los programas de investigación, en las recomendaciones y tesis científicas, e incluso en enunciados epistemológicos. Además, hoy día existe una natural aceptación y un uso extendido de nociones emotivas incorporadas en el lenguaje de la *evaluación* (por ejemplo, “deseable” o “despreciable”), y de las *observaciones* (“confiable” o “espantoso”).

Al feminismo le corresponde motivar para que las mujeres reeduquen y reconfiguren sus emociones dirigidas tradicionalmente por el dominio patriarcal, y que se expresan hoy día por ejemplo, en la competencia por ganar y poseer a sus amantes. Además, el feminismo tiene el reto de impulsar la formación de emociones para dirigir el conocimiento científico en función a la construcción de una sociedad humana, justa y equitativa.

- b. En la epistemología feminista estadounidense se advierten dos posiciones teóricas conciliables sobre los métodos de investigación que dan lugar a conocimientos científicos; se trata del *feminismo empirista* y de la *teoría del punto de vista*.

Sandra Harding considera que el enfoque empirista no es privativo del neopositivismo y que metodológicamente, el feminismo debe reivindicar el valor de la experiencia. Sin embargo, la *empirie* feminista se guía por supuestos diferentes a los tradicionales que asume en ciencias sociales, la igualdad formal de los sujetos que son investigados.

Para el feminismo empirista, dar cuenta de la relevancia científica de una proposición cualquiera, implica señalar las condiciones ideológicas prevalecientes en el contexto social donde dicha justificación será válida. En segundo lugar, si bien el quehacer científico debe procurar encontrar evidencias que respalden sus resultados, tiene que tomar en cuenta que los investigadores no

son neutrales, que los programas se definen según intereses políticos; que la subjetividad y la pasión se reflejarán de varias formas en el procedimiento y los resultados, y que los propios objetos de conocimiento son construidos por específicas fuerzas sociales. Finalmente, el valor de la experiencia para el feminismo, pese a la *carga teórica* que siempre existe, dirige el quehacer científico en relación constante con los hechos y los datos.

Para la “teoría del punto de vista”, la principal orientación metódica que da carácter “feminista” a la investigación científica es el “privilegio epistémico” de priorizar procesos sociales de grupos subalternos. Aunque las vidas marginales no dan mejores condiciones para el conocimiento, se trata de una interpelación ética por hacer audibles las voces siempre silenciadas en la historia. Si el propósito del feminismo es coadyuvar a la liberación de la humanidad, tiene que privilegiar los lugares donde la historicidad de los grupos subalternos ha sido reducida a la reproducción ecográfica de los tonos y discursos patriarcales. Son estos puntos de vista los que sin plasmarse en un etnocentrismo rampón, permiten pensar y realizar modos alternativos de ser y ponen al descubierto la diversidad de muecas racistas, sexistas y clasistas que se reproducen en nuestras vidas.

- c. La existencia de “comunidades” no se restringe a la colectividad “científica” que valora una determinada tesis en una disciplina específica. El trabajo de estas comunidades científicas está respaldado por la validación que sanciona ella misma y otra más amplia que cumple la función de “comunidad epistemológica”.

Pese a las manifiestas distinciones es posible admitir que en la academia estadounidense exista una “comunidad epistemológica” feminista en la que prevalece cierta orientación cosmovisiva; acepta, asume y aplica, similares supuestos, principios, conceptos, definiciones y teorías; y lo hace en relación a ciertas disciplinas. Además, el despliegue de métodos, la valoración de proposiciones básicas y el empleo de modelos teóricos en los diversos quehaceres es relativamente similar.

La consideración panorámica del trabajo científico y filosófico de las intelectuales estadounidenses contemporáneas autoriza a afirmar estas regularidades; sin embargo, entre ellas mismas existe la convicción de que sus enunciados apenas son los lineamientos más generales para una proficua producción *multi, inter, trans e intradisciplinaria*, que sólo en larga perspectiva delineará un nuevo paradigma epistemológico.

La comunidad feminista estadounidense que teoriza sobre la ciencia considera el trabajo intelectual como una práctica desenvuelta en específicas condiciones políticas, y sobre la que las motivaciones, intereses y pasiones de los agentes de conocimiento, tienen significativa relevancia.

Se trata de una práctica que construye estructuras cognitivas en interacción transformadora del objeto social o natural de conocimiento. Tales estructuras, desde sus axiomas y supuestos epistemológicos más generales hasta las tesis disciplinarias más explícitas que en ciencias sociales por ejemplo, privilegian el punto de vista de los grupos marginales; tienen valor apenas por las condiciones de congruencia interna del discurso como una totalidad. Además, el quehacer, valor y uso de la experiencia están dirigidos por consideraciones contextuales que apuntan a factores ideológicos, políticos y culturales como *cargas* que la construcción de los datos no puede prescindir; y que se cristalizan como prejuicios metafísicos, éticos o estéticos, o como la acrítica sustantivación metódica de la *mathesis*.

Si bien las feministas estadounidenses saben que los trazos iniciales que han dado perfilan el diseño del nuevo paradigma que comienza a levantarse sobre las ruinas de la filosofía occidental; si bien han tenido que afirmarse contenidos antitéticos a los enunciados tradicionales para que se agudice la crisis de la razón falocrática y se esboce el nuevo pensamiento; ahora hay en ciertos casos, otra actitud.

Pareciera que los logros políticos del feminismo y el asentamiento de sus cimientos epistemológicos permite entender por qué algunas intelectuales estadounidenses convocan hoy día al pluralismo, a una democracia cognitiva, la convivencia de comunidades y una cultura de paz en la ciencia y la filosofía. Tal parece que la ceguera condicionada de la clase media norteamericana para algunos asuntos políticos, también hoy día surte efecto sobre notables científicas y filósofas que desarrollan la epistemología... ¿será tal disposición ideológica otro rasgo típicamente femenino?...

28. La influencia del pensamiento de Foucault sobre la epistemología feminista desarrollada en la academia estadounidense se hace presente de una u otra forma en cada tópico analizado a lo largo de este trabajo. Sin embargo, como sucede en relación a otros grandes filósofos, no existe el suficiente reconocimiento explícito de la influencia de su pensamiento sobre dicha academia; al contrario, en algunas ocasiones lecturas sesgadas de su obra motivan críticas infundadas e injustas.

No se trata de anticipar cualquier elaboración feminista respondiendo que Foucault ya trató el tema con el nombre de tal o cual concepto, tampoco se trata de destacar la originalidad y amplia extensión de la obra del filósofo francés; decir que Foucault influyó y sigue haciéndolo sobre la epistemología feminista, pese al eventual desconocimiento de tal influencia, apenas significa que el estilo de su trabajo intelectual, sus gestos teóricos y anecdóticas elaboraciones, ya anticipaban rasgos decisivos del nuevo paradigma sobre la ciencia. Se trata de un paradigma en el que la vida está consubstanciada con la teoría, el escándalo es la respuesta a la crisis, y la radicalidad y consecuencia son expresiones de cada día. En estos aspectos aún no se ha plasmado en sus extremos, la influencia del filósofo *gay* sobre el racional y discreto mundo que todavía sigue siendo la academia estadounidense.

De cualquier modo, no sólo hay “coincidencias” entre el análisis de la *episteme* de la modernidad, los “saberes triunfantes” y las “formaciones discursivas”; y las nociones feministas sobre la objetividad, la verdad y las comunidades. La influencia foucaultiana no se restringe al privilegio

epistémico de la vida de los hombres (y mujeres) *infames*; ni a la polémica teoría del poder *capilar* que ha suscitado reacciones emotivas, unilaterales y sesgadas, incapaces de encontrar en el discurso de Foucault arengas a la resistencia y a la incierta constitución de uno mismo. La problemática relación del filósofo francés y el feminismo estadounidense, incluye también explícitos reconocimientos y deudas teóricas.

Elizabeth Grosz por ejemplo, piensa que las reflexiones foucaultianas sobre el cuerpo, la sexualidad, el poder, la crisis de la cultura occidental y la normalización disciplinaria de las instituciones de la modernidad; han sido extremadamente importantes para el desarrollo del feminismo como elaboración ideológica orientadora de una práctica política. Asimismo, Grosz reconoce la influencia de Foucault alineada en la marginalidad y la locura de occidente con filósofos como Nietzsche; al respecto, cabe insistir en la cartografía psíquica del sujeto, la erogenización del cuerpo, la afirmación de las intensidades libidinales de los orificios, y lo que se da como inscripciones sociales de la voluntad de poder vertida hacia el saber.

Si bien en este libro queda patente la influencia de epistemólogos como Thomas Kuhn sobre la teoría feminista de la ciencia, he pretendido también poner de manifiesto que la “caja de herramienta” que Foucault provee, muestra cada utensilio según un patrón: sirve para la liberación de la humanidad a partir de un cambio civilizatorio.

Para el feminismo esta “utilidad” se verifica en la lucha contra el dominio patriarcal tanto en la vida cotidiana como en la epistemología; en la búsqueda de un paradigma que descentre la preeminencia fálica, y en la constitución de relaciones sin racismo, clasismo ni sexismo. Si el lector ha sido interpelado en este sentido y ha descubierto que su reconstitución implica desterrar estereotipos, aminorar pulsiones y descentrar la individualidad, entonces de algo ha servido esta azarosa aventura intelectual.

BIBLIOGRAFIA

I

BIBLIOGRAFIA RELACIONADA CON MICHEL FOUCAULT

LIBROS

- 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 deraison*. Plon. Reeditado por Gallimard en 1972 con 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. Ulises 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

- 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, # 195-6. 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 “Acechar 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 trasfábula”. 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** # 113-5. 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 Alvarez-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 Alvarez-Uría. Buenos Aires, 1996.
- 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.

- 1970 *Theatrum Philosophicum*. Seguido 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.
- 1971 “Nietzsche, la genealogía, la historia”. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. (*Nietzsche, la Généalogie, l’Histoire. Hommage a Jean Hyppolite*. PUF). En *Microfísica del poder* (*Microphysique du pouvoir*). La Piqueta. Madrid, 1980.
- 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 Alvarez-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-Uría. 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-Uría. 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-Uría. 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-Uría. 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-Uría. 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 *Liberation* en 1984. En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Buenos Aires, 1996.
- 1982 “Las tecnologías del yo”. Traducción de Marcela Allendesalazar. (*Technologie of the Self*. The University of Massachussets 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 reelaborado 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

- 1971 “Más allá del bien y del mal”. (“Au dela du bien et du mal”). Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. 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 Brochier publicada en la revista *Magazine Littéraire*, # 101 en junio. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. 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-Uría. 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-Uría. 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-Uría. 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**, # 32-3 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 **Las Revoltés 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. Marcela 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-Uría. 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 Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Müller, el 20 de enero. Publicada en **Concordia**, # 6. En *Hermenéutica del sujeto*. Trad. Fernando Alvarez-Uría. La Piqueta. Madrid, 1994.

LECCIONES

- 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-Uría. 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-Uría. 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-Uría. 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 Tzveibely. (*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-Uría. La Piqueta. Madrid, 1992.
- 1979 “La fobia al Estado”. Resumen del curso en el Collège de France publicado en **Liberation**, 1984. En *La vida de los hombres infames*. Caronte ensayos. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. 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-Uría. 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 planea sobre el mundo”, “Espiritualidad y *ascesis*”, “El concepto de *paresía*”.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE MICHEL FOUCAULT

ABRAHAM, Tomás.

- 1992 “Prólogo” a *Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*. La Piqueta. Madrid.

ALVAREZ-URIA, Fernando.

- 1994 “La cuestión del sujeto”. “Prólogo” a *Hermenéutica del sujeto*. La Piqueta. Madrid.

BAUDRILLARD, Jean.

- 1978 *Olvidar a Foucault*. Pre-textos. Valencia.

CASTRO, Edgardo.

- 1995 *Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de “La arqueología del saber”*. Editorial Biblos. Buenos Aires.

COUZENS HOY, David (comp.)

1988 *Foucault. (Foucault: A critical reader, 1986)*. Trad. Antonio Bonano. Nueva Visión. Buenos Aires. 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. Said. "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.

1991 *Foucault*. Trad. José Vásquez Pérez. (*Foucault*, 1986). Paidós Studio. Buenos Aires.

DIAZ, Esther.

1995 *La filosofía de Michel Foucault*. Editorial Biblos. Buenos Aires.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul.

1988 *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*. Trad. Corina de Iturbe. (*Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 1979). UNAM. México.

ERIBON, Didier.

1992 *Michel Foucault*. Trad. Thomas Kauf. (*Foucault*, 1989). Anagrama. Barcelona.

FERRER, Christian.

1996 "Arte forense". "Prólogo" a *La vida de los hombres infames*. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Caronte ensayos. Buenos Aires.

- GABILONDO, Angel.
 1990 *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente.* Incluye una minuciosa bibliografía. Anthropos. Madrid.
- 1996 “Introducción” a *De lenguaje y literatura.* Ediciones Paidós. Barcelona.
- GUEDEZ, Annie.
 1975 *Lo racional y lo irracional: Introducción al pensamiento de Michel Foucault.* Trad. Andrea Soto. (Foucault, Editions Universitaires). Editorial Paidós. Buenos Aires.
- HOPENHAYN, Martin.
 1977 *Después del nihilismo: De Nietzsche a Foucault.* Editorial Andrés Bello. Barcelona.
- LECOURT, Dominique.
 1987 “Sobre la arqueología y el saber (respecto de Michel Foucault)”. En *Para una crítica de la epistemología.* Trad. Marta Rojtzman. (Pour une critique de l’epistemologie, 1972). Siglo XXI. México.
- MARTIARENA, Oscar.
 1991 *Michel Foucault: Historiador de la subjetividad.* ITESM. El equilibrista. México.
- MILLER, James.
 1995 *La pasión de Michel Foucault.* Trad. Oscar Luis Molina. (The Passion of Michel Foucault, 1993). Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile.
- MOREY, Miguel.
 1984 “Introducción” a *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones.* Escrito en Barcelona en 1980. Publicado por Alianza Editorial. Madrid.
- 1991 “Prólogo” escrito para la edición española de *Foucault*, texto de Gilles Deleuze. Paidós Studio. Buenos Aires.

1990 "La cuestión del método". "Introducción" a *Las tecnologías del yo y otros textos afines*. París, 1989. Editorial Paidós Ibérica S.A. Barcelona.

POSTER, Mark.

1987 *Foucault, marxismo e historia: Modo de producción versus Modo de información*. Trad. Ramón Alcalde. (*Foucault, Marxism and History*, 1984). Editorial Paidós. Primera edición. Barcelona.

VEYNE, Paul.

1984 *¿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.

YOUNG, Robert.

1990 "Foucault's phantasms". In *White Mythologies: Writings History and the West*. Routledge. London and New York. First published.

II

BIBLIOGRAFIA SOBRE TEMAS TEORICOS COMPLEMENTARIOS

ALTHUSSER, Louis.

1979 *La revolución teórica de Marx*. Trad. Marta Harnecker. Siglo XXI. México.

