

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA.**

**TÍTULO:**

**EN TORNO AL PENSAMIENTO CRÍTICO:  
MICHEL FOUCAULT Y LA TEORÍA FEMINISTA.**

**Tesis Doctoral realizada por Doña Rosalía Romero Pérez bajo la  
dirección de la Doctora Doña Celia Amorós Puente, Catedrática de  
Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid**

**Departamento Filosofía IV. Teoría del conocimiento e historia del pensamiento.**

**Curso 1.995-96.**



## FE DE ERRATAS.

DONDE DICE	DEBE DECIR
PÁGS.	
2. condiciónde	condición de
16. se produce	se genera
35. privilegiadaentre	privilegiada entre
91. representativode	representativo de
93. paga la niña	paga a la niña
108. –señala Foucault no	-señala Foucault- no
111. fuerzacreadora	fuerza creadora
125. depoder	de poder
137. desarrolloo	desarrollo
139. formulacióncorrecta	formulación correcta
148. dedescubrimiento	de descubrimiento
165. unaidentidad	una identidad
199. francia	Francia
201. no menciona	no incluye
203. reducciónde	reducción de
212. recursosproductivos	recursos productivos
247. articulación	articulación
248. deltrabajo	del trabajo
287. susovejas	sus ovejas
289. inextricablemente	inextricablemente
294. términosteóricos	términos teóricos
295. propuestapor	propuesta por
296. esque	es que
298. queabandonan	que abandonan
298. se encuentra	se encuentran



Doy las gracias a todas las personas que me han ayudado en el proceso de elaboración de esta tesis doctoral, especialmente a la directora de ésta, Cèlia Amorós. Agradezco también a Alicia Puleo las orientaciones tan pertinentes que ha dado siempre a mis preguntas. No quisiera dejar de mencionar el apoyo que he recibido de Miguel Benítez de la Facultad de Filosofía de Sevilla, así como la ayuda de mis compañeras y amigas Laura Villafuerte y Charo Luque. Por último, agradezco también a la “Association pour le *Centre Michel Foucault*” que me permitiera acceder al *Fondo Michel Foucault* (Bibliothèque du Saulchoir, París).

## INDICE

INTRODUCCIÓN .....	7
Capítulo I: LA AUSENCIA DE MARGARET MEAD .....	25
Capítulo II: EL PARTIDO COMUNISTA .....	43
Capítulo III: EL FEMINISMO RADICAL: KATE MILLETT Y SHULAMITH FIRESTONE.....	55
Capítulo IV: LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES. MOVIMIENTOS DE MU- JERES Y MOVIMIENTOS DE LIBERACIÓN HOMOSEXUAL.....	85
4.1. El Aborto y la Violación .....	87
4.2. Caracterización foucaultiana de los movimientos de mujeres .....	98
4.3. Los movimientos de Liberación Homosexual .....	106
4.4. El movimiento sadomasoquista .....	114
4.5. El problema de los nominalismos .....	120
4.6. Feminismos Foucaultianos: Gayle Rubin y Jana Sawicki.....	134
Capítulo V: LA IMPUGNACIÓN DEL CONCEPTO DE "SEXO NATURAL" .....	163
Capítulo VI: A PROPÓSITO DE LA REVOLUCIÓN IRANÍ: ¿UNA ACTITUD DE MODERNIDAD?.....	179

Capítulo VII	
ECONOMICISMO .....	209
7.1 Origen del Paradigma de Producción .....	211
7.2. Interpretaciones Marxistas- Feministas de la opresión y la explotación de las mujeres.....	220
7.3. Crítica de Foucault al Economicismo .....	234
7.4. La crítica al Paradigma de producción en clave feminista .....	239
7.5. Economía y sistema de parentesco .....	247
Capítulo VIII:	
LA FAMILIA MODERNA .....	257
Capítulo IX:	
EL ESTADO MODERNO .....	279
Capítulo X:	
MICHEL FOUCAULT Y LA TEORÍA FEMINISTA .....	291
BIBLIOGRAFÍA .....	301
OBRAS DE MICHEL FOUCAULT.....	303
OBRAS SOBRE MICHEL FOUCAULT .....	319
OBRAS DE LA TEORÍA FEMINISTA.....	333
BIBLIOGRAFÍA GENERA .....	345

# **INTRODUCCIÓN**

“Ha llegado, pues, la hora de aplicar a la obra de Foucault sus métodos de esclarecimiento, es decir, la genealogía y la interpretación que él mismo aplicó a sus campos de estudio. Antes de plantear a Foucault, como muchos de sus críticos se apresuraron a hacerlo no sin perfidia, cuestiones tradicionales de la filosofía, considerada siempre en el fondo a través de su historia como disciplina encargada de buscar la verdad y la sabiduría, se habría podido meditar en el hecho de que Foucault había comenzado su obra con una historia de la locura”. (Georges Canguilhem)

Así concluye Georges Canguilhem la Presentación a la obra que forma la síntesis de las exposiciones y debates que se desarrollaron en ocasión del Encuentro Internacional organizado en París en enero de 1.988 por la Association pour le Centre Michel Foucault<sup>1</sup>. La presente investigación se inscribe en la tarea expresada en las propias palabras que escribió quien fuera su maestro. El aprendizaje de los métodos de esclarecimiento que caracterizan las investigaciones de Foucault, en una medida muy importante, han sido la motivación de este trabajo. No obstante, al aplicar algunos de ellos a la obra propia de quien los difundiera, hemos sido inducidas a exponer las fisuras y lagunas

interpretativas que encontramos en la obra foucaultiana. Ello no quiere decir que además de reconocerle un lugar privilegiado en el pensamiento contemporáneo, no tengamos que agradecerle a Foucault el que haya sido, entre otras, una condición de posibilidad para llegar a elaborar un pensamiento diferente de aquél que al principio de nuestro trabajo nos diera fuerza; no, por cierto, exento de prejuicios tales como la creencia de que encontraríamos en la *Microfísica del Poder* los instrumentos para una Teoría Política Feminista. O este otro, lo que no habíamos encontrado en Marx, lo encontraríamos en el filósofo militante que se comprometió con asuntos tan poco comunes entre la élite academicista como las prisiones.

Foucault ha realizado una nueva forma de reflexión en torno a la emergencia y a la naturaleza de las sociedades modernas. Siguiendo a Nietzsche, Foucault llama su reflexión sobre la naturaleza y el desarrollo del poder moderno “genealogía”<sup>2</sup>. La genealogía trata de concebir la cultura como prácticas y parte del principio de que todo es intrepelación de punta a punta:<sup>3</sup> las prácticas culturales están históricamente instituidas y fundadas en otras prácticas históricas, estas últimas anteriores y todas ellas contingentes. La genealogía no se ocupa de evaluar los contenidos de la ciencia o de los sistemas de conocimiento o de los sistemas de creencia en general. Más bien, entiende nuestro autor, se ocupa de los procesos, procedimientos y

aparatos mediante los cuales se produce la verdad, el conocimiento y la creencia, de la “política del régimen discursivo”.

El pensamiento de Michel Foucault y el pensamiento feminista post-sufragista se desarrollan en el marco del pensamiento crítico que tiene lugar en la segunda mitad de nuestro siglo. Tanto Foucault como el Feminismo han ejercido una influencia notabilísima en las investigaciones desarrolladas bajo el eje de una voluntad de cambio en lo que se refiere a las categorías fundamentales, la metodología y el autoentendimiento de la ciencia y la teoría occidentales. Ambas líneas de pensamiento se han configurado, a partir de los años setenta, en interlocutores recíprocos.

“Lo personal es político” es el principio del que parten las distintas concepciones teóricas feministas a partir de los años setenta. En esta década el objeto de análisis de Foucault es el poder. La Analítica del poder moderno desarrollada por Foucault permite entender el poder de una manera muy amplia. El poder se ejerce en la “microfísica social”, en las “microprácticas”; tiene, por tanto, carácter capilar. Foucault centra su análisis en el ejercicio del poder de las sociedades modernas, en los sistemas de disciplina desarrollados a partir del siglo XIX pero ello no quiere decir “que la civilización Occidental es una ‘civilización disciplinaria’ en todos sus aspectos”<sup>4</sup>. Es decir, no todos los fenómenos característicamente modernos pueden o deben ser

analizados a la luz de los principios generales que rigen “la disciplina”.

Nancy Fraser sostiene<sup>5</sup> que “el logro más valioso de Foucault consiste en una rica consideración empírica de las tempranas etapas en la emergencia de algunas modalidades de poder característicamente modernas” y que el Feminismo no puede quedarse indiferente ante la implicación que tiene en el pensamiento de Foucault la llamada a “una política de la vida cotidiana”. De acuerdo con esta autora la nueva Teoría Feminista ha de elaborarse al modo de un “tapiz compuesto por muchos hilos de diferentes colores y no tejido con un hilo de un solo color”; no esperamos el hilo de Ariadna después del “desdichado matrimonio entre el marxismo y el feminismo” como lo ha llamado Heidi Hartmann. En este sentido, la presente investigación se inscribe en la concepción feminista filosófica de Nancy Fraser quien metafóricamente expresa que aunque Foucault no es un “buen marido” para el movimiento feminista puede resultar, sin embargo, interesante como “amante ocasional” si aprovechamos el “poder de sacudida” de su pensamiento.

Del mismo modo que el Feminismo no puede pasar por alto las aportaciones foucaultianas para una mejor comprensión del ejercicio del poder en las sociedades modernas, ha de revisar críticamente algunas de las tesis derivadas de la Analítica del poder de nuestro filósofo francés. El análisis del ejercicio del poder en la sociedad

moderna lo hace Foucault a partir del esquema arquitectónico de El Panóptico de Bentham. Este esquema es aplicado a los hospitales, los talleres, las escuelas y las prisiones, es decir, a instituciones de carácter público. Entre las consideraciones referentes a este modelo de ejercicio del poder desarrollado a partir de la vigilancia individualizada que permite el esquema panóptico, sometemos a discusión las tesis que derivan de este análisis, entre ellas la que afirma que el poder es independiente de quien lo ejerce.

Como Canguilhem fielmente señala, Foucault siempre se refería a Historia de la locura en la época clásica<sup>6</sup> como a su primera obra<sup>7</sup>; sin embargo, en este trabajo hemos sido inducidas a remitirnos a la que fue realmente la primera investigación publicada de Foucault y que él nunca nombra, Enfermedad mental y personalidad<sup>8</sup>. Una de las preguntas que nos hemos planteado al estudiar a Foucault es por qué su pensamiento ha sido construido androcéntricamente. Es por esta razón por la que comenzamos examinando cuándo conoce nuestro autor, por primera vez, análisis que asumen tanto a hombres como a mujeres como objetos de estudio.

De la primera parte de su trayectoria nos centramos en el primer Foucault, en el joven filósofo perteneciente al Partido Comunista Francés, e intentamos rastrear las manifestaciones, si bien colaterales, en su obra de 1.954, de su disposición al desarrollo ulterior de

posiciones teóricas y compromisos con los nuevos movimientos sociales en lo que se refiere a la homosexualidad y a la alienación de las mujeres. En el capítulo primero, “La ausencia de Margaret Mead”, tratamos de exponer cómo el joven filósofo, conociendo las aportaciones no androcéntricas de la obra de Mead a los estudios culturalistas, no los asume; en cambio, sí encontramos posicionamientos que respondían al estado de alienación de los homosexuales y a la concepción de la homosexualidad en el “discurso” dominante de la época. En estos años de la década de los cincuenta Foucault es un reflejo fidedigno de la mentalidad del momento en lo que se refiere a su concepción sobre las relaciones entre los sexos, cuestión que abordamos en el segundo capítulo “El Partido Comunista”. A pesar del impacto que había causado la publicación de la obra del Marx Joven, Manuscritos Economía-Filosofía<sup>9</sup>, los intelectuales y políticos de los partidos comunistas hicieron una lectura sesgada del concepto de “alienación” marxista, lectura parcial que permitía el consenso entre éstos: no asumir las relaciones de dominio entre los sexos ni el estado de alienación que afecta a las mujeres en el matrimonio y a éstas y a los infantes en la institución familiar.

El androcentrismo foucaultiano tiene su origen no sólo en la no asunción de la aportación de Margaret Mead en lo que se refiere al discurso sobre los dos sexos, sino también en la lectura sesgada que

hizo de la obra de Marx de 1.844, androcentrismo que se pone de manifiesto en las prácticas de complicidad tácitas y masculinas que buscan el lugar común entre los varones del Partido Comunista francés de la post-guerra.

La invisibilidad del estado de alienación de las mujeres en la familia, en las concepciones y prácticas políticas de los intelectuales y varones de la izquierda, en la mitad del siglo XX, tiene su respuesta en una segunda etapa que surge en los años sesenta y se desarrolla en la década de los setenta. Los movimientos de mujeres escindidos de los grupos políticos mixtos dan lugar al “Feminismo Radical en los Estados Unidos”, movimiento amplio y con referentes teóricos diversos que dió lugar al nacimiento de líneas de análisis distintas. El lema “Lo personal es político” es significado en los análisis que fijan su atención en los olvidos de las concepciones de izquierdas y patriarcales de la década anterior. La situación de alienación de las mujeres, de las niñas y de los niños es objeto de denuncia y de explicación para las feministas radicales de Estados Unidos. Por esto en el tercer capítulo, “El Feminismo Radical: Kate Millett y Shulamith Firestone”, analizamos las aportaciones de estas dos teóricas a las lagunas que los análisis políticos tradicionales presentaban. ¿Por qué Millett y Firestone? Porque en las obras de estas dos pensadoras hay una explicación del estado de alienación de las mujeres, las niñas y los niños de “la

familia” que la política de izquierdas veía como el lugar de expresión de la miseria del “padre”. Hay, además, otra razón por la que hemos elegido a estas dos teóricas: en sus análisis están plasmados dos modos básicos de entender y asumir la alienación que genera la familia moderna. En Kate Millett se da una definición de “patriarcado” nueva y éste queda definido como una política y caracterizado como un sistema de dominación masculina donde el varón adulto ejerce su dominio sobre las mujeres y sobre los varones jóvenes. En Firestone encontramos un análisis distinto: con referentes filosóficos freudo-marxistas da una explicación biologicista de la opresión de las mujeres y sostiene que es necesario un análisis conjunto de esta opresión con la de las niñas y los niños para una liberación también conjunta.

Las producciones de los discursos de estas escritoras feministas se produce en el contexto de la lucha por el derecho al aborto y a los anticonceptivos, libres y gratuitos; el derecho de las mujeres violadas y agredidas sexualmente a estar protegidas por las leyes, entre otras reivindicaciones. Así, las reivindicaciones de las feministas disidentes de los grupos mixtos de la izquierda de los Estados Unidos son un precedente de la segunda ola del movimiento feminista internacional. En el cuarto capítulo, “Los nuevos movimientos sociales: movimientos de mujeres y movimientos de liberación homosexual”, analizamos el debate y las posiciones que Foucault adopta respecto a los análisis

feministas y a los planteamientos que estos movimientos hacen en el contexto de la realidad socio-política, fundamentalmente en lo que se refiere a la violación; describimos cómo ve Foucault a los movimientos de mujeres y qué posiciones adopta respecto al movimiento de liberación homosexual. En este marco de los movimientos de mujeres y de los movimientos de liberación homosexual tratamos del “movimiento sadomasoquista”, ámbito en el que converge con teóricas feministas lesbianas, como Gayle Rubin. La legitimación del sadomasoquismo en Foucault es importante entenderla a la luz de su analítica del poder, inscrita en una comprensión nominalista. Si bien, por una parte, el nominalismo foucaultiano presenta interés para el feminismo que cuestiona el pensamiento esencialista, por otra, el carácter “radical” que tiene el nominalismo de Foucault marca límites al aplicarlo a las relaciones de poder entre los sexos. Su comprensión, desarrollada en el marco del *nominalismo radical* contrasta con el *nominalismo moderado* que postula una de las corrientes del feminismo filosófico de donde han partido críticas al discurso filosófico francés contemporáneo<sup>10</sup>; así exponemos “el problema de los nominalismos”: el análisis nominalista radical que el filósofo francés hace del poder y un análisis nominalista moderado de las relaciones de poder patriarcales: la concepción de Cèlia Amorós. Por último, en este capítulo analizamos los feminismos foucaultianos de Gayle Rubin y Jana Sawicki como concepciones antiesencialistas feministas de la diferencia y tratamos

de cifrar cómo en estos análisis se ha producido un giro ideológico respecto de la teoría feminista desarrollada en la década de los años setenta.

El antiesencialismo foucaultiano tiene, además, una convergencia importante con el feminismo que se niega a reificar “lo femenino”. En el capítulo quinto, “La impugnación del concepto de sexo natural”, exponemos cómo Foucault impugna la noción de “sexo natural” a través de un somero recorrido histórico de las conceptualizaciones, jurídicas y médicas, del “hermafroditismo”. Así como también apuntamos la lectura feminista “postmoderna” que Judith Butler hace concretamente del hermafrodita del siglo XIX estudiado por Foucault, Herculine Barbin.

Como prueba la lectura de Judith Butler, Foucault es una fuente para el pensamiento post-moderno. Sin embargo, él mismo no se identificó bajo la rúbrica de la postmodernidad bajo la cual es objeto de crítica por parte de Habermas. El filósofo se reconoce en la tradición abierta por Kant en “¿Qué es la Ilustración?<sup>11</sup>”, título que le dio al primer curso que impartió en 1.983 en el Collège de France. No obstante, el escrito kantiano había sido abordado en 1.978, momento en el que Foucault señala que “no hay que olvidar que era un artículo de periódico” y “que es muy interesante ver a partir de qué momento intervienen los filósofos en los periódicos para decir algo que es para

ellos filosóficamente interesante y que, sin embargo, se inscribe en una cierta relación con el público con unos efectos de exhortación<sup>12</sup>”. El debate sobre la relación entre Foucault y la Modernidad se centra en si hay que señalar que en su última etapa se produjo un cambio o si su interés por la Ilustración fue una constante en la trayectoria intelectual de nuestro autor. Por nuestra parte, en el capítulo sexto, “La revolución iraní: ¿una actitud de Modernidad?” pretendemos mostrar que todas las lecturas que hizo Foucault del texto kantiano de 1.784 presentan una cierta ambigüedad en relación a algunos de los aspectos importantes de aquél escrito que Kant publicó en el periódico alemán Berlinische Monatsschrift. Foucault apenas señala la crítica al “estado de tutela religiosa”, temática que el filósofo alemán considera el núcleo de la cuestión. La lectura de Foucault es, por tanto, parcial y ello tiene consecuencias claras en su pensamiento. Tales consecuencias las encontramos, precisamente, en los *escritos periodísticos* de Foucault, publicados en Italia y en Francia en los años 1.978-79 acerca de la revolución iraní: relativismo cultural acrítico y complicidad tácita con el estado de tutela religiosa a que son sometidas las mujeres en Irán por el islamismo chiíta.

Además de estas convergencias, encuentros y desencuentros, con el feminismo hay otro lugar común entre Foucault y el feminismo en lo que se refiere a la crítica del modelo jurídico del poder. Así, como

Nancy Fraser ha expresado, con la crítica foucaultiana al estaticismo y al economicismo, y su fijación en las microprácticas sociales, Foucault se coloca en una crítica política de la vida cotidiana. En el capítulo séptimo, “Economicismo”, analizamos el Origen del paradigma de producción feminista en el siglo XIX en la obra de Engels, El origen de la familia, la propiedad privada y el estado<sup>13</sup>, así como las lecturas feministas que de esta obra se han hecho, a la luz de una crítica de las relaciones de poder que se ejercen en el ámbito privado, en la familia, desde distintas posiciones desarrolladas en la década de los años setenta: lecturas marxistas distintas unas de las otras como son la interpretación de Eli Zaretsky, con su blanco de crítica en el capitalismo, así como el análisis radical materialista de Christine Delphy. Analizamos la interpretación biologicista realizada en el marco del feminismo radical por Firestone mostrando cómo su biologicismo está gestado en el mismo marxismo original. Además, hablamos de la crítica de Heidi Hartmann al marxismo con su tesis de los “Sistemas Duales”, así como de las críticas de otras teóricas socialistas feministas realizadas a Hartmann. Exponemos, a continuación, la crítica de Foucault al Economicismo y las críticas a este último en clave feminista, tanto el desarrollado desde una perspectiva foucaultiana por parte de Bidy Martin como el desarrollado por dos teóricas del feminismo que coinciden en la crítica al economicismo marxista: Célia Amorós y Linda Nicholson. A través del análisis de Amorós vemos cómo el

marxismo falló en no ofrecer una explicación de las relaciones sociales de reproducción; Nicholson apunta el sesgo “ahistoricista” del marxismo.

Sin embargo, las críticas que desde el pensamiento feminista se han hecho al economicismo marxista en clave no foucaultiana son aplicables también a Foucault. En el capítulo octavo, “La Familia”, analizamos cómo estudia nuestro autor la formación de la familia moderna, incurriendo en el mismo fallo que el marxismo: no ver la separación de esferas, las esferas privada y pública, en la formación de la sociedad moderna. La familia, para el crítico del modelo jurídico del poder no es el simple reflejo del poder del Estado ni el efecto superestructural de la sociedad capitalista, como en la tradición marxista es considerada. Si bien el análisis de las relaciones de poder que se ejercen en la vida cotidiana aproxima a Foucault y a la Teoría Feminista, las tesis derivadas del “panoptismo” son poco útiles para el pensamiento que analiza y denuncia el poder que se ejerce en el ámbito privado, en la familia. En el capítulo noveno, “El Estado”, nos aproximamos al análisis foucaultiano de esta institución, a través de la cual el poder pastoral se convierte en poder político cuyas prácticas individualizadoras permiten el ejercicio del poder en lo más íntimo de cada individuo. Dejamos para una investigación posterior un análisis feminista del Estado que señale el “subtexto de género” que se puede

encontrar en el análisis expuesto, así como una profundización en el pensamiento foucaultiano sobre el Estado y la posible utilidad para una Teoría Política Feminista. Por último, en el capítulo décimo, “Foucault y la Teoría Feminista”, hacemos un balance de los debates desarrollados entre el pensamiento foucaultiano y el pensamiento feminista y concluimos con una división tripartita de la teoría feminista, según su relación con el filósofo francés. Por un lado están las concepciones que no guardan ningún vínculo con este autor y, por otro, están los feminismos foucaultianos. En una posición intermedia se encuentra la comprensión feminista que, si bien, no tiene un vínculo con Foucault más estrecho que con cualquier otro pensador crítico, operativiza y asume algunas de las importantes aportaciones que Foucault ha realizado en lo que respecta a la crítica al esencialismo y a la concepción tradicional del poder.

## Citas

- 1 BALBIER, E., DELEUZE, G. Y Otros. Michel Foucault, philosophe. Paris, ed. Seuil 1.989. Trad. cast. de Alberto L. Bixio. Michel Foucault, filósofo. Barcelona, ed. Gedisa, 1.990. pág. 12.
- 2 FOUCAULT, M. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" en Hommage à Jean Hippolyte. Paris, Presses Universitaires de France, 1.971, págs. 145-172. Trad. cast. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, "Nietzsche, la Genealogía, la Historia" en Microfísica del poder. Madrid, ed. La Piqueta, 1.980, págs. 7-29. Anteriormente denominaba su reflexión "arqueología" y la concebía de otro modo. El objeto de estudio del período arqueológico fue "el saber". Los análisis arqueológicos son enfocados "alrededor de la cuestión del hombre y forman una gran empresa de investigación sobre la constitución histórica de las 'ciencias humanas' en la Modernidad". La arqueología lleva a cabo una historia de los saberes que implica una crítica a "la historia del progreso de la razón", cfr. Roberto Machado, "Arqueología y epistemología" en BALBIER, E. y otros, Michel Foucault, filósofo, op. cit., págs. 15-30. Las ideas que este autor expone en este escrito están desarrolladas en su obra Ciencia e saber, a trajetoria de arqueologia de Foucault. Rio de Janeiro, Graal, 1.987. Las obras pertenecientes al período arqueológico son Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Plon, 1.961; Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, Paris, Presses Universitaires de France, 1.963; Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1.966 y Archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1.969. En este período que va de 1.961 a 1.969 el concepto de "arqueología" es objeto de modificaciones. Para una explicación del cambio véase "Vérité et pouvoir (entrevista con A. Fontana) en L'Arc, nº 70, 1.977, págs. 16-26. Traduc. cast. en Microfísica del poder, op. cit., págs. 175-189.
- 3 FOUCAULT, M. "Nietzsche. Freud. Marx." (participación en el VII Coloquio filosófico internacional de Royaumont sobre Nietzsche. Julio, 1.964), en Nietzsche. Cahiers de Royaumont. Minuit, 1.967, págs. 183-200. Trad. cast. de Eugenio Trias, Nietzsche, Freud, Marx. Barcelona, Anagrama, 1.970.
- 4 FOUCAULT, M. "Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori", cfr. Michael Kelly, "Foucault, Habermas, and Self-Referentiality of Critique" en KELLY, M. (ed.) Critique and Power. Resoating the Foucault/Habermas Debate. Massachusetts, MIT Press, 1.994, pág. 371.
- 5 FRASER, N. Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1.989. Los tres primeros capítulos de esta obra están dedicados a Foucault.
- 6 La segunda edición francesa (Paris, ed. Gallimard, 1.972) aparece con dos nuevos apéndices ("La folie, l'absence d'oeuvre" y "Mon corps, ce papier, ce feu") y un nuevo prefacio. Trad. cast. de Juan José Utrilla, Historia de la locura en la época clásica. México, Fondo de Cultura Económica, 1.967.
- 7 Véase, por ejemplo, Michel Foucault, "Structuralism and Post-Structuralism" (entrevista con G. Raulet), Telos, vol. 16. nº 55. Primavera, 1.983. pp. 195-211. Trad. francesa de Gilles Barbedette, "Structuralisme et poststructuralisme", en Dits et écrits. (ed. Daniel Defert y François Ewald). T. IV. 1.980-1.988. Paris, Gallimard 1994 pág. 436.
- 8 FOUCAULT, M. Maladie mentale et personnalité. Paris, P.U.F., 1.954; trad. cast. de Emma Kestelbein,

Enfermedad mental y personalidad, Barcelona, Paidós, 1.988.