1986 *La filosofía como arma de la revolución*. Trad. Oscar del Barco et al. Recopilación de artículos. Cuadernos de Pasado y Presente. México.

ARENDT, Hannah.

1970 *Sobre la violencia*. Trad. Miguel González. Cuadernos de Joaquín Mortiz. México.

- ARIES, Philippe & DUBY, Georges.
 1991 *Historia de la vida privada*. Tomo X, “El siglo XX: Diversidades culturales”. Con la colaboración de Sophie Body-Gendrot, Rémi Levean, Kristina Orgali, Dominique Schnapper, Perrine Simon-Nahum y Gérard Vincent. Volumen dirigido por Antoine Prost y Gérard Vincent. Trad. José Luis Checa. Taurus. Madrid.
- ARIES, Philippe et al. (selección de textos).
 1987 *Sexualidades occidentales*. Trad. Carlos García. Paidós Studio. México.
- ARISTOTELES.
 1983 *La política*. Trad. Julián Marías y María Araujo. Edición bilingüe. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid.
- AUGE, Marc.
 1977 *Pouvoir de vie, pouvoir de mort: Introduction à une anthropologie de la répression*. Flammarion. Paris.
- BAUDRILLARD, Jean.
 1989 *De la seducción*. Trad. Elena Benarroda. Editorial Cátedra. Colección Teorema. Madrid.
- BELL, Daniel.
 1977 *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Trad. Néstor Míguez. Alianza Editorial. Colección Los Noventa. México.
- BENJAMIN, Walter.
 1991 “Para una crítica de la violencia”. Texto en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Serie Iluminaciones IV. Traducción de Roberto Blatt. Editorial Taurus Humanidades. Madrid.
- BLOCH, Ernst et al.
 1975 *Las nociones de estructura y génesis*. Tomo I, “Proceso y estructura. filosofía, fenomenología, psicoanálisis”. Trad. Floreal Mazía. Incluye artículos de Luciene Goldmann, Gilbert Kahn, Jacques Derrida y Nicolas Abraham. Editorial Nueva Visión. Colección Fichas. Buenos Aires.

BRACONNIER, Alain.

1997 *El sexo de las emociones*. Trad. Pierre Jacomet. Editorial Andrés Bello. Barcelona.

BRUGGER, Walter et al.

1972 *Diccionario de filosofía*. Trad. José María Vélez. Séptima edición ampliada. Herder. Barcelona.

CORVEZ, Maurice.

1970 *La filosofía de Heidegger*. Trad. A. Escurdia. Fondo de Cultura Económica. México.

DELEUZE, Gilles.

1969 "Nietzsche y la dialéctica". En **Revista de la Cultura de Occidente**. Edición "Nietzsche:125 años". Septiembre a noviembre. Tomo XIX. Bogotá.

1986 *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Anagrama. Barcelona.

1994 *Lógica del sentido*. Trad. Miguel Morey. Planeta Agostini. Buenos Aires.

DELEUZE, Gilles & GUATARI, Felix.

1974 *El anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. Francisco Monge. Barral editores. Barcelona.

1977 *Rizoma*. Trad. J. Jaramillo, J. Naranjo y G. Molina. La oveja negra. Medellín.

1980 *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Les Editions de Minuit. Paris.

DERRIDA, Jacques.

1994 *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Trad. Ana María Palos. Siglo XXI editores. México.

1995 *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.

DUVERGER, Maurice.

1976 *Métodos de las ciencias sociales*. Trad. Alfonso Sureda. Ariel. Barcelona.

ECO, Umberto et al.

1990 *La nueva Edad Media*. Trad. Carlos Manzano. Alianza editorial. Madrid.

ELIADE, Mircea.

1978 *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.

1980 *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*. Trad. R. Anaya. Alianza. Madrid.

1993 *Herreros y alquimistas*. Trad. Manuel Pérez. Editorial Alianza. Madrid.

ENGELS, Friedrich.

1962 *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.

FALCON, Constantino et al.

1982 *Diccionario de la mitología clásica*. En dos volúmenes. Editorial Alianza. Madrid.

FEYERABEND, Paul.

1984 *Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Editorial Tecnos. Colección Filosofía y ensayo. Madrid.

1992 *Adiós a la razón*. Trad. José de Rivera. Editorial Tecnos. Madrid.

FINK, Eugen.

1980 *La filosofía de Nietzsche.* Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza. Madrid.

FREUD, Sigmund.

1988 *Totem y tabú.* **En Obras completas.** Volumen # 9. Trad. Luis López. Editorial Orbis Hyspamérica. Buenos Aires.

1988 *Moisés y la religión monoteísta: Tres ensayos.* **En Obras completas.** Volumen # 19. Trad. Luis López. Editorial Orbis Hyspamérica. Buenos Aires.

GAYTAN, Carlos.

1975 *Diccionario mitológico.* Editorial Diana. México.

GINER, Salvador.

1978 *Historia del pensamiento social.* Editorial Ariel. Colección Demos. Barcelona.

GINZBURG, Carlo.

1991 *Historia nocturna: Un desciframiento del aquelarre.* Trad. Alberto Clavería. Muchnik editores S.A. Barcelona.

GODELIER, Maurice.

1978 *Las sociedades precapitalistas.* Ediciones Quinto Sol. México.

GONZALEZ, Angel.

1969 *Filosofía de la educación.* Biblioteca Troquel. Buenos Aires.

GRAVES, Robert.

1967 *Los mitos griegos.* Trad. Luis Etchavarri. En dos volúmenes. Losada. Buenos Aires.

1996 *La diosa blanca: Gramática histórica del mito poético.* Trad. Luis Etchavarri. Alianza Universidad. Sección Humanidades. Madrid.

- HABERMAS, Jürgen.
1988 *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus. Madrid.
- HARRIS, Marvin.
1974 *Vacas, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la cultura*. Trad. Juan Oliver Sánchez. Alianza Universidad. Madrid.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.
1975 *Filosofía del derecho*. Prólogo de Juan Garzón. Editorial Nuestros Clásicos. Universidad Autónoma de México.
- HEIDEGGER, Martin.
1969 “La voluntad de poder como arte”. En **Revista de la Cultura de Occidente**. Edición “Nietzsche: 125 años”. Septiembre a noviembre. Tomo XIX. Bogotá.
- 1980 *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México.
- HERACLITO
1977 *Fragmentos*. Trad. Luis Farré. Editorial Aguilar. Buenos Aires.
- HIDALGO, Alberto et al.
1978 *Historia de la filosofía*. Manuales de Orientación Universitaria Anaya. Madrid.
- HOBBS, Thomas.
1980 *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. Manuel Sánchez. Fondo de Cultura Económica. México.
- HORKHEIMER, Max.
1990 *Teoría crítica*. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Amorrortu editores. Buenos Aires.
- JAMESON, Frederic.
1992 *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Trad. Pardo Torio. Paidós. Buenos Aires.

- KRINGS, Hermann et al.
 1978 *Conceptos fundamentales de filosofía*. Trad. Raúl Gabás. En tres volúmenes. Editorial Herder. Barcelona.
- KUHN, Thomas.
 1989 *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Trad. José Romo. Ediciones Paidós. Universidad Autónoma de Barcelona.
 1986 *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. Agustín Contín. Fondo de Cultura Económica. México.
- LEVI-STRAUSS, Claude.
 1977 *Antropología estructural*. Trad. Eliseo Verón. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- LÖWITH, Karl.
 1973 *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Editorial Aguilar, Madrid.
- LOZADA, Blithz.
 1995 “Retorno y modernidad: La crítica nietzscheana de nuestro tiempo”. En **Estudios Bolivianos**, # 1. Publicación del Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA. La Paz.
 1996 *Sugerencias intempestivas*. Edición del Instituto de Estudios Bolivianos. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.
 1997 “Saber, investigación y teoría de la ciencia”. En **Estudios Bolivianos** 3 (Teoría y filosofía). Publicación del Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA. La Paz.
- LYOTARD, Jean-François.
 1984 “¿Qué es lo postmoderno?” En **Revista de la Cultura de Occidente**. Edición de marzo. Bogotá.
- MAESTRE, Juan.
 1974 *Introducción a la antropología social*. Editorial Akal. Madrid.

- MALINOWSKI, Bronislaw.
1993 *Magia, ciencia y religión*. Trad. Antonio Pérez. Planeta Agostini. Buenos Aires.
- MARCUSE, Herbert.
1972 *Ensayos sobre política y cultura*. Trad. Juan Ramón Capella. Editorial Ariel. Colección Quincenal. Barcelona.
- 1975 *Contrarrevolución y revuelta*. Trad. Antonio González. Cuadernos de Joaquín Mortiz. 2ª edición. México.
- 1976 *Eros y civilización: Una investigación filosófica sobre Freud*. Trad. Juan García Ponce. Seix Barral. Barcelona.
- 1981 *El final de la utopía*. Trad. Manuel Sacristán. Conferencias en Berlín en 1967. Editorial Ariel. Colección Quincenal. Barcelona.
- MARIAS, Julián.
1979 *Historia de la filosofía*. Biblioteca de la Revista de Occidente. Madrid.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich.
1982 **Obras escogidas**. Editorial Progreso. Moscú.
- MONTAGU, Ashley.
1969 *¿Qué es el hombre?* Trad. Floreal Mazía. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- MOREY, Miguel.
1977 “Filosofía y vida cotidiana. Por ejemplo, la peste”. **El viejo topo**, # 4. Enero. Madrid.
- NICOLAS, André.
1976 *Reich*. Trad. Gloria Garrido. Editorial EDAF. Colección Filósofos de todos los tiempos. Madrid.
- NIETZSCHE, Friedrich.
1969 “Nietzsche en sus textos”. En **Revista de la Cultura de Occidente**. Edición “Nietzsche: 125 años”. Septiembre a noviembre. Tomo XIX. Bogotá.

- 1976 *El crepúsculo de los ídolos*. Trad. Pedro González. Editores Mexicanos Unidos.
- 1983 *Así hablaba Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Editorial Porrúa. México.
- 1986 *La voluntad de poder*. Trad. Aníbal Froufe. Biblioteca EDAF. Madrid.
- 1992 *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. Madrid.
- ONIKOV, L. & SHISHLIN, N.
1983 *Breve diccionario político*. Trad. O. Razánov. Editorial Progreso. Moscú.
- PARIS GARCIA, José Gregorio.
1988 *El tiempo de los tiempos. Mensajes marianos*. Editorial San Pablo. Caracas.
- PARISOT, E. & MARTIN, E.
1928 *Principios filosóficos de la educación*. Trad. H. Lleó. Nueva Biblioteca Pedagógica. Bruno de Aino. Madrid.
- PLATON
1978 *Fedro, El Banquete, Hipias (Sobre la belleza y el amor)*. Trad. Juan David García Bacca. Edimé ediciones. Madrid.
- PRADA, Ana Rebeca.
1997 “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.
- RAABE, Paul & SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm (comps.)
1979 *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.

RINTENBEEK, Hendrik (comp.)

1989 *La homosexualidad en la sociedad moderna*. Selección de textos.
Trad. José Clemente. Editorial Siglo XX. Buenos Aires.

ROS, Antonio.

1984 *El amor, el donjuanismo y los celos*. Editorial Grijalbo. Barcelona.

ROSENFELD, Denis.

1993 *Del mal: Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*.
Trad. Hugo Martínez. Fondo de Cultura Económica. Breviarios.
México.

SABINE, George.

1975 *Historia de la teoría política*. Trad. Vicente Herrero. Editorial
Fondo de Cultura Económica. Sección de Obras de Política.
México.

SARTORI, Giovanni.

1992 *La política: Lógica y método en las ciencias sociales*. Trad.
Marcos Kara. Editorial Fondo de Cultura Económica. México.

SARTRE, Jean Paul.

1974 *El existencialismo es un humanismo*. Trad. Victoria Prati. Edi-
torial Sur. Buenos Aires.

SAVATER, Fernando.

1981 *Apología del sofista y otros sofismas*. Editorial Taurus. Madrid.

SCHELER, Max.

1978 *El puesto del hombre en el cosmos*. Trad. José Gaos. Ed. Losada.
Buenos Aires.

SCOTT, James.

1970 *Weapons of the weak: Every day forms of peasant resistance*. Yale
University Press. New Heaven and London.

- STEVENSON, Leslie.
1986 *Siete teorías de la naturaleza humana*. Editorial Cátedra. Colección Teorema. Décima edición. Madrid.
- TODOROV, Tzvetan.
1991 *Nosotros y los otros: La reflexión francesa sobre la diversidad humana*. Trad. del Ministerio Francés de la Cultura y la Comunicación. México.
- TOUCHARD, Jean.
1988 *Historia de las ideas políticas*. Trad. J. Pradera. Editorial Tecnos. Colección de Ciencias Sociales. Madrid.
- VATTIMO, Gianni.
1986 *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Trad. Alberto Bixio. Gedisa. Barcelona.
- 1994 *La sociedad transparente*. Paidós. Colección Pensamiento Contemporáneo. Trad. Teresa Oñate. Barcelona.
- VERNEAUX, Roger.
1967 *Filosofía del hombre*. Trad. L. Medrano. Editorial Herder. Curso de Filosofía Tomista. Barcelona.
- VON BERTALANFFY, Ludwig.
1992 *Perspectivas en la teoría general de sistemas: Estudios científico-filosóficos*. Trad. Antonio Santisteban. Alianza Universidad. Madrid.
- VON BEYME, Klaus.
1994 *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*. Trad. Jesús Albores. Alianza Universidad. Madrid.
- WALSH, W. H.
1974 *Introducción a la filosofía de la historia*. Trad. Florentino M. Turner. Siglo XXI editores. México.

WELTER, Gustave.

1963 *El amor entre los primitivos*. Trad. Rafael Sarió. Biblioteca Caralt. Barcelona.

III

**BIBLIOGRAFIA SOBRE LA MUJER
Y TEMAS RELACIONADOS**

ALIAGA BUCH, Sandra & LAGARDE, Marcela.

1997 *Entre decir y vivir*. Ediciones del Centro de Información y Desarrollo de la Mujer. La Paz.

AMELAN, James & NASH, Mary (eds.)

1990 *Historia y género: Las mujeres de la Europa moderna y contemporánea*. Trad. de Eugenio y Marta Portela. Edicions Alfons el Magnànim. Estudios Universitarios. Valencia.

AMOROS, Celia.

1985 *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos. Barcelona.

1990 "Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales". En *Violencia y sociedad patriarcal*. Pablo Iglesias editor. Madrid.

1997 *Tiempo de feminismo: Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Feminismos. Editorial Cátedra. Universidad de Valencia. Instituto de la mujer. Madrid.

APFFEL-MARGLIN, Frédérique.

1994 "Imperialismo feminista y desarrollo". Publicado en *Feminist perspectives on sustainable development*. Wendy Harcourt & Susan Simon eds. Zed Books. London.

APFFEL-MARGLIN, Frédérique & CHANDRA MISHRA, Purria.

1995 "Género y ser unitario: Descubriendo al dominante al escuchar a los subalternos". Publicado en **South Asia Research**. Vol. XV. Junio.

- ARANGO, Luz; LEON, Magdalena & VIVEROS, María (comps.)
 1995 *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino.*
 TM editores. Ediciones Uniandes. Bogotá.
- ARDAYA, Gloria.
 1992 *Mujeres y democracia: En busca de una identidad en el sistema político.* En Nueva sociedad. # 134. Caracas.
- ARDNER, Shirley (ed.).
Defining Female. The nature of women in society. Berg Publishers. Providence. Oxford.
- ARNOLD, Dennise (comp.)
 1997 *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.
- ARTOUS, Antoine.
 1996 *Los orígenes de la opresión de la mujer.* Incluye un Apéndice de Frédéricque Vinteuil, "Sobre los orígenes de la opresión de la mujer". Trad. Helga Pawiowsky. Fontamara, México.
- ASTELARRA, Judith.
 1992 "Recuperar la voz: El silencio de la ciudadanía". En *Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio.* Isis Internacional. Santiago de Chile.
- BADINTER, Elisabeth.
 1993 *XY: La identidad masculina.* Trad. Monserrat Casais. Alianza Editorial. Madrid.
- BARQUET, Mercedes.
 1991 "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.

- BARRY, Kathleen.
 1988 *Esclavitud sexual de la mujer*. Trad. Paloma Villegas y Mireia Bonfill. Lasal ediciones de les dones. Barcelona.
- BASAGLIA, Franca & KANOUSI, Dora.
 1983 *Mujer, locura y sociedad*. Universidad de Puebla. Colegio de Antropología. México.
- BEAVOIR, Simone de.
 1949 *Le deuxième sexe*. Editions Gallimard. Collection idées. Paris.
 1976 “Jean Paul Sartre: Reflexiones sobre la cuestión femenina”. En **El viejo topo**, # 3. Madrid.
- BIRGIN, Haydée.
 1992 “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.
- BONDER, Gloria.
 1984 “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.
- BRIONES, Marena.
 1993 “Reflexiones acerca de la prostitución”. En *Sobre patriarcas, jerarcas, patrones y otros varones (una crítica género sensitiva al derecho)*. ILANUD. San José.
- CALDEIRA, Teresa.
 1994 “Mujeres, cotidianidad y política”. En *Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*. Elizabeth Jelin, comp. UNRISD. Ginebra.
- CASTELLANOS, Gabriela.
 1995 “¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura”. En *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. TM editores. Ediciones Uniandes. Bogotá.

CATALIA, Magda.
1978 “Mujer y familia: Una paradoja”. En **El viejo topo**, #67. Madrid.

CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri.
1992 “El desplazamiento y el discurso de la mujer”. Trad. Nattie Golubov y Julia Constantino. En **Debate feminista**. Septiembre.

DAHLERUP, Drude.
1986 “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.

D'EAUBONNE, Françoise.
1977 *Les femmes avant le patriarcat*. Payot, Bibliothèque scientifique. Paris.

DE BARBIERI, Teresita.
1992 “Sobre las categorías de género: Una introducción metodológica”. En *Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio*. Isis Internacional. Santiago de Chile.

DE ELEJABEITA, Carmen.
1980 “Mujeres, movimiento feminista y revolución”. En **El viejo topo**, # 48. Madrid.

FACIO, Alda.
1993 “El derecho como producto del patriarcado”. En *Sobre patriarcas, jerarcas, patrones y otros varones (una crítica género sensitiva al derecho)*. ILANUD. San José.

FIRESTONE, Shulamith.
1976 *La dialéctica del sexo*. Editorial Kairós. Barcelona.

FRANCO, Jean.
1992 “Invadir el espacio público, transformar el espacio privado”. En **Debate feminista**. Septiembre.

FRASER, Nancy.

1992 “Repensar el ámbito público: Una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”. Trad. Teresa Ruiz. En **Debate feminista**. Septiembre.

1994 “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.

FULLER, Norma.

1995 “En torno a la polaridad marianismo-machismo”. En *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. TM editores. Ediciones Uniandes. Bogotá.

GADOL, Joan.

1992 “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.

GALINDO, María & PAREDES, Julieta.

1998 *Sexo, placer y sexualidad: Manual para conocer tu sexualidad por ti misma*. Producciones Mujeres Creando. La Paz.

GIDDENS, Anthony.

1995 *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Trad. Benito Herrero. Editorial Cátedra. Colección Teorema. Madrid.

GILL, Lesley.

s.d. “Los placeres urbanos de la ‘mujer decente’: Género, clase y sus significados antagónicos en La Paz”. Trad. R.M. Vargas. American University.

1995 *Dependencias precarias: Clase, género y servicio doméstico*. Trad. Rose Marie Vargas y Elena Montenegro. ACEDI-COTESU. La Paz.

- GOLDBERG, Steven.
1974 *La inevitabilidad del patriarcado*. Trad. Amalia Martín. Alianza Editorial. Madrid.
- GOMARIZ, Enrique.
1992 “Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: Periodización y perspectivas”. En *Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio*. Isis Internacional. Santiago de Chile.
- GONZALEZ DE CHAVEZ, María Asunción (comp.)
1993 *Cuerpo y subjetividad femenina: Salud y género*. Siglo XXI editores. Madrid.
- GORDON, Linda.
1992 “¿Qué hay de nuevo en la historia de las mujeres?”. En *Género e historia: Historiografía sobre la mujer*. Universidad Autónoma Metropolitana de México.
- HARRIS, Olivia.
1985 “Complementariedad y conflicto: Una visión andina del hombre y de la mujer”. En **Allpanchis Phuturinga**. Instituto de Pastoral Andina # 25. Vol. XXI, Cusco.
- HELLER, Agnes.
1980 “Sobre verdaderas y falsas necesidades”. En **El viejo topo**, # 50. Madrid.
- IMBERT, Gerard.
1982 “Reinventar la paternidad: Leonor y yo...”. En **El viejo topo**, # 64. Madrid.
- KAUFMAN, Lois (recop.)
1993 *Los hombres vistos por las mujeres: Opiniones sobre el sexo opuesto*. Diana. México.
- KIMMEL, Michael.
1992 “La producción teórica sobre la masculinidad: Nuevos aportes”. En *Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio*. Isis Internacional. Santiago de Chile.

KIRKWOOD, Julieta.

1992 "Feministas y políticas". En **Nueva sociedad**, # 78. Caracas.

LAGARDE, Marcela.

1992 "Enemistad y sororidad: Hacia una nueva cultura feminista". En *Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio*. Isis Internacional. Santiago de Chile.

1997 *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Editorial de la UNAM. Colección Posgrado. México.

LAMAS, Marta.

1986 "La antropología feminista y la categoría 'género'". En la Revista **Nueva Antropología**, Vol. VIII # 30. México.

1995 "Cuerpo e identidad". En *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. TM editores. Ediciones Uniandes. Bogotá.

1997 "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.

1997 "El género: Una categoría útil para el análisis histórico". Material de trabajo. PIEB y DGIS. Santa Cruz de la Sierra. Noviembre.

LARREA, Mercedes & AMPUERO, Miriam de.

1991 *Nosotras, las señoras alegres*. Equipo de investigación: Marena Briones, Tatiana Cordero y Rosa Manzo. Abrapalabra editores. Quito.

LEON, Magdalena (comp.)

1994 *Mujer y participación política: Avances y desafíos en América Latina*. TM editores. Bogotá. Contiene artículos de S. Alvarez, P. Chuchryk, G. Espina, M. Feijóo, M. León, A. Lind, L. Luna, M. Navarro, N. Saperta, T. Valdés, V. Vargas y N. Villarreal.

- 1995 "La familia nuclear: Origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina". En *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. TM editores. Uniandes. Bogotá.
- LEYDESDORFF, Selma.
1992 "Política, identificación y escritos sobre la historia de la mujer". En *Género e historia: Historiografía sobre la mujer*. Universidad Metropolitana de México.
- LOVIBOND, Sabina.
1992 "Feminismo y postmodernismo". Trad. Sara Sefchovich. En *Debate feminista*. Septiembre.
- LOZADA, Blithz.
1996 "Feminismo y feministas en Bolivia". *Umbrales*, # 2-3. Revista del Posgrado en Ciencias del Desarrollo. CIDES UMSA. La Paz.
- LUNA, Lola.
s.d. "Género, clase y raza en América Latina". Editorial Univesita.
- MACCIOCHO, María Antonieta.
1980 "Las mujeres y sus patronos". En *El viejo topo*, # 46. Madrid.
- MAQUIEIRA, Virginia.
s.d. "Violencia y sociedad patriarcal". Texto mimeografiado.
- MARTIN, Jos.
1977 "Política y sexo: El feminismo en España". En *El viejo topo*, # 4. Madrid.
- MATURANA, Humberto & VERDEN-ZÖLLER, Gerda.
1994 *Amor y juego: Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia*. Instituto de Terapia Cognitiva. Trad. de A. Zagmutt y A. Ruiz. Santiago de Chile.
- MCCORMACK, Carol & STRATHERN, Marilyn (eds.)
1980 *Nature, culture and gender*. Cambridge University Press.

- MEAD, Margareth.
1982 *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Trad. Inés Malinow. Paidós Studio. Barcelona.
- MEDINA, Javier.
1995 *Prolegómenos para repensar la democracia: Etnicidad, género y participación popular*. Secretaría Nacional de Participación Popular. Unidad de Investigación y Análisis. La Paz.
- MITCHELL, Juliet.
1975 *Psychanalyse et féminisme*. Traduit de l'anglais par Françoise Basch, François Ducrocq et Catherine Léger. Editions des femmes. Paris.
- MOORE, Henrietta.
1994 *Antropología y feminismo*. Trad. Jerónimo García. Ediciones Cátedra. Feminismos. Universidad de Valencia. Instituto de la mujer. Madrid.
- MOUFFE, Chantal.
1992 "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical". Trad. Hortencia Moreno. En **Debate feminista**. Septiembre.
- NAVAS, Candelaria.
1993 "Conceptualización de género". En *Sobre patriarcas, jerarcas, patronas y otros varones (una crítica género sensitiva al derecho)*. ILANUD. San José.
- NICHOLSON, Linda.
1992 "Hacia un método para comprender el género". En *Género e historia: Historiografía sobre la mujer*. Universidad Autónoma Metropolitana de México.
- OSBORNE, Raquel.
1994 *La construcción sexual de la realidad*. Ediciones Cátedra. Feminismos. Universidad de Valencia. Instituto de la mujer. Madrid.

- PALMES, Laura et al.
1977 "Feminismo. Dossier de la topoteca". En **El viejo topo**, # 10. Madrid.
- PERAJA, René de la.
1984 "La mujer criolla y mestiza en la sociedad colonial (1700-1830)". En **Revista Desarrollo y sociedad**. Universidad de los Andes. Bogotá # 13. Enero.
- PERROT, Michelle.
1992 "Haciendo historia: Las mujeres en Francia". En *Género e historia: Historiografía sobre la mujer*. Universidad Autónoma Metropolitana de México.
- PHETERSON, Gail (comp.)
1992 *Nosotras, las putas*. Trad. Graziella Baravalle. Editorial Hablan las mujeres. Talasa ediciones. Madrid.
- PULEO, Alicia.
1992 *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*. Feminismos. Ediciones Cátedra. Universidad de Valencia. Instituto de la mujer. Madrid.
- RAMOS, Carmen.
1992 "La nueva historia, el feminismo y la mujer". En *Género e historia: Historiografía sobre la mujer*. Universidad Autónoma Metropolitana de México.
- REBOLLO, Yolanda.
1980 "Sugerencia garbosa para un análisis del lenguaje femenino". **El viejo topo**, # 48. Madrid.
- REIK, Theodor.
1975 *La creation de la femme. Essai sur le mythe d'Eve*. Traduit de l'américaine par Evelyne Sznycer et Martine van Berchem. Editions du Complexe. Bruxelles.

- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (comp.)
 1996 *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.
- ROWBOTHAM, Sheila.
 1976 *Féminisme et révolution*. Petite Bibliothèque Payot, 229. Paris.
 1977 “Notas sobre feminismo y organización”. En **El viejo topo**, # 11. Edición Extra. Madrid.
- SAU, Victoria et al.
 1980 “Patriarcado y poder”. En **El viejo topo**, # 47. Madrid.
- SCOTT, Joan.
 1992 “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.
- s.d. *Gender and the politics of history*. Columbia University Press.
- SILVERBLATT, Irene.
 1990 *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.
- STOLCKE, Verena.
 1989 “Sexo es a género, lo que raza es a etnicidad”. Trad. Maruja Martínez. En **Márgenes**. Año V, # 9. Lima.
- SEGURA, Nora.
 1995 “Prostitución, género y violencia”. En *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. TM editores. Ediciones Uniandes. Bogotá.

SENDON DE LEON, Victoria.

1982 "El retorno de las brujas". En **El viejo topo**, # 64. Madrid.

SPACKS, Patricia.

1982 *La imaginación femenina*. Trad. Paloma Albarca y Soledad Puértolas. Tribuna femenina. Editorial Debate. Madrid.

STARN, Orin.

1994 "Rethinking the Politics of Anthropology: The Case of the Andes". In **Current Anthropology**. VI. # 1.

VALDES, Adriana.

1992 "Mujeres, cultura, desarrollo (Perspectivas desde Latinoamérica)". En *Fin de siglo: Género y cambio civilizatorio*. Isis Internacional. Santiago de Chile.

VAN DE CASTEEL, Sylvie et al.

1992 "Fuentes orales para la historia de las mujeres". En *Género e historia: Historiografía sobre la mujer*. Universidad Autónoma Metropolitana de México.

VARCARCEL, Amelia.

1991 *Sexo y filosofía: Sobre mujer y poder*. Anthropos. Barcelona.

1997 *La política de las mujeres*. Editorial Cátedra. Feminismos. Universidad de Valencia. Instituto de la mujer. Madrid.

WEEDON, Chris.

s.d. *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*. University College. Cardiff.

IV | BIBLIOGRAFIA ESTADOUNIDENSE ACERCA
DE LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA

ACKER, Joan; BARRY, Kate & ESSEVEL, Johanna.

1990 "Objectivity and Truth: Problems in Doing Feminist Research". *Beyond Methodology. Feminist Scholarship as Lived Research*. Fonow & Cook eds. Bloomington. Indiana University Press.

ADDELSON, Kathryn Pyne.

1993 "Knower/Doers and Their Moral Problems". *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. Routledge. New York - London. 265-94.

ALCOFF, Linda & POTTER, Elizabeth.

1993 "Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology". *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. Routledge. New York - London. 1-14.

BABBITT, Susan.

1993 "Feminism and Objective Interests: The Role of Transformation Experiences in Rational Deliberation". *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. Routledge. New York - London. 245-64.

BAR ON, Bat-Ami.

1993 "Marginality and Epistemic Privilege". *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. Routledge. New York - London. 83-100.

BENHABIB, Seyla.

1992 "The Generalized and the Concrete Other". *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge. Polity Press. 148-70. Reimpreso en *Feminisms*. Oxford - New York, 1997. 212-5.

CODE, Lorraine.

1993 "Taking Subjectivity into Account". *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. Routledge. New York - London. 15-48.