9 MARX, K. Manuscritos Economía-Filosofía. Trad. cast. de Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza editorial, 1.989.

10 Cfr. Nancy FRASER, "Usos y abusos de la teoría del discurso en el feminismo francés contemporáneo", Ponencia presentada en el II Encuentro Internacional de Feminismo Filosófico. Buenos Aires, 1.989, trad. cast. de M<sup>a</sup> Luisa Femenías.

11 KANT, I. "Was ist Aufklärung?" in Berlinische Monatsschrift, diciembre 1.784, vol. IV, págs. 481-491, trad. cast. de Eugenio Ímaz, "¿Qué es la Ilustración?" en Filosofía de la historia, Madrid, ed. Fondo de Cultura Económica, 1.984, págs. 25-37.

12 FOUCAULT, M. "Qu'est-ce que la critique (Critique et Aufklärung)" en Bulletin de la Société Française de Philosophie, 2 (1.990), págs. 35-63. Trad. cast. de Javier de la Higuera, "¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)" en Daimon. Revista de Filosofía, 11 (1.995), pág. 8.

13 ENGELS, F. El origen de la familia, la propiedad privada y el estado. Trad. cotejada y revisada por Horacio García Prieto. La Habana, ed. de C.C. Sociales, 1.986.



**Capítulo I:**  
**LA AUSENCIA DE MARGARET MEAD**

"Cada una de mis obras es parte de mi propia biografía" (Foucault, "Verdad, individuo y poder")<sup>1</sup>.

Uno de los biógrafos de Foucault, David Macey<sup>2</sup>, afirma que en su primera obra, Maladie mental et personnalité<sup>3</sup> Foucault invoca a Margaret Mead junto con Durkheim, para demostrar el relativismo cultural de la noción de enfermedad en terreno socioantropológico:

"Foucault es capaz de jugar con los múltiples significados del término, (de "alienación") señalando tanto la alienación legal de una propiedad o esencia, la alienación o enajenación de la esencia humana, como la alienación mental, sentido que es más fuerte en francés que en inglés. Argumentando en terreno socioantropológico e invocando a Émile Durkheim y *Margaret Mead* para demostrar el relativismo cultural de la noción de enfermedad, Foucault concluye..."<sup>4</sup> (la cursiva es nuestra).

Esta afirmación del biógrafo David Macey no es correcta. Mead no aparece en ninguna de las ediciones realizadas de esta primera obra publicada, ni en la primera versión ni en la edición revisada, ni en las ediciones francesas posteriores ni en las ediciones inglesas<sup>5</sup>. Mead es

nombrada, no invocada, en un trabajo posterior a la primera edición y anterior a la versión revisada titulado “La psychologie de 1.850 à 1.950”<sup>6</sup>, en la parte que habla de Conductas e Instituciones. Es en este contexto donde Foucault nombra a Mead en un paréntesis que incluye, además, a Linton y a Ruth Benedict, y menciona la primera investigación realizada por nuestra antropóloga en Samoa<sup>7</sup>. No obstante, hay pruebas de que Foucault conocía las tesis de la antropóloga culturalista desde antes de la publicación de su primera obra. En el curso de Psicología Social que nuestro filósofo impartió en la École Normale Superior en el año 1.953, habló de esta pensadora estadounidense e hizo una presentación de los datos de su obra, como muestran los apuntes de los estudiantes que asistieron a ese curso, hablando de ella en el marco de la psicología americana en contraste con la psicología soviética<sup>8</sup>.

Mead es una de las discípulas de Franz Boas y también de Ruth Benedict. Mead y Benedict son representantes del Culturalismo<sup>9</sup>. Marvin Harris afirma que, “a principios del siglo xx, los antropólogos detentaron el liderazgo de la puesta en tela de juicio de los esquemas y las doctrinas evolucionistas de los darwinistas sociales”<sup>10</sup>. En Estados Unidos tuvo lugar el desarrollo de una importante escuela antropológica a cargo de Franz Boas, de sus discípulas y de sus discípulos. Las nuevas tesis planteadas cuestionan el concepto de “evolución”, dominante en el siglo XIX, y son conocidas bajo el

nombre de particularismo histórico. En el siglo pasado se había intentado descubrir las leyes de la evolución cultural y, también, diseñar las etapas del progreso cultural. Estos intentos decimonónicos, según Boas, tenían una base empírica insuficiente. Los particularistas históricos sostienen que “cada cultura tiene su larga y única historia”. La comprensión y la explicación de una cultura concreta requiere la reconstrucción de su sendero único. Esta escuela niega la perspectiva de “una ciencia de la cultura generalizadora”. El particularismo histórico se caracteriza por su idea del *relativismo cultural*, según la cual no es legítimo establecer formas de cultura superiores o inferiores. De este modo, enfatizan y denuncian el “etnocentrismo” de aquellas concepciones culturales y de aquellos pueblos que operan con términos tales como salvajismo, barbarie, civilización,...

Boas y su escuela se propusieron realizar trabajos de campo entre los pueblos no occidentales. Los informes y las monografías etnográficas de los particularistas históricos pusieron de manifiesto que los evolucionistas habían pasado por alto "las complejidades de las llamadas culturas primitivas" y "habían subestimado en gran medida la inteligencia y el ingenio de los pueblos no caucasoides y no europeos del mundo". Harris valora que el logro más importante de Boas fue demostrar que la raza, el lenguaje y la cultura eran aspectos independientes entre sí de la condición humana<sup>11</sup>.

El Culturalismo sostiene que la cultura de cada sociedad tiene sus propios *universales*: "un patrimonio de ideas, principios, costumbres y relaciones comunes a todos sus miembros"<sup>12</sup>. Los individuos adquieren los *universales* a través del proceso de *aculturación*. Los estudios culturalistas se orientaron, desde el principio, hacia la demostración de la hipótesis de Boas sobre "la plasticidad biopsíquica del hombre".

Las tesis fundacionales del particularismo histórico fueron aplicadas a los dos sexos por Margaret Mead. Aquí radica gran parte de su originalidad. Freud y Darwin tienen una clara influencia en su obra y, posteriormente, ha sido criticada por su esencialismo<sup>13</sup>: Mead creía que cada sexo tenía un don especial y que era peligroso intentar cambiarlo; el reparto de tareas y temperamentos no era entendido por Mead como producto de la cultura, sino que los consideraba hechos naturales que, además, nos habían ofrecido ventajas evolutivas.

A pesar de tales posicionamientos, hay dos logros feministas que se le pueden atribuir a Margaret Mead<sup>14</sup>: en primer lugar, la motivación, pues gran parte de su trabajo "está basado en una indignación con las injusticias que sufren las mujeres en nuestras propias sociedades occidentales". En segundo lugar, los resultados: a través de sus investigaciones puso de manifiesto que el estado de opresión de las mujeres *no es natural*. El eco de su obra alcanzó una gran popularidad y aunque Mead considerara que hay cosas esenciales, demostró que

gran parte de lo que se considera natural e inevitable en nuestra sociedad no es *necesariamente* así. También defendía que la agresividad de los hombres es una ventaja para la humanidad por mucho que se pueda abusar en ocasiones.

Evans-Pritchard la menciona en su ensayo La situación de las mujeres en las sociedades primitivas, publicado en 1.965 pero escrito antes, en 1.956<sup>15</sup>. En esta obra se habla de *la mujer* en las sociedades primitivas para referirse a todas las sociedades no occidentales. El estereotipo presentado es el de la mujer-esposa dedicada a su hogar y a su familia, que “se esfuerza para tener muchos hijos, acepta de buen grado que los hombres son los que mandan en la sociedad y no intenta compararse con ellos ya que su meta es ser diferente de ellos”<sup>16</sup>. Las tesis de Evans-Pritchard, impregnadas de un talante tremendamente patriarcal, podrían explicarse, al menos en parte, situándolas en el marco de la reacción que se produjo, en la tercera década del siglo XX, ante los avances de las mujeres conseguidos por las luchas del movimiento sufragista. A continuación reproducimos un pasaje de la obra de este antropólogo, que tardaría sólo unos cuantos lustros en convertirse en un auténtico anacronismo:

“No puedo pensar que sea probable que las situaciones relativas de los sexos vayan a cambiar de forma importante o duradera en el futuro previsible. Las sociedades primitivas, y las sociedades salvajes y las sociedades históricas

de Europa y del Oriente muestran casi todo tipo imaginable de variación de sus instituciones, pero en todas, no importa la forma de la estructura social, los hombres tienen siempre el dominio, y esto es probablemente así cuanto más alta es la civilización...’’<sup>17</sup>.

La investigación llevada a cabo entre 1.925 y 1.927 en las islas Samoa, Adolescencia, sexo y cultura en Samoa (1.928)<sup>18</sup>, trata del paso de la infancia a la edad adulta. Mead pone de manifiesto que la “pubertad” para los samoanos no va acompañada de los fenómenos de crisis que la caracterizan en Occidente. Esta investigación cuestiona lo que en las sociedades occidentales es considerado como *natural* por estar ligado a un hecho biológico. Su autora sostiene que el comportamiento de los individuos, sobre todo en lo que se refiere al campo sexual, está condicionado por el modelo cultural. Así pues, en esta primera investigación -opinan algunas y algunos estudiosos<sup>19</sup>- Mead ponía ya el acento en lo que iba a convertirse “en uno de los temas más controvertidos en la cultura contemporánea: la influencia del tipo de educación sexual en la condición de las mujeres”.

En Educación y cultura en Nueva Guinea(1.930)<sup>20</sup> su autora profundiza aún más en la línea de investigación abierta en su obra precedente: la diferencia de comportamiento entre los sexos. Con esta segunda investigación trata de evidenciar que, en modelos culturales distintos, el papel masculino o femenino es *determinante* en el

condicionamiento de la estructura psicológica. La influencia de Freud es clara en Mead: la antropóloga culturalista creía que todo miembro de una sociedad absorbía a nivel inconsciente desde la primera infancia, a través de la educación, las características sociológicas dominantes de su propia cultura. El problema abordado en 1.930 lo retoma Mead en una obra muy posterior, Macho y hembra (1.949)<sup>21</sup>, influida también por las teorías freudianas.

En el tercero de sus grandes estudios psicoculturales, Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas (1.935)<sup>22</sup>, Mead se plantea la cuestión del grado de plasticidad de los sexos con respecto al comportamiento que culturalmente les es asignado. “El estudio de Margaret Mead de tres tribus de Nueva Guinea -los arapesh, los mundugumor y los tchambuli- es el trabajo antropológico clásico sobre el espectro de los roles de género” afirma Marvin Harris<sup>23</sup>.

Las interpretaciones de Mead han sido objeto de críticas por quienes piensan que son “demasiado subjetivas”; no obstante, se ha reconocido que “existen marcados contrastes en los roles de género de diferentes culturas”<sup>24</sup>. Estos “marcados contrastes” los puso de manifiesto Mead en la descripción que hizo de las formas de vida y de relación practicadas en tres sociedades, todas ubicadas en un área de un centenar de millas. Las expectativas que la sociedad americana proyectaba en una madre ideal: un comportamiento “dulce,

comprensivo y cooperativo” los *arapesh* lo esperan tanto de los hombres como de las mujeres. Entre los *mundugumor*, sin embargo, es corriente que tanto los hombres como las mujeres se comporten de una manera fiera y agresiva. Como podemos observar ni para los *arapesh* “la dulzura” ni para los *mundugumor* “la agresividad” están asociadas al sexo. Este dato realmente cuestionaba la idea occidental que asocia *necesariamente* la dulzura con las mujeres, con lo femenino, y la agresividad con los hombres, con lo masculino.

Entre los *tchambuli* Mead describe a las mujeres “agresivamente eficientes como proveedoras de comida”, mientras que la descripción que hace de los varones de esta sociedad no denota que la “eficiencia” sea una característica que en el sistema de género/sexo de los *tchambuli* se haya conceptualizado como patrimonio del género masculino. Los varones *tchambuli* se dedican, en general, al arte, de lo que se deriva su despreocupación por el trabajo material necesario para la supervivencia biológica. Otra de las diferencias descritas por Mead en relación al “sentido de la estética” es que las mujeres *tchambuli* se afeitan la cabeza mientras que los varones dedican una parte importante de su tiempo a peinarse.

En el prefacio a la edición de 1.950 de Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas Mead responde a las críticas que se le habían hecho: “a muchos lectores les ha parecido que mi análisis resulta

demasiado bonito” y que “yo he debido encontrar nada más que lo que iba buscando”<sup>25</sup> y señala la diferencias de comportamiento que ha encontrado respecto a Occidente<sup>26</sup>

Estas investigaciones eran las realizadas por Margaret Mead cuando Foucault expuso los datos de sus investigaciones en el curso impartido un año antes de la publicación de su primera obra. La antropóloga que centró sus investigaciones tanto en hombres como en mujeres no aparece.

En Maladie mentale et personnalité nuestro autor se hace eco del análisis de la maestra de Mead, Ruth Benedict, señalando las diferencias de caracteres que presentan los individuos de unas culturas a otras. En la cultura de los *kwakiutl* se exalta el “yo individual”, a diferencia de los *zúñi* que lo excluyen totalmente. La agresividad es una conducta privilegiada entre los *dobus* mientras que es reprimida entre los *pueblo*. Entonces, señala Foucault, “cada cultura se hace una imagen de la enfermedad, cuyo perfil se dibuja gracias al conjunto de las virtualidades antropológicas que ella desprecia o reprime”<sup>27</sup>. El ejemplo extremo que revela el relativismo de la “vivencia colectiva de lo enfermo” se da donde esa conciencia no existe, como es el caso citado por Foucault: la institución “berdache” en la sociedad de los indios Dakota de América del Norte, sociedad que no tiene conciencia de que la homosexualidad sea una enfermedad:

“Dejemos de lado el caso célebre de los berdaches, entre los indios Dakota de América del Norte: esos homosexuales tienen un estatus religioso de sacerdotes y hechiceros, una función económica de artesanos y maestros ligada a la particularidad de su *conducta sexual*. Pero nada parece indicar que haya en el grupo y respecto de ellos una clara conciencia de enfermedad” (la cursiva es nuestra)<sup>28</sup>

El mensaje de esta cita es que la homosexualidad en esta sociedad no es vivida como una enfermedad y el metamensaje de la misma es que la homosexualidad no es esencialísticamente una enfermedad en ningún lugar. En esta primera obra suya se trasluce por donde iba encaminado Michel Foucault; su apreciación de que la homosexualidad puede ser vivida con conciencia integradora entre los indios Dakota fija una trayectoria, a juzgar por los escritos y las entrevistas de su última etapa, en la tematización de la “homosexualidad”. En esta obra la ausencia de los criterios descriptivos de Margaret Mead supone el acto fundacional del androcentrismo foucaultiano; ciertamente se pueden objetar, para explicar su ausencia, motivos tales como que la influencia freudiana en Margaret Mead distanciara a quien en aquel momento tenía un fuerte vínculo con Pavlov; o también se puede responder que los datos ofrecidos por las culturas estudiadas por Mead no fueran del interés de nuestro filósofo para argumentar el relativismo cultural de la noción de enfermedad. Tales objeciones se pueden contestar arguyendo que la investigación llevada a cabo en Samoa,

nombrada en un ensayo de psicología citado, ponía de manifiesto que la pubertad no era fuente de preocupaciones para los samoanos porque no era vivida como “crisis”, a diferencia de la vivencia que de este momento de la vida se tenía en la sociedad contemporánea occidental. En el dato que Foucault requirió a la antropología para hablar de la enfermedad estaba gestado el desarrollo de cuestiones abordadas en sus últimos escritos y entrevistas. Si Foucault hubiera asumido los criterios de análisis de todos los estudios culturalistas habría aplicado su análisis a hombres y a mujeres, lo cual le hubiera eximido del sesgo androcéntrico del que está impregnada su obra; además, cabe señalar que el hecho de que una sociedad asuma la “homosexualidad” con conciencia integradora no implica que las mujeres que opten relacionarse sexualmente con personas de su mismo sexo estén integradas en esa sociedad, o lo estén del mismo modo, que los varones homosexuales. Nicole-Claude Mathieu afirma que en muchas sociedades primitivas la “homosexualidad masculina” está institucionalizada pero este hecho no ha significado, ni siquiera, que se atenúen las diferencias entre los sexos; por el contrario, en estas culturas se mantienen relaciones “fraternales” entre los hombres mientras que las mujeres constituyen un grupo dominado. Hay ciento trece culturas donde existe la institución berdache, pero sólo treinta de ellas reconocen el estatuto berdache a las mujeres<sup>29</sup>. En estas treinta culturas, sin embargo, hay diferencia de estatus entre los berdaches y las berdaches: a los

berdaches se les otorga más poder mágico y se encuentran con menos obstáculos a la hora de establecer pareja estable. Las berdaches, a pesar de ser mujeres convertidas en hombres, pueden ser objeto de violación “en alguna disputa con hombres”<sup>30</sup>.

La ausencia del legado de Mead en lo que a criterios descriptivos se refiere<sup>31</sup> y la elección de los *berdaches* para mostrar el relativismo cultural de la noción de enfermedad está en estrecha relación con la biografía de nuestro autor<sup>32</sup>. Después de tres años de militancia, la salida del Partido Comunista ocurre en 1.953. Fueron alegados diferentes motivos<sup>33</sup>, pero hemos de señalar que su colega y amigo Louis Althusser afirmó sin titubear que había una razón decisiva: “a causa de su homosexualidad”. El Partido consideraba la homosexualidad como un vicio de la burguesía y un signo de decadencia. El caso de Foucault no es un caso aislado; se conocen muchas salidas y expulsiones de partidos comunistas por esta misma razón en los países occidentales, expresión de su fidelidad acrítica a la Unión Soviética.

En esta misma época, entre 1.930 y 1.960, la izquierda oficial de los Estados Unidos repudia e ignora cualquier asociacionismo que cuestione algún asunto relacionado con la sexualidad. El Partido Comunista enfocaba sus preocupaciones hacia la vida pública: la amenaza del fascismo, el colapso de la economía y el McCarthysmo<sup>34</sup>. Además, las alianzas del Partido con la Unión Soviética, país que

contaba con policías represoras de cualquier manifestación sexual políticamente incorrecta para ellos según sus prescripciones, dieron pie a todo tipo de sospecha aplicada a cualquier cuestionamiento sexual, interpretado como síntoma de degeneración burguesa. El conservadurismo sexual era adoptado por el Partido, cada vez más, como un puente cultural hacia las masas. El sexo en la sociedad capitalista se consideraba una mercancía más y su proliferación un síntoma de un consumismo cada vez más expandido. A mitad de siglo aparecen las primeras organizaciones autónomas de gays por un lado, y de lesbianas por otro, con la “Matachine Society” en 1.950 y la “Daughters of Bilitis” en 1.955<sup>35</sup>. En esta década, en Estados Unidos, hubo cambios significativos en la organización de la sexualidad. La imagen de la “amenaza homosexual” es exaltada y se califica a los homosexuales de “delincuentes sexuales”. Las leyes del sistema de justicia criminal persiguieron a los homosexuales, considerados “psicópatas sexuales”. Estas leyes, afirma Gayle Rubin, “proporcionaron a las *profesiones psicológicas* mayores poderes policiales sobre los homosexuales y otros ‘desviados’ sexuales”<sup>36</sup>.

## Citas

- 1 FOUCAULT, M. "Truth.Power.Self: An Interview with Michel Foucault" 25 Oct., 1.982, en L.H.Martin, H.Gutman,P.H.Hutton (ed) Technologies of the self. A Seminar with Michel Foucault.Tavistock Publications. Londres, 1988. págs. 9-15; trad. cast.de Mercedes Allendesalazar, Tecnologías del yo. (Introducción de Miguel Morey). Barcelona, Paidós, 1.990, pág. 144.
- 2 MACEY, D. The Lives of Michel Foucault (1.993). Trad. cast. de Carmen Martínez Gimenez, Las vidas de Michel Foucault, Madrid, ed. Cátedra, 1.995, pág. 110.
- 3 Esta obra fue revisada y reeditada en 1.962 con el título Maladie mentale et Psychologie, Paris, P.U.F. Esta nueva edición aparece con la segunda parte totalmente renovada; no hay nada que indique al lector que era una versión revisada. Paulov pasa a un segundo plano. Esta es una consabida diferencia entre los dos libros. La última parte del libro se convirtió en un resumen de Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, publicada por primera vez en 1.961. Las diferencias entre los dos textos han sido objeto de considerables estudios. Macey destaca que los mejores sobre tales diferencias son el de Pierre Macherey, "Aux sources de l'Histoire de la folie", Critique, 471-472, Agosto-Septiembre, 1.986, y el de Bernauer, "Michel Foucault's Force of flight". Cfr. MACEY, op. cit., pág. 108. La edición revisada se reeditó en francés en el año 1.966 y, a pesar de la oposición de Foucault, será traducida al inglés, por Alan Sheridan, en 1.976. Posteriormente ha sido reimpressa en inglés en 1.987 con un prefacio de Hubert Dreyfus. Macey no indica en qué versión, si en la primera o en la revisada, Foucault invoca a Mead.
- 4 MACEY, D. Las vidas de Michel Foucault, op. cit., págs. 109-110.
- 5 Agradezco la ayuda prestada, desde París, en la búsqueda de todas las ediciones de esta obra a Juan Calero del Toro (Psiquiatra) y a Isabelle Seruzier (Bibliothèque du Saulchoir).
- 6 FOUCAULT, M. "La psychologie de 1.850 à 1.950" in HUISMAN, D. et WEBER, A. Histoire de la philosophie européenne, T. II: Tableau de la philosophie contemporaine, Paris, Librairie Fischbacher, 1.957. Este trabajo ha sido incluido en Dits et écrits (1.954-1.969). T. I. Paris, Gallimard, 1.994, edición de Daniel Defert y François Ewald.
- 7 FOUCAULT, M. Dits et écrits, T. I., op. cit., pág. 134.
- 8 Comunicación personal de Frédéric Gross, Centre Michel Foucault, París.
- 9 Otros representantes del Culturalismo son R. Linton y A. Kardiner. Cfr. VV.AA. Enciclopedia de Filosofía, Garzanti (Asesor Janni Vattimo). Barcelona, ed. B, 1.992, pág., 639.
- 10 HARRIS, M. Introducción a la antropología general. Versión española de Juan Oliver Sánchez y otros. Madrid, Alianza Universidad (nueva ed. revisada y ampliada), 1.995, pág. 620. La apreciación del "estado de cosas" de la antropología a principios del siglo XX expresada por Harris no coincide con lo que, desde una perspectiva antropológica distinta, aprecia Lévi-Strauss. El antropólogo estructuralista centra su atención en que, a principios de siglo, la antropología trabajaba bajo la influencia del evolucionismo biológico y la idea de éste era ordenar los datos de forma que coincidieran las instituciones de los pueblos más simples con una de las primeras etapas de la evolución de la humanidad, mientras que nuestras instituciones corresponderían a las etapas más avanzadas de la evolución. Cfr. LÉVI-STRAUSS, J.C. "La familia" en VV.AA. Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia. Trad. cast. José R. Llobera.

Madrid, ed. Anagrama, 1.974, págs 5 y ss.

11 Ibidem.

12 VV.AA. Enciclopedia de la Filosofía. Garzanti, op. cit., pág. 210.

13 THUREN, B.M. El poder generizado. El desarrollo de la antropología feminista. Madrid, ed. Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 1.993, pág.14.

14 Ibidem.

15 El tema de la mujer, o de las relaciones entre hombres y mujeres, o roles sexuales o sistema de género, no existe en los índices de los manuales publicados antes de 1.975. Este hecho es difícil de justificar a partir de 1.980, época en la que hacía una década que la antropología feminista había realizado un giro copernicano en lo que a la epistemología antropológica se refiere, al pasar de describir los hechos desde el punto de vista de los hombres a hacerlo desde el punto de vista de las mujeres.

16 Idem., pág. 13.

17 Citado en THURÉN, B.M. El poder generizado, op. cit., pág.13.

18 MEAD, M. Coming of Age in Samoa, trad. cast. de Elena Dukelski Yoffe, Adolescencia, sexo y cultura en Samoa. Barcelona, ed. Planeta-De Agostini, 1.985.

19 VV.AA. Enciclopedia de Filosofía. Garzanti, op. cit., pág. 639.

20 MEAD, M. Educación y cultura. Buenos Aires, ed. Paidós, 1.972.

21 MEAD, M. Male and Female. New York, ed. Morrow, 1.949.

22 MEAD, M. Sex and Temperament in Three Primitive Societies. New York, ed. Mentor, 1.950; trad. cast. de Inés Malinow, Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas. Barcelona, ed. Laia, 1.978.

23 HARRIS, M. Introducción a la antropología general, op. cit., pág. 457. En estas mismas páginas Harris, al igual que otras críticas anteriores realizadas a Mead, ha expresado que nuestra antropóloga parece haber tenido una extraordinaria buena suerte al haber seleccionado para su trabajo de campo las culturas de los arapesh, los mundugumor y los tchambuli e invita a juzgar la siguiente cita: "Así como los arapesh hacen del cultivo de los alimentos y de los hijos la principal aventura de sus vidas y los mundugumor obtienen sus mayores satisfacciones de luchar y de competir en la adquisición de mujeres, de los tchambuli puede decirse que viven principalmente para el arte".

24 Ibidem.

25 Citado en HARRIS, M. El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura. Trad. cast. de Ramón Valdés del Toro. Madrid, ed. Siglo XXI, 1.987, pág. 358.

26 Mead ha continuado defendiendo la veracidad de sus descripciones. Marvin Harris objeta que lo que realmente está en cuestión no "es la buena fe" de Mead, sino "la posibilidad de demostración, la verificabilidad y la intersubjetividad". Cabe señalar que, intentando superar las insuficiencias metodológicas, puestas de manifiesto por sus colegas después de sus primeras publicaciones, nuestra antropóloga recurrió a la fotografía, "en su doble modalidad de

foto fija y de cine”. En el trabajo que realizó en Bali, junto con Gregory Bateson, se hicieron aproximadamente 25.000 fotografías y se rodaron más de 7.000 metros de película de 16 mm. Estos experimentos pioneros en el uso de medios mecánicos son considerados como la contribución más definitiva que Mead ha aportado a la antropología como disciplina. “La capacidad de registrar directamente secuencias continuas de especímenes de la conducta humana, que es la verdadera materia prima de la historia y de la evolución socio cultural, hace pasar las perspectivas científicas de la etnografía mucho más allá de sus horizontes prototécnicos”, cfr. Marvin Harris, El desarrollo de la teoría antropológica, op. cit., págs. 360-361.

27 FOUCAULT, M. Enfermedad mental y personalidad, op. cit., págs. 84-85.

28 Idem., pág. 86.

29 MATHIEU, N.C. L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe. Paris, Côte-femmes, 1.991, pág. 249.

30 Cfr. ALICIA PULEO, Conceptualizaciones de la sexualidad e identidad femenina: voces de mujeres en la Comunidad Autónoma de Madrid. Ed. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1.994, pág. 45.

31 Alicia Puleo ha señalado, refiriéndose a Foucault, que la sexualidad entendida como construcción cultural encuentra sus orígenes en las investigaciones antropológicas abiertas por Margaret Mead, cfr. Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea. Madrid, ed. Cátedra, 1.992, pág. 8.

32 Didier Eribon en Michel Foucault et ses contemporains, ed. Fayard, 1.994, insiste en que la parte personal en las investigaciones de Foucault es considerable y esencial como el propio filósofo declaró; cfr. Magazine Littéraire. Paris, nº 325, Octubre, 1.994, págs. 72-73.

33 Véase ERIBON, D. Michel Foucault, op. cit., págs. 76-77.

34 Durante el período de McCarthy, Alfred Kinsey y su Institute for Sex Research (Instituto de Investigaciones sobre el sexo) “fueron atacados por debilitar la fibra moral de los norteamericanos, haciéndoles así más vulnerables a la influencia comunista”. Tras una investigación del Congreso y publicidad contraria, la ayuda financiera de Rockefeller al Instituto Kinsey terminó en 1.954. Cfr. Gayle Rubin, “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad” en Carole Vance (comp.) Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality, Routledge & Kegan Paul, Boston, 1.984; trad. cast. de Julio Velasco y Mª Ángeles Toda. Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina. Madrid, ed. Revolución, 1.989. pág. 126; véase Paul H. Gebhard, “The Institute”, en Martin S. Weinberg (ed.). Sex Research: Studies from the Kinsey Institute, New York, Oxford University Press, 1.976; hay versión cast. Homosexualidades. Informe Kinsey, Madrid, ed. Debate, 1.979.

35 SNITOW, A., STANSELL, C. and THOMPSON, S. Powers of desire. The Politics of Sexuality. New York, Monthly Review Press, 1.983, pág. 19.

36 RUBIN, G. “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad” en Carole Vance (comp.), Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina, op. cit., pág. 118.



**Capítulo II:  
EL PARTIDO COMUNISTA**

La ausencia de Margaret Mead está en estrecha relación con los límites del concepto foucaultiano de “alienación”<sup>1</sup>. Macey asegura que Foucault es capaz de jugar con los múltiples significados del término, señalando tanto la alienación legal de una propiedad o esencia, la alienación o enajenación de la esencia humana, como la alienación mental. Analicemos a continuación dónde están los límites del concepto de “alienación” en Foucault y qué condiciones de existencia alienadas son invisibles, para él.

En su primera etapa el vocabulario y la temática marxista forman a menudo el horizonte de Foucault, aunque no se le puede considerar pura y simplemente marxista. Conoce los Manuscritos Economía-Filosofía de 1.844 del Marx joven, publicados por primera vez en 1.932. La temática de éstos había hecho revivir el interés por Marx que se había dado a conocer más con la teoría economicista, es decir, se había estudiado al Marx economicista, pero no tanto al joven teórico de la “alienación”. La alienación pasa a ser un tema incluido en el corazón de la obra de Foucault y, de hecho, el periodista y uno de los

biógrafos de Foucault, Didier Eribon, dice que es un tema que domina las discusiones filosóficas<sup>2</sup>.

Los Manuscritos habían permanecido olvidados durante más de ochenta años. Y no sólo olvidados, sino menospreciados, hasta tal punto que el muy conocido biógrafo de Marx, Franz Mehring, dice de ellos que son “relativamente poco importantes”<sup>3</sup>. Francisco Rubio Llorente, traductor de los Manuscritos al castellano, plantea cómo se podría explicar este juicio hoy, “cuando el estudio del pensamiento marxista se centra casi en ellos e incluso quienes les restan importancia han de dedicar buena parte de sus esfuerzos a justificar su actitud”<sup>4</sup>. Gunther Hillman, en su Presentación a una edición alemana de los Manuscritos, afirma que, siendo la enajenación del hombre su tema central, es explicable que pasaran desapercibidos en una época en la que “el proletariado estaba entregado en alma y cuerpo a un movimiento en el que sentía plenamente realizada su humanidad”<sup>5</sup>. La importancia que actualmente se les concede es explicada por Hillman como resultado de fenómenos socio-políticos ocurridos en la primera post-guerra: la escisión del movimiento obrero y la instauración de los totalitarismos fascistas, hechos históricos que afectaron respectivamente al proletariado y al burgués, para quienes se magnificó el mundo enajenado. La interpretación de Hillman es evaluada por Llorente, y éste dice que, aunque es sugestiva tal interpretación, “tal vez opere con un concepto demasiado simplista de enajenación”, entendido por

Hillman como un estado de conciencia y no como una situación objetiva. Es un lugar común, para muchos, pensar que el olvido o menosprecio de los Manuscritos está estrechamente conectado con el economicismo que “infecta” todo el pensamiento marxista hasta épocas muy recientes<sup>6</sup>. Por nuestra parte, queremos señalar que la miopía puesta de manifiesto en la atención a esta obra del Marx joven se debe también al androcentrismo de las interpretaciones. Realmente, si se hubiera hecho una lectura fidedigna de la obra de Marx, no hubiera sido invisible para los marxistas la alienación de las mujeres, y concretamente su situación en el matrimonio. La alienación de las mujeres no ha sido considerada porque no se ha asumido la realidad de su existencia. En la consideración de los Manuscritos hay un olvido de la atención expresada por Marx al colectivo de las mujeres, aunque prioritariamente su autor lo hiciera desde el ángulo de la economía. Veamos cómo la lectura de los Manuscritos fue sesgada por un conjunto de figuras relevantes que atendieron a la obra que no se publicó hasta pasado casi un siglo.

En el tercero de los Manuscritos, hablando de la propiedad privada y el comunismo, Marx denomina “comunismo grosero e irreflexivo al movimiento que opone a la propiedad privada la propiedad general, oponiendo al matrimonio la comunidad de las mujeres, en que la mujer se convierte en propiedad comunal y común”. Y en esta crítica dice del matrimonio que “es una forma de la

propiedad privada exclusiva, donde la mujer es poseída por un solo hombre”<sup>7</sup>. A continuación observaremos cómo el estado de alienación de las mujeres en el matrimonio, en la familia, pasa desapercibido en un contexto en el que, para más INRI, la mujer junto con los infantes son objeto de agresiones.

Foucault estuvo en el Partido Comunista Francés desde 1.950 hasta 1.953<sup>8</sup>. En una ocasión fue invitado como ponente en una serie de conferencias en la Maison des Lettres en París, organizadas por el Partido Comunista. La temática fue sobre psiquiatría, centrándose en Pavlov. Aunque su exposición no se situó en el marco del marxismo ortodoxo, Foucault terminó su intervención citando a Stalin, cita cuya importancia puede detectarse, ya de entrada, en el título del capítulo 5 de la primera parte de la biografía escrita por Didier Eribon: “Le cordonnier de Staline” (el zapatero de Stalin). Efectivamente su conferencia termina con una referencia a una frase del estadista soviético a propósito “*del pobre zapatero alcohólico que maltrata a su mujer y a sus niños*”, para mostrar un caso concreto que evidencia que las patologías mentales son fruto de la miseria y de la explotación y que sólo una transformación radical de las condiciones de existencia podrá ponerles un límite<sup>9</sup>. Este sorprendente final ha provocado diferentes interpretaciones. Podría ser un “guiño de ojos” al “groupe folklorique”<sup>10</sup> que asistía a la sesión, como sugiere uno de ellos,

Passeron, o simplemente es que no era pensable omitir el nombre de Stalin en una conferencia organizada por el Partido<sup>11</sup>.

Añadamos por nuestra parte otra interpretación posible: las dos interpretaciones señaladas tienen *parte* de verdad: Foucault quería quedar bien con el Partido Comunista y con los compañeros del grupo “folklorique”, es decir, con los comunistas ortodoxos y con los críticos de la política de la U.R.S.S. Realmente, si ninguna de las dos partes expresó recelo, es porque Foucault buscó *el lugar común*, el terreno en el que no se produjeran discordias, para terminar bien con los comunistas ortodoxos y con los que, un poco más tarde, serán los “comunistas nietzscheanos”<sup>12</sup> y, definitivamente, post-modernos: a este grupo pertenecen Jean Claude Passeron, Paul Veyne, Jacques Derrida, quienes acuden, normalmente, a las conferencias y cursos que durante estos años impartía Foucault, ya con una plaza en la Escuela Normal Superior, para la que la influencia de Althusser fue decisiva.

Para ninguno de ellos era cuestionable que la agresión de un marido a su mujer e infantes pudiera ser calificada de “patología mental” porque el marido era alcohólico, en vez de una expresión del dominio que el agresor ejerce sobre las personas agredidas. Para ellos, que la patología mental se manifestará en el agresor era una verdad de Pero Grullo, y el término “pobre” pasa de ser un adjetivo descriptivo de una situación social a ser *exculpatorio*. La patología mental del

zapatero, fruto de la pobreza y de la explotación, en el marco de una familia nuclear que sufre la *miseria económica en su conjunto, es lo más relevante de la paupérrima situación*. La dependencia de este tipo de droga supone un gasto extra en el presupuesto familiar, y en el contexto de una familia pobre, baja el nivel de vida de todo el mundo. A este deterioro de las condiciones de vida materiales, se añaden las agresiones físicas y psíquicas que sufren la madre y los infantes, cuyas condiciones de existencia están completamente alienadas. El único que, en la frase de Stalin que Foucault considera digna de ejemplificación, sufre una patología mental es el “pobre zapatero”, el padre. Éste no es sólo un zapatero pobre sino un pobre zapatero, el único pobre de toda la familia. En esta cita alusiva a una situación concreta de la vida cotidiana no “ha lugar” ninguna disidencia entre Stalin, Foucault, comunistas ortodoxos y heterodoxos del Partido Comunista Francés de la post-guerra. Este hecho es representativo de donde se ubicaba la sensibilidad política de los comprometidos hombres de la izquierda. No podemos perder de vista que cuando Marx escribió la cita aludida estaba interpelado por la primera ola del movimiento feminista, que estaba en plena efervescencia, circunstancias que no rodearon a Foucault en la mitad del siglo que corre. Como diría Kate Millett, el primer Foucault es una representación fidedigna de lo que la teórica estadounidense ha denominado el período de la contrarrevolución, comprendido entre 1.930 y 1.960. Frente a la

primera fase del feminismo que cubre un siglo entero (1.830-1.930) se produce una reacción de la política patriarcal ante los avances de la lucha contra el sexismo, y los dos ejes primordiales de esta política son el nazismo y el estalinismo<sup>13</sup>. Habrá que esperar unos cuantos lustros para que la situación de las mujeres, de las niñas y de los niños en el ámbito privado sea objeto de análisis crítico *con el feminismo radical*. Los movimientos de mujeres feministas que significan la II Ola del feminismo tendrán un eco en el pensamiento y en las posiciones políticas de Foucault; si bien las problemáticas de las mujeres *nunca* llegaron a ser objeto del interés de uno de los pensadores más estudiados por las investigadoras feministas, Foucault no va a tener lapsus tan flagrantes de una mentalidad tan patriarcal. A lo largo del trabajo tendremos la oportunidad de ver *cómo en algunas ocasiones se refiere a los movimientos de mujeres con aprecio*.

En cuanto a otras lecturas, cabe destacar que, como perteneciente al *groupe folklorique*, en 1.953 Foucault leía ya a Nietzsche<sup>14</sup>. Las vías de acceso a Nietzsche fueron Bataille y Blanchot<sup>15</sup>. Foucault dice: “Para muchos de nosotros, jóvenes intelectuales, el interés por Nietzsche o por Bataille, no representaba más que una forma de alejarse del marxismo o del comunismo”<sup>16</sup>. He aquí la opción por Nietzsche que Foucault realiza, opción que volverá a repetirse en el paso del estructuralismo a la genealogía, a finales de la década de los 60 y

principio de los años 70<sup>17</sup>. Entre 1.964 y 1.968 hizo una lectura sistemática de la obra completa del autor de La genealogía de la moral y de La voluntad de poderío<sup>18</sup>.

Nietzsche y los estructuralistas fueron quienes sustituyeron a los marxistas. Foucault expresa que, en su generación, el horizonte de reflexión estaba en general definido por Husserl, por Sartre y por Merleau-Ponty -la generación de Temps Modernes. En torno a los años 50-55 se marcaron distancias entre esta generación y la de aquellos que “no tenían veinte años” durante la segunda Guerra Mundial. En estos momentos de separación de la generación de Temps Modernes “la lingüística al estilo de Jakobson, la historia de las religiones, de los mitos, al estilo de Dumézil” les sirvieron de valiosísimos apoyos<sup>19</sup>. Foucault expresa que para su generación, la generación de Sartre significaba “una generación valiente y generosa, apasionada por la vida, por la política, por la existencia...”. La pasión que caracterizó a la que era *nueva generación*, fue “la pasión del concepto” y de lo que Foucault denominó “sistema”<sup>20</sup>.

## Citas

- 1 Esta ausencia es aún más notable en un contexto en el que, pocos años antes, en 1.949, Simone de Beauvoir había publicado El segundo sexo, autora cuyos referentes filosóficos coincidieron hacia mitad de siglo con los de Foucault: Merleau-Ponty y Sartre, cfr. María Teresa López Pardina, "El feminismo de Simone de Beauvoir" en Cèlia Amorós (coord.) Historia de la Teoría Feminista, ed. Instituto de Investigaciones Feministas y Consejería de Presidencia, Dirección General de la Mujer, 1.994, pág. 111.
- 2 ERIBON, D. Michel Foucault. Flammarion, 1.989. pág. 93.
- 3 RUBIO LLORENTE, F. "Introducción" a MARX, K. Manuscritos Economía-Filosofía. Madrid, Alianza editorial, 1.989. pág. 16.
- 4 Ibidem.
- 5 Ibidem.
- 6 Ibidem.
- 7 MARX, C. Manuscritos Economía-Filosofía, op.cit., págs. 140 y ss.
- 8 ERIBON, D. Michel Foucault, op. cit., págs. 71 y ss.
- 9 Idem., págs. 73-74.
- 10 El "groupe folklorique" se componía de Paul Veyne, Jean-Claude Passeron, Gérard Genette, Maurice Pinguet, Jean Molino y Jean-Louis Van Regemorter. Según Didier Eribon, Foucault era el centro, "por no decir el jefe" de una pequeña banda de comunistas de la École Normale Supérieure. Eribon advierte que este grupo era así llamado por el resto de los "normaliens" comunistas denominados ortodoxos por el mismo biógrafo. Cfr. ERIBON, D. Michel Foucault, op. cit., pág. 71.
- 11 Idem., pág. 74.
- 12 Idem., pág. 72.
- 13 MILLETT, K. Sexual Politics, doubleday & company inc garden city New York, 1.969. Trad. cast. de Ana María García Bravo, Política sexual, México, ed. Aguilar, 1.975. págs. 209-237.
- 14 ERIBON, D. Michel Foucault, op. cit., pág. 72; FOUCAULT, M. "Structuralisme et poststructuralisme" in Dits et écrits. T. IV. 1.980-1.988, op. cit., 1.994, pág. 436.
- 15 ERIBON, D. Michel Foucault, op. cit., pág. 79.
- 16 Idem., pág. 72. La traducción es nuestra.
- 17 Para un análisis sobre las relaciones Foucault-Estructuralismo y Foucault-Nietzsche véase Rosario García del Pozo, Michel Foucault, un arqueólogo del humanismo. Sevilla, Publicaciones de la Universidad, 1.988.

- 18 Comunicación personal de Michel Foucault a Miguel Morey, cfr. Miguel Morey, "Introducción" a Michel Foucault, Un diálogo sobre el poder. Trad. cast. Miguel Morey. Madrid, ed. Alianza Materiales, 1.985. pág. IV.
- 19 "Foucault répond á Sartre" (entrevista con J. P. El Kabbach), La Quinzaine Littéraire, nº 46, Marzo 1.968; trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, "Foucault responde a Sartre" en Saber y verdad. Madrid, ed. La Piqueta, 1.985, pág. 44.
- 20 Cfr. "Entretien avec Madeleine Chapsal" en La Quinzaine littéraire, nº 5, 16 Mayo 1.966, págs. 14-15. Trad. cast. en Saber y verdad, op. cit., pág. 32.



**Capítulo III:**  
**EL FEMINISMO RADICAL: KATE**  
**MILLETT Y SHULAMITH FIRESTONE**

En los albores de los años setenta, en el marco del feminismo radical, la teoría feminista comienza a documentar la consigna “lo personal es político”, lema que abanderaron los movimientos sociales de mujeres en la década de los años sesenta y que, como Alice Echols<sup>1</sup> ha señalado, parten de la convicción de la Nueva Izquierda de que existe una dimensión política en la vida personal. Esta afirmación deviene un lugar común del neofeminismo; las diferencias aparecen en el significado que se otorga a los conceptos de “lo personal” y de “lo político”. Por ejemplo, Pam Allem “enfaticaba la necesidad de la creación de un espacio propio en que las mujeres no se vieran enjuiciadas por los valores de la supremacía masculina”<sup>2</sup>. Por ello es tan pertinente la advertencia de Alice Echols cuando sostiene que los puntos de vista defendidos en el seno del feminismo radical no se agotan en las dos posiciones más conocidas, la de Shulamith Firestone y la de Kate Millett<sup>3</sup>. Esta amplitud señalada por Echols indica que los aspectos que destacaremos no necesariamente fueron compartidos, en todos sus pormenores, por el conjunto de las feministas radicales, si bien es cierto que fue en el corazón de este movimiento social e

intelectual donde se dió una respuesta a las insuficiencias que el marxismo y la izquierda, en general, presentaban.

El feminismo radical plantea una serie de desafíos fundamentales a la política socialista tradicional. Eli Zaretsky<sup>4</sup> ha sabido ver las aportaciones que este movimiento ha realizado, subsanando las lagunas que el marxismo había dejado, carencias *notorias* en la filosofía marxista cuyo objeto principal fue plantear la necesidad de transformación de la alienación y de la explotación de la sociedad burguesa. La idea de *transformación* es expresada en la undécima tesis sobre Feuerbach. Desde una perspectiva marxista Zaretsky ha recogido las aportaciones de la Teoría Feminista a la teoría socialista tradicional. La primera que este teórico estadounidense señala es que “frente al énfasis en el proletariado, planteó la situación de la mujer, de las niñas y de los niños, la mayoría de la población, en el hogar”. Mientras que la teoría socialista tradicional había centrado su crítica en el capitalismo, el feminismo señaló que el patriarcado es anterior históricamente al sistema capitalista y persiste aún en los países socialistas. Si en el siglo XIX el marxismo fijó la importancia de las *relaciones* económicas “el feminismo radical llevó al terreno de la discusión política la vida privada de la familia”.

Es, efectivamente, el movimiento social y teórico del feminismo radical el que inaugura un análisis novedoso: la opresión de las niñas,

niños y mujeres en el sistema patriarcal. La verdadera fundación de este movimiento naciente -como muchos otros- en el segundo lustro de la década de los sesenta, es el planteamiento de la situación de las mujeres y los infantes en el marco de la institución familiar *como una vindicación*. Además de ser denunciada la situación a la que han sido abocadas las mujeres y los infantes, se plantea la erradicación de esta opresión con una transformación de la sociedad que abolirá la infancia y la femineidad. De este modo, Kate Millett plantea la necesidad de una transformación de la institución familiar, transformación que considera necesaria en la misma obra en la que aboga por lo que ella denomina una *democracia radical*. Shulamith Firestone sostiene que la opresión infantil ha de estar incluida en “todo programa de revolución feminista”; de lo contrario, las teorías feministas incurrirán en el mismo error que critican. Esta autora recalca que los infantes no han de ser responsabilidad de las mujeres más que de los hombres, sino que como colectivo que sufre paralelamente al colectivo de las mujeres, ha provocado en éstas “una cierta compasión y comprensión hacia ellos” que no hay por qué rechazar ahora<sup>5</sup>.

En 1.967, los pequeños grupos de mujeres creados, partían de la base de que la subordinación femenina no era sólo consecuencia del sistema capitalista. Muchas de estas mujeres militaron en la Nueva Izquierda y en el Movimiento por los derechos civiles, organizaciones

en las que sufrieron el sexismo; este hecho suponía una contradicción con el discurso igualitarista que proclamaban. De este modo, las mujeres fueron tomando conciencia de la necesidad de organizarse de forma autónoma<sup>6</sup>.