COLLINS, Patricia Hills.

1991 "Toward an Afrocentric Feminist Epistemology". *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London and New York. Routledge. 201-19. Reimpreso en *Feminisms*. Oxford - New York, 1997. 198-205.

COOK, Judith A.

1983 "An interdisciplinary look of feminist methodology. Ideas and practice in sociology, history, and anthropology". **Humboldt Journal of Social Relations**, 10.

- COOK, Judith A. & FONOW, Mary Margaret.
 1990 "Knowledge and Women's Interests. Issues of Epistemology and Methodology in Feminist Sociological Research". In *Feminist Research Methods. Exemplary Readings in the Social Sciences*. Joyce Nielsen ed. Boulder. San Francisco - London. Westview Press.
- FLAX, Jane.
 1987 "Posmodernism and Gender relations in Feminist Theory". **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 12/4. University of Chicago Press. Reimpreso en *Feminisms*. Oxford - New York. 1997. 621-43.
- 1990 *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley, University of California Press.
- GARRY, Ann & PEARSALL, Marilyn.
 1996 "Introductions" to 'Theory of Knowledge' and 'Philosophy of Science'. *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. Routledge. New York - London. 145-8. 249-50.
- GILLIGAN, Carol.
 1982 "In a Different Voice". Cambridge, Massachussets. Harvard University Press. 1-22. 171-4. Reimpreso en *Feminisms*. Oxford - New York. 1997. 146-51.
- GROSZ, Elizabeth.
 1993 "Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason". *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. Routledge. New York - London. 187-216.
- HARAWAY, Donna.
 1978 "Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic". Part II: "The past is the Contested Zone". **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 4/1. University of Chicago Press. Reimpreso en *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. Oxford - New York. 1998. 57-72.

- 1988 "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". **Feminist Studies** 14/3. 575-99. Reimpreso en *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. Oxford - New York, 1998. 249-63.
- HARDING, Sandra.
- 1986 *The Science. Question in Feminism*. Ithaca, New York. Cornell University Press.
- 1986 "Is there a Feminist Method?" ('Introduction'). "Epistemological Questions". ('Conclusion'). **Feminism and Methodology**, 4/1. Bloomington. Indiana University Press. 1-13, 181-6. Reimpreso en *Feminisms*. Oxford - New York. 1997. 160-9.
- 1991 *Whose Science?, Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, New York. Cornell University Press.
- 1993 "Rethinking Standpoint Epistemology: What is 'Strong Objectivity'?", *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. New York, Routledge. Reimpreso en *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. Oxford - New York. 1998. 235-48.
- 1996 "Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques". *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. Routledge. New York - London. 298-321.
- HARDING, Sandra & HINTIKKA, Merrill.
- 1983 *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Methodology and Philosophy of Science*. Boston. Reidel Publishing Company.
- HARTSOCK, Nancy.
- 1983 "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism". *Discovering Reality*. Harding & Hintikka eds. Dordrecht, Holland. Reidel Publishing Company. 283-305. Reimpreso en *Feminisms*. Oxford - New York. 1997. 152-9.

JAGGAR, Alison.

1983 *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa. Rowman and Allanhel. Sussex. The Harvester Press.

1989 "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology". *Inquiry*, 32. 151-72. El texto corresponde a *Women and Reason*, Harvey & Okruhlik ed. The University of Michigan Press. Reimpreso en *Feminisms*. Oxford - New York. 1997. 115-42.

KELLER, Evelyn Fox.

1982 "Feminism and Science". **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 7/3, University of Chicago Press. 28-40.

1986 *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.

1990 "Gender and Science". In *Feminist Research Methods. Exemplary Readings in the Social Sciences*. Joyce McCarl Nielsen ed. Boulder. San Francisco - London. Westview Press.

1991 "Language and Ideology in Evolutionary Theory: Reading Cultural Norms into Natural Law". *The Boundaries of Humanity*. Berkeley. Sheehan & Sosna eds. University of California Press. Reimpreso en *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. Oxford - New York. 1998. 154-72.

KELLER, Evelyn Fox & GRONTKOWSKI, Christine R.

1983 "The Mind's Eye". *Discovering Reality*. Boston, D. Reidel. Harding & Hintikka eds. 207-24. Reimpreso en *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. Oxford - New York. 1998. 187-202.

KELLER, Evelyn Fox & LONGINO, Helen E.

1998 "Introduction". *Feminism and Science*. Oxford Readings in Feminism. Oxford University Press. Keller & Longino eds. Oxford - New York. 1-16.

- KEMP, Sandra & SQUIRES, Judith.
 1997 "Introduction". *Feminisms*. Oxford University Press. Oxford - New York. 142-5.
- LONGINO, Helen E.
 1993 "Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science". *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. New York, Routledge. Reimpreso en *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. Oxford - New York. 1998. 264-78.
- 1996 "Can There Be a Feminist Science?". *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. Routledge. New York - London. 251-64.
- LONGINO, Helen E. & DOELL, Ruth.
 1983 "Body, Bias, and Behaviour: A Comparative Analysis of Reasoning in Two Areas of Biological Science". **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 9/2 University of Chicago Press. Reimpreso en *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. Oxford - New York. 1998. 73-90.
- LLOYD, Elisabeth A.
 1993 "Pre-Theoretical Assumptions in Evolutionary Explanations of Female Sexuality". **Philosophical Studies**, 69. 139-53. Reimpreso en *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. Oxford - New York. 1998. 91-102.
- LLOYD, Genevieve.
 1993 *The Man of Reason*. London, Routledge.
- MARTIN, Emily.
 1991 "The Egg and the Sperm: How Science has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles". **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, 16/3. University of Chicago Press. Reimpreso en *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. Oxford - New York. 1998. 103-20.

McCARL NIELSEN, Joyce (ed.).

1987 "Introduction" to *Feminist Research Methods. Exemplary Readings in the Social Sciences*. Boulder. San Francisco - London. Westview Press.

NELSON, Lynn Hankinson.

1993 "Epistemological Communities". *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. Routledge. New York - London. 121-60.

1996 "Who Knows? What Can They Know? And When?". *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. Routledge. New York - London. 286-97.

POTTER, Elizabeth.

1993 "Gender and Epistemic Negotiation". *Feminist Epistemologies*. Alcoff & Potter eds. Routledge. New York - London. 151-86.

SCHEMAN, Naomi.

1993 "Though This Be Method, Yet There is Madness in It: Paranoia and Liberal Epistemology". *A Mind of One's Own*. Antony & Witt eds. Boulder, Colorado. Westview Press. Reimpreso en *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. Oxford - New York. 1998. 203-19.

SCHIEBINGER, Londa.

1993 "Why Mammals are Called Mammals: Gender Politics in Eighteenth-Century Natural History". Part of the book *Natures Body: Gender in the Making of Modern Science*. Boston. Reimpreso en *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. Oxford - New York. 1998. 137-53.

SMITH, Dorothy E.

1974 "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology". **Sociological Inquiry**, 44-1. Reimpreso en *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. Oxford - New York. 1998. 17-27.

STEPAN, Nancy Leys.

1986 "Race and Gender: The Role of Analogy in Science". *Isis*, # 77. 261-77. Reimpreso en *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. Oxford - New York. 1998. 121-36.

TILES, Mary.

1987 "A Science of Mars or of Venus?". *Philosophy*, # 62. July. Cambridge University Press. Reimpreso en *Feminism and Science*. Keller & Longino eds. Oxford - New York. 1998. 220-34.

WRIGHT, Elizabeth.

1989 "Thoroughly Postmodern Feminist Criticism". *Between Feminism and Psychoanalysis*. Teresa Brennan ed. London. Routledge. 146-50. Reimpreso en *Feminisms*. Oxford - New York. 1997. 91-102.

INDICE DE NOMBRES

A

Abel 231-2
 Adán 192-3, 209-10, 213, 217,
 220-2, 224-5, 231, 246, 403-4
 Afrodita 234, 242, 257
 AGUSTÍN, Aurelio (san) 190, 192-3,
 246, 268
 ALCIBIADES 280
 ALCOFF, Linda 337, 353
 ALIGHIERI, Dante 320
 ALLEN, Woody 322
 ALONSO, Martín 130
 ALTHUSIUS 166
 ALTHUSSER, Louis 13, 21, 57-8, 68
 Amaltheia 332
 AMELAN, James 141
 AMORÓS, Cecilia 119
 Andrógeo 251
 ANSELMO DE CANTERBURY, san
 246
 Antíope 261
 ANZALDÚA, Gloria 305, 342, 419

Apolo 213, 242
 ARANGO, Luz 143
 ARDENER, Edwin 118
 Ares 260
 Ariadna 196-7, 209, 249-50, 252-6,
 259-61, 406-7
 ARIËS, Philippe 13
 ARISTÓFANES 213, 280
 ARISTÓTELES 54, 201, 277, 281,
 288, 314-20, 332, 410-1, 415
 ARON, Raymond 109
 ARTOUS, Antoine 152, 211
 Atenea 235, 240, 242
 AURELIO, Marco 202
 AUSTIN, John 295
 AVENARIUS, Richard 295
 AYER, Alfred J. 295

B

BABBIT, Susan 347
 BACHELARD, Gaston 13
 BACHOFEN, Juan Jacobo 151, 162

BACON, Francis 268, 275, 287, 295,
316-7, 353, 411
BADINTER, Elisabeth 15, 17, 204
BARBIERI, Teresita de 224
BARBIN, Herculine 204
BARON, Bat-Ami 334-8, 342, 355,
385-6, 419
BARTHES, Roland 13
BAUDELAIRE, Charles 195
BAUDRILLARD, Jean 14, 241, 243
BEAUVOIR, Simone de 15, 109,
138, 149
BENHABIB, Sheyla 306
BENTHAM, Jeremy 71, 102
BERKELEY, Georges 295
BERLIN, Isaiah 277
BERNARD, Jessie 115
BIENFAIT, Nicolás 74
BONDER, Gloria 115
BOPP, Franz 55, 65
BORDO, S. R. 373
BOTERO, Juan 40
BOULAINVILLIERS, Henry de 134
BOURDIEU, Pierre 19, 21
BOYLE, Robert 318-9, 415
BRACONNIER, Alain 226-9, 262
BRAUDEL, Fernand 13
BRIFFAULT 151
BROWN, Norman 353
BRUGGER, Walter 53-4, 65, 218
BURIDAN, Juan 317
BURLAMAQUI, Jean-Jacques 166

C

Caín 231-2
CAMPANELLA, Tomasso 316
CANGUILHELM, Georges 13
CARDANO 24
CARNAP, Rudolph 295

CARTAGENA, Teresa de 141
CASIANO, Juan 111, 189-91
CASTRO, Edgardo 14, 31
CAVENDISH, Margaret 141
CHEMNITZ 40
CHODOROW, Nancy 140
Circe 251
Clytemnestra 275
Cócalo 252
CODE, Lorraine 272, 304, 357-8, 423
COLLINS, Patricia Hill 342, 347-51,
419-20
COMTE, August 57, 70, 268, 295
COOK, Judith 114-5
COOPER, David 53, 80
COPERNICO, Nicolás 317
CORVEZ, Maurice 219
COSMAS EL INDICOPLEUSTES 317
COUZENS HOY, David 31-2
CRISTO 156, 222, 246
CROLLIUS 24
Cronos 234-6, 405
CUVIER, Georges 55, 65, 333, 417

D

DALY, Mary 140
DAMIENS, Robert-François 78
DARWIN, Charles 170, 369
DAVIDSON, Arnold 31, 45
D'EAUBONNE, Françoise 154
Dédalo 195-6, 251-2, 257, 406
DELAMARE 86-7
DELEUZE, Gilles 13, 18, 25, 28,
35-6, 82, 108, 183, 286
DERRIDA, Jacques 14, 70, 286
DESCARTES, Renato 285-6, 290-2,
411-2
DÍAZ, Esther 22-3, 35, 46-7, 219
DIÓN, Crisóstomo 202

Dioniso 123, 255-9, 407
 DIÓTIMA 280, 410
 DOELL, Ruth 324-5, 345, 369
 DREYFUS, Hubert 34, 263
 DUMÉZIL, Georges 13
 DUVERGER, Maurice 57

E

Edipo 70, 210
 Egeo 252
 EINSTEIN, Albert 284
 ELEJABEITA, Carmen de 143
 ELIADE, Mircea 156, 218, 220, 224,
 231-3, 236-41, 255-6
 Elíseo 236
 ENGELS, Friedrich 149-53, 162,
 172-3
 EPICTETO 202
 Epimeteo 242-3
 ERHARDT, Anke 325
 ERIBON, Didier 13
 Erinnias 234
 ESCOTO, Duns 317
 ESQUILO 240-1, 275
 ESQUIROL, Juan Esteban 81
 Etra 252
 EUDOXO DE CNIDO 319
 EURIPIDES 275
 Europa 251-2, 258
 Eva 208-10, 213, 224-7, 231, 238,
 247, 403-6
 EVAGRIO 189
 EZEQUIEL 221

F

FACIO, Alda 116, 118-20
 Fedra 261
 Fedro 280

FERGUSON, Ann 338, 418
 FEYERABEND, Paul 62, 297, 301,
 307, 346, 353, 413
 FILIPON, Juan 317
 FIORE, Joaquín de 245
 FIRESTONE, Shulamith 138, 140
 FLAX, Jane 293, 302, 373
 FONOW, Mary 114-5
 FOUCAULT, Michel 113, 17-9,
 22-30, 33-5, 37-44, 46-7, 53-4,
 56-68, 71-83, 85-6, 89-90, 92-6,
 98-9, 101-4, 106-8, 110-13, 121,
 131-5, 138, 142, 144, 158, 161,
 166, 169, 171, 178, 183-5, 189-
 98, 200-2, 204-5, 218-9, 223, 244,
 247, 249-50, 263-4, 285, 297,
 305, 307-8, 335-6, 340, 346, 353,
 359, 384-6, 389, 391-2, 394-5,
 397, 399-401, 406, 408, 413, 418,
 429-30

FRANCISCO DE SALES, san 191
 FREGE, Gottlob 295
 FREUD, Sigmund 47, 55, 105, 160,
 162, 164, 166, 172, 228, 258, 262,
 399
 FRIEDAN, Betty 138
 FRYE, Marilyn 340, 419
 FULLER, Margaret 183

G

GABILONDO, Angel 31
 GALENO 332
 GALILEI, Galileo 285-6, 288, 411
 GALTON, Francis 369
 Ganimedes 251
 GARRY, Ann 336
 GASSENDI, Pierre 316
 Gea 234
 GIDDENS, Anthony 199, 250
 GILLIGAN, Carol 301, 335, 385
 GIMBUTAS, Marija 156

GINER, Salvador 168
 GINSBERG, Louis 210
 GINZBURG, Carlo 222
 GLASHOW, Sheldon 313
 GLAUCON 276
 GLUCKSMAN, André 13
 GÖEDEL, Kurt 295
 GOETHE, Johann von 183
 GODELIER, Maurice 151-2
 GOLDBERG, Steven 16, 116,
 120-1, 150, 164
 GOMÁRIZ, Enrique 136-9, 141
 GONZÁLEZ, Angel 56
 GOTTSCHALCH, Wilfried 140
 GOUGES, Olympe de 136
 GOURNAY, María de 141
 GRAVES, Robert 153, 235-7,
 239-41, 243, 251-2, 257
 GROCIO 166
 GRONTKOWSKY, Christine 271,
 274, 288-90, 409, 411
 GROSSETESTE, Robert 317
 GROSZ, Elizabeth 282-4, 386-8,
 411, 430
 GUATTARI, Félix 18, 28, 108
 GUEDEZ, Annie 20-1
 GUREV, G. A. 317, 320

H

HABERMAS, Jürgen 14, 30, 285,
 350
 HACKING, Ian 27, 42
 HAMBURG, David 329
 HANSON, Russell 301, 353, 413
 HARAWAY, Donna 267, 328, 355,
 361-3, 366-8, 423-4
 HARDING, Sandra 354, 364-5,
 375-8, 423, 426
 HARRIS, Marvin 244-5

HARTMAN, J. F. 323
 HARTSOCK, Nancy 335, 338, 364,
 418, 424
 HAVELOCK, Erick 272
 Hefesto 232, 239, 241, 255
 HEGEL, G. W. F. 68, 70, 102, 157,
 194
 HEIDEGGER, Martín 123, 219, 224,
 268, 285
 HEISENBERG, Werner 284, 307,
 310-1, 414, 423
 HEMPEL, C. G. 295
 HENRY-LEVY, Bernard 249
 Heracles 251, 261
 HERACLITO 59, 279
 HERDER, J. G. 70
 Hermes 242
 HESIODO 233, 236, 239-41
 HESSEN, Johannes 269, 299, 382
 HIDALGO, Alberto 58
 HIEROCLES 200
 HIPARCO DE NICEA 320
 HOAGLAND, Sara 352, 421
 HOBBS, Thomas 109, 132, 166-9,
 171, 400
 HOMERO 238, 273
 HUSSERL, Edmund 285, 290, 292
 HUME, David 272, 295
 HYPPOLITE, Jean 13

I

Icaro 257
 IMBERT, Gérard 215

J

JACKLIN, Carol 325
 JAGGAR, Alison 280, 343, 371-3,
 375, 382, 425

JAKOBSON, Roman 63
 JAMESON, Frederik 16, 285
 JAY, Martín 47-8
 Jehová 209, 217, 220, 224
 JONAS, Hans 288-9
 JORDAN, June 305, 349
 JUAN, san 222

K

KANT, Immanuel 70, 102, 194, 217,
 350
 KELLER, Evelyn Fox 114, 271,
 274-6, 279, 288-90, 298, 300-1,
 304-5, 326-7, 334, 352, 362, 409,
 411, 416
 KELLY, Joan 136
 KEMP, Sandra 354
 KING, K. 368
 KOLLONTAI, Alejandra 137, 148,
 199
 KRINGS, Hermann 225, 270
 KUHN, Thomas S. 62, 115, 297,
 301, 307-8, 312, 314-5, 317-20,
 323, 344, 346-7, 352, 379, 413-4,
 419-20, 430

L

LACAN, Jacques 13, 223, 387
 LACOMBE, Claire 136
 LACTANCIO 317
 LAGARDE, Marcela 117, 129,
 187-8, 199
 LENIN, V. I. U. 107
 LEON, Magdalena 199
 LE TROSNE, G. 76
 LÉVI-STRAUSS, Claude 13, 63
 Lilith 208-10, 212-4, 220, 403

LINEO, Carolus 332-3, 417
 LLOYD, Elizabeth 330, 417
 LLOYD, Genevieve 274-5, 277,
 286-7, 299, 403, 409, 411
 LONGINO, Helen 288, 294-6, 298,
 300-1, 324-5, 331, 343, 345, 369,
 376, 380, 382-3, 416

LORENZ, Konrad 170
 LOSSE, John 320
 LÖWITH, Karl 246
 LUGONES, María 305, 353, 421
 LUIS XIV 132
 LUKES, Steve 31-2
 LYOTARD, Jean-François 70, 285

M

MACCOBY, Eleanor 325
 MACH, Ernst 295
 MAESTRE, Juan 54
 MALINOWSKI, Bronislaw 210
 MARCUSE, Herbert 138, 164, 172,
 289, 353
 MARIA, la Virgen 127, 246
 MARIAS, Julián 58
 MARX, Karl 57, 70, 86, 107, 133,
 157, 223, 268, 272, 337, 339
 MARTIN, E. 56
 MARTIN, Emily 321-3, 416
 MASON, Stephen 315
 MATURANA, Humberto 154-7,
 162-4, 166, 170
 MAUGUE, Anne-Lise 137
 MAYR, F. C. 131
 McCARL, Joyce 114
 McLENNAN, Juan Ferguson 151
 MEAD, Margaret 150, 214
 MEDINA, Javier 130-1, 351
 MEILLASSOUX, Claude 151-2
 MERLEAU-PONTY, Maurice 14,
 387

MICHEL, Louise 143
 MILL, John Stuart 295, 317
 MILLER, James 43, 194-6, 249
 MILLET, Kate 117, 138
 Minos 250-3, 257-9
 Minotauro 195-6, 249-54, 258-60,
 406
 MITCHELL, Juliet 138
 MOISES 209
 MOORE, Henrietta 118
 MOREY, Miguel 39, 45, 112,
 193-4
 MORGAN, Lewis 150
 MORI 330
 MORTON, Sandra 304

N

NAGEL, Ernst 295
 NASH, Mary 141
 NELSON, Lynn Hankinson 311-3,
 343, 344-5, 347, 359-60, 379-82,
 414-5, 420
 NEWTON, Isaac 166, 288, 411
 NICEA, Gregorio de 189
 NICOLAS, André 211
 NIETZSCHE, Friedrich 59-61, 82,
 94, 123-4, 140, 157, 169, 174, 194,
 219, 255, 387, 400, 430
 NIINILUOTO, I. 295

O

OCCAM, Guillermo de 295, 317
 OKRUHLIK, Kathleen 304
 Orestes 275

P

PALAZZO 40
 Pandora 208, 232, 237-43, 247-8,
 405

PARACELSO 316
 PARISOT, E. 56
 PASCAL, Blas 79, 318
 Pasifae 251, 258
 PATEMAN, Carole 140
 PEARSALL, Marilyn 336
 PERICLES 282
 PERIER, Carlos 318
 PINEL, Philippe 47
 PIZAN, Christine de 135
 PLATON 158, 213, 268, 271-82,
 287-8, 332, 410-1
 Pocris 251
 POPPER, Karl 61, 272, 295, 298,
 300

Poseidón 234, 251-3
 POSTER, Mark 26-8, 38, 42-3, 45
 POTTER, Elizabeth 296-7, 314,
 318-9, 337, 353, 415
 Prometeo 232, 237, 239-40, 242,
 258
 PTOLOMEO 320
 PÜFENDORF, Samuel Barón de 166
 PUTNAM, Hilary 314

Q

QUINE, Willard van Orman 295, 298

R

RABINOW, Paul 34, 263
 Rea 234
 REICH, Wilhelm 105, 210-1
 REIK, Theodor 209-10, 213, 225
 Remo 332
 RIANE, Eisler 156
 RICARDO, David 55, 65
 RICŒUR, Paul 14
 RILKE, Rainer María 306
 RIVADULLA, Andrés 317

RIVERA, María 136
 ROHDE, Erwin 255
 Rómulo 332
 RORTY, Richard 31, 285, 358
 ROSE, Hilary 341, 419
 ROSENFELD, Denis 217, 219
 ROUSSEAU, Jean-Jacques 268
 ROWBOTHAM, Sheila 176, 212
 ROWELL, Thelma 328
 RUBIN, Gayle 223, 340, 419
 RUFO, Musonio 201-2
 RUSSELL, Bertrand 295, 299

S

SABINE, George 69, 166, 168
 SADE, Donasiano Alfonso Conde de 219
 SAÍD, Edward 36-8
 Sarpedón 251
 SARTORI, Giovanni 56-7
 SARTRE, Jean Paul 14-5, 224
 Satanás 222
 SCOTT, Joan 223
 SCHATTEN, Gerald 323
 SCHATTEN, Helen 323
 SCHELER, Max 54
 SCHEMAN, Naomi 290-3, 303, 305-6, 373, 411-2
 SCHIEBINGER, Londa 332-3, 417
 SCHLICK, Moritz 295, 298
 SCHOPENHAUER, Arthur 194
 SCHOTT, Robin 373
 SÉNECA, Lucio Anneo 202
 SENNET, Richard 46
 SERVAN, Jean M. A. 76
 SHEROVER-MARCUSE, Erika 305
 SMART, Barry 33, 38, 40-1
 SMITH, Paul 306, 378
 SNEED, J. D. 295
 SOCRATES 274-6, 280, 410

SOLON 154
 SONTAG, Susan 109
 SPENCER, Herbert 295
 SPINOZA, Benito Baruch 194, 272
 SPIVAK, Gayatri 294
 SQUIRES, Judith 354
 STEPAN, Nancy Leys 320, 323, 347, 368, 425
 STEVENSON, Leslie 170
 STOLLER, R. J. 262
 STRUM, Shirley 330
 SUPPES, P. 295

T

TANNER, Nancy 329-30
 TAYLOR, Harriet 136
 TERTULIANO 189-90
 Teseo 196, 249-50, 252-4, 256-8, 260-1, 407
 THIELEN-WILSON, Leslie 304
 THIERRY, Agustín 134
 THIERS, Adolf 134
 THIS, Bernard 215
 THÜRMER-ROHR, Ch. 140
 TILES, Mary 276, 298
 TORRICELLI, E. 318
 TOUCHARD, Jean 166
 TOYNBEE, Arnold 70
 TRIMIGESTO, Hermes 316
 TRISTAN, Flora 136
 TUOMELA, R. 295
 TURQUET DE MAYENNE, Louis 86-7

U

Urano 234

V

VAN SHURMAN, María 141
 Varona 209, 225

VATTIMO, Gianni 16
 VERDEN-ZÖLLER, Gerda 154-5,
 163, 171
 VERNEAUX, Roger 54, 270
 VEYNE, Paul 13
 VINTEUIL, Frédérique 152-3
 VON BEYME, Klaus 14-5, 17, 37,
 47, 135, 139-40, 177-8
 VON JUSTI 86-7
 VON MISES, Richard 295, 298
 VON SCHURMAN, Marie 148

W

WALSH, W. H. 70
 WALZER, Michael 30
 WARD 151
 WASHBURN, Sherwood 329

WELTER, Gustave 152
 WESCOTT, Marcia 115
 WITTGENSTEIN, Ludwig 61,
 272, 295-8, 300, 314
 WOOLF, Virginia 137, 148, 183
 WRIGHT, Elizabeth 354
 WYLIE, Alison 304

Y

YOUNG, Iris 341, 419

Z

Zeus 213, 232, 234-42, 251-4,
 258-9, 332, 405-6
 ZIHLMAN, Adrienne 329-30
 ZUCKERMAN, Sir Solly 328

INDICE DE MATERIAS

A

Absolutismo	166	Alma	54, 78, 189, 193, 255-6, 274, 281
Academia estadounidense	298, 408, 429	concupiscente	281
Acción, activo	82, 124, 126, 128, 163, 323, 361	gemela	255-6
Acto sexual	191, 241, 330-1, 393	irascible	281-2
Actrices, actores	207, 398	racional	281
Adolescencia	263	Alucinógenos	245
<i>Æmulatio</i>	24	Amazonas	208, 260-1, 407
Afroamericanas	342, 419	Amistad	155,
Agente, agentes	361	Amo	100-1, 108, 395
epistemológicos	344, 359	Amor, amante	199, 241, 280, 374, 410
de conocimiento	375, 380, 413, 418, 423, 428	al conocimiento	280
Agresión, agresividad	170, 229, 325, 329, 416-7	apasionado	250, 254
Alienación	289, 291	heterosexual	213
social	98	homosexual	213
histórica	98	lésbico	140
psicológica	98	romántico	199, 250, 254-6, 258, 260, 406-7
Alumbramiento socrático	273	Analogía	24, 368, 425
Alumno, alumnos	99, 101	Anarquía, anarquismo	15, 18
		Anatomoclínica	95-8, 394
		Anatomopolítica del cuerpo	32-3, 50, 78, 92-3, 394

Androcentrismo	49, 118, 195, 309, 324, 335-6, 349, 371, 414, 418, 421, 424-5	del saber	14
judeo-cristiano	209	Arquetipos	396
Androginia, andrógino	14, 213-4, 215-6, 220, 266, 403	<i>Ascesis</i>	110, 190-1, 193, 198, 402
Angeles	221, 320	Atomismo, atomistas	279, 315
Anglosajón	408	lógico	295
Angustia	103, 210, 224-5	Autoerotismo	140
Animismo	131, 315, 351, 410, 421	Autoridad, autoritarismo	97, 144, 155, 157, 211
Anormalidad	104	Ayuno	190
Ansiedad	229	Azar	94
Antepasados	344-5	B	
Antifeminismo	137	Base empírica	62
Antimedicina	98	Belleza	243, 405
Antipsiquiatría	18, 80, 82	Bestia rubia	157
Antisexo	340	Biología, biológico	23, 55, 73, 112, 307, 309, 320, 323, 326-7, 334, 343, 414-6
Antropología	53, 64, 137	Biologicismo, biologicistas	64-5
aplicada	54	Biopoder	34, 50, 144, 394
filosófica	53-4	Biopolítica de la población	32, 33, 50, 92-3, 107, 113, 394
física	53	<i>Bios</i>	177
metafísica	54	Bisexualidad divina	220
sociocultural	54	Blancura	368, 425
Aparatos		Brujas	188, 208, 222, 243, 245, 247-8, 406
del Estado	68	caza de	246
de poder	135, 141	Brujería	245-7
de producción corpórea	368	Burgués	99
de reclusión	106	C	
disciplinarios	102	Cadáveres	95
ideológicos	68	Caída	218-9, 221, 227, 232-4, 237, 404
sociales	395	Cambio civilizatorio	408, 411, 430
Aprendizaje social	376	<i>Campo</i>	86, 91, 124, 393-4
<i>Apokatástasis</i>	157	Capilaridad, capilares	65-6, 393
<i>A priori</i> histórico	58-9		
Arbol	224		
de la vida	220-1, 226		
del conocimiento	221		
Aquelarre	222, 244		
Arqueología	21, 23, 31, 118, 202		
de la subjetividad	49, 200, 202, 207-8, 226, 233, 247, 402-3		
del patriarcado	113, 154, 176, 185		