Kate Millett y Shulamith Firestone pertenecieron al grupo de las feministas radicales llamado *New York Radical Women*, fundado en 1.967 por Pam Altem y por la propia Firestone. Los diferentes colectivos de feministas radicales irrumpieron como resultado de la insatisfacción que estas mujeres tenían ante la negativa, por parte de sus compañeros masculinos, a posicionarse ante problemáticas que, específicamente, afectan a las mujeres. A raíz de lo que ocurrió el 1º de Mayo de 1.967, en las contestatarias organizaciones donde las mujeres feministas enérgicamente trabajaban, el grupo de Chicago publicó un manifiesto titulado "*To the Women of the left que llamaba a la secesión*"<sup>7</sup>. Jo Freeman señala que las feministas de Nueva York se vieron menos influenciadas por la Nueva Izquierda que las de Chicago<sup>8</sup>. Ante la petición de las mujeres, en la convención celebrada con ocasión de este emblemático día, de denuncia de los estereotipos sexistas promocionados por los medios de comunicación, del matrimonio, de las leyes de propiedad y de divorcio y de petición de un manifiesto a favor de la información anticonceptiva y del aborto, la respuesta de la Presidencia fue negativa, alegando no tener tiempo

para tal debate. Como Alicia Puleo irónicamente dice “no eran temas suficientemente ‘revolucionarios’ e ‘importantes’ ”<sup>9</sup>. Este hecho les costó la pérdida de muchas feministas pertenecientes a este Movimiento que decidieron fundar sus propios grupos políticos. New York Radical Women no sólo asumió la lucha contra la supremacía masculina, sino también contra el capitalismo y contra el racismo. Jo Freeman ha realizado una crítica a estos movimientos que, bajo la voluntad de establecer el “igualitarismo” que no habían conseguido en los grupos mixtos, cayeron en “la tiranía de la falta de estructuras”<sup>10</sup>.

Las diferentes posiciones integradas en el grupo de las radicales de Nueva York provocaron fuertes tensiones. Por un lado, se insistía en la importancia de los “grupos de concienciación”; las sesiones de “toma de conciencia” eran conocidas en el Movimiento pro Derechos Civiles y tenían una notable influencia del maoísmo: consideraban que sólo las mujeres estaban legitimadas para hablar de su problemática específica<sup>11</sup>. Por otro lado, las “políticas” criticaban estas posiciones por centrarse, sobre todo, en técnicas de transformación individual y buscar en el movimiento, únicamente, una “terapia de apoyo”. En estas claves se apoyaron las críticas de la izquierda, que enfatizaba la incapacidad del feminismo para destruir el capitalismo. Echols ha señalado la deriva de aquella voluntad exclusiva de “toma de conciencia”: en el feminismo actual, que no hace ninguna crítica al capitalismo<sup>12</sup>.

Kate Millett publica, en 1.969, Política sexual, obra que constituye el primer intento de sistematizar el significado que, desde su propia perspectiva, estaba cobrando el lema que señalara el carácter político de la afectividad, la sexualidad, las relaciones en el seno de la institución familiar, en definitiva, el complejo de relaciones de dominio que se ejercen en la esfera de “lo privado”. El pensamiento de la autora de Política sexual se adscribe a la tradición del feminismo ilustrado de Simone de Beauvoir, tradición que explica las diferencias entre los géneros a partir de condicionamientos de carácter social. La diferencia que se encuentra entre la autora de Política sexual y la de El segundo sexo es que el enfoque de la primera es más político y menos psicológico<sup>13</sup>.

En los análisis que hace sobre la obra de Jean Genet, Millett señala que este autor “ha comprendido que la casta sexual prevalece sobre todas las demás formas de desigualdad social, ya sea racial, política o económica”<sup>14</sup>. Este hecho pone de manifiesto que no habrá una verdadera revolución sin una crítica y superación del patriarcado.

Kate Millett nos recuerda que las características supuestamente naturales de las mujeres son la de los grupos oprimidos sin participación en las estructuras de poder. “Una inteligencia inferior, una marcada complacencia instintiva o sensual, una naturaleza emocional primitiva o infantil, una ilusoria habilidad sexual, una adecuación a su estado

que corrobora la legitimidad de éste...’’<sup>15</sup>. Más allá de las teorías esencialistas, Millett escapa de la seductora idea de concebir a la mujer como el ser humano al que es inherente una “naturaleza” potencialmente capacitada para desviar el rumbo desastroso de la humanidad<sup>16</sup>.

Dos décadas más tarde agradecemos a Kate Millett el legado de una obra exonerada de gérmenes esencialistas que derivaran posteriormente en un feminismo que, a la postre, mantendría a las mujeres en los mismos lugares -y con los mismos roles-, con los que el sistema patriarcal las ha definido.

En Política sexual se analiza el patriarcado como un sistema social y político, históricamente precedido por un tipo de sociedades a las que podemos denominar “pre-patriarcales”. Su autora explicita la insuficiencia de las teorías biologicistas, las cuales pretenden explicar la subordinación del colectivo de las mujeres en la sociedad por analogía con la naturaleza. Y si, por un lado, esclarece, con una lucidez y una documentación inestimables, la incapacidad del biologicismo para explicar el universal fenómeno del patriarcado, por otra parte, su obra constituye una expresión del feminismo que no ha otorgado, en sus análisis, primacía al “paradigma de producción” del marxismo ortodoxo. En este sentido, podemos decir que la teoría millettiana es post-economicista: la subordinación económica del colectivo femenino no es la causa de su opresión, sino una de las

consecuencias de un estado de desigualdad previo.

La mayor deuda que tanto el feminismo como el pensamiento político contemporáneo tienen para con Kate Millett es la línea de análisis que abre al definir el patriarcado como una política, entendida ésta como “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo”<sup>17</sup>. Además, afirma que los principios del patriarcado son dos: dominio del macho sobre la hembra y del macho adulto sobre el joven.

La potencia explicativa de las claves de análisis que la obra de la que hablamos ofrece, se plasma en el hecho de que se abren vías de interpretación de una extraordinaria fecundidad. Si nuestra teórica estadounidense coloca en el núcleo del objeto de análisis de una teoría sobre la política sexual, el complejo entramado de las relaciones de poder que se ejercen en el mundo de “lo privado”, no subestima, por otra parte, el hecho de la subordinación femenina en el mundo público. El ejército, la industria, la tecnología, las universidades, la ciencia, los cargos políticos, las finanzas, es decir, *todas las vías de poder*<sup>18</sup>, incluida la fuerza coercitiva de la policía, están en manos masculinas, advierte Millett. Del mismo modo señala que la importancia de la mujer decrece cuando se pasa de la familia a la sociedad y, aún más, en el paso de la sociedad al Estado. Lejos de explicaciones causales

reduccionistas, Política sexual nos posibilita pensar el patriarcado como un sistema con un funcionamiento de retroalimentación. Huelga señalar que Millett sostiene que sólo *una democracia radical*, en la que las mujeres detenten puestos de poder -en plena igualdad con los hombres- eliminaría el patriarcado.

Si la fuerza explicativa de la línea de análisis que abre es de una potencia cuyos efectos impregnan hoy al feminismo que trabaja en la construcción de una teoría política feminista, no es menos importante y plausible su ideal político:

“...la mujer nunca llegará a ser una persona libre mientras siga viéndose obligada, en virtud de su anatomía, a ser el único o principal guardián de la infancia”<sup>19</sup>.

En complicidad con Engels, aboga por la abolición de la familia, *tal y como se entiende en la actualidad*. La transformación en un asunto público del cuidado y de la educación de las niñas/os constituye una condición necesaria para la liberación del colectivo femenino, sostiene Millett. La alternativa propuesta por Millett está en la línea de la de Engels; a pesar de ello, las implicaciones del ideal millettiano van mucho más allá: la transformación en un asunto público del cuidado y de la educación de la infancia no significa lo mismo en Engels que en Millett. Para Engels lo importante es que sea *público* el trabajo que la infancia requiere para su desarrollo. Y, además, lo plantea en el marco

de un pensamiento que considera como inevitable y necesario en el transcurso histórico, la incorporación del colectivo de las mujeres al trabajo asalariado. Pero para Engels no es importante en absoluto que aquel tipo de trabajo sea compartido por los dos sexos. Engels postuló la necesidad de que las mujeres accedieran al mundo del trabajo productivo social para poder alcanzar la igualdad con el hombre. Su emancipación estriba no en dejar de hacer las tareas que tradicionalmente realizaban, sino en pasar a ser trabajadoras asalariadas en el ámbito de la esfera pública y de la producción.

“La emancipación de la mujer no se hace posible sino cuando ésta puede participar en gran escala, en escala social, en la producción y *el trabajo doméstico no le ocupa sino un tiempo insignificante*”<sup>20</sup> (la cursiva es nuestra).

Una explicación de esta diferencia de significación de un *ideal político* estriba en que en Engels el concepto de “patriarcado”, si bien ha cobrado, bajo la influencia de Bachofen, el signo negativo y explotador, no es entendido como una “política”<sup>21</sup>. Para ello habrá que esperar casi un siglo: la segunda ola del feminismo. La comprensión del patriarcado como una política y de ésta como “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo”<sup>22</sup>, será la condición de posibilidad para plantear una intervención dirigida a dismantelar las relaciones y los compromisos que sostienen

y reproducen el poder patriarcal. Para Millett uno de los hechos importantes que demuestra que nuestras sociedades son patriarcales es la ausencia de mujeres en una gran diversidad de profesiones, todas ellas ejercidas en el mundo público, que de forma incontestable están vinculadas con *el poder*. Por ello, Millett no espera la liberación de las mujeres si los hombres no llegan a hacer, en la misma proporción que ellas, las tareas del cuidado y la educación de la infancia. En definitiva, observemos que en esta alternativa política planteada en el corazón del feminismo radical se da por primera vez una alternativa política concerniente a las mujeres y a la infancia. En Engels encontramos un planteamiento utópico acerca de la desaparición de la familia, en la medida en que espera que sea el curso de la historia el que cree la necesidad de transformarla. Por el contrario, en Kate Millett, podemos afirmar que encontramos un análisis científico -en expresión marxista- de la institución familiar al plantear una estrategia para la transformación de las condiciones de vida de las mujeres, niñas y niños que hacen su vida en el ámbito familiar nuclear: la inclusión de las mujeres en todas las profesiones, en igualdad de condiciones y oportunidades, de la misma manera que las tareas que mayoritariamente hacen las mujeres han de ser realizadas en un cincuenta por ciento por varones.

En otro de los análisis clásicos del feminismo radical, La dialéctica del sexo de Firestone, encontramos una contribución notabilísima al análisis de la opresión de las mujeres, las niñas y los niños, como colectivo

oprimido, en el marco de la familia. Dedicar un capítulo de cuarenta páginas, en una obra de trescientas, a defender a la infancia, con el título “Suprimamos la niñez”. Comienza el capítulo con una frase que cualquier persona que la lea la reconoce: “Las mujeres y los niños al refugio”. Esta expresión, utilizada como vocativo, la trae a colación para partir de la base de que todo el mundo reconoce el vínculo especial que une a las unas y los otros. La tesis de Firestone es que “la verdad de esta irremediable identificación es su estado de opresión mutuamente compartido”. Ambas opresiones están tan inextricablemente entrelazadas que Firestone sostiene que no podemos hablar de la liberación de las mujeres sin la liberación del niño, así como tampoco sería posible liberar a las niñas y a los niños sin liberar a las mujeres, porque la raíz de ambas opresiones es la misma. Esta autora hace la siguiente declaración de principios:

“El núcleo de la opresión femenina hay que buscarlo en sus funciones procreadoras y de crianza. A su vez, los niños se definen en relación a dicha función y son formados psicológicamente por ella; aquello en que se conviertan cuando lleguen a adultos y determinan la clase de sociedad que van a constituir”<sup>23</sup>.

Firestone afirma que en todas las sociedades, habidas hasta la fecha, se ha dado una u otra variante de familia biológica, lo cual permite hablar de una opresión femenina e infantil *ininterrumpida*, aunque reconoce que con distintos grados de intensidad. Esta tesis que

afirma la universalidad de la familia entra en contradicción con la tesis del marxismo que ubica su nacimiento emparejado con el de la propiedad privada y el estado.

Firestone parte de algunas afirmaciones que Simone De Beauvoir hace en El segundo sexo para sostener que fue la biología reproductiva de la mujer la razón de su opresión original e ininterrumpida después, y cita algunos pasajes de la obra aludida tales como:

“Desde los orígenes de la humanidad su *ventaja biológica* permitió al varón afirmar su condición de ser autónomo y soberano, posición de la que jamás ha abdicado”<sup>24</sup>.

Cèlia Amorós, en su crítica a Shulamith Firestone, sostiene que existe una incomprensión de Simone de Beauvoir por parte de Firestone<sup>25</sup>. La autora de La dialéctica del sexo, quizás por su formación periodística y no filosófica, señala Cèlia Amorós, no tuvo en cuenta “el sentido de los supuestos existencialistas sobre los cuales elabora su teoría Simone de Beauvoir”. La filósofa existencialista había señalado que las mujeres están sometidas a “la servidumbre reproductiva” pero no como consecuencia de la biología, sino como efecto de la manera en que la biología ha sido interpretada por la cultura. Es decir, la capacidad reproductora de la mujer podría haber sido valorada por la cultura de otro modo. A favor de la lectura de Amorós atendamos a un pasaje de la obra de la filósofa existencialista:

“La lucha de sexos no se encuentra directamente implícita en la anatomía del hombre y de la mujer. En verdad, cuando se la evoca, se acepta como cosa sabida que en el cielo intemporal de las Ideas se desarrolla una batalla entre esas dos vagas esencias: el Eterno femenino y el Eterno masculino. Y no se advierte que ese titánico combate asume sobre la Tierra dos formas totalmente distintas, que corresponden a distintos momentos históricos”<sup>26</sup>.

El “estado ininterrumpido” de opresión del que habla Firestone le permite sostener -haciéndose eco de las tesis de Beauvoir- que no ha existido una sociedad igualitaria entre los dos sexos. De este modo, siendo cierto que ha habido períodos históricos en los que la mujer ha sido adorada por el hombre, ello no implica que existiera igualdad porque “ser objeto de adoración no es sinónimo de libertad”<sup>27</sup>. Ahora bien, defendiéndose de las críticas de “ahistoricismo” que sobrevendrían, Firestone recalca que, si bien es cierto que se trata de una condición humana fundamental, la opresión de las mujeres ha tenido diversos grados y variedad de formas.

Firestone aborda la opresión infantil basándose en el análisis que el historiador francés Philippe Ariés realizó en una obra publicada en 1.960, cuyo título es L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime<sup>28</sup>. Su autor desvela a través del análisis histórico que “Las edades de la vida”, título que le da al primer capítulo de su trabajo, son esencialmente históricas. En el siglo XVI, por poner un ejemplo concreto, un

calendario de edades hablaba como de un niño para referirse a un muchacho tanto de dieciocho como de veinticuatro años<sup>29</sup>.

A lo largo del siglo XVII la palabra infancia es susceptible de una transformación en lo que respecta al uso del término, precisamente, en la burguesía. Sin embargo, en las clases sociales más dependientes el uso que se hacía de este vocablo conservaba su significado tradicional. Ariés sostiene<sup>30</sup> que el concepto tradicional de infancia se debe a “la indiferencia que existía entonces por los fenómenos biológicos” y, por tanto, era impensable “limitar la infancia con la pubertad”. Es probable que este análisis histórico estuviera inspirado en el análisis antropológico que había realizado Margaret Mead sobre el paso de la infancia a la edad adulta en Samoa: la adolescencia, una edad de la vida en Occidente, no era un fenómeno universal. Mead había dejado muy claro que los fenómenos de crisis que se producen simultáneamente con la pubertad, no tienen nada que ver con la biología.

Ariés nos recuerda que términos tales como hijos, mocitos, muchachos eran términos del vocabulario usado en las relaciones feudales o señoriales de dependencia<sup>31</sup>. A diferencia del concepto de “infancia”, el de “adolescencia” tardará más en aparecer<sup>32</sup>. Los precedentes del concepto de “adolescencia” los encuentra el historiador francés en el siglo XVIII con dos personajes: uno literario, Querubín, el otro social, el recluta. “Querubín, no es en rigor, un personaje

nuevo’’: en este personaje ‘‘domina la ambigüedad de la pubertad’’ que conserva aún los caracteres físicos ‘‘afeminados’’ de un joven que sale de la infancia. Este hecho explica la facilidad con que los hombres se disfrazaban de mujeres o viceversa; una prueba de ello es la novela barroca a principios del siglo XVII donde tales inversiones eran abundantes: ‘‘dos muchachos, o dos muchachas, se hacen amigos, mas uno de ellos es una jovencita disfrazada’’. Querubín no tiene sucesores. El otro personaje, el recluta, presenta la ‘‘fuerza viril’’ que será la que exprese la adolescencia entre los muchachos, donde el adolescente estará prefigurado<sup>33</sup>. Como podemos observar, a juzgar por el análisis de este historiador de las mentalidades, la aparición del concepto de adolescencia para las muchachas no aparece al mismo tiempo que para los muchachos.

Ariés demuestra que la gradual gestación de la familia nuclear comienza en el siglo XIV. En la Edad Media el término ‘‘familia’’ hacía referencia a la *línea hereditaria legal* y ‘‘su énfasis radicaba más en el linaje de sangre que en la unidad conyugal’’. Las mujeres eran también propietarias y participaban en el reparto de la herencia. A finales de la Edad Media y en virtud del desarrollo creciente de la autoridad paterna en el seno de la familia burguesa, se abolió la propiedad conyugal conjunta y la propiedad asimismo conjunta de los hijos, dándose paso a las leyes de primogenitura.

Ariés se remite a las fuentes iconográficas y señala que en la Edad Media los niños y las niñas eran representados como “adultos en miniatura”. Los niños eran portadores del nombre y de la clase en cuyo seno nacieron, y estaban destinados a ocupar una posición claramente definida. Las diferencias entre un adulto y un niño eran tan escasas que no se conoce un vocabulario específico para la descripción del niño. Se los trataba como otro estamento servil pero de carácter *transitorio*, por consiguiente, había una diferencia entre éstos y los otros estamentos serviles: no se consideraba deshonroso porque todos los adultos partían de este mismo estamento.

El niño era otro miembro del patrimonio familiar y era criado por una persona ajena a la familia. Más tarde, se enviaba a un hogar distinto: desde aproximadamente los siete años hasta una edad comprendida entre los catorce y los dieciocho, el niño estaba como aprendiz con un maestro artesano.

Cuando el siglo XIV había terminado, la situación del niño empezó a transformarse de forma paulatina. Entre los factores que acompañaron este hecho destacan los desarrollos de la burguesía y de la ciencia empírica. El concepto de “infancia” tiene una gran importancia en el desarrollo de la familia moderna.

Ariés señala las repercusiones del cambio en la iconografía, en la que empiezan a abundar, por ejemplo, las representaciones

glorificadas de las relaciones madre-hijo. Como, por ejemplo, el Niño en brazos de María, o más tarde -en los siglos XV y XVI- las representaciones de interiores y de escenas familiares, entre las que se incluyen retratos individuales infantiles y los atavíos de la edad. Tales representaciones, aparecidas en la iconografía desde finales del siglo XIV, difieren de las representaciones de la Edad Media. Uno de los ejemplos que este historiador cita es la representación del “putto, el niño desnudo”. A partir del siglo XVI, como es conocido, los *putti* irrumpen en la pintura. Ariés valora que la afición por el *putto* “correspondía a algo más profundo que la desnudez clásica, y que es preciso atribuir a un amplio movimiento de interés a favor de la infancia”<sup>34</sup>. Sin embargo, el *putto* no fue un niño real, histórico en los siglos XV-XVI. Ello lo muestra el contraste que presentaban los “retratos” de los niños en esta época: no están nunca, o casi nunca, desnudos. En el siglo XVII la imagen del *putto* se extiende a los retratos. En este mismo siglo aparecen los juguetes infantiles (1.660); éstos eran, en un principio, objetos de adulto en miniatura, y se hacía utilización de ellos sólo hasta los tres o cuatro años.

Firestone enfatiza la importancia que cobran temas tales como la “pureza e inocencia infantiles”, así como la preocupación por su posible contaminación del “vicio”. El “respeto” a los niños y a las mujeres -señala esta autora- no se conoció hasta el siglo XVI,

precisamente cuando se hizo necesario: pasaron de formar parte de la sociedad global a formar un grupo oprimido claramente definido<sup>35</sup>. En la nueva familia burguesa los niños eran supervisados constantemente en detrimento de la independencia de la que anteriormente disfrutaban, que llegaría a abolirse totalmente. Firestone se remite a los cambios en la indumentaria infantil: la manera de vestir constituía -del mismo modo que en la actualidad- una expresión del rango y de la prosperidad social. Las etapas de iniciación a la vida adulta reflejadas en la historia de la indumentaria infantil, casan muy bien con el Complejo de Edipo, tal y como esta autora lo ha enfocado en uno de los capítulos de su obra. Los niños varones inician su vida dentro del estamento inferior femenino. En un principio no se distinguen nada de las niñas; ambos sexos -sostiene la teórica feminista- se identifican en esta etapa con la madre -la hembra-; ambos juegan con muñecas. Hacia los cinco años el padre comienza a ser el punto de referencia del niño y a éste se le colocan prendas de vestir específicamente masculinas como, por ejemplo, la golilla. Éste sería el período de transición del Complejo de Edipo, según Firestone. Posteriormente a los niños se les premiará por su separación de la madre. El niño se identificará con una figura masculina. En este proceso llegarán a aparecer prendas de vestir para el adolescente varón, anunciadoras del poder venidero: las galas militares<sup>36</sup>.

El concepto de infancia no era aplicado a las mujeres. Las niñas

no asistían a la escuela, institución que estructuraba el tiempo de infancia, y pasaba de “los pañales a ser vestida como una mujer adulta”. Firestone señala en su obra que la base estamental de la infancia se pone de manifiesto en que esos cambios en el vestir no ocurrieron, o no ocurrieron al mismo tiempo, en los muchachos y las muchachas de la clase trabajadora. Este hecho es explicado por nuestra autora como la revelación de que el cambio en la indumentaria significaba una promesa de libertad futura. Los muchachos y las muchachas de las clases subordinadas no eran marcados por prendas características de cada “edad de la vida” porque cuando fueran mayores seguirían siendo subordinados de las clases superiores. Del mismo modo, las mujeres adultas en conjunto estaban en una posición inferior con respecto a los hombres. Firestone expresa que:

“Si bien los muchachos de la clase media y superior compartían temporalmente la condición de las mujeres y de la clase trabajadora, paulatinamente iban elevándose por encima de estas clases oprimidas; las mujeres y los niños de la clase inferior permanecían, sin embargo, en ella”<sup>37</sup>.

Firestone defiende que la base estamental del concepto de “infancia” se observa también en la escuela moderna. La educación que esta nueva institución impartía articuló el nuevo concepto de infancia<sup>38</sup>. De hecho, termina el análisis de la escuela moderna

afirmando que “educar” a un niño equivale a retrasar su desarrollo, abogando por “la *no-intervención*, como el mejor método de contribución a su desarrollo”<sup>39</sup>. La asistencia a la escuela fue objeto de redefinición: no estaba ya limitada a los clérigos y a los humanistas, por lo que pudo extenderse hasta convertirse en el instrumento usual de iniciación social durante la transición de la niñez a la *virilidad*. Aquellos a quienes no iba a aplicarse nunca el verdadero concepto de etapa adulta -como sucedía con las muchachas y muchachos de clase trabajadora- durante muchos siglos no asistieron a la escuela.

En contra de la difundida opinión, el desarrollo de la escuela moderna guardaba muy poca relación con la escolaridad tradicional de la Edad Media o con el desarrollo de las artes liberales y de las humanidades en el Renacimiento. Los humanistas del Renacimiento - sostiene Firestone- se distinguieron por la inclusión en sus filas de gran cantidad de niños precoces y de mujeres instruidas; “*ellos subrayaban el desarrollo del individuo, cualesquiera que fueran su edad y su sexo*”. Esta tesis, comúnmente compartida, ha sido cuestionada por Joan Kelly<sup>40</sup>. Esta historiadora ha estudiado el caso del Renacimiento en Italia y atiende a los desarrollos producidos desde la segunda mitad del siglo XIV hasta la segunda mitad del siglo XVI: la temprana consolidación en auténticos Estados, el desarrollo de la economía mercantil e industrial y las relaciones sociales post-feudales y post-

gremiales. La sociedad italiana se reorganizó en base a líneas modernas, lo cual permitió nuevas posibilidades de expresión social y cultural. La tesis de Kelly es que esos desarrollos "afectaron adversamente a las mujeres hasta el punto de que no hubo renacimiento para ellas -o, al menos, no lo hubo durante el Renacimiento-"<sup>41</sup>. Si bien los cambios producidos en lo que respecta al Estado, a la economía y a las relaciones sociales afectaron a las mujeres en función de las posiciones sociales de éstas, Kelly advierte que tales cambios perjudicaron a "las mujeres en conjunto", aunque fue más notable en el caso de las mujeres de la burguesía y de la nobleza. Ciertamente el humanismo supuso un progreso del que las mujeres se beneficiaron. Por ejemplo, las mujeres de la nobleza recibían también la instrucción latina y la enseñanza clásica, pero este hecho, considerado como un índice del grado de igualdad entre las mujeres (nobles) y los hombres del Renacimiento, significó posteriormente una "disminución de la influencia de las damas sobre la sociedad cortesana"<sup>42</sup>. Las muchachas nobles de esta época eran educadas por tutores masculinos, a diferencia de las muchachas de la aristocracia medieval que eran educadas por señoras. Este hecho ayuda a explicar que la educación de la mujer noble renacentista restringió el desarrollo de una cultura que "respondiera a sus propios intereses"<sup>43</sup>

En lo que se refiere a las mujeres de la burguesía, la exacerbada negación de su independencia es el caso extremo que revela la

creciente subordinación de éstas. Los escritos burgueses sobre educación, vida doméstica y sociedad “distinguen claramente un dominio doméstico inferior de las mujeres de un dominio público superior de los hombres”<sup>44</sup>. El “renacimiento”, en este caso, supuso una vuelta del planteamiento y de las costumbres de la Atenas clásica, “con su ‘encarcelamiento’ doméstico de las esposas de los ciudadanos”.