Capitalismo	338	Ciudadanía	136-7, 148-9
Carácter varonil	121	Civilización	172-3, 229, 265
<i>Carnalis commixtio</i>	190	Claustrofobia	306, 413
Cárcel	77	Clínica	47, 73, 95-6, 394
Cartesianismo	194	Coerción	253
Cartografía psíquica	388, 430	<i>Cogito</i>	45, 193
Castidad	190	Cognición	114
Castigo	76	Comercio sexual	150-1, 162
Categorías de los excluidos	305	Complejo de Edipo	211
Cautiverio	187	Comuna de París	134, 143
Caverna	410	Comunidad, comunidades	344-6,
Caza	347		348, 380, 413, 415, 427, 429
Celo	330, 417	científica	305, 308, 313, 319, 327,
Chicanas	342, 419		245, 379-80, 414-5, 419-20
Clasismo	430	comunistas	151
Clínica	112	epistemológica	314, 343, 345, 350,
Cielo	131, 315, 317		361, 382, 414, 420, 423, 427
Ciencia, ciencias	19, 21, 114, 273-4,	feministas	345, 380, 427
	279, 287, 298, 310, 313, 341, 350,	intelectuales	282, 303
	362-3, 373, 379-80, 383, 410, 413,	política	420
	419, 423	Comunismo primitivo	153
causales	23	Conciencia	29
de género	324	Conciliación	404
de la Tercera Ola	351	Concupiscencia	192
de la vida	73	Conducta	170
del hombre	47, 95, 102, 411	microscopio de la	102
empírica	291, 317	Confesión, confesarse	49, 111, 189,
estructura de la	62		191-4, 320, 402
fácticas	300	Congruencia	382, 428
feminista	324	Conocimiento	23, 220, 232, 274,
formales	300		280, 282, 289-90, 294, 311, 314,
humanas	22, 55, 112, 115		319, 326, 336, 342-3, 345, 356,
médica	98		362, 364, 366, 372, 374, 377, 379,
normal	62, 307, 415		381, 387, 397, 424
políticas	56-7	aspecto afectivo del	269
sociales	21-2, 25, 114-5, 286, 308	científico	274, 308, 311, 360, 366-7,
Científicas feministas	269		412, 419, 421, 425-6
Cientificidad	80, 272, 420	de las esencias	282
Cinismo	279	filosófico	57
Círculo	391	fundamentos patriarcales del	283
de Viena	61, 295, 298, 346		

médico	34	Cristianismo	49, 111-2, 156, 159, 189, 191, 193-4, 393, 402
neutral	298	Criterio	382
objetivo	275, 423	de objetividad	284
objeto de	114	de verdad	317, 381
producción de	314, 411	Crítica	
racional	299	a Foucault	38, 386
trascendente	275	feminista	278
verdadero	276	Cuantificación	101
Consenso	253	Cuerpo	96, 110, 126, 180, 189, 205, 241, 244, 292, 294, 355, 386-7, 396-7, 407, 430
Contexto	361	articulación del	56
de descubrimiento	358, 373, 377	corrección de las posiciones del	56
de justificación	377	de la mujer	91, 205, 388
del objeto	366	escarnio del	79
histórico	360	humano	93
ideológico y cultural	413	social	42, 62-4, 67, 72, 78, 84, 87, 91, 300, 393-4
Contrahistoria	133	Cuidado de sí	190
Contrapoder	145-6, 176-7, 336, 397, 400	Culpa	167
<i>Convenientia</i>	24	de los hermanos	162
Conyugalidad	199	Culto a la personalidad	144
Corporación	69	Cultura	105, 172, 417-8
Cosmos	316	aristocrática	135
Cosmogonía	153	china	45
Cosmología, cosmovisión	55, 315	contemporánea	374
<i>Covada</i>	215, 257	cristiana	45
Creatividad	405	de paz	383, 429
Crimen del padre	162, 165	estadounidense	384
Crisis	282, 284, 293, 411, 413, 429	estereotípica	322
de la ciencia	285-6, 293	griega	45, 112, 233
de la cultura occidental	386	matrística	156, 159-60, 163-5, 171, 173-4, 400
de la modernidad	286, 288	mítica	409
de la razón	283, 303, 409, 411, 413, 428	moderna	31
de la sociedad	293	negra	249, 421
del feminismo	139	occidental	51, 154, 356, 371, 387
del hombre	285	patriarcal	138, 154-5, 163
del pensamiento occidental	271	táctil	48
del poder	293		
de los valores	144		
epistemológica	284		

D

- Dandysmo* 195
- Darwinismo genérico 416
- Débiles 124
- Decadencia 233, 405
de la historia 238
- Deconstrucción 356
- Déficit empírico 314
- Democracia 59, 282
cognitiva 383, 429
moderna 39
representativa 120
- Demos* 177
- Derecho, derechos 133
al voto 137
civiles 148
de la mujer 136
matriarcal 161-2
monárquico 73, 76
natural 166
romano 142
- Descentramiento 350
- Descripción arqueológica 21
- Deshedonización 202, 403
- Depredación 400
- Deseo 44, 45, 48, 227, 231, 244,
289, 331, 403, 405
de dominio 128
de las mujeres 271
- Desplazamiento 394
- Destotalización postestructuralista 26
- Determinismo hormonal 325, 416
- Devenir 59-60
- Diacronía 63, 111
- Diagrama
activo 207
de fuerzas 31-2, 176, 208, 364,
385, 392, 401
reactivo 207
- Dialéctica 273, 356
- Diálogo 383
- Diferenciación, diferencialismo 101,
216
- Diferencias sexuales 325
- Diformismo 325
- Dios 140, 159, 192-3, 209, 217-8,
221-3, 230, 232-3, 274,
286, 320, 404
patriarcal 218, 220
político 234, 237, 252, 254
- Diosa, diosas 164, 223
blanca 261
la Gran 153-4
gobierno de las 153
madre 128, 156, 399
- Disciplinas 93, 99, 103, 112, 409
científicas 331
positivas 286
- Disciplinamiento 142
- Discriminación clasista 143
- Discurso, discursos 21, 60, 83, 113,
428
científico 83
emancipatorio 38
de la contrahistoria 133
de la guerra de las razas 144
escatológico 70
feminista 145
histórico político 132
marxista 418
patriarcal 427
político 307
político de la guerra 132-3, 167
sobre las mujeres 113
utópico 179
- Dispersión 228
feminista 146
- Distribución proporcional 120
- Divinidades hermafroditas 213

Doble jornada	418	de las mujeres	165
Doméstico, lo	214	estereotípicas	371, 425
Dominio	91, 214, 355	femeninas	162, 172, 222, 226
cognitivo	409	intropunitivas	229-30, 404
de género	181	matrísticas	159
de la mujer	143	ontogénesis de las	373
del macho	328	Emparejamiento	327, 416
estratigráfico	181	Empiriocriticismo	295
fálico	388	Empirie	426
masculino	17, 366	Empirismo	62, 295, 312, 360, 365, 376-7, 408, 411
patriarcal	116, 146, 171, 426, 430	lógico	295
político	177	<i>Empoderamiento</i>	355
<i>Doxa</i>	282	Encierro psiquiátrico	79
Duda metódica	285	Enemistad	155, 163
E		Energía	122-4
Ecofeminismo	15, 140, 149	activa	126, 130, 146, 165, 181, 397-8, 400
Ecología matemática	327	matrística	160, 179
Ecologismo	410	patriarcal	125, 134, 147, 160
Economía	55, 65, 73, 112	reactiva	126, 130, 146, 181, 397, 400
Edad		sexual	105
Clásica	24, 43, 46	Endogamia	199
de bronce	236	Enfermo, enfermedades	81, 96, 205, 247-8, 406
de hierro	242	mental	81-2, 98-9, 103-4, 108, 395
de la historia	245	neuróticas	104
de oro	233-4	psicóticas	104
Media	58, 72, 78, 97, 193, 227, 245, 315, 320	Entusiasmo	259
mayoría de	217	Epicureísmo	279
minoría de	217	<i>Epimelía</i>	190
Edén	218, 220, 225, 231	<i>Episteme</i>	22, 54, 58, 62, 112, 114, 282, 384, 429
Educación	55-6, 105, 136, 148, 376	del Renacimiento	23
Elite, elitismo	27, 300, 302-3	del siglo XVI	23
académica	403	moderna	65, 219, 293
Embriaguez ritual	407	Epistemología	269-70, 299, 337, 346, 348, 373, 375, 408
<i>Emocionar</i>	163-4	anarquista	62, 307
Emoción, emociones	155-6, 163, 226, 228, 230, 264-5, 280, 308, 357, 371-4, 414, 421, 425-6		

de la física	270	ciudad	43
de la modernidad	287, 291, 293	de bienestar	32, 107, 399
de las ciencias sociales	270	de naturaleza	168
del "punto de vista"	367, 378	de prisioneras	187
en el hemisferio norte	299	moderno	86-7, 142, 144, 174, 393
historicista	62	natural	169
feminista	139, 149, 301, 303, 305, 307, 336, 353-4, 365, 409, 413-5, 418, 420, 422, 426, 429	origen del	168
neopositivista	296, 359, 412	político	186
occidental	288, 420	socialistas	70, 107
Epoca		Unidos	268
Clásica	55, 72-3, 75-7, 80-1, 93	Estándares de verificación	343
moderna	395-6	<i>Estasis</i> libidinal	211
Equidad	378	Estereotipo, estereotipos	35, 414, 416
Erogenización	430	biológico	417
Erómeno	43	de la femineidad	407
Escándalo	392, 429	machista	241, 420
Escatología, <i>eskhaton</i>	70, 157, 246	Estética	
Escepticismo	279	de vida	30, 55
Escenarios	394	de los placeres compartidos	200, 403
abiertos	87, 90	Estilo presocrático	279
Esclavo, esclavitud	82, 410	Estoicismo	111, 197, 201, 279
Escritoras	268	ética del	202
Escuela, escolaridad	361	Estratos	396
de Alejandría	315	del patriarcado	117-8, 122, 124, 128, 130, 237, 269, 396, 398
de Berlín	295, 298	Estructura	
de Cambridge	295, 298	cognitiva	428
de Estados Unidos	295	del protón	313, 414
de Enseñanza Mutua	101	Estructuralismo	295
del feminismo	423	Eterno	
de Oxford	295, 298	femenino	205, 248, 250
Esencias	274, 292, 411	Retorno de lo Mismo	156-7
Especie humana	170	<i>Ethnos</i>	157
Espectáculo	71	<i>Ethos</i> occidental	45
Espermatozoide	321-3	Etica	31, 55, 114, 197
Espiritualidad	190, 194	Evidencia	313, 344-5, 360, 370, 423, 426
Esposas	230	Evolucionismo	320
Estado, Estados	39, 90, 97, 134, 151, 168, 174, 198, 211, 253, 395, 406	Execración	412
capitalista	70		

Existencia, existencialismo	224-5, 408	358-9, 361, 367, 371, 379, 386, 397-8, 408, 417, 425-6, 427, 430
Exogamia	161-2	clásico 149
Experiencia	99, 299, 312, 360, 423, 426-7	cultural 140
de la mujer	114, 379	de la comunidad hermandad 15
táctil	279	de la igualdad 139
Explotación económica	143	de la Primera Ola 335, 418
Extasis	407	de la Segunda Ola 335-6, 418
F		de la semejanza humanista 15
Falocentrismo	283, 300, 362, 388, 422	diferencialista 15, 139
Falocracia	140, 340	disperso 149
Familia	105, 199, 203, 210	ecologista 140
autoritaria	211	empirista 376-7, 426
burguesa	152, 211	en Bolivia 120, 145
capitalista	211	liberal 37, 137, 148
consanguínea	150-1	radical 17, 139
moderna	150-1	socialista 37, 137, 148
monogámica	150-1	universalista e igualitario 15, 139
nuclear	199	Feminista, feministas 18, 115, 120, 208, 276, 280, 282, 346, 363, 366, 374, 379, 384
obsesiva	105	estadounidenses 428
patriarcal	150, 213, 358	Feminización de la sociedad 139-40, 149
punalúa	150	Filogénesis 123, 328, 331, 373, 417
sindiásmica	151	Filología 55, 73, 112
Fecundación	322-3, 416	Filosofía 184, 235, 267, 269, 272-3, 275, 278-9, 349, 362, 372, 401, 408, 410, 413, 423
Femineidad	19, 45, 171, 185, 187-8, 275, 277, 287, 379, 392-3, 402, 404	del lenguaje 59
Femenino, femenina, femeninas	243, 272, 416	de la educación 55
conversaciones	155	de la historia 233
cuestión	367	de la semejanza 233
fantasma	191	estoica 110, 202, 402
Feminismo	37, 114, 134-6, 138, 141, 147, 174, 178, 186, 205-6, 265, 271, 283-4, 293-4, 302, 306, 328, 331, 337, 339, 343, 346, 356,	jurídica 166
		“naturalista” 279
		occidental 293, 410, 412, 421, 425, 428
		orígenes de la 278
		pitagórica 279

política	56
presocrática	410
teleológica de la historia	94, 179
tradicional	55, 271, 294
Filósofo, filósofas	99, 185, 268, 270, 274, 389
rey	282
Física atómica	311
Fisiología, femenina	321
Formación discursiva	83, 384, 429
Fornicación	189
<i>Fraticelli</i>	246
Frenología	320, 369, 416
Fuego	240, 319
Fuerza, fuerzas	124
activa	82, 123, 176, 273, 393
genéricas	181
masculina	176
matrística	122-3
patriarcal	122, 124, 179
reactiva	82, 135, 177, 393

G

Gametos	322, 416
Genealogía	21, 23-4, 27, 31, 37, 40, 60, 111, 118, 208, 285
como inicio	60
como origen	60
de la femineidad	113, 396
de la feminización	48
de la identidad	226
de la prisión	76
de la razón política	178
de la sexualidad	208
de las instituciones	395
de la sociedad moderna	72
de la subjetividad	110
del feminismo	148, 398, 402

de los saberes	113
del poder	14, 30
Género	23, 114, 119, 122, 124, 137, 139, 149, 175, 199, 200, 214, 223, 263, 336, 343, 377, 389, 418
concepto de	301
contradicciones de	145
herencia de	325
Genotipo	327
Geopolítica	94
Gestos machistas	116
Ginecentrismo	140, 149, 371, 424
Ginecología	205
Gnoseología	269-70, 310
Gobierno	201
proletario	143
de la individualización	263
Gozo	173, 259, 397
Gracia de Dios	191
Gramática	423
Grupos	
académicos de poder	304
dominantes	357
marginales	340
silenciados	118
subalternos	305, 336, 340, 378, 418, 427
Gubernamentalidad	33, 112
Guerra	131-3, 141-2, 156, 164, 168-9, 237, 400
apropiación de mujeres en la	155
de las razas	132, 142, 259, 393, 398
transcripción biológica de la	133
transcripción social de la	133, 181
de los sexos	134, 139, 207-8, 228, 398
Guerrilla	108
<i>Gulag</i>	107, 144

H

Habla occidental, hablar	349-50, 421
<i>Hades</i>	234
Hechicería	244
Helenismo	44, 48, 112, 198, 393
Heliocentrismo	317, 415
Hembra, hembras	123, 329-30, 334, 417
Héroes	232, 236, 238-9, 251, 254, 405
Herramientas	417, 424
Hilo	407
Historia	41, 67, 72, 94, 119, 123, 132-3, 156, 174, 209, 212, 223, 235, 262, 419, 427
de la filosofía	58, 271, 274, 278
de la sexualidad	92
de las ideas	21, 312
del feminismo	334, 420
del mundo	246
efectiva	94
final de la	157, 178
ginecéntrica	324
política	406
Historicismo, historicidad	307, 427
Heterismo	151
Hilozoísmo	316, 318
Hipótesis <i>Gaia</i>	351
Histerización del cuerpo	112
Hogar burgués y patriarcal	212, 403
Hombre, hombres	19, 47, 54, 58, 112, 118, 150, 158, 187, 201, 204, 209, 214, 219, 224, 229-31, 235, 240, 277, 334-5, 370, 389, 400, 425
blancos	290, 292, 304, 348, 357, 369, 372, 374, 412, 420
cazador	370
constitución del	21

envidia del	140
estado natural del	166
infames	73-5, 176, 385, 430
moderno	156
muerte del	54
primitivo	160
tradicional	156
Homínidos	170
<i>Homo sapiens</i>	334
Homogeneización	102
<i>Homonoia</i>	201
Homosexualidad	105, 165, 215, 281, 410,
Horda	151, 161, 165, 170, 173
<i>Horizonte</i>	93, 394, 404
Hormonas sexuales	324-5
Hospital	80, 97-8
Huelga de parto	140
Huevos	322-3
Humanidad	224, 234, 236-7, 239, 265

I

Identidad, identidades	116, 203, 206, 265-6, 408-9
femenina	231
sexuada	262
de género	262-3, 403, 408
Ideología	21, 27, 68, 327
androcéntrica	309
de género	326
Idolos	243
Iglesia	215, 245-6, 248, 401, 406
Igualdad	136, 377
Ilustración	136, 217-8, 292
Imaginario colectivo, imágenes	266, 362, 397
judeo cristiano	213, 220-2, 404
marianas	333
matrístico	399

mítico	287	Intimidad	199
occidental	403	Intuición	229
patriarcal	212, 215	Ira	229
<i>Immunditia</i>	190	Iusnaturalismo	166
Incesto	161, 210	J	
Individualismo epistemológico	296	Jesuitas, colegio de	56
Individualización, individuación	103, 399, 401	Juego de palabras	59
dinámica de la	327	Juez	99
gobierno de la	263	Juristas reformadores	76
pastoral	40	Justicia	37
Individuo, individualidad	84, 174, 326	K	
Inferioridad	175	<i>Kibutz</i>	140
Infeudación afectiva	228	<i>Kitsch</i>	16
Infidelidad	151	L	
Inglés negro	349	Laberinto	196, 249, 251, 253-4, 260, 402, 406-7
Inquisición	246	Labores domésticas	212
Inscripción social	388	Lactancia	332-3, 370
Instinto sexual	92	<i>Legere</i>	23
Institución, instituciones	72, 89, 396, 405	Lenguaje	26, 29, 47, 54-5, 59-60, 73, 95, 113, 154, 225, 349, 423
carcelaria	76	científico	297
de clausura	46	de la evaluación	426
de formación	89	privado	314
de poder	285	Lesbianas, lesbianismo	215, 340, 352, 419, 421
de secuestro	71, 87, 89-90, 102, 106, 180, 394	<i>Lettres de cachet</i>	73-6, 79-80
de trabajo	89	<i>Levellers</i>	131
falocráticas	338, 418	Ley, leyes	
penales	79	morales	217
sociales	84	de la naturaleza	288
Intelectual, intelectuales	25-6, 41, 249	Liberación	47, 106, 176, 427, 430
Inteligencia emocional	228	de la ciencia	304, 413
Intereses	359, 411	de la sociedad	418
extracientíficos	324		
reales	32		
Interdisciplinariedad	284		
Interpretación	362, 424		

táctil	147, 176
Liberalismo	218
Libertad	217, 219, 232, 392
<i>Libido</i>	46, 193, 197
Linaje patrilineal	17
Literatura	60
Lobo	158, 166, 170, 173-5, 222, 400
Locas, loco, locos	79-81, 187-8
Locura	64, 79-82, 103, 248, 395
Lógica	423
cultural del capitalismo	16
Logocracia, logocentrismo	299-300, 413, 424
<i>Logos</i>	177
Lucha, luchas	61, 106
de clases	133
de las mujeres	135, 145
feminista	387
nómada	108
obreras	142
radicales	106
reivindicativa femenina	144
Lugares	
naturales	315
epistémicos	357
Luna	131, 153, 261
Luz	288, 290

M

Machismo	15, 116-7, 129, 165, 181, 271
Macho, machos	129, 161, 165, 174, 204, 206, 329, 397, 399, 417
cabrío	222, 247
Macronegociaciones	297
Macropolítica	386
Madre	153, 157, 160, 171-2, 187, 210, 230, 333, 299, 417

tierra	333
Madresposa	123, 127, 186-7, 206, 212-3, 256-7, 400
Maestro	99
<i>Magna Mater</i> Menádica	131
Mal, males, maldad	79, 96, 217, 219, 220, 224, 226, 230, 232, 238, 242-3, 247, 404-6
Malediscencia	417
Mamíferos	332-3, 417
Mandriles	330, 417
Manicomio	81
Marginalidad	378, 385
Marimacho	215, 326
Marxismo	38, 152, 194, 367
Masculinidad, lo masculino	137, 139, 149, 197, 204, 250, 272, 321, 369-70, 402, 407, 416
Materia	287, 316, 318
Maternidad	199, 210, 212, 231, 261, 403
<i>Mathesis</i> , matemática	23, 190, 279, 285, 411, 425
Matriarcal, matriarcado	120, 130-1, 137, 150, 152-3, 155, 161, 172, 175, 210-1, 237-8, 399-400, 407
Matrifocal	165
Matrilinealidad	150, 162
Matrimonio	44, 48-9, 198-9, 200-2, 403
<i>Matrístico</i>	156
Médico	81
Medicina	47, 64, 83, 96
actual	95, 97
científica	98
clínica	96
de la percepción	97, 112
de las especies	97, 112, 394
del medio ambiente	97
Ménades	256

Mensaje mariano	127	del neopositivismo	310
Menstruación	321	de origen	153, 222
Mente	292, 389	filosófico	354, 422
Mesianismo	70, 245	griega	153, 275
Metafísica	55	indoeuropea	153
Metáfora, metáforas	368, 425	judíos	210
organicista	64	político	354, 422
Metamorfosis	196, 222, 255, 259	Modelo, modelos	118, 314, 382, 414
de Foucault	249	biológico	55
Metarrelato	27, 70, 94	carcelario	75
Método	290, 357, 375, 377, 427	científicos	288, 323, 410
cartesiano	293	endocrinológico	309
científico	377	de equidad	326, 422
de investigación	376	de hombre	97
Metodología	375	de las esferas concéntricas	319
falsacionista	295	de la visión	288-9, 292, 367, 411, 424
feminista	114	del elefante	191-2, 197
inductiva	295, 317	del juicio	111
Microfísica	78, 85, 89, 112, 180, 395-6	del martirio	111
celular	77, 93	de los epiciclos y deferentes	320
clásica	77	epistemológicos	19, 359
de las relaciones patriarcales	185, 402	feminista	167
del poder	26, 37, 69-71, 79, 90-1, 200, 336	filosófico	410
del vasallaje	77	fisicalista	300
esclavista	77	geocéntrico	317-8
moderna	77	interactivos	326
Micronegociaciones epistémicas	297	jurídico-político	142
Micropolítica	386	mariano	167, 400
Minoría, minorías	247	masculino	138, 345
de edad	217	médico	111
Mirada médica	95, 107, 198	militar	97
Misterios de la oscuridad	275	pedagógico	110-1, 184
Mito, mitos, mitología	273, 275, 280	platónico	277
clásica	139	positivista	19
de la caverna	274, 276	teóricos	427
de la cultura occidental	422	Modernidad	14, 16, 19, 41, 72, 100-2, 136, 193, 197, 287, 369, 388, 402

Molécula patrón	416
Monja, monjas	186-7
Monje	189-90, 192
Monopolio sexual	200
Monoteísmo	215-6
Morbilidad	95
Movimiento, movilización	144, 177
de las mujeres	135
obrero	136-7, 148
político	132, 136-7
Muerte	406
Mujer, Mujeres	15, 34, 43-4, 46, 49, 51, 91, 106, 113, 119, 121, 127, 129, 134, 137, 143-4, 150-4, 167, 173, 186, 188, 194-5, 197-8, 201, 203, 206, 208, 212, 214, 216, 223, 225, 229, 230-3, 240-1, 247-8, 254, 259-60, 264, 266, 275, 319, 332-4, 338, 340, 342, 355, 363-4, 369- 70, 373, 376, 385-6, 389, 391, 393, 399-400, 403-5, 407-9, 415, 417, 419, 424-5
blancas	352
de hoy	176
Creando	183
en la política	137
estudios de la	115
intercambio de	151
invisibilidad de la	223
latinas	421
madre	173, 211-2, 402
marginalidad de la	115
negras	348-9, 350, 421
niña	211
luna	260
occidental	145
opresión de la	116, 149
papales de la	206
ser de la	402

serpiente	154
subordinación "innata" de la	410
Multitud	87, 179
Mundo	123, 125, 316
del amo	277
de las esencias	275, 410
de valores	138
de vida	125, 144
doméstico	212
feminista	115
inteligible	281
postmoderno	112
sensible	281

N

Nacionalismo	144
Nacionalsocialismo	134, 144
Naciones Unidas	139
Naturaleza, naturalismo	287, 410
humana	130, 166
Navaja de Occam	318
Negritud	368, 425
Neurosis	104-5, 291
de privilegio	391, 412
Neutralidad	284, 365
Neomatrístico, espacio psíquico	171
Neopositivismo	61, 269, 286, 295, 298, 319, 360-1, 365, 367, 376, 408, 412, 426
Neurosis	104-5
Niño	204, 210
Nómada	18
Nomadismo	26-8, 131, 392
Nombres	231, 404-5
Nominalismo	58, 318
<i>Nomos</i>	167
Normalización, normalidad	77, 79, 82, 97, 99, 101-2, 142, 379, 386, 395

Normas 292
Nosotros 421
 Nudos 87

O

Objetividad 114, 291, 326, 357,
 361, 364-5, 384
 científica 115, 326, 412, 423, 429
 fuerte 365-6, 424
 Objetivismo 31
 universalista 292
 Objetivo 289, 411
 Objeto 310-11, 344, 350, 357, 364-5,
 377, 381, 413-14, 419, 423-4
 articulación del 56
 conocido 272, 357, 365, 423
 de conocimiento 411, 427-8
 de deseo sexual 173, 400
 de investigación 284
 femenino 402
 Observador 311
 Observaciones 375, 426
 Occidente 226, 239, 283, 408
 Ociosidad 216
 Ocularcentrismo 366, 424
Oikos 235, 261, 405
 matriarcal 140
 Ojo, ojos 102, 274, 288, 362
Omnes 160, 179
 Onanismo 91, 105
 Ontología 55, 219
 Ontologización del patriarcado 129
 Opinión 276
 Opresión
 de castas 398
 genérica 398
 masculina 129
 patriarcal 146, 365
 racial 398

socioeconómica 398
 Orden
 cosmológico 316
 político 405, 407
 racional 125
 Organismo, organicista 64-5, 315
 Organismo femenino 331
 Orgasmo 330-1, 407, 417
 Orgullo 264
 Orificios 388
 Ortopedia 89, 106
 Otredad 119, 413
Otro 44, 46, 48, 51, 130, 164, 194,
 201, 227, 231, 389, 393, 402-3

P

Pacifismo 147
 Padre 18, 99, 160-1, 177, 179, 211,
 215, 277, 398, 406-7
 Olímpico Apolíneo 131
 Palabra 424
 revelada 397
 Panóptico 102, 273, 395
 industrial 72
 Panoptismo 34, 71-2, 77, 90, 102,
 273
 Paradigma 114-15, 307, 316-19,
 344, 358, 388, 411, 414-5, 422,
 424, 428-9
 abierto 358
 aristotélico-ptolomeico 319, 415
 cambio gradual de 318
 cognitivo 283
 del encierro 107
 epistemológico 283, 411, 423, 428
 falocéntrico 354
 Paraísos 218
 Paranoia 291
 Pareja 199-200
 malthusiana 92
 Pasión 377, 427

Pasivo, lo	323	Personalismo	131
Pastiche	16	Perspectiva	
Pastor	124, 158, 160, 173-5, 399-401	ginecéntrica	139
cristiano	159	de género	341, 419
matrístico	401	Perversión	205
Pastorado	160, 175, 177-9	Pitagorismo	410
Pastor-rey	159-60, 177, 239, 401, 405	Placer	155, 241
Paternidad divina	215	del cuerpo	195
<i>Pathos</i>	157	sexual	164, 202
Patriarcado, patriarcal	16-7, 47, 114-9, 120-2, 125, 129-31, 134-5, 137-9, 142-3, 145, 147, 149, 151-5, 157-8, 161, 163-4, 175, 187-8, 195, 208, 211, 234-5, 265, 271, 273, 281, 294, 335, 338, 378, 383, 388, 399-401, 403, 405-6, 408, 418, 424	Plebe	100-1
estratigráfico	131	Pliegue	
filosófico	299	de la subjetividad	121
Patriarquía	17, 164	genérico	121, 125, 396
Paz	167-8	Pluralismo, pluralista	279, 308, 357, 369, 382-3, 429
Pecado	189, 227, 402, 404	Plusvalía	339
de la carne	190	Poder	28, 31, 33, 35, 38, 56-7, 60-4, 66, 84, 86, 100, 110, 125, 266, 293, 300, 335, 356, 363-4, 387, 393-4, 395-6, 418, 430
original	232-3	capilar	103, 106, 385, 395-6, 430
Pedagogización del sexo	91, 102	capilaridad del	64, 81, 90, 185, 253, 263, 265, 408
Pederastía	43, 251, 280, 410	circulación del	74, 82
Peligro biológico	144	civil	152
Pena	76	del confesor	194
Pensamiento	185, 281	disciplinario	180
al infinito	59-60	divino	158
cíclico	128, 156	del Estado	69
europeo	350	del hogar	212
liberador	424	del padre	258
lógico	271	de los padres	117
mítico	410	doméstico	400
occidental	348, 353, 421	efectos de	393
presocrático	279	ejercicio del	113, 115, 176
revolucionario	133	espacio de	120
Percepción	344, 420	estrategia de	94
Personalidad alterada	99	falocrático	405
		familiar	211
		física del	85, 102

macrofísica del	180	Presas	188
masculinista	284	Premodernidad	135
médico	494	Primatología	328, 330, 417
moderno	399	Principio	
noción radical del	31	de incertidumbre	284, 307, 310, 312-3, 358, 411, 414, 423
pastoral	39, 44, 86, 88, 112, 158, 238, 393, 399	de indeterminación	311
patriarcal	125, 129, 205, 407	de inercia	317
político	39-40, 66, 68, 87-8, 142, 158, 180, 200, 399, 406	de realidad	172
real	78	Prisión	34, 64, 75, 113, 258
red capilar del	83	Prisma femenino	115
relación de	63, 94, 223	Privado, lo	274
reticularidad del	102	Privilegio	418
semiotécnica del	76-7	axiológico	419
sexual	258	en el sujeto	419
social	31	epistémico	308, 335, 337-9, 340-1, 343, 355, 378, 414, 418-9, 421, 427, 429
tecnología de	35, 76	Procesos cognitivos	416
territorialización del	99	Procreación, finalidad de	191, 202
Poesía	280	Producción intelectual	413
Policía	40, 69, 80, 87, 144	Prohibición, prohibiciones	50, 217, 219, 404
médica	97	Progenitura	199
Poligamia	151	Programas tecnológicos	383, 427
Polimorfismo sexual	205	Propaganda	308
<i>Polis</i>	57, 235, 261, 405, 410	Prostitución	151
Politeísmo	216	Proyecto de equilibrio y equidad	401
Política	29	Psicoanálisis	104, 111, 137, 161, 194
sexual	149	relacionado con el feminismo	137
Posición		Psicología	23, 54, 325
dominante	363	Psicosis	104
de dependencia	363	paranoica	292
Postestructuralismo	16	<i>Psique</i>	103
Postmodernidad, postmodernismo	14, 16, 19, 32, 42, 139, 312, 350, 355	neomatrística	171
Práctica, prácticas	428	Psiquiatría	80
científicas	379	Psiquiatrización del placer	92, 112
discursivas	22, 58-9, 83	Público, lo	200, 212
política	430	Pueblos primitivos	173
teórica	57-8	Pulsión	
Prejuicios	428		