Firestone suscribe el cuestionamiento de Ariés acerca de la importancia que se le ha otorgado a la tradición humanista en la estructura de nuestras escuelas<sup>45</sup>. El concepto de infancia y su institucionalización tiene su origen en los pedagogos y moralistas del siglo XVII: los Jesuitas, los Oratorianos y los Jansenistas. Entonces, se propagaron conceptos como “debilidad” e “inocencia” de la niñez y se puso “a la infancia sobre un pedestal, al igual que se había hecho con la femineidad”<sup>46</sup>; del mismo modo, predicaron la segregación de los niños del mundo de los adultos. Firestone sostiene que el mito de la infancia tiene un paralelismo muy estrecho con el mito de la femineidad<sup>47</sup>. Tanto a las mujeres como a los niños se les consideraba asexuados y, por tanto, “más puros” que el hombre. Su condición de inferioridad quedaba mal disimulada bajo un artificial “respeto”. En cuanto al doble criterio valorativo de la maldad, apunta Firestone<sup>48</sup>, el vituperio es visto de distinta manera si se trata de un hombre o de una mujer o un niño. Otro de los paralelismos entre ambos estamentos es

que su indumentaria no era funcional y las tareas que tenían que cumplir eran específicas: las labores de la casa y los deberes escolares. A unos y a otras se les consideraba mentalmente deficientes. Del mismo modo que los infantes aprendieron a utilizar su niñez para conseguir sus deseos por caminos indirectos, las mujeres aprendieron a utilizar la “femineidad”.

Resumiendo, la creciente privatización de la vida familiar acarrió una opresión cada vez mayor para los no independientes, mujeres y niños. Los mitos interrelacionados de la femineidad y de la infancia fueron los instrumentos de esta opresión. Firestone recuerda que durante la época victoriana alcanzaron proporciones tan épicas que, al final, las mujeres se rebelaron, rebelión que sólo periféricamente afectó a la infancia. El alcance de tal rebelión, la primera Ola del Feminismo, no tuvo las dimensiones necesarias para abolir alguno de los dos mitos.

La pseudo-emancipación de los niños guarda un paralelismo exacto con la pseudo-emancipación de las mujeres. En el siglo XX el crecimiento del mito de la infancia ha alcanzado cuotas de una complejidad no conocida anteriormente. Así, la teórica de la opresión femenina e infantil señala<sup>49</sup> la fundación de industrias enteras destinadas a la fabricación de artículos específicos: juguetes, juegos, alimentación infantil, artículos alimenticios para el desayuno, libros infantiles y

colecciones de historietas, caramelos-juguete, etc. Los analistas de mercado estudian la psicología infantil a fin de desarrollar productos que resulten atractivos para niños de edades diversas. Existe toda una industria publicitaria, cinematográfica y televisiva destinada a ellos.

Firestone critica<sup>50</sup> el culto a la infancia como “la edad de oro”. Este fenómeno es explicado como una compensación típica de una sociedad de gente alienada. La creencia de que todos, en la primera etapa de sus vidas, han estado libre de preocupaciones es difícil erradicar<sup>51</sup>.

La segregación ha experimentado una notable intensificación en nuestro siglo. Los elementos constitutivos de dicha represión en el siglo XX, analizados por nuestra teórica radical, son la dependencia física y económica, la represión sexual, la represión familiar y la represión educativa.

## Citas

- 1 ECHOLS, A. Daring to be bad. Radical Feminism in America 1.967-1.975, University of Minnesota Press, 1.989. Cfr. AMORÓS, C. " 'La dialéctica del sexo' de Shulamith Firestone: modulaciones en clave feminista del freudo-marxismo" en Historia de la Teoría Feminista, op. cit., pág. 153.
- 2 En esta posición podemos encontrar el planteamiento que evolucionará hacia un feminismo cultural. Cfr. Cèlia Amorós, " 'La dialéctica del sexo' de Shulamith Firestone" en Historia de la teoría feminista, op. cit., pág. 154.
- 3 Cfr. Alicia PULEO, "El feminismo radical de los setenta: Kate Millett" en AMORÓS, C. (coord.). Historia de la teoría feminista, op. cit., pág. 141.
- 4 ZARETSKY, E. "Capitalism, the Family and Personal Life", Socialist Revolution, nº 13-15, Enero-Junio, 1.973; Trad. cast. de Cèlia Novoa Familia y vida personal en la sociedad capitalista, Barcelona, ed. Anagrama, 1.978, pág. 11.
- 5 *Idem.*, pág. 132.
- 6 Cfr. AMORÓS, C. " 'La dialéctica del sexo...'", op. cit., pág. 154.
- 7 Cfr. ALICIA PULEO, "El feminismo radical de los setenta: Kate Millet", op. cit., pág. 143.
- 8 AMORÓS, C. " 'La dialéctica del sexo' en Shulamith Firestone: Modulaciones en clave feminista del freudo-marxismo", op. cit., pág. 154.
- 9 PULEO, A. H. "El feminismo radical de los setenta: Kate Millett", op. cit., pág. 143.
- 10 Véase el trabajo de Jo Freeman "La tiranía de la falta de estructuras", publicado en castellano conjuntamente con la conferencia de Cèlia Amorós, "Mujeres, Feminismo y Poder", Madrid, ed. Forum de Política Feminista, 1.989.
- 11 AMORÓS, C. " 'La dialéctica del sexo' en Shulamith Firestone: Modulaciones en clave feminista del freudo-marxismo", op. cit., pág. 154.
- 12 Cfr. ECHOLS, A. "El ello domado: la política sexual feminista entre 1.968-83" en VANCE C.S. (compiladora) Placer y peligro, Explorando la sexualidad femenina. Trad. Julio Velasco y M<sup>a</sup> Ángeles Toda. Madrid, ed. Revolución, 1.989.
- 13 FORSTER, P., SUTTON, I. (ed.). Daughters of De Beauvoir. London, The Women's Press, 1.989, pág. 22; cfr. Alicia Puleo, "El feminismo radical de los setenta: Kate Millett", op. cit., pág. 145.
- 14 MILLETT, K. Política sexual, op. cit., pág. 27.
- 15 *Idem.*, pág. 76.
- 16 Giulio de Martino y Marina Bruzzese en su obra Le Filosofo. Le donne protagoniste nella storia del pensiero, afirman que "en ciertos aspectos, Millett volvió a la antigua temática de la 'excelencia de la mujer', casi una afirmación de su 'superioridad'". Estas apreciaciones sobre Millett son, como mínimo, muy discutibles. Los autores no señalan a

partir de qué parte de su obra derivan lo afirmado pero, realmente, el contenido de Política sexual, como ellos parecen indicar, no corresponde a esa apreciación; cfr. Giulio DE MARTINO y Marina BRUZZESE, Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento. Trad. cast. de Mónica Poole. Madrid, ed. Cátedra, 1.996, pág. 494. La edición española aparece con un apéndice de Alicia PULEO, "Pensadoras españolas", págs. 541-582.

17 MILLETT, K. Política sexual, op. cit., pág. 32.

18 *Idem.*, pág. 34.

19 *Idem.*, pág.169.

20 ENGELS, F. El origen de la familia, la propiedad privada y el estado, op. cit., pág. 75.

21 Véase Amelia VALCÁRCEL Sexo y Filosofía. Sobre "mujer" y "poder". Barcelona, ed. Anthropós, 1.991. págs. 137-142 y Alicia PULEO "Patriarcado" en AMORÓS, C. (dir.) 10 palabras clave sobre Mujer. Estella (Navarra), ed. Verbo Divino, 1.995, págs. 21-54.

22 MILLETT, K. Política sexual, op. cit., pág. 32.

23 FIRESTONE, S. La dialéctica del sexo, op. cit., pág. 93.

24 Citado en FIRESTONE, S. La dialéctica del sexo, op. cit., pág. 94.

25 AMORÓS, C. "'La dialéctica del sexo' de Shulamith Firestone", op. cit., pág.158.

26 DE BEAUVOIR, S. El segundo sexo. T. II. La experiencia vivida. Trad. cast. de Pablo Palant. Buenos Aires, ed. Siglo Veintiuno, 1.987, pág. 504.

27 FIRESTONE, S. La dialéctica del sexo, op. cit., pág. 95.

28 ARIÉS, P. L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime. Paris, éd. Seuil, 1.973. Traducción castellana de Naty García Guadilla, El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen. Madrid, ed. Taurus, 1.987. La edición original data de 1.960, cfr. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, "Prólogo" a Michel Foucault, Saber y verdad, op. cit., pág. 11.

29 *Idem.*, pág. 48.

30 *Ibidem.*

31 *Idem.*, pág. 49.

32 *Idem.*, pág. 52.

33 *Idem.*, págs. 52-53.

34 *Idem.*, pág. 71.

35 FIRESTONE, S. La dialéctica del sexo, op. cit., pág. 101.

36 *Idem.*, pág.103.

- 37 Idem., pág. 116.
- 38 AMORÓS, C. "'La dialéctica...'", op. cit., pág. 168.
- 39 FIRESTONE, S. La dialéctica del sexo, op. cit., pág. 116.
- 40 Joan Kelly expresa que la consideración tradicional de la igualdad entre hombres y mujeres en el Renacimiento se remonta a la obra clásica de Jacob Burckhardt, La civilización del Renacimiento en Italia (1.860). Ha seguido su curso en la mayor parte de las historias generales de la mujer, tales como Mary Beard, Women as Force in History (1.946); Simone de Beauvoir, El segundo sexo (1.949) y Emily James Outnam, The Lady (1.910), aunque esta última, señala Kelly, tiene un tratamiento sensible y complejo. Domina también en casi todas las historias de las mujeres del Renacimiento, la mejor de las cuales es E. Rodocanachi, La femme italienne avant, pendant et après la Renaissance (Hachette, Paris, 1.922). Kelly termina esta lista bibliográfica, con la notable excepción de la obra de Ruth Kelso, Doctrine for the Lady of the Renaissance (University of Illinois Press, Urbana, 1.956), quien reveló que no hubo tal paridad. Cfr. KELLY, J. "Did Women have a Renaissance?", in Women, History and Theory: The Essays of Joan Kelly. Chicago, University of Chicago Press, 1.984. (Publicado originalmente en Renate Bridenthal y Claudia Koonz (eds.), Becoming Visible: Women in European History. Boston, Houghton Mifflin Co., 1.977). Traduc. cast. de Eugenio y Marta Portela, "¿Tuvieron las mujeres Renacimiento?" en AMELANG, J. S. y NASH, M. (ed.) Historia y Género: Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea. Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1.990. pág. 94.
- 41 Idem., págs. 93-94.
- 42 Idem., pág. 111.
- 43 Idem., pág. 112. Joan Kelly añade que autores varones como Castiglione, que enunciaron los hábitos de la aristocracia renacentista, escribían sus obras para los hombres. Cfr. CASTIGLIONE, B. The Book of the Courtier. Trad. al inglés Charles S. Singleton. New York, Doubleday, 1.959.
- 44 Idem., pág. 96.
- 45 FIRESTONE, S. La dialéctica del sexo, op. cit., pág. 105.
- 46 Ibidem.
- 47 Idem., pág. 112.
- 48 Ibidem.
- 49 Idem., págs. 116-117.
- 50 Idem., pág. 118.
- 51 Idem., pág. 120.



**Capítulo IV:**  
**LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES:**  
**MOVIMIENTOS DE MUJERES Y**  
**MOVIMIENTOS DE LIBERACIÓN HOMOSEXUAL**

#### 4.1. El Aborto y la Violación

Las vindicaciones que el feminismo radical había planteado en Estados Unidos fueron asumidas por los diversos movimientos feministas de las sociedades occidentales: derecho a la anticoncepción, derecho al aborto libre y gratuito, penalización de la violación...

Francia no fue una excepción y en octubre de 1.973 Foucault se vió inmerso en un aspecto relacionado con la política sexual, cuando fue citado como supuesto coautor de un folleto editado por el Groupe d'Information sur la Santé, titulado "Oui, nous avortons" (Sí, nosotros realizamos abortos)<sup>1</sup>. El "aborto" no era una de sus grandes causas y Foucault delataba no tener conciencia de uno de los debates más importantes de los nuevos movimientos de mujeres en estos momentos en Francia, surgidos a partir de Mayo del 68, como el movimiento para la liberación del aborto y de los anticonceptivos que tendrá su resultado en la ley elaborada al respecto por Simone Veil en 1.976<sup>2</sup>. La ausencia real de esta problemática existente en el seno de su propia sociedad se manifiesta en que sirve de anécdota para sus biógrafos el que Daniel

Defert le tuviera que recordar, en el momento mismo de su posible detención, que había una diferencia entre el aborto y la contracepción<sup>3</sup>.

Foucault y las feministas van a seguir coincidiendo en temas a tratar, pero las tensiones entre ambas partes llegan a marcar serias distancias en los momentos en que, podemos afirmar con rigor, Foucault tiene posiciones en común con el “gobierno” en liza con los movimientos de mujeres.

Poco después de la publicación de La voluntad de saber<sup>4</sup>, se dirigió a Foucault una comisión gubernamental que examinaba la posibilidad de reformar el código penal. David Macey señala la sorpresa de Foucault ante el hecho de que la citada comisión le pidiera consejo. Así, Macey opina que este hecho delata, en sí mismo, un índice de cómo Vigilar y castigar<sup>5</sup>, *en particular*, había transformado a Foucault en autoridad pública y en un posible “consejero del príncipe”<sup>6</sup>. A nuestro modo de ver, este hecho no supone sorpresa alguna conociendo la temática sobre la que la comisión gubernamental pedía consejo a Michel Foucault. *Se le pidió que diera su opinión sobre diversas cuestiones relacionadas con la censura y la sexualidad.* Realmente Foucault se había pronunciado acerca de esta problemática en el primer tomo de su Historia de la sexualidad. En este caso concreto nos atrevemos a pensar, a diferencia de lo considerado por su biógrafo, que no había sido Vigilar y castigar la obra que le había proporcionado

*autoridad* a Foucault a los ojos del gobierno francés de ese momento. Obviamente, sus investigaciones sobre el nacimiento de la institución disciplinaria, la prisión, en la sociedad moderna eran lo suficientemente importantes como para explicar, aunque no para justificar, la respetabilidad que se concedería a otros análisis y consideraciones que hiciera. Pero, en este caso concreto, fue La voluntad de saber (1.976) la publicación decisiva para la actuación del gobierno. En esta obra estaba expresada ya la respuesta a lo que, respecto a ciertas problemáticas, se le pedía al filósofo francés.

En la crítica que realiza a la hipótesis represiva, según la cual el “sexo” es esencialmente objeto de represión, sostiene, por el contrario, que el proyecto de “una *‘puesta en discurso’ del sexo se había formado hace mucho tiempo en una tradición ascética y monástica, que el sexo no es, si se considera su aspecto más fundamental, principalmente reprimido*”. En el siglo XVII, la *puesta en discurso del sexo* se convirtió en una regla para todos; aunque la masa de los fieles escapaban a tales prescripciones, lo importante es que esa obligación hubiera sido fijada, al menos, “como punto *ideal* para todo buen cristiano”. El imperativo que se plantea consiste no sólo en que *en la confesión* se han de decir todos los actos realizados en contra de la ley, sino también en “convertir el deseo en discurso”.

“La pastoral cristiana ha inscrito como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra”<sup>7</sup>.

Desde la pastoral del siglo XVII “el discurso” y “el sexo” han sido conectados a través de un “dispositivo complejo” que no se agota, ni mucho menos, en la ley de prohibición<sup>8</sup>.

A partir del siglo XVIII se ha producido una fermentación de los discursos sobre el sexo. Esta proliferación se ha multiplicado en el campo de ejercicio del poder mismo, produciéndose una “incitación institucional a hablar del sexo”<sup>9</sup>. Este hecho no significa, según Foucault, una curiosidad o una sensibilidad nuevas, ni tampoco una nueva mentalidad<sup>10</sup>. El discurso sobre el sexo ha llegado a ser esencial para el funcionamiento de mecanismos de poder<sup>11</sup>. De este modo, nace una incitación política, económica y técnica a hablar del sexo en forma de análisis, contabilidad, clasificación y especificación, investigaciones cuantitativas o causales. El discurso sobre el sexo no va a ser únicamente un discurso de moral sino de racionalidad.

Entre los focos que entraron en actividad para suscitar los discursos sobre el sexo, Foucault señala la medicina, la psiquiatría y la justicia penal; esta última, anteriormente, había tenido que encarar la sexualidad “en forma de ‘crímenes enormes’ y contra natura”. A mediados del siglo XIX, la justicia penal empezó a ocuparse de *casos* denominados por Foucault pequeños atentados, “ultrajes secundarios” y “perversiones sin importancia”. Foucault toma como ejemplo un hecho acaecido en 1.867. Un obrero agrícola del pueblo de Lapcourt,

definido por el filósofo como “un tanto simple de espíritu”, fue denunciado en este año porque “al borde de un campo había obtenido algunas caricias de una niña, como ya antes lo había hecho, como lo había visto hacer, como lo hacían a su alrededor los pilluelos del pueblo”<sup>12</sup>. Ante este hecho los padres se dirigieron al alcalde; el alcalde denunció el caso y los gendarmes se dirigieron al juez; inculcado por el juez, este hombre fue sometido a un médico y a otros expertos “quienes redactaron un informe y posteriormente lo publicaron”<sup>13</sup>.

El sentido de esta historia es, según Foucault, su carácter minúsculo. Este hecho, representativo de las relaciones establecidas en esa comunidad aldeana que se expresaban en el *lindero* del bosque o en las *cunetas de las afueras de la propia aldea*, pasa a ser rechazado por la colectividad, con el agravante de que también se convierte en objeto “de intolerancia de una acción judicial, de una intervención médica, de un examen clínico atento y de toda una elaboración teórica”. Ese hombre, parte integrante hasta entonces de la vida campesina y, además, representativo de cómo actuaban otros hombres de su comunidad, fue, finalmente, considerado inocente de todo delito. Fue, a pesar de ello -señala Foucault-, “convertido en un puro objeto de medicina y de saber, objeto por hundir hasta el fin de su vida en el hospital de Maréville, pero también digno de ser dado a conocer al

mundo científico mediante un análisis pormenorizado’’<sup>14</sup>. Como Kate Soper<sup>15</sup> ha expresado, la línea del argumento foucaultiano no reconoce que haya una “realidad extrínseca” a nuestro sistema de creencias, lo cual le impide detectar cualquier opresión que preceda al “discurso”. En consecuencia, el análisis foucaultiano del incidente de Lapcourt entra en contradicción con el análisis feminista del mismo, al no reconocer que existe una realidad que precede al discurso mismo. Por eso, afirma Soper, Foucault insiste en que la importancia del feminismo reside en la realidad que constituye: en el nuevo conjunto de creencias, normas y valores que produce, que hace realidad. El discurso feminista, por el contrario, parte de una realidad pre-feminista, es decir, de una “realidad” en la que la subordinación de las mujeres y el tratamiento diferencial de los sexos era entendido como preordenado por la naturaleza y por eso incontestable.

Foucault afirma que seguramente el maestro de Lapcourt enseñaba a los niños a que no hablaran en voz alta de cosas tales como el incidente al que nos referimos. Nuestra sociedad “ha invertido todo un aparato de discurrir, de analizar y de conocer en esos gestos sin edad, en esos placeres apenas furtivos que intercambiaban los simples de espíritu con los niños despabilados”. Como conclusión a este análisis concreto de la relación de complicidad que se establece entre el poder y el saber, a través de los discursos y del control de las prácticas, es expresado lo que sigue:

“Entre el inglés libertino que se encarnizaba en escribir para sí mismo las singularidades de su vida secreta y su contemporáneo, *ese tonto de aldea que daba algunas monedas a las niñas a cambio de complacencias que las mayores le rehusaban*, hay sin duda alguna un lazo profundo: de un extremo al otro, el sexo se ha convertido, de todos modos, en algo que debe ser dicho, y dicho exhaustivamente según dispositivos discursivos diversos pero todos, cada uno a su manera, *coactivos*<sup>16</sup>” (la cursiva es nuestra).

Este análisis revela qué tipo de coacciones le preocupaban a su autor. A Foucault le preocupan los nuevos mecanismos coactivos para el adulto que compra las caricias de una niña; las coacciones que ese varón adulto ejerce sobre la niña disfrazando su abuso con un regalo, que paga su deuda con dinero, no es objeto de mención. En la actuación final del varón que paga la niña se delata la vivencia de una “culpa”. No olvidemos que el término “culpa” tiene su raíz etimológica en el término “deuda” como Nietzsche demostró en La genealogía de la moral<sup>17</sup>. Tampoco es objeto del interés de Foucault, la situación económica en la que se puede suponer que vive una niña de un medio rural que acepta una práctica secreta a cambio de dinero. De la manera en que Foucault defiende su tesis de que la sociedad moderna induce a hablar del “sexo” se podría desprender que, para él, no hay fundamentos empíricos y normativos para denunciar la prostitución infantil, y mucho menos fundamentos empíricos y normativos para hablar de la existencia de violaciones a menores y, en consecuencia,

denunciar una violación de un varón adulto a una niña, ya que siempre el violador puede alegar que su intencionalidad no era agredir sino buscar placer, como el teórico de la microfísica del poder parece poner de manifiesto con este desafinado e inoportuno ejemplo en favor del varón campesino representativo de los varones de su comunidad.

Las respuestas que Foucault diera a la comisión gubernamental que le pedía opinión sobre la censura y la sexualidad, no se hicieron públicas pero su contenido resulta obvio a partir del texto publicado de dos discusiones<sup>18</sup>.

Su posición general era que la legislación, en principio, no debía tratar ni controlar la sexualidad, pero de inmediato identificaba dos zonas problemáticas: la violación y la sexualidad de los niños. Sus comentarios sobre la violación fueron controvertidos. Mantenía la idea, también expresada por Hocquenheim, de que lo que debía hacerse público en los casos de violación era la violencia física que conllevaran. Ni Marine Zecca, ni Marie-Odile Faye estuvieron de acuerdo, aunque la primera concedió que la violación se relacionaba más con la violencia que con la sexualidad, pues quedó atrapada por el argumento de Foucault de que decir que ser violado era más serio que ser golpeado en el rostro era sostener que la “sexualidad” tenía un papel tal en la constitución del cuerpo que debía rodearse o investirse con una legislación que no era aplicable al resto del cuerpo. El argumento de

Hocquenhem-Foucault, según lo explica De Weit, era:

“El razonamiento sobre el que (...) las feministas basan su demanda de castigos más serios (para la violación) es en sí mismo falocéntrico, ya que implica que algunos órganos corporales son más importantes que otros, es decir, los órganos sexuales”<sup>20</sup>.

Cabe argüir que el falocentrismo imputado a las feministas es una proyección del propio discurso de quien analiza la violación obviando la violencia ejercida sobre quien carece de falo, de poder, pues ni siquiera es mencionada *la posibilidad de que la violación no fuera un asunto de violencia individual análogo a un golpe en la cara*<sup>21</sup>. En estos momentos la mayor parte de las denuncias de violación efectuadas en Francia acababan yendo a juicio en forma de acusaciones de “agresión” o “ultraje público a la decencia”<sup>22</sup>.

En el número de mayo de 1.978 de *Questions féministes*, apareció una réplica escrita por Monique Plaza, que le acusaba de sostener que no había razón para prohibir la violación:

“La violación está permitida, “sólo” la mujer violada irá a pedir daños y perjuicios. En otras palabras, irá a pedir que se la pague por un acto sexual que un hombre ha cometido “con” ella pero sin su consentimiento. Así pues, toda mujer es una presa sexual del hombre. Tanto si no dice nada y “consiente”, como si exige retribución antes del acto (prostitución) o exige retribución después del acto(violación)<sup>23</sup>”.

Winnifred Woodhull ha expresado que, como Plaza sostiene, la estrategia de desexualización de Foucault es inapropiada en el ámbito de la ley sobre violación, puesto que los efectos inmediatos de que no se considere delito recaen sobre las mujeres de un modo tan violento en potencia<sup>24</sup>. Foucault nunca contestó a las críticas de Plaza. En esa época, además, se podía encontrar en traducción francesa Against Our Will de Susan Brownmiller<sup>25</sup> pero Foucault no consignó el argumento de esta autora de que la violación "no es nada más ni nada menos que un proceso de intimidación consciente mediante el que *todos* los hombres mantienen a *todas* las mujeres en un estado de miedo", aun habiéndose popularizado, esta definición, y aceptado fuera de los ambientes feministas, poco después de su traducción en Francia<sup>26</sup>. Brownmiller tematiza la violencia sexual masculina como "control social", cuestión que ocupó la investigación de Foucault precisamente en Vigilar y Castigar (1.975), obra en la que denuncia el control social ejercido en la sociedad moderna, en la sociedad disciplinaria.

No cabe duda de la influencia que el feminismo ha ejercido en la década de los años setenta en las sociedades occidentales; ello podemos detectarlo en algunos de los cambios que han manifestado algunos de sus adversarios: los "gobiernos" y las posiciones de algunos intelectuales de izquierda. En la década de los años ochenta las reformas legislativas sobre la violación y la despenalización, al

menos parcial, del aborto han favorecido a las mujeres. En lo que respecta a los intelectuales de izquierda, el último Foucault puede ser un ejemplo: se produjo un cambio de postura y asumió que “la libertad de la elección sexual” no implica “la libertad de actos sexuales” porque “hay actos sexuales como la violación que no deben estar permitidos, involucren a un hombre y a una mujer o a dos hombres”<sup>27</sup>.

#### 4. 2. Caracterización foucaultiana de los movimientos de mujeres

*Lo que de fuerte hay en los movimientos de liberación de las mujeres, no consiste en que hayan reivindicado la especificidad de la sexualidad y de los derechos correspondientes a esa sexualidad especial, sino que hayan partido del discurso mismo sostenido en el interior de los dispositivos de sexualidad<sup>28</sup>.*

En el siglo XVIII la disciplina se ejercía en los colegios de los chicos, en las escuelas militares, etc., porque “el problema del sexo era el problema del sexo masculino”. Posteriormente, cuando el sexo de la mujer adquiere importancia desde el punto de vista médico-social, la masturbación femenina adquiere una importancia sin par. Foucault habla, en general, de Europa y, en particular, de Francia (refiriéndose al tratamiento de la sexualidad que hacían Charcot y, luego, Freud) y, en este contexto, afirma, sin precisar dónde, que a finales del siglo XIX las grandes operaciones quirúrgicas se hicieron con las muchachas: “la cauterización clitoridiana con hierro al rojo vivo era, si no corriente, por lo menos relativamente frecuente en la época<sup>29</sup>.”

Foucault recuerda que el objeto “sexualidad” ha constituido un instrumento de servidumbre desde hace mucho tiempo pero, en el

siglo XIX, aparecen los movimientos de liberación de las mujeres que reivindican “su especificidad sexual” para llegar a una verdadera “desexualización”. Los movimientos de mujeres llegaron “a un desplazamiento con relación a la centración sexual del problema” y reivindicaron formas de cultura, de discurso, de lenguaje, etc., que desafiaban la sujeción a la que estaban sometidas.

Entre las convergencias señaladas entre el análisis foucaultiano y los análisis feministas, se le adjudica a Foucault una contribución notabilísima, en general, al criticismo social contemporáneo y, en particular, a las preocupaciones feministas: su explicación de la relación entre poder y conocimiento<sup>30</sup>. Según Foucault, la relación de poder no es nunca separable del conocimiento porque dentro de cada sociedad hay un “régimen de verdad” con sus mecanismos particulares propios para producir la verdad. En la historia del feminismo, como lo señalan Irene Diamond y Lee Quinby, en lo que se refiere a esta temática, cabe que destaquemos el desafío que, en los escritos de teóricas como Margaret Fuller, Elizabeth Cady Stanton y Charlotte Perkins Gilman, encontramos a las teorías de los expertos científicos y médicos del siglo XIX sobre las mujeres, en cuyo núcleo temático se encontraba la *femenina histeria*<sup>31</sup>.

Los movimientos homosexuales americanos comenzaron buscando nuevas formas de vida -nuevas formas de comunidad, de

coexistencia, de placer. Estos movimientos, a diferencia de los movimientos de mujeres, lo centran todo en el sexo; en consecuencia, sus planteamientos se ciñen considerablemente “a la reivindicación de los derechos de una sexualidad, en la dimensión de lo sexológico”. Foucault señala que la diferencia entre los movimientos homosexuales y los movimientos de mujeres es que “se hallan en una posición diferente ante el cuerpo social”<sup>32</sup>. Esta diferencia que Foucault señala entre las posiciones de las mujeres en el cuerpo social respecto a los homosexuales no es percibida, sin embargo, respecto a otros grupos que se oponen al ejercicio del poder. La oposición de las mujeres al poder de los hombres no es comprendida por Foucault como la oposición en tanto que sistema de relaciones jerárquicas entre los sexos; es por esta razón por la que, al examinar las luchas contra la autoridad, la oposición al poder de los hombres sobre las mujeres, de los padres sobre sus hijos, de la psiquiatría sobre los enfermos mentales, de la medicina sobre la población, de la administración sobre la manera en que la gente vive<sup>33</sup>, establece un denominador común a todas.

- 1) Son luchas “transversales”: no se restringen a un tipo particular de gobierno político o económico.
- 2) El objetivo de estas luchas es combatir los efectos de poder en tanto que tales. Por ejemplo, el reproche que se hace a la

profesión médica no es en principio ser una empresa con fines lucrativos, sino ejercer sin control un poder sobre los cuerpos, la salud, sobre los individuos, su vida y su muerte<sup>34</sup>.

3) Son luchas “inmediatas”, y esto por dos razones. En principio, porque la gente critica las instancias de poder que están más próximas a ellos, las que ejercen su acción sobre los individuos. Éstas no buscan el “enemigo número uno”, sino el enemigo inmediato; no consideran que la solución a su problema pueda residir en una promesa de liberación, de revolución, en el fin del conflicto de clases. En relación a un eje teórico de explicación o al orden revolucionario que polariza la historia, éstas son luchas anárquicas, aunque ésta no es su característica más original: su especificidad se define más bien como sigue<sup>35</sup>:

4) Son luchas que ponen en cuestión el estatus del individuo: por un lado afirman el derecho a la diferencia y señalan todo lo que puede volver a los individuos verdaderamente individuales. Por otro lado, atacan todo lo que puede aislar a los individuos, separarlos de los otros, escindir la vida comunitaria, constreñir al individuo a replegarse sobre sí-mismo y sujetarlo a su propia identidad. Estas luchas no están exactamente por o contra el “individuo”, sino que ellas se oponen a lo que se podría llamar el “gouvernement par l’individualisation”<sup>36</sup>, es decir, a una *táctica individualizante*, que

se preocupa de cada individuo particular, ejercida por diversos poderes: el de la familia, el de la medicina, el de la psiquiatría, el de la educación, etc.

5) Estas luchas oponen una resistencia a los efectos de poder que están ligados al saber, a la competencia y a la cualificación. Combaten los privilegios del saber. Pero se oponen también al misterio, a la deformación y a todo lo que puede haber de misticador en las representaciones que se imponen a la gente. No hay ninguna creencia dogmática en el valor del saber científico, pero tampoco un rechazo escéptico o relativista de toda verdad testificada. Lo que está en cuestión es la manera en la que el saber circula y funciona, sus relaciones con el poder. Es decir, el régimen de saber<sup>37</sup>.

6) Todas las luchas actuales vuelven sobre la misma cuestión: ¿quiénes somos nosotros?. Son un rechazo de la violencia ejercida por el Estado económico e ideológico que ignora quiénes somos nosotros individualmente, y también un rechazo de la inquisición científica o administrativa que determina nuestra identidad. Para resumir, el principal objetivo de estas luchas no es tanto atacar tal o cual institución de poder, o grupo o clase, o élite, como una técnica particular, una forma de poder<sup>38</sup>.

Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata, que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su

individualidad propia, los sujeta a su identidad, les impone una ley de verdad que les hace reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos sentidos para el término “sujeto”: sujeto sumiso al otro por el control y la dependencia, y sujeto sujetado (attaché) a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí. En los dos casos la palabra sugiere una forma de poder que subyuga y assujettit<sup>39</sup>(somete).

Foucault expresa que, de una manera general, se puede decir que hay tres tipos de luchas: las que se oponen a las formas de dominación (étnicas, sociales y religiosas); las que denuncian las formas de explotación que separan al individuo de lo que produce; y las que combaten todo lo que une al individuo a sí-mismo y asegura así su sumisión a los otros -luchas contra el “assujettissement”, contra las diversas formas de *subjetividad y de sumisión*. La historia es rica en ejemplos de estos tres tipos de luchas sociales, que se producen de manera aislada y conjunta. Pero incluso cuando estas luchas se entremezclan, hay casi siempre una que domina. En las sociedades feudales, por ejemplo, son las luchas contra las formas de dominación étnica o social las que prevalecen, cuando incluso la explotación económica podría haber constituido un factor de revuelta muy importante.

Es en el siglo XIX cuando la lucha contra la explotación pasa

a primer plano. Y hoy, es la lucha contra la sumisión de la subjetividad la que prevalece cada vez más, incluso cuando las luchas contra la dominación y la explotación no han desaparecido, muy al contrario.

Foucault piensa que posiblemente no es la primera vez que nuestra sociedad se encuentra confrontada a este tipo de lucha. Todos estos movimientos que han tenido lugar en los siglos XV y XVI, y encuentran su expresión y su justificación en la Reforma, deben ser comprendidos como los índices de una crisis mayor que ha afectado a la experiencia occidental de la subjetividad y de una revuelta contra el tipo de poder religioso y moral que había dado forma, en la Edad Media, a esta subjetividad. La necesidad entonces sentida de una participación directa en la vida espiritual, en el trabajo de la salud, testimonia la lucha por una nueva subjetividad<sup>40</sup>.

Foucault advierte las objeciones que se le pueden hacer: se puede decir que todos los tipos de subjetivización no son más que fenómenos derivados, las consecuencias de otros procesos económicos y sociales: las fuerzas de producción, los conflictos de clases y las estructuras económicas que determinan el tipo de subjetividad al cual se tiene recurso<sup>41</sup>. Es evidente que no se pueden estudiar los mecanismos de “assujettissement” sin tener en cuenta sus relaciones con los mecanismos de explotación y de dominación. Pero estos mecanismos de sumisión no constituyen simplemente el “terminal” de otros

mecanismos más fundamentales. Éstos sostienen relaciones complejas y circulares con otras formas<sup>42</sup>. Es obvio que Foucault está pensando en el marxismo cuando se defiende de las críticas que se pueden realizar a sus tesis.

La razón por la cual este tipo de lucha tiende a prevalecer en nuestra sociedad es debido al hecho de que una nueva forma de poder político se ha ido desarrollando desde el siglo XVI: el Estado. La mayoría de las veces, el Estado es percibido como un tipo de poder político que ignora a los individuos, no ocupándose más que de los intereses de la comunidad o, debería decir, de una clase o de un grupo de ciudadanos elegidos<sup>43</sup>. Foucault señala que el poder del Estado es una forma de poder “globalizante y totalizador” y “es ésta una de las razones de su fuerza”.

### **4. 3. Los movimientos de Liberación Homosexual**

En los albores de los años ochenta el panorama de los gays, como el de las mujeres, ha cambiado cualitativamente en lo que se refiere a los derechos reconocidos por distintos gobiernos de sociedades occidentales. Foucault realiza un balance muy positivo del papel desempeñado por los movimientos sociales de las décadas de los años sesenta y setenta; sostiene que, desde el siglo XIX, las grandes instituciones políticas y los grandes partidos políticos han confiscado el proceso de la creación política. Estos han tratado de dar a la creación política la forma de un programa político con el fin de apoderarse del poder. Sin embargo, es necesario preservar la existencia, fuera de los grandes partidos políticos, y fuera del programa normal u ordinario, de una cierta forma de innovación, de creación y de experimentación políticas. Es un hecho que la vida cotidiana de la gente ha cambiado entre principios de los años sesenta y el momento actual. Este cambio no se lo debemos a los partidos políticos sino a los numerosos movimientos. Estos movimientos sociales han transformado verdaderamente nuestras vidas, nuestra mentalidad y nuestras actitudes, así como las actitudes y la mentalidad de otra gente -gente que no

pertenecía a esos movimientos<sup>44</sup>. Así, por ejemplo, en los países de Europa del Norte, la homosexualidad no está oficialmente prohibida, por consiguiente, el porvenir de los derechos de los gays se presenta de manera diferente<sup>45</sup>.

Foucault considera la batalla por los derechos de los gays como un episodio del que no sabría representar la etapa final. Esto por dos razones: en principio, porque un derecho, en sus efectos reales, está mucho más vinculado a actitudes, a esquemas de comportamiento que a formulaciones legales. Puede haber una discriminación con los homosexuales, incluso si la ley prohíbe tales discriminaciones. Es, pues, necesario luchar para dar lugar a estilos de vida homosexual, a elecciones de existencia en las cuales las relaciones sexuales con personas del mismo sexo serán importantes. No es suficiente tolerar en el interior de un modo de vida más general la posibilidad de hacer el amor con una persona del mismo sexo, a título de componente o de suplemento. El hecho de hacer el amor con una persona del mismo sexo puede naturalmente llevar consigo toda una serie de elecciones, toda una serie de otros valores y elecciones para los cuales no hay todavía posibilidades reales. No se trata solamente de integrar esta práctica “bizarroide” -expresa irónicamente nuestro filósofo- que consiste en hacer el amor con alguien del mismo sexo en campos culturales preexistentes; se trata de crear nuevas formas culturales. Si lo que se quiere hacer es crear un nuevo modo de vida, entonces la cuestión de

los derechos del individuo no es pertinente. En efecto, vivimos en un mundo legal, social, institucional donde las únicas relaciones posibles son extremadamente poco numerosas, extremadamente esquematizadas, extremadamente pobres. Hay, evidentemente, relaciones de matrimonio y relaciones de familia, pero “cuantas otras relaciones deberían poder existir, poder encontrar su código no sólo en las instituciones, sino en los apoyos eventuales”<sup>46</sup>.

En los Países Bajos, ciertas modificaciones legales han disminuido el poder de la familia y han permitido a los individuos sentirse más fuertes en las relaciones que quieren anudar. Este hecho –señala Foucault no representa más que el primer paso. Por ejemplo, los derechos de sucesión entre personas del mismo sexo que no están ligadas por la sangre son las mismas que los de una pareja casada heterosexual. A pesar de ello, vivimos en un mundo relacional que las instituciones han empobrecido considerablemente<sup>47</sup>. La sociedad y las instituciones que constituyen su esqueleto han limitado la posibilidad de las relaciones, porque un mundo relacional rico sería extremadamente complicado de administrar. Hay que luchar contra el empobrecimiento del tejido relacional. Más que hacer valer que los individuos tienen derechos naturales y fundamentales, hay que tratar de imaginar y de crear un nuevo **derecho relacional** que permitiera que todos los tipos de relaciones posibles puedan existir y no sean impedidas, bloqueadas o anuladas por las instituciones relacionalmente empobrecedoras.

Foucault se remite al célibe: este individuo tiene con los otros un tipo de relaciones completamente diferentes de las relaciones de una familia, por ejemplo. Se dice a menudo que el célibe sufre de soledad porque se entiende que es un marido falto o rechazado<sup>48</sup>; es alguien que no ha podido casarse. Cuando en realidad la vida de soledad a la que está condenado el célibe es, a menudo, el efecto de empobrecimiento de las posibilidades relacionales en nuestra sociedad, donde las instituciones vuelven exangües y necesariamente raras todas las relaciones que se podrían tener con otro y que podrían ser intensas, ricas, incluso si éstas son provisionales, incluso y sobre todo si no toman lugar en los espacios del matrimonio.

La cuestión de la cultura gay -que no comprende sólo las novelas escritas por pederastas sobre la pederastía, eso no tiene mucho interés-comprende una cultura en el sentido amplio, una cultura que inventa modalidades de relaciones, modos de existencia, de tipos de valores, de formas de intercambio entre individuos que sean realmente nuevas, que no sean homogéneas *y que no se puedan superponer a las formas culturales generales*. Si esto es posible, la cultura gay no será simplemente una elección de homosexuales para homosexuales<sup>49</sup>. Esto va a crear relaciones que son, hasta un cierto punto, transportables a los heterosexuales.

Las cuestiones importantes del movimiento gay -sostiene

Foucault- no están ligadas al problema de la represión -lo que no quiere decir que no haya mucha gente oprimida todavía, lo que no quiere decir de ninguna manera que no haya que luchar para que la gente deje de estar oprimida; donde nuestro autor cifra su atención es en que la línea de innovación sobre la que el movimiento gay está no es la lucha contra la represión.

Es necesario decir que la cultura gay es una cosa muy nueva y prácticamente no conocida en las sociedades occidentales. Los griegos no habían admitido nunca el amor entre dos hombres adultos. Se pueden encontrar alusiones a la idea de un amor entre dos jóvenes, cuando estaban en edad de llevar armas, pero no el amor entre dos hombres. Permitir relaciones sexuales es una cosa, pero la importancia y el reconocimiento por los propios individuos de esos tipos de relación, en el sentido de que ellos les den una importancia necesaria y suficiente, de que ellos la reconozcan y la realicen, a fin de inventar nuevos modos de vida, es nuevo<sup>50</sup>.

Foucault sostiene<sup>51</sup> que la liberación sexual no es tanto la puesta al día de verdades secretas concernientes a los individuos o a su deseo como un elemento del proceso de definición y de construcción del deseo. El movimiento homosexual, hoy, tiene más necesidad de un arte de vivir que de una ciencia o un conocimiento científico (o pseudocientífico) de lo que es la sexualidad. Los derechos cívicos o

humanos y la tolerancia sexual, reivindicación del movimiento homosexual, es un aspecto que es necesario sostener. Es importante, en principio, para un individuo, tener la posibilidad -y el derecho- de elegir su sexualidad. Los derechos del individuo concernientes a su sexualidad son importantes. Es completamente exacto que hay un verdadero proceso de liberación a principios de los años setenta. Este proceso fue muy benéfico, tanto en lo que concierne a la situación como en lo que concierne a las mentalidades, pero la situación no está definitivamente estabilizada. Uno de los factores de esta estabilización será la creación de nuevas formas de vida, de relaciones, de amistades, en la sociedad, el arte, la cultura, nuevas formas que se instaurarán a través de nuestras elecciones sexuales, éticas y políticas.

Es necesario no solamente defendernos, sino también afirmarnos, y afirmarnos no solamente en tanto que identidad, sino en tanto que fuerzacreadora<sup>52</sup>.

En lo que se refiere al movimiento de lesbianas, Foucault suscribe la idea de que el hecho de que las mujeres hayan estado, durante siglos y siglos, aisladas en la sociedad les ha dado la verdadera posibilidad de constituir una sociedad, de crear un cierto tipo de relación social entre ellas, fuera de un mundo dominado por los hombres<sup>53</sup>. Foucault se remite a Lillian Faderman, en relación a lo que defiende en su libro Surpassing the Love of Men<sup>54</sup>. Esta autora, según Foucault, plantea una cuestión: la de saber qué tipo de experiencia

emocional, qué tipos de relaciones eran posibles en un mundo donde las mujeres no tenían ningún poder social, legal o político. La tesis de Faderman, según Foucault, es que las mujeres han utilizado este aislamiento y esta ausencia de poder, aunque no especifica cómo lo explica Faderman. Según esta autora el feminismo lesbiano de los setenta constituyó una versión “análoga” de las amistades románticas, que definió como aquéllas entre “dos mujeres que lo eran todo la una para la otra y tenían escasa relación con los varones, tan alienante y completamente diferentes a ellas”<sup>55</sup>. Y añade que muchas amigas románticas de otras épocas serían feministas lesbianas en nuestros días; y la mayoría de las feministas lesbianas de nuestro tiempo habrían sido amigas románticas en otra época. La definición del lesbianismo de Faderman no depende del contacto sexual. Explica que “el amor entre mujeres sólo ha sido un fenómeno predominantemente sexual en la literatura de las fantasías masculinas”<sup>56</sup>. Ella misma basa, en cambio, su definición en las emociones y afirma que: “El contacto sexual puede formar parte de la relación en mayor o menor medida, o bien puede estar ausente por completo”. Faderman entiende que las feministas lesbianas actuales no son “inocentes” con respecto al sexo, pero que “los aspectos sexuales de sus relaciones suelen tener menos importancia que el sustento emocional y la libertad para autodefinirse”<sup>57</sup>. Sugiere que muchas relaciones entre feministas lesbianas perduran años después de que “el componente sexual se haya extinguido”<sup>58</sup>.

Faderman también ha argumentado que una identidad lesbiana específica basada en las categorías de la sexología no se desarrolló hasta finales del siglo XIX<sup>59</sup>. El historiador gay británico, Jeffrey Weeks, ha expresado que Foucault y Faderman parecen argumentar, en algunas ocasiones, en alianza poco usual, que la existencia de “lo homosexual” y de “lo lésbico” fue posible gracias a la caracterización de los sexólogos<sup>60</sup>.

Cabe señalar que la idea de Faderman que recalca Foucault, respecto a las posibilidades que el aislamiento social de las mujeres les ha brindado a éstas en lo que se refiere a constituir una sociedad fuera de un mundo dominado por los hombres, contrasta con la tesis de Simone de Beauvoir. De Beauvoir dice que, efectivamente, a veces, se opone el “mundo femenino” al universo masculino, pero “hay que volver a subrayar que las mujeres no han constituido nunca una sociedad autónoma y cerrada, sino que han sido integradas a la colectividad gobernada por los machos, donde ocupan un lugar subordinado”<sup>61</sup>.

#### 4.4. El movimiento sadomasoquista

En la misma línea que Gayle Rubin, Foucault suscribe el análisis de esta teórica feminista sobre la “subcultura S/M”(sado/masoquista)<sup>62</sup>: este movimiento de prácticas sexuales no revela tendencias sado-masoquistas enterradas en nuestro inconsciente. El S/M es la creación real de nuevas posibilidades de placer que no habían sido imaginadas antes<sup>63</sup>. La idea de que el S/M está vinculado a una violencia profunda, que su práctica es el medio de liberar esta violencia, de darle curso libre a la agresión es una idea equivocada. Las relaciones que la gente sadomasoquista mantiene no son agresivas, en estas prácticas se inventan nuevas posibilidades de placer utilizando ciertas partes bizarras del cuerpo -erotizando el cuerpo<sup>64</sup>. La principal característica del movimiento S/M es “*la desexualización del placer*”. Este movimiento no comparte la idea de que el placer físico proviene siempre del placer sexual ni tampoco la de que el placer sexual es la base de *todos* los placeres posibles. Las prácticas S/M muestran que se puede producir placer a partir de objetos muy extraños, utilizando ciertas partes bizarras de los cuerpos, en situaciones muy inhabituales, etc.

En cuanto a la cuestión de la identidad del sadomasoquismo Foucault advierte que habrá un retorno a una especie de ética muy próxima de la virilidad heterosexual tradicional si se entiende que hay que “desvelar la propia identidad” y que ésta debe transformarse en ley, en principio, en código de existencia. La identidad es útil si se entiende como un juego, como un procedimiento para favorecer las relaciones, relaciones sociales y relaciones de placer sexual que creen nuevas amistades<sup>65</sup>

“Si debemos situarnos en relación a la cuestión de la identidad, debe ser en tanto que nosotros somos seres únicos. Pero las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de identidad, deben ser más bien relaciones de diferenciación, de creación, de innovación. Es muy penoso ser siempre lo mismo. No debemos excluir la identidad si por el sesgo de esta identidad la gente encuentra su placer, pero no debemos encontrar esta identidad como una regla ética universal”<sup>66</sup>.

Foucault señala que, en lo que concierne a S/M (sado/masoquismo) lesbiano, éste permite desembarazarse de un cierto número de estereotipos de la feminidad que han sido utilizados en el movimiento lesbiano. La utilización de estos estereotipos femeninos era una estrategia que el movimiento de lesbianas había elaborado en el pasado. Esta estrategia se fundaba sobre la opresión de la que eran víctimas las lesbianas, y el movimiento la utilizaba para luchar contra

esta opresión. Está claro que el movimiento S/M lesbiano trata de desembarazarse de todos los viejos estereotipos de la feminidad, expresa Foucault, aunque no los enumera; también se han desembarazado de las actitudes de rechazo de los hombres, etc<sup>67</sup>.