“falocrática”	300
“logocéntrica”	300
matrística	341
reactiva	125
Punto de vista	364
Put a	186, 188

Q

<i>Querelle des femmes</i>	136-7, 148
Quehacer científico	306, 311, 317, 346, 426

R

Racionalidad	
moderna	158, 178
política	87
Racionalismo crítico	295
Racismo, racista	108, 131, 133, 144, 389, 427, 430
biológico	134
de Estado	133-4, 398
del estado soviético	144
Rapto	151
Rasgos andromórficos	129
<i>Ratio</i> occidental	300
Raza	131, 134, 388
bajas	369
de plata	237
Razón	59, 218, 273, 275, 277, 291-3, 371, 401, 409, 413, 425
de Estado	40, 73, 86, 88, 112, 159, 160, 173, 175, 178-9, 393, 401
falocrática	237
ideal de la	286
imperio de la	300
occidental en crisis	268
patriarcal	401, 405
política	158, 174, 179
Razonamiento contrafáctico	32

Reacción gineomórfica	126, 129, 397
Reactivo	82
Realismo	58
científico crítico	295
Rebaño	124, 159
Rebeldía	214
Red, redes	87
capilar	67
de fuerza	83
de dominación	68
de poder	34, 53
de secuestro	89
productiva	78
Régimen	
matriarcal	151
político	234
Región	93-5, 394, 408
Reingeniería constitucional	120
Relación, relaciones	
cognitiva	423
de fuerza	132
entre los sexos	228
igualitarias	228
opresivas	129-30
patriarcales	121, 128, 147, 175
sexuales	192, 202, 262, 417
tradicional	228
transicional	228
Relativismo	413
Relato ginecéntrico	370
Renacimiento	43, 46, 72, 78-80, 136, 208, 228, 247
Represión sexual	211, 234
Reproducción	
asexual	416
sexual	309, 326
Resentimiento	167, 400
Residencia patrilocal	17
Resistencia	26, 28, 30, 38, 40, 42, 62, 84, 103-8, 125, 127, 145-6, 208, 259, 336, 342, 364, 379, 386, 392, 395, 397, 401, 419

nómada	18	social	380
política	405	sometidos	62
táctil	393	triumfante	27, 83, 91, 102, 111, 132, 135, 141-2, 203, 285, 429
Retórica	29, 280	y poder	33
Retorno	255	Sabiduría	
Retrogradación de los planetas	320	de la mujer negra	420
Revolución, revoluciones	317, 415	del subordinado	348
científicas	62	Sadismo	105
de Octubre	143	Salubridad	97
epistemológica	115	Salud pública	83
Francesa	75, 134, 136, 141-2	Salvajismo	150
marxistas	398	Sátiro	256
paradigmática	317, 415	“S conoce P”	423
Revuelta	38, 41	Sedentarización	151
Rey	142	Sedimentación matrística	122, 134, 147, 206, 401
Rito	241	Seducción	128, 238, 241, 243-4, 405
Rizoma	28, 108	Selección natural	170
Rol, roles		<i>Self</i>	195, 197, 215, 249-50, 263, 265, 404
machista	125	Semiología	356
estereotípicos	321-2	Semiotécnica	77
S		Semipatriarcado	154
<i>Sabbat</i>	222, 247	Sentimiento	229
Saber, saberes	33, 39, 62, 83, 89, 93, 97, 110-1, 114, 247, 363, 394, 402, 430	Señorío	281
alternativos	398	Ser	219
clínico	99	ahí	219-20
contrahistórico	142	humano	115
emergente	406	de las mujeres	118
espiritual	190	femenino	147, 203, 224
del sujeto	124	racional	418
médico	96, 98, 112	Serpiente	220, 222-4, 226, 230
moderno	50	“S es P”	423
político	58, 133, 405	Sexo, sexos	43, 45, 119, 205, 226
positivo	95	colaboración entre los	154
psicoanalítico	105	de Dios	220
psiquiátrico	113	Sexismo, sexista	114, 129, 181, 228, 322, 324-6, 402, 416, 427, 430
residuales	142		

feminista	417	Sociedad, sociedades	56, 116, 118, 120, 133, 195
machista	416	actual	85
Sexualidad	43, 45-6, 50, 64, 73, 91, 112, 148-9, 163, 191-2, 194, 206, 218-9, 223, 238, 242, 257, 330, 386, 397, 419, 430	agrícola	151, 153
adulta	92	burguesa	99
de la mujer	187, 332	cambio revolucionario de la	176
masculina	258	capitalista	150
matrimonial	92	civil	68
moderna	44	contemporánea	18, 64, 102
SIDA	249-50, 392	de clase	149
Siglo II	48	disciplinaria	56, 75, 113
Siglo V	49	estratificadas	382
Siglo XIX	97	matriarcal	151
<i>Signatura</i>	24	matrilínea	17
Sincronía, sincrónico	63, 111	matrilocal	17
de los actos	56	moderna	14, 105, 199, 273, 389
<i>Singulativim</i>	160, 179	panóptica	75, 87, 180
Sinrazón positiva	217	patriarcal	125
Sinsentido	225	penales	102
Síntomas, botánica de los	96	postcoloniales	119
Sistema		primitivas	150
carcelario	71-2, 180, 395	represiva	289
de dominio	364	tercermundistas	147
de los círculos excéntricos	320	Sociología	21, 23, 137
del mundo	319	del conocimiento	356
de poder	139	funcionalista	199
de prácticas	313	Sofística, sofistas	28-9, 59
de saber	395	Sol	131, 409
de teorías	313	<i>Star</i>	243
educativo	101	Subalternos	176, 308, 351-2, 413
patriarcal	138, 253	Subjetividad	27, 35-6, 44-5, 108, 110, 118, 125, 128, 147, 191, 193- 4, 206, 210, 224, 227, 231, 241, 257-8, 262, 265, 285, 290, 357- 8, 398, 408, 421, 427
político	282	femenina	116, 405-6
Soberanía	99, 169	ideal de la	294
luciferina	219	relacional	392
Soberbia	404	Subjetivismo, subjetivo	31, 289, 411
Socialismo soviético	134, 144	de la conciencia	292
Socialización de la conducta procreadora	91-2		

Subordinación sexual	128, 156	de la historia	266, 398
Substratos	117, 396	del mundo	186, 195, 203, 212, 233, 262
femeninos	263	del saber	58
matrísticos	117, 122, 127, 171, 173, 180-1, 237, 261, 266, 396, 397	Tecnología, tecnologías	93, 308, 350, 395, 414, 421
Subversión	132, 259	de la confesión	193, 215
<i>Suelo</i>	93-4, 394	de la modernidad	110
Sueños	190-1	de la perversión	289
eróticos	191	de la visualización	362
Sufragio	148	de los sistemas de signos	35
Sujeto, sujetos	18, 29, 37, 47, 49, 68-9, 84-5, 99, 104, 106, 110, 123-4, 189, 196, 263, 266, 292, 310, 344, 350, 357-8, 364-5, 381, 387-8, 393, 395-6, 399, 410-1, 413-4, 423-5	del yo	14, 35-6, 42, 49, 110, 393, 402
agentes	365	de producción	35, 91
cognoscente	272, 357, 359, 365	de verbalización	111
cognoscitivo	30	médica	95
constitución del	44	monacales	197
emergentes	339	oculares	47
final del	70	política	62, 64, 66, 70, 84, 91-2, 180, 263, 394
machista	125	políticas del cuerpo	69
moderno	41, 374, 392	tipos de	35
moral	46	<i>Télos</i>	178
por reacción	127	Teología	
privilegiado	338	agustiniana de la historia	157
sociales	133	cristiana	233
subalterno	398	hebrea	233
Superhombre	124	Teólogos escolásticos	317
Suplicio	75, 79, 244	Teoría, teorización	297, 429
Sustrato de la humanidad	130	como "caja de herramientas"	25, 392, 430
<i>Sympatheia</i>	24	copernicana	316
		crítica	42
T		de género	41, 139
Tartamudeo	424	de la ciencia	270-1, 298, 303, 372, 380, 414
Tchambuli	214	de la correspondencia	381
Teatro	401	de la determinación del poder	336
de la filosofía	184	de la evaluación	374
		de la lucha de clases	133

INDICE DE CUADROS

CUADRO 1	La construcción del sujeto moderno y la femineidad	20
CUADRO 2	Contenidos conceptuales iniciales	26
CUADRO 3	Diagrama de Foucault sobre la subjetividad	36
CUADRO 4	Genealogía de la feminización	48
CUADRO 5	El <i>continuum</i> de la cultura occidental	51
CUADRO 6	El poder como red capilar	67
CUADRO 7	Territorialización y resistencia	85
CUADRO 8	Poder pastoral	88
CUADRO 9	Poder político	88
CUADRO 10	Racionalidad política moderna	90
CUADRO 11	La figura del amo	100
CUADRO 12	La resistencia	108
CUADRO 13	Género y subjetividad	122
CUADRO 14	Energía activa y reactiva	126
CUADRO 15	Substratos matrísticos y estratos patriarcales	128
CUADRO 16	Relación patriarcal	130
CUADRO 17	Variaciones de la energía patriarcal	146
CUADRO 18	Genealogía del feminismo	148
CUADRO 19	La racionalidad política en la perspectiva de género	160
CUADRO 20	El crimen del padre	167
CUADRO 21	Género y política	175
CUADRO 22	Genealogía de la razón política	179
CUADRO 23	Dominio estratigráfico	181

CUADRO 24	El ser femenino	203
CUADRO 25	<i>Theatrum gynecologicum</i>	207
CUADRO 26	Lilith	214
CUADRO 27	Rechazo de occidente a la androginia	216
CUADRO 28	Eva	227
CUADRO 29	Inconsistencias de la caída	232
CUADRO 30	La sexualidad y el mal	238
CUADRO 31	Pandora	244
CUADRO 32	Las brujas	248
CUADRO 33	Ariadna	260
CUADRO 34	Las amazonas	261
CUADRO 35	Michel Foucault	264
CUADRO 36	Las mujeres y el poder	266

INDICE GENERAL

Agradecimientos	3
Prólogo de Enrique Ipiña Melgar, Ph. D.	9

INTRODUCCION

1. El contexto cultural de Foucault y las variantes feministas	13
2. De Foucault a la epistemología feminista estadounidense	19
3. La ciencia como “discurso” y “sometimiento” de saberes	20
4. Problemas teóricos de la filosofía política de Foucault	26
5. Las aristas del poder y la resistencia	30
6. Poder, saber y femineidad moderna	34
7. Genealogía de la feminización	42

CAPITULO 1

EL PODER PARA FOUCAULT: CAPILARIDAD RETICULAR

1. El tema del poder	53
2. El poder moderno como capilaridad reticular	61

a.	Descentramiento del poder estatal	67
b.	Contenido creativo y efecto de territorialización del poder	82
c.	Resistencia y desterritorialización	98

CAPITULO 2

MICROFISICA DE LA RESISTENCIA GINEOMORFICA

1.	Poder, mujer y subjetividad	109
a.	Arqueología del patriarcado	114
b.	Microfísica de las relaciones patriarcales	121
2.	La guerra de los sexos	131
a.	El discurso de la “guerra de las razas”	131
b.	Genealogía del feminismo	135
3.	Saberes sobre el patriarcado	149
a.	El patriarcado como saber triunfante	149
b.	Cultura matrística y cultura patriarcal	154
c.	Imágenes, representaciones y reminiscencias colectivas	160
4.	Coda política a una sinfonía de género	175

CAPITULO 3

THEATRUM GINECOLOGICUM

1.	La filosofía y el género en el teatro del mundo	183
2.	Arqueología con sello misógino	189
a.	La <i>ascesis</i> cristiana de castidad	189
b.	La imagen de la mujer	195

3.	Escenas, actos y cuadros teñidos con colores femeninos	203
a.	Lilith, la androginia de Adán y la realización de la mujer	209
b.	Eva, la caída y la naturaleza femenina	216
c.	Pandora, el mal y las brujas	232
d.	Ariadna en el laberinto y la derrota de las amazonas	249
4.	Epílogo de un drama que nunca termina	262

CAPITULO 4

LA EPISTEMOLOGIA FEMINISTA EN LA ACADEMIA ESTADOUNIDENSE

1.	Las mujeres frente a la filosofía	267
a.	La historia de la filosofía masculinista	269
(i)	La herencia de Platón	271
(ii)	La crisis de la razón y el patriarcado	282
b.	La persistencia del neopositivismo	294
c.	Expectativas y dificultades en la epistemología feminista	301
2.	Campos y disciplinas auspiciosos para el feminismo	307
a.	Avances interdisciplinarios	309
(i)	La incertidumbre y el vacío	310
(ii)	La perspectiva sexista en biología	320
(iii)	Primatología, mamíferos y evolución	328
b.	Temas sociales de la crítica feminista	334
(i)	El privilegio epistémico y el concepto de género	337
(ii)	La noción de comunidad epistemológica	343
(iii)	Algunos desarrollos teóricos	347

3.	Nudos de la epistemología feminista	353
a.	La tradición gnoseológica y la crítica estadounidense	355
	(i) La oposición sujeto-objeto	357
	(ii) Visión y objetividad	361
b.	Puntualizaciones sobre la ciencia	368
	(i) El papel de la emoción	371
	(ii) El problema del método	375
	(iii) Comunidades y pluralismo	380
c.	La relevancia de Foucault	384
	CONCLUSIONES	391
	BIBLIOGRAFIA	431
	Indice de nombres	473
	Indice de materias	481
	Indice de cuadros	505
	Indice general	507