Foucault prosigue sosteniendo que el S/M es la erotización del poder, la erotización de las relaciones estratégicas. Lo impresionante en el S/M es la manera en que difiere del poder social. El poder se caracteriza por el hecho de que constituye una relación estratégica que se establece en instituciones. En el seno de las relaciones de poder la movilidad es, pues, limitada, y algunas fortalezas son muy difíciles de hacer caer porque han sido institucionalizadas, porque su influencia es sensible en el curso de la justicia, en los códigos. Ello significa que las relaciones estratégicas entre los individuos se caracterizan por la rigidez. La relación S/M es, por el contrario, fluida. Hay roles, pero cada una de las partes de la relación sabe que esos roles pueden ser invertidos<sup>68</sup>. A veces, cuando el juego comienza, uno es el amo, el otro el esclavo y, al final, el que era el esclavo ha devenido el amo. O incluso, cuando los roles son estables, los protagonistas saben muy bien que se trata de un juego: sea porque las reglas son transgredidas, sea porque hay un acuerdo, explícito o tácito, que define ciertas fronteras<sup>69</sup>. Este juego estratégico es muy interesante en tanto que manantial de placer físico. Foucault no piensa que se pueda hablar de una reproducción, en el interior de la relación erótica, de la estructura

del poder. Es, por el contrario, una puesta en escena de estructuras de poder por un juego estratégico capaz de procurar un placer sexual o físico.

Las consecuencias que estas posiciones tienen para el feminismo son de “despolitización” en la medida en que uno de los blancos de crítica política del neofeminismo de finales de los años sesenta y durante la década de los setenta era “lo personal” y “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo”, como en la definición de “política” de Kate Millett<sup>70</sup> quedó expresado. La violencia sexual que los hombres ejercen sobre las mujeres podría quedar justificada al ser una fuente de placer sexual o físico para el agresor, siempre que sea esto lo que se alegue para negar que en la violencia que se ejerza hay dominio institucionalizado. Cabe destacar que en estos mismos años en que Foucault se erigió en defensor confeso del “sodomismo” distinguía entre la “libertad de la elección sexual” y “la libertad de actos sexuales”<sup>71</sup>. El ejercicio de la primera no implica que actos sexuales como la violación deban estar permitidos. En consecuencia, cuando Foucault aboga por la “obtención de placer” necesita criterios normativos para distinguir entre relaciones encaminadas a “buscar placer” que conllevan violación de las que no la conllevan.

Foucault afirma que puede haber un juego estratégico en la sexualidad que, sin embargo, no esté presente en las relaciones de poder. La práctica S/M desemboca en la creación del placer, y hay una identidad que es acorde con esta creación. Es ésta la razón por la cual el S/M es una sub-cultura<sup>72</sup>. Es un proceso de invención. El S/M es *la utilización* de una relación estratégica como manantial de placer (de placer físico). No es la primera vez que la gente utiliza las relaciones estratégicas como fuente de placer. En la Edad Media, por ejemplo, en el amor cortés y los trovadores, la manera en que se instauran las relaciones amorosas entre la dama y su amante<sup>73</sup>, etc. Se trataba también allí de un juego estratégico. Este juego estratégico se vuelve a encontrar incluso, hoy, entre los muchachos y las muchachas que van a bailar el sábado por la noche. Ellos ponen en escena relaciones estratégicas. Pero lo interesante es que, en la vida heterosexual, estas relaciones estratégicas preceden al sexo. Estas relaciones existen con el único fin de obtener el sexo. En el S/M las relaciones estratégicas forman parte del sexo como un convenio de placer en el interior de una situación particular.

En la afirmación que Foucault hace respecto a la vida heterosexual cuando se refiere a que las relaciones estratégicas existen con el único fin de obtener el sexo, cabe llamar la atención sobre el androcentrismo interpretativo. En las relaciones sociales se dan, como

Cèlia Amorós<sup>74</sup> las ha analizado, *pactos serializados* entre los varones a través de los cuales constituyen como “*lugar común*”, como “*topos*” a la mujer. Este *topos*, constituido en lugar práctico-simbólico, resulta ser objeto de violencia, “como *efecto del modo mismo de su constitución*, en tanto que reverso del sistema de autodesignaciones de los varones como tales”. Es decir, las mujeres son *heterodesignadas* por los varones, de tal modo que ellas son siempre pre-interpretadas: las mujeres, con su comportamiento, actualizarían y cumplimentarían ese “*topos*”, constituido por los varones “como lugar simbólico propiedad de todos”. Los espacios de las mujeres no son interpretados como *proyectos* particulares -“tomar unas copas, charlar y bailar un rato”-, sino que están presignificados por los sujetos de los pactos.<sup>75</sup> Estos pactos no son siempre intencionales, sino pactos *metaestables* del sistema de dominación patriarcal. Así la tesis que Foucault sostiene de que puede haber un juego estratégico en la sexualidad que, sin embargo, no esté presente en las relaciones de poder y de que, aun habiendo roles, no se puede hablar de una reproducción de relaciones de dominación, son ciegas a las experiencias de muchas mujeres; éstas en diversas situaciones son preinterpretadas por los criterios del “varón de turno” sin que se tenga en cuenta la elección que en un momento concreto haga una mujer; el caso extremo de la violencia de esta preinterpretación “sistemática” es la violación.

#### **4.5. El problema de los nominalismos**

Las relaciones de poder son el núcleo temático en el pensamiento político de Michel Foucault, a partir de 1.970. El teórico de la Microfísica del Poder irrumpe con un análisis nominalista del poder, en cuya metodología están insertos los avances que el pensamiento feminista había elaborado. La política ha sido definida por Kate Millett como conjunto de relaciones y en el espacio personal y privado se detecta, con el feminismo, un mundo profundamente político. Foucault señalará en su obra las relaciones de poder que se ejercitan en los espacios privados, en las familias. La microfísica del poder es, en parte, la traducción foucaultiana del carácter político de la vida cotidiana, de lo personal y de lo privado que el feminismo ha señalado. Trataremos de ver cómo el antiesencialismo foucaultiano ha derivado en un nominalismo que escapa a la categoría de género y cómo, si bien el pensamiento foucaultiano y el pensamiento feminista nominalista coinciden en un objeto de estudio, las relaciones de poder, el análisis de Foucault es insuficiente para investigar el “cómo” se ejercen las relaciones patriarcales, las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

Foucault se niega a aceptar que existen esencias. El poder no es atributo, sino relación. El poder no tiene un sentido unívoco, poder del estado, no se ejerce dentro de una estructura piramidal, de arriba abajo, no se queda quieto, parado e inmóvil en un lugar concreto, sino que circula como en cadena, actuando transversalmente. Si el poder no tiene una esencia y no existe un lugar privilegiado como origen del poder, a Foucault no le interesa la pregunta “¿qué es el poder?”, sino cómo actúa, cómo se ejerce, cómo funciona. Gilles Deleuze ha señalado que el funcionalismo de Foucault se corresponde con una topología moderna que supone una concepción del espacio social tan nueva como la de los espacios físicos y matemáticos actuales, en lo que respecta al caso de la continuidad<sup>76</sup>. El poder se ejerce de manera local y su carácter difusivo no permite adscribirle un lugar. La metodología propuesta por Foucault es un análisis ascendente del poder que arranque de los mecanismos infinitesimales.

“Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento”<sup>77</sup>.

Estos mecanismos son autónomos e independientes unos de otros; tienen sus propias historias, técnicas y tácticas. Cómo han sido

utilizados y colonizados estos mecanismos por formas de dominación global, constituye un interés de primer orden para desentrañar el funcionamiento del poder. Éste, arguye el pensador francés, no se construye a partir de voluntades, ni individuales ni colectivas, ni tampoco se deriva de intereses. El poder como fenómeno estructural no es intencional, es el efecto de multitud de poderes. La defunción de la esencia abarca, en el análisis de Michel Foucault, también al individuo. El individuo no es un núcleo elemental o un átomo primitivo sobre el que se ejercería el poder. El individuo es uno de los primeros efectos del poder. Los cuerpos, los gestos, los discursos, los deseos, son identificados como individuos y, al mismo tiempo, los constituyen. Éstos son los efectos de unas prácticas. En la misma medida en que el individuo es un efecto, es un elemento de conexión. “El poder circula a través del individuo que ha constituido”. Todos tienen, en mayor o menor medida, algo de poder en el cuerpo, aunque su distribución no sea, en absoluto, igualitaria o democrática. Los individuos están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder. El poder es un elemento inherente al individuo. Digamos más exactamente, por la connotación esencialista que pueda tener el término “elemento”, que el individuo necesariamente está incardinado en un esquema de poder, en el que tanto es objeto como sujeto de poder.

“El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes no

sólo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de ejercitar ese poder, no son nunca el blanco inerte o consintiente del poder ni son siempre los elementos de conexión''<sup>78</sup>.

Las condiciones reales del espacio y del sostenimiento del poder siguen estando casi totalmente ocultas, a consecuencia de que no existe un interés por conocer la historia de las luchas por el poder, expresa nuestro filósofo francés. En occidente se ha obstruido el deseo de querer el poder político; en la construcción del hombre occidental - aquí el concepto "hombre" no está utilizado especificando que excluya a las mujeres-, está la teoría del sujeto. Foucault adjudica al humanismo la invención de lo que denomina "soberanías sometidas", por medio de las cuales se le dice al hombre occidental que, si bien no ejerce el poder, puede, sin embargo, ser soberano. El alma sería una de las soberanías sometidas que estaría sometida a Dios, pero sería soberana con respecto al cuerpo. A través de las soberanías sometidas se ha construido un sujeto que, si bien renuncia a querer ejercer el poder político, por otro lado puede ser soberano. El sujeto tiene un doble sentido foucaultianamente entendido. El sujeto tiene una doble vertiente: se es sujeto al mismo tiempo que se está sujeto. Ser sujeto significa aquel que realiza una acción con connotación de algún tipo de dominio y estar sujeto expresa un estado de sometimiento. El nominalismo de Foucault escapa, sin embargo, a una explicación detallada sobre el funcionamiento del sujeto, que requeriría que en los

mecanismos infinitesimales del poder se explicara qué tipo de poder es susceptible de ejercer una mujer, un alumno o el que no sabe en relación a un hombre, a un maestro y al que sabe, respectivamente. Nancy Fraser señala<sup>79</sup> que el problema es que Foucault llama poder a demasiados tipos de cosas diferentes y simplemente deja la cuestión en ese punto. Por supuesto, afirma Fraser, todas las prácticas culturales comportan compulsiones, pero esas compulsiones son de una variedad de clases diferentes y demandan así una variedad de respuestas normativas diferentes. Fraser comprende que, ciertamente, no puede haber prácticas sociales sin poder, pero no se sigue que todas las formas de poder sean normativamente equivalentes ni que cualquier práctica social sea tan buena como cualquier otra. En efecto, es esencial al propio proyecto de Foucault que sea capaz de distinguir conjuntos de prácticas y formas de compulsión mejores de los que son peores. Pero esto requiere mayores recursos normativos de los que él posee.

La cuestión, para Fraser, puede también plantearse de este modo: Foucault escribe como si no tuviera conciencia de la existencia de todo el cuerpo de la teoría social weberiana con sus cuidadosas distinciones entre nociones tales como autoridad, violencia, dominación y legitimación. Se reúnen fenómenos susceptibles de ser distinguidos por medio de tales conceptos bajo el concepto omniabarcador de poder. Desde la óptica de Nancy Hartsock<sup>80</sup>, este aspecto omniabarcador

del concepto foucaultiano de poder también es visto como insuficiente para señalar las relaciones de dominio. Esta autora se extiende en una crítica a la afirmación foucaultiana acerca de la “omnipresencia del poder”: si el poder es capilar en el cuerpo social, ¿dónde no hay capilares si pensamos en términos físicos?<sup>81</sup>. La capilaridad del poder es cuestionada por Hartsock y se remite a afirmaciones de Foucault en las que expresa una idea del poder panlocalista, no permitiendo detectar dónde se ejerce exactamente el poder que es necesario combatir. La fecundidad interpretativa foucaultiana sobre la consideración de los micropoderes como condición de posibilidad del poder es innegable. Ahora bien, Foucault no tiene bases para distinguir formas de poder que comportan dominación de aquellas que no la comportan: si el individuo es un sujeto en sentido foucaultiano, es necesario definir la diferenciación existente entre un sujeto hombre y un sujeto mujer, entre un sujeto maestro y un sujeto alumno, entre un sujeto que sabe y un sujeto que no sabe. En nuestro análisis nos centraremos en las relaciones de poder entre hombres y mujeres, en qué tipo de sujeto constituye cada grupo sexual.

Hemos mostrado que en el análisis foucaultiano el individuo ha sido definido de una manera antiesencialista. Sin embargo, existe una división entre los individuos en el sistema patriarcal, en hombres y mujeres, cuyo significado extralingüístico no podemos obviar, pues

configura una realidad en la que todos los individuos, en condición de hombre o mujer, participan. Desde la óptica nominalista de Foucault los términos “hombres” y “mujeres” no connotan nada, simplemente denotan un grupo de individuos cuyo denominador común es el sexo biológico. El pensamiento de Foucault se queda “in situ”, bloqueado, en su metodología nominalista; su análisis se ha detenido ante el dato relevante de las diferentes conceptualizaciones esencialistas de los términos “hombres” y “mujeres”. No son los “hombres” y las “mujeres” esencias en el pensamiento foucaultiano, pero, “por defecto”, los “hombres” y las “mujeres” no son presentados como construcciones genéricas.

Frente a un nominalismo que no opera con los conceptos genéricos, con las diferentes connotaciones que tienen los conceptos “hombres” y “mujeres”, sin las cuales difícilmente el concepto de individuo se llevará a sus últimas consecuencias, y frente a un esencialismo subyacente en teorías que definen a hombres y mujeres como correlatos sociales que se derivarían lógicamente de machos y hembras, la filosofía feminista se encarrila por otros derroteros. Como ha recordado Amelia Valcárcel, la filosofía feminista consiste en preguntarse si, por ejemplo, la mujer o las mujeres son algo de lo que quepa legítimamente establecer una predicación<sup>82</sup>.

En el feminismo filosófico español se plantea la necesidad de

analizar las relaciones de poder patriarcales desde una óptica que considere la existencia de multitud de individuos bajo las construcciones de “hombres” y de “mujeres”, pero que se detenga en el análisis de las relaciones entre los géneros y de las tácticas que se ponen en juego para resignificar las diferencias biológicas sexuales. Celia Amorós en Hacia una crítica de la razón patriarcal aboga por un nominalismo radical como desiderátum del feminismo<sup>83</sup>. Cuando habla de ideal ético opera con el concepto de nominalismo radical; “nominalismo” vendría a representar, nos recuerda Javier Muguerza<sup>84</sup>, el polo opuesto de cualquier reificación de la esencia de lo femenino. Posteriormente, cuando piensa en términos de metodología de análisis, lo hace desde una óptica nominalista que se posiciona contra la ontologización de lo “masculino” y de lo “femenino”. Amorós opera con el concepto de “nominalismo moderado o no radical”<sup>85</sup> al expresar la necesidad de explicar qué tipo de entidad connotan los genéricos, que no es, evidentemente, esencialista sino cultural, como en la definición de “sistema de género/sexo” dada por Gayle Rubin:

“Un sistema de género/sexo es un conjunto de dispositivos mediante los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y con los cuales se satisfacen estas necesidades sexuales transformadas.<sup>86</sup>”

En el pensamiento nominalista de Celia Amorós, los géneros, los conceptos “varones” y “mujeres” cobran una importancia relevante.

En su filosofía política se centra en el poder y su relación con los colectivos masculino y femenino. El poder no es entendido como poder individual; es más, esta autora parte de la base de que todo *poder absoluto*, históricamente ejercido, ha sido un poder compartido. “El poder es siempre poder de colectivos”, y el poder del grupo estará en función de los pactos que constituyan al propio grupo. Cuanto más cohesionado por pactos está un grupo tanto más poder tiene. Amorós parte de una concepción del poder inspirada en la “teoría de los conjuntos prácticos” que Sartre expone en la Critique de la raison dialectique<sup>87</sup>, donde se encontrarían algunos elementos susceptibles de ser interpretados en la línea de Foucault *avant la lettre*<sup>88</sup>. En esta concepción del poder “nominalista moderada” se enfatiza que en un sistema de interrelaciones no se da nunca “una capacidad absoluta de afectar sin ser afectado”. Desde este punto de vista Amorós opera con un concepto de poder basado en la definición de “potentia” de Spinoza:

“La capacidad de incidir sobre el mundo o de afectar lo exterior en mayor medida, o al menos no en menor medida, de lo que uno/a es afectado/a<sup>89</sup>”.

En esta concepción filosófica y feminista se describen los mundos masculino y femenino respectivamente, como “el espacio de los iguales” y “el espacio de las idénticas”. En “el espacio de los iguales” es donde se produce la promoción a la individualidad, al

contrario del espacio de lo privado donde el ser social es negado. La individualidad se reconoce en un ser social expresado y reconocido por su inserción en lo “público” -como concepto contrapuesto a “privado”-, posee una historia, al contrario que la mujer que sería “a-histórica” o “intrahistórica”, con el marcado carácter esencialista inherente a ambos conceptos. En la definición del espacio masculino como “espacio de los iguales”, el término “iguales” no significa que entre los varones exista una igualdad, ni en el sentido político ni en el sentido ontológico del término. Es decir, ni todos los varones son iguales, entendido desde el punto de vista de la igualdad social, ni todos son iguales, en el sentido de semejantes. En este contexto, iguales significa pares, es decir, equivalentes en cuanto que son, como mínimo, posibles sujetos de poder. El individuo, perteneciente por definición al espacio de los iguales, será definido entonces como categoría política y como categoría ontológica, al mismo tiempo. Su categoría política, en el sentido de estatus adquirido, definirá su categoría ontológica. Los varones no son iguales en cuanto al poder que ejercen; es más, “cada cual acota su terreno”, diferenciándose simultáneamente del resto. Desde este punto de vista el hecho de “poder poder” -como factor constituyente del “espacio de los iguales”-, les posibilita, como mínimo, poder diferenciarse. Las diferencias en el colectivo de los varones vienen definidas por las diferencias de los terrenos acotados en el que cada uno de ellos ejerce su cuota de poder. Así el individuo

queda definido como: “aquél al que se le atribuye una cuota de poder”<sup>90</sup>. En consecuencia, la individualidad se configura en el grupo autodesignado como sujeto del contrato social, donde se tributan cuotas de poder; en definitiva, en “el espacio de los iguales” se designan los sujetos del poder, designación que es autodesignación, desde el momento en que es el colectivo de los varones sujeto y objeto, a la par, de la definición del sujeto del poder.

Para contraponerlo al concepto de “los iguales”, Amorós denomina al colectivo sexo-género femenino colectivo de la impotencia, configurador del “espacio de las idénticas”. Las mujeres constituyen un grupo indiferenciado en el que no se produce la individualización. Puesto que no se les reconoce la individualidad no tienen poder, o puesto que no tienen poder, no se les reconoce la individualidad; y puesto que no tienen poder no pueden diferenciarse. El colectivo de las mujeres no tiene poder y como el poder es poder de grupo, el referente del poder de una mujer estará en el poder de su colectivo “qua sexo-género”, que siempre “modaliza y rebaja” cualquier otro rango que se tenga. La filósofa española establece una diferencia fundamental entre poder e influencia. Si el primero circula, fluye y transita creando redes, como también hemos mostrado que así queda definido en el pensamiento de Michel Foucault, la influencia solamente “fluye in”, no transita. Las mujeres no pueden aspirar como género-sexo a tener

influencia, pues ésta, por definición, lo es de una mujer sólo, o de unas cuantas, no de todas. Si fuera influencia de todas, dejaría de ser influencia y tendría otro significado.

“En el espacio de las idénticas, de las indiscernibles -pues en el ámbito de lo privado, de lo que no se contrasta a la luz pública, nada se reconoce ni se discierne y toda emergencia no puede ser sino adjetiva- sólo se puede ejercer poder como influencia indirecta y puntual en oblicuo, en disposición en batería, carente de toda virtualidad sintética y de cualquier efecto potenciador”<sup>91</sup>.

Nuestra tesis es que mujeres y hombres son dos categorías políticas patriarcales. El carácter político de los hombres y de las mujeres estriba en la relación de poder inherente a la configuración de ambas construcciones. Kate Millett señaló las relaciones de poder que se dan entre los grupos, calificándolas de política. Ampliemos la definición de política de Millett añadiendo que también es política “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder en virtud de los cuales un sujeto queda sujeto a su género y bajo el control de quien ha definido el género”. Ahora bien, quien decide el carácter de las “relaciones y los compromisos estructurados de acuerdo con el poder”, como ha mostrado Celia Amorós, es el sexo-género masculino. Quienes configuran el “espacio de los iguales” son los sujetos de los compromisos y pactos entre quienes tienen cuotas de

poder. Los iguales son sujetos en el doble sentido en que Foucault entiende esta construcción del humanismo occidental. Los varones son soberanos porque tienen el poder de autodesignarse y, al mismo tiempo, están sometidos a su género. Un grupo se define tanto por quienes a él pertenecen, como por los que no pueden pertenecer a él. La soberanía masculina también reside en el ejercicio de la “designación heterónoma”, tal como lo expresa Amelia Valcárcel<sup>92</sup>, mecanismo a través del cual se excluye a las mujeres de las esferas del ejercicio del poder. Las mujeres son definidas en primer lugar como quienes no son varones y, en consecuencia, no pertenecen al grupo de ellos. Las idénticas son designadas por quienes tienen el poder. Ahora bien, el mundo de las mujeres no ha constituido nunca una sociedad autónoma e independiente del mundo masculino, sino que ha sido subordinado al mundo de los varones. Las mujeres están sujetas a su género pero no son sujetos en el otro sentido. El “sujeto” foucaultiano no es aplicable al colectivo femenino. La femineidad exige, como expresó Simone de Beauvoir, la renuncia a ser sujeto soberano<sup>93</sup>.

Tanto los hombres como las mujeres están sujetos a sus respectivos géneros, y también como categorías políticas son controlados por quienes han definido los géneros. El control de los varones es autocontrol, mientras que el control de las mujeres es un heterocontrol. De aquí que el carácter inherente de dominio de los

varones sobre las mujeres a través del sistema de género/sexo nos induzca, inevitablemente, a calificar las categorías políticas “hombres” y “mujeres” de patriarcales, pues en la resignificación del sexo biológico está impresa una relación de poder, en la que los varones son los sujetos soberanos, y lo son en mayor medida que sometidos; las mujeres, desde el momento en que se las heterodigna, se les niega ser sujeto y su condición es estar sujetas y sometidas; aunque desde otras posiciones de sujeto -por tener un rango más elevado en el sistema de clases o de raza- ejerzan algún tipo de dominio, éste siempre se verá menoscabado por su condición genérica femenina.

#### **4. 6. Feminismos Foucaultianos: Gayle Rubin y Jana Sawicki**

Los feminismos inspirados en el pensamiento de Michel Foucault se adscriben a la concepción constructivista de la sexualidad. El constructivismo ha desafiado el “esencialismo sexual”: concepción tradicional según la cual el sexo es una fuerza natural que existe con anterioridad a la vida social considerándolo como algo eterno, inmutable, asocial y transhistórico<sup>94</sup>. Foucault critica la visión tradicional de la sexualidad como impulso natural de la libido por liberarse de las limitaciones sociales. Rubin nos recuerda que Foucault argumenta que los deseos no son entidades biológicas preexistentes, sino que, más bien se constituyen en el curso de prácticas sociales históricamente determinadas. Debido al énfasis que puso en las formas en que se producía la sexualidad, Foucault ha sido muy vulnerable a interpretaciones que niegan o minimizan la realidad de la represión sexual en el sentido más político<sup>95</sup>. Foucault hace hincapié en los aspectos de la organización social generadores del sexo, más que en sus elementos represivos pero no niega la existencia de la represión sexual, sino que la inscribe dentro de una dinámica más amplia. Rubin hace memoria de las maniobras políticas de que han sido objeto los

homosexuales en distintos momentos de nuestro siglo, poniendo el énfasis, a diferencia de Foucault, en el fenómeno de la represión.

“Es necesario reconocer los fenómenos represivos sin caer por ello en las suposiciones esencialistas del lenguaje de la libido, y es importante el estudio de las prácticas sexuales represivas, aunque las situemos dentro de una totalidad diferente y empleando una terminología más refinada”<sup>96</sup>.

Jana Sawicki, en una mirada retrospectiva sobre la obra de Foucault, reconoce como fisuras de la filosofía crítica del filósofo francés su no atención a las macro-estructuras de poder así como su falta de claridad normativa<sup>97</sup>.

La característica sobresaliente de los feminismos foucaultianos es que cuestionan la noción de género en cuanto construcción cultural sobre la sexualidad, pues entienden que la propia sexualidad es también construcción cultural. Rubin cuestiona la suposición de que el feminismo es o deba ser el privilegiado asiento de una teoría sobre la sexualidad. Esta autora entiende que el feminismo es la teoría de la opresión de los géneros, y sostiene que suponer automáticamente que ello lo convierte en la teoría de la opresión sexual es no distinguir entre género y deseo erótico<sup>98</sup>. Jana Sawicki sostiene, en el mismo sentido que Rubin, que una comprensión histórica de la sexualidad trataría de desarticular género y sexualidad y así revelar la diversidad de las

experiencias sexuales a través del género tanto como de otras divisiones -raza, clase, opción sexual, cultura-<sup>99</sup>.

Desde una perspectiva antiesencialista las concepciones de Rubin y de Sawicki se desarrollan en el marco de un Feminismo de la Diferencia<sup>100</sup>.

La afinidad entre Gayle Rubin y Foucault, sobre todo entre la última Rubin y el último Foucault, estriba en sus respectivos análisis sobre las relaciones no heterosexuales, es decir, sobre las relaciones lesbianas y homosexuales.

Gayle Rubin entiende<sup>101</sup> que el mundo de la sexualidad tiene una política interna propia, generadora de desigualdades y formas *específicas* de opresión. Las formas institucionales de la sexualidad han de ser comprendidas como fenómenos históricos y, están “imbuidas de los conflictos de interés y la maniobra política, tanto los deliberados como los inconscientes”. Para Rubin el sexo es siempre político, pero hay períodos históricos en los que el carácter político de la sexualidad es más evidente. Por ejemplo en la década de los años cincuenta las actividades eróticas que no se consideraban “normales” fueron objeto de una persecución violenta en la sociedad de los Estados Unidos. Los homosexuales y los comunistas fueron objeto de una dura represión en todo el país<sup>102</sup>. El Congreso intervino y las investigaciones y

disposiciones gubernamentales actuaban en contra de los homosexuales; éstos fueron vigilados y acosados de forma sistemática por el F.B.I. y miles de ellos perdieron sus trabajos.

Los medios de comunicación se hicieron cómplices de esta persecución y en San Francisco<sup>103</sup> la policía persiguió, arrestó y manifestó públicamente que continuaría haciéndolo hasta echarlos. Las medidas utilizadas se extendieron por todo el país. La represión ejercida sobre los homosexuales se amplió a otros colectivos y a otros temas: las prostitutas y la pornografía.

Rubin sostiene que “una teoría radical del sexo debe identificar, describir, explicar y denunciar la injusticia erótica y la opresión sexual”<sup>104</sup>. Esta teoría necesita instrumentos conceptuales que alumbren el objeto por estudiar. Es necesario hacer descripciones de la sexualidad, tanto en una sociedad concreta como en su desarrollo histórico, que den cuenta “de la crueldad de la persecución sexual”. Rubin advierte que esta tarea es difícil; siguen existiendo ciertos rasgos de la concepción tradicional de la sexualidad que reproducen los principios esencialistas.

El constructivismo, el nuevo pensamiento sobre la conducta sexual, ofrece una alternativa al esencialismo sexual. En la comprensión de todos los trabajos constructivistas se parte de la idea de que la sexualidad es fundamentalmente histórica y “no está unívocamente

determinada por la biología”. Esto no significa que para el pensamiento constructivista las capacidades biológicas no sean prerequisites de la sexualidad humana, sino que ésta no puede entenderse puramente a partir de la biología.

“Los cuerpos y los cerebros son necesarios para las culturas humanas, pero ningún examen de éstos puede explicar la naturaleza y variedad de los sistemas sociales. (...) El cuerpo, el cerebro, los genitales y el lenguaje son todos necesarios para la sexualidad humana, pero no determinan ni sus contenidos, ni las formas concretas de experimentarla, ni sus formas institucionales. Más aún, nunca encontramos el cuerpo separado de las mediaciones que le imponen los significados culturales<sup>105</sup>”.

La relación que Rubin establece entre biología y sexualidad es empírica y antiesencialista. Así parafraseando a Lévi Strauss, Gayle Rubin expresa que su posición en lo referente a la relación entre biología y sexualidad es un “kantismo sin libido trascendental”<sup>106</sup>.

Rubin examina algunos de los conceptos acerca de la sexualidad usados en el idioma inglés para mostrar cómo éstos reflejan la unión establecida entre género y sexualidad. Por ejemplo, el significante “sexo” tiene dos significados muy distintos: por un lado significa género y por otra parte se refiere también “a la actividad, el deseo, la relación y la excitación sexuales, como en ‘to have sex’”<sup>107</sup>. La mezcla semántica del término “sexo” refleja, a juicio de Rubin, que

culturalmente se entiende que la sexualidad se reduce al contacto sexual heterosexual. En consecuencia, podríamos concluir que Rubin entiende que la creencia de que “una teoría de la sexualidad puede derivarse directamente de una teoría del género” está interactivada con el lenguaje común.

En un trabajo anterior, “The Traffic in Women”(1.975), Rubin utilizaba el concepto de sistema de sexo/género, definido como “una serie de acuerdos por los que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana”. La propia autora recuerda que ya en 1.975 conceptualizaba “el sexo” como producto social<sup>108</sup> y que el significado que tenía tal término en su pensamiento era tal y como se entiende normalmente. Rubin consideraba que deseo sexual y género eran modalidades de un único proceso social<sup>109</sup>. En una mirada retrospectiva esta autora afirma que su comprensión del género y de la sexualidad en la década de los setenta podría ser una valoración más o menos precisa acerca de las organizaciones tribales, pero que no es una formulación correcta si hablamos de las sociedades industriales occidentales. Rubin se remite a Foucault y suscribe la tesis del filósofo: en el siglo XVIII ha aparecido un *sistema de sexualidad* independiente respecto del sistema de parentesco. Rubin cita el siguiente pasaje de Foucault:

“En especial desde el siglo XVIII en adelante,  
las sociedades occidentales crearon y

desplegaron un nuevo aparato que se sobreimpuso al anterior y que, sin suplantarlo por completo, ayudó a reducir su importancia. Hablo del despliegue de la *sexualidad*... para el primero (el parentesco), lo pertinente es el vínculo entre compañeros y las leyes definidas; el segundo (la sexualidad) se preocupa de las sensaciones del cuerpo, la calidad de los placeres y la naturaleza de las impresiones”<sup>110</sup>.

Este sistema sexual se ha desarrollado en un contexto de relaciones de géneros pero las mujeres han sido excluidas de este sistema sexual moderno; de este modo, la moderna ideología sexual ha atribuido el deseo a los hombres y la pureza a las mujeres. Rubin expresa que no es accidental que la pornografía y las “perversiones” hayan sido “consideradas aspectos del dominio masculino”. En la industria del sexo a las mujeres se les ha permitido participar como trabajadoras, pero han sido excluidas de la mayor parte de la producción y el consumo. Las mujeres han tenido que vencer muchos obstáculos para poder ejercer las “perversiones”. Estos obstáculos se concretan en lo que se refiere a los recursos económicos, a la movilidad social y a las libertades sexuales. El sistema sexual moderno es afectado por el género y también presenta manifestaciones específicas de género, es decir, el sexo y el género están relacionados. El hecho de que se reconozca la relación que guardan el sexo y el género no implica, sin embargo, que se consideren pertenecientes al mismo área de la práctica social<sup>111</sup>.

En contraste con las opiniones que expresó en “The Traffic in Women”, Rubin afirmará posteriormente que es “absolutamente esencial analizar separadamente género y sexualidad si se desean reflejar con mayor fidelidad sus existencias sociales distintas<sup>112</sup>”. Esta tesis que Rubin recoge de Foucault se opone a gran parte del pensamiento feminista actual que trata la sexualidad y el género como inextricablemente entrelazados. Rubin se refiere a las teóricas lesbianas que analizan la opresión de las mujeres lesbianas “en términos de opresión de la mujer”. Sin embargo, las lesbianas, arguye Rubin, son también oprimidas en calidad de homosexuales y, en consecuencia, su opresión deriva en gran parte de la estratificación sexual. Rubin advierte que su concepción discrepa radicalmente de la concepción mayoritaria pero que, realmente, el grupo de mujeres homosexuales ha “compartido muchos de los rasgos sociológicos y muchos de los castigos sociales con los varones gay, los sadomasoquistas, los travestidos y las prostitutas<sup>113</sup>”.

Catherine Mackinnon ha desarrollado, de manera muy explícita, el planteamiento teórico que incluye la sexualidad en el pensamiento feminista. Según esta autora, “la sexualidad es al feminismo lo que el trabajo al marxismo...el moldeado, la dirección y la expresión de la sexualidad organiza a la sociedad en dos sexos, mujeres y hombres”<sup>114</sup>. Este análisis parte de la práctica común que Mackinnon acepta, la cual

emplea “sexo y género como términos relativamente intercambiables”<sup>115</sup>. Esta fusión es la que Rubin cuestiona.

Rubin sostiene que el sistema de género no explica todas las desigualdades. Y esta tesis la alumbra con el ejemplo del marxismo. El pensamiento feminista contemporáneo no admite que el sistema conceptual del marxismo sea suficiente para explicar muchas de las desigualdades sociales. Posiblemente, dice Rubin, el marxismo es “el sistema conceptual más flexible y poderoso que existe para analizar la desigualdad social”, pero considerar que es el único sistema explicativo de todas las desigualdades sociales está empíricamente demostrado que no es viable. El marxismo es un sistema explicativo único para explicar las relaciones de clases sociales en el capitalismo; el marxismo ha detectado aspectos importantes de la opresión de géneros pero la estructura social de género no es susceptible de un análisis marxista<sup>116</sup>.

Del mismo modo que el marxismo no tiene herramientas conceptuales para explicar las desigualdades generadas por el sistema de género, el feminismo no puede explicar las desigualdades generadas por el sistema de sexualidad<sup>117</sup>. Rubin concluye sus reflexiones para una teoría radical de la sexualidad manteniendo que, “a largo plazo, la crítica feminista a la jerarquía de géneros deberá ser incorporada a una teoría radical sobre el sexo, y la crítica de la opresión sexual deberá enriquecer al feminismo, pero es necesario elaborar una teoría y una

política autónomas específicas de la sexualidad”<sup>118</sup>. Por nuestra parte, le preguntaríamos a Rubin cómo es posible una teoría radical de la sexualidad con independencia de la clave género, cuando todas las relaciones analizables, sexualmente hablando, son relaciones de individuos generizados en base a la dicotomía tradicional masculino/femenino. O ¿acaso nuestra sociedad ha cesado de reproducir la subjetivización generizada donde se adquiere una conciencia de hombre o de mujer?. Es una ironía que, en vez de ser Foucault el que se aproximara a Rubin y asumiera el género en la *totalidad* de su análisis, sea Rubin la que se acerque a Foucault alejándose de la tradición analítica feminista desarrollada a partir de la revolución sexual de los sesenta. En contraste con lo que Gayle Rubin defiende, pensamos que una teoría radical sobre el sexo con independencia de la crítica feminista a la jerarquía de géneros sería pertinente en un contexto en el que la variable género no fuera relevante “en el ser y en el estar social”. Pero, realmente, el cambio de posición expresado por la propia Rubin no es tal cambio, sino más bien una deriva que podemos descifrar a partir de su propia concepción del sistema de sexo/género<sup>119</sup>. Rubin, en “The Traffic in Women”, considera que el sistema de sexo/género es *universal*, no sólo en su sentido antropológico sino también en su sentido histórico, esto es, el sistema de sexo/género tiene un carácter *necesario* en la formación de las sociedades humanas. Para nuestra antropóloga lévi-straussiana el sistema de sexo/género es

la manera en que cada sociedad interpreta el sexo biológico y no conlleva, *en sí mismo*, una jerarquización ni un dominio. Gayle Rubin no ha asumido nunca el término patriarcado. Es decir, el *sistema* de sexo/género no es en sí mismo opresor, lo cual significa que la jerarquización que se expresa entre los géneros es independiente del sistema que les precede lógicamente. A principios de los ochenta, Rubin sigue considerando la jerarquización de los géneros como un hecho independiente del fenómeno de la subjetivización generizada. El cuestionamiento que se le puede hacer a la Rubin foucaultiana es *el mismo* que a la antropóloga feminista lévi-straussiana: ¿Cómo sería posible que una sociedad en la que todos sus individuos están *generizados* no conllevara sexismo, dominación y subordinación para las mujeres?. Rubin no tiene bases empíricas para responder a esta pregunta puesto que en las sociedades, antropológicamente estudiadas, en las que existe una transgresión del sexo por el género, ello no ha supuesto una erradicación de la jerarquía existente entre los sexos, como se ha mostrado en las sociedades de las Llanuras y el Oeste de los Estados Unidos donde existe la institución *berdache*. Como Cèlia Amorós, ha expresado es “utópico pensar en ‘la marca’ sin opresión cuando las marcas siempre han sido señal y producto de la opresión, y no hay diferencia de esta clase sin disimetría”<sup>120</sup>.

En la crítica que Sheila Jeffreys hace a Rubin le acusa de ser

“una fanática del modelo de masculinidad de la cultura gay”<sup>121</sup>; critica también que Rubin abogue por la transexualidad<sup>122</sup> y se remite a la definición de “*butch*”: “una categoría de género lesbiano constituido a través de la utilización y la manipulación de códigos y símbolos del género masculino”<sup>123</sup>. Rubin señala una gran variedad de estilos de masculinidad y de mujeres *butch*:

“Hay mujeres *butch* del tipo callejero duro, otras que son deportistas o intelectuales, *butch* artistas o aficionadas al rock-and-roll, *butch* con motocicletas y otras con dinero. Hay mujeres *butch* que imitan los modelos masculinos del hombre afeminado, del mariquita, de la reina y de muchos otros tipos de homosexuales masculinos”<sup>124</sup>.

Jana Sawicki aboga por el desarrollo de un “feminismo pluralista radical” marcando las diferencias con el pluralismo liberal. El pluralismo radical funciona con un modelo relacional y dinámico de “la identidad”, entendida como constantemente en formación en un contexto jerárquico de relaciones de poder en el micronivel de la sociedad. Esta concepción reconoce la pluralidad tanto intrasujeto como intersujetos. La diferencia con el pluralismo liberal es que éste representa el poder público disperso y descentralizado entre grupos de intereses que compiten, que tienen una identidad relativamente estable y están en igualdad de condiciones para el ejercicio de la influencia y la representación políticas<sup>125</sup>.

Una segunda diferencia estriba en que el pluralismo radical opera con un sentido amplio de lo político, a diferencia de la teoría liberal que usualmente olvida las relaciones sociales y personales<sup>126</sup>. El pluralismo radical entiende las teorías como prácticas que sirven de instrumentos tanto de dominación como de liberación. Esto implica construir teorías, pero adoptando categorías históricamente cambiantes y atendiendo a prerequisites teóricos para dirigirse a la diversidad. En consecuencia, podrían descubrirse experiencias de dominación a menudo olvidadas dentro de las teorías emancipatorias tradicionales<sup>127</sup>. Sawicki considera que una estrategia política que atiende a las diferencias, para usarlas y crear conexiones, es fundamental si se quieren construir redes globales de resistencia necesarias para resistir a formas globales de dominación.

Finalmente, el pluralismo radical es distinto del liberalismo en el desafío del primero a las estructuras hegemónicas de poder. Está basado en una forma de incrementalismo (incrementalism) en la que la distinción entre reforma y revolución es colapsada. Esto no quiere decir que esté basado en una definición estrecha de política. Es un incrementalismo que reconoce la dominación pero también representa el campo social como un conjunto de relaciones multidimensionales y dinámicas, conteniendo posibilidades tanto para la liberación como para la dominación<sup>128</sup>.

Jana Sawicki encuentra en la obra de Foucault los elementos conceptuales para dar una solución a una problemática muy en boga en los movimientos feministas: las diferencias entre las mujeres. Desde una óptica del *feminismo de la diferencia*, Sawicki aboga por una Política de la Diferencia para dar una respuesta a la problemática de las diferencias entre mujeres. Naturalmente, las teorías de la diferencia no son nuevas en el movimiento de mujeres y, de un modo distinto, ha habido mucha discusión concerniente a la naturaleza y al estatus de las diferencias de mujeres desde el punto de vista del hombre -ya sea desde el punto de vista biológico, psicológico o cultural-. Teorías de la diferencia sexual han enfatizado la diversidad de experiencias de las mujeres a través de la división de raza, clase, edad o cultura<sup>129</sup>. En tales teorías, la diversidad de las experiencias de las mujeres es a menudo subsumida dentro de la categoría “experiencia de mujer”, o mujer como “clase”, en el esfuerzo por proveer las bases para un sujeto feminista colectivo. Como resultado de los conflictos experimentados en el nivel de la práctica, esto es, las diferencias entre mujeres en lo que se refiere a la clase, la raza, práctica sexual o edad se ha transformado el foco de la discusión teórica. Jana Sawicki encuentra las ideas más influyentes y provocativas sobre la cuestión de la diferencia en el feminismo en los escritos de una feminista lesbiana negra, poeta y ensayista, Audre Lorde<sup>130</sup>. Sawicki se hace eco de la posición de Lorde al considerar que las diferencias entre mujeres han sido descritas en

términos “inapropiados y malusados al servicio de la separación y de la confusión”<sup>131</sup>.

Como madre lesbiana y cónyuge en una relación de pareja interracial, para Sawicki, Audre Lorde tiene una perspicacia única para percibir los conflictos y las lealtades divididas que ponen en cuestión la posibilidad de un movimiento de mujeres unificado. Así, ha experimentado el modo en que el poder utiliza las diferencias para fragmentar la oposición. Incluso esta fragmentación puede ocurrir no sólo dentro de los grupos sino también en el nivel de un único individuo<sup>132</sup>.

Lorde defiende que no son las diferencias entre mujeres lo que nos separa, sino más bien “nuestro rechazo a reconocer esas diferencias y examinar las distorsiones que resultan de nuestro uso inapropiado y sus efectos sobre la conducta humana”<sup>133</sup>. Entonces, afirma Sawicki, Lorde parece estar diciendo que la diferencia no es necesariamente contra-revolucionaria. Lorde sugiere que las feministas idean, inventan modos de descubrimiento y utilizan sus diferencias como una fuente para el cambio creativo. Aprender a vivir y a luchar con muchas de nuestras diferencias podría ser una de las llaves del desarme del poder del blanco, del poder masculino y del poder de las normas de clase media que hemos internalizado en varios grados.

Jana Sawicki entiende “la diferencia” como recurso y ofrece un

bosquejo de algunas implicaciones que una “política de la diferencia” podría tener para la teoría feminista “revolucionaria”. En orden a elucidar esas implicaciones, Sawicki parte, por otro lado, del pensamiento foucaultiano. A pesar del androcentrismo de sus trabajos -señala Sawicki- él, también, ha reconocido la ambigüedad del poder de la diferencia en la sociedad moderna. Foucault reconoce que la diferencia puede ser una fuente de fragmentación y desunión como también una fuente creativa de resistencia y cambio<sup>134</sup>: he aquí la posición común de Audre Lorde y Michel Foucault que Jana Sawicki recoge.

Sawicki admite<sup>135</sup> la política de Foucault y la denomina “política de la diferencia” por entender que no todas las diferencias pueden ser conectadas. Tampoco asume que la diferencia tenga que ser un obstáculo para la resistencia efectiva. De hecho, dentro de una política de la diferencia, ésta puede ser un recurso hasta tal punto que nos dé la posibilidad de multiplicar las fuentes de resistencia a formas particulares de dominación y para descubrir distorsiones en nuestra forma de entendernos el uno al otro y entender el mundo. En una política de la diferencia como sugiere Lorde, redefinir nuestras diferencias, y aprender de ellas, debe ser la tarea central. El concepto de “resistencia” en Jana Sawicki tiene un carácter más crítico que en Michel Foucault. Cabe señalar que Foucault sostenía en su última

etapa que existen dos modos de resistencia. Hay una forma mínima de resistir que consiste en decir “no”. La segunda forma, a la que se refiere Foucault cuando se refiere al movimiento gay, es un *proceso de creación*<sup>136</sup>. En Sawicki encontramos “la resistencia” también como un recurso contra la dominación.

Sawicki evalúa los debates entre las feministas radicales y las feministas libertarias (libertarian) acerca de “la sexualidad” en Estados Unidos y hace una crítica conjunta desde una perspectiva foucaultiana: ambas operan con modelos represivos de poder<sup>137</sup>. Las feministas radicales condenan cualquier práctica sexual que envuelva la ideología “masculina” de la objetualización sexual. Desde este punto de vista, en estas prácticas subyace tanto la violencia sexual masculina como la institucionalización de los papeles masculinos y femeninos dentro de la familia patriarcal. Abogan por la eliminación de todas las instituciones patriarcales en las que se dan objetualizaciones sexuales como por ejemplo, la pornografía, la prostitución, la heterosexualidad obligatoria, sadomasoquismo, relaciones adulto/infante y relaciones butch/femme... En estas relaciones, según Sawicki, se da prioridad al placer sexual más que al afecto y a la intimidad. Las feministas libertarias atacan a las radicales por hacer el juego a la represión sexual. Como las radicales creen que el sexo como lo conocemos es masculino sospechan de cualquier relación sexual. Las libertarias enfatizan los peligros de

censurar cualquier práctica sexual entre miembros de una pareja y recomiendan la transgresión de las normas sexuales socialmente aceptables como una estrategia de liberación.

Lo que llama la atención en estos debates, desde la perspectiva de la política foucaultiana de la diferencia, es que ambas concepciones comparten puntos de vista similares acerca del poder y de la libertad. En ambos campos el poder es representado como centralizado en instituciones claves, las cuales dictan los términos aceptables de la expresión sexual, es decir, instituciones heterosexuales de dominio masculino cuyos elementos son concentrados en el fenómeno de la pornografía, por un lado; por otro, en todos los discursos e instituciones que distinguen las prácticas sexuales legítimas de las ilegítimas, creando así una jerarquía de la expresión sexual.

Además, ambas parecen considerar la sexualidad un lugar clave en la lucha por la liberación humana. En consecuencia, tanto en la una como en la otra la comprensión de la verdad sobre la sexualidad es central para la liberación.

La crítica de los debates sexuales desarrollados desde la política de la diferencia reclama una investigación más detallada sobre la variedad de las experiencias sexuales femeninas y evita los análisis que invocan categorías explicativas universales de un modelo binario de la

opresión para dar una visión general de muchas diferencias de la experiencia femenina de la sexualidad<sup>138</sup>.

Aunque una política de la diferencia no ofrezca a las feministas una moralidad derivada de una teoría universal de la opresión, no necesita convertirse en una forma de pluralismo para lo que todo vale. En la base del análisis teórico específico de las luchas particulares se pueden hacer generalizaciones, identificar estructuras en relaciones de poder para detectar la efectividad relativa, la seguridad o el peligro de prácticas particulares. Por ejemplo, una serie de conexiones han sido establecidas entre la estrategia feminista radical de la legislación anti-pornografía y los esfuerzos de la Nueva Derecha para censurar cualquier práctica sexual que cause una amenaza para la familia. Esto no pretende sugerir que el movimiento antipornográfico sea esencialmente reaccionario, sino más bien que en este momento puede ser peligroso. Del mismo modo no se debe asumir que haya una conexión *necesaria* entre la transgresión de los tabúes sexuales y la liberación sexual.

En una política feminista de la diferencia la teoría y el juicio moral son dirigidos a contextos específicos. Esto no necesariamente hace imposible el análisis sistemático del presente, pero sí requiere que nuestras categorías sean provisionales.

Citas

- 1 También fueron citados los doctores Alain Landau y Jean-Yves Petit. Claude Mauriac nos recuerda que Foucault le dijo "con una de sus sonrisas más sarcásticas, una sonrisa irónica que era (casi) amarga y exultante a la vez: 'Ya sabes, quizás me acusen de realizar abortos'". No era la primera declaración de este tipo; en febrero del mismo año, 331 médicos, incluidos tres ganadores del Premio Nobel, habían emitido una declaración en la que afirmaban realizar abortos, que el aborto era un derecho de la mujer y que debía ser cubierto por el sistema de seguridad social. En 1.920 se ilegalizó el aborto en Francia y la situación no cambiaría hasta 1.975. Cfr. Didier Eribon, Las vidas de Michel Foucault, op. cit., pág. 396.
- 2 Cfr. Rosa María Rodríguez Magda, "El feminismo francés de la diferencia" en Cèlia Amorós (Coord), Historia de la Teoría Feminista, op. cit., pág. 207.
- 3 Cfr. David Macey, Las vidas de Michel Foucault, op. cit., pág. 396. Este mismo biógrafo expresa que es imposible determinar su participación real, pero resulta muy probable que sólo prestase su nombre a una publicación colectiva. En un artículo conjunto, los tres (que no fueron acusados) describían los métodos usados en las clínicas de abortos ilegales y concluían afirmando el derecho a éste, su negativa a considerar el establecimiento de un monopolio médico y su miedo de que se convirtiera en una fuente de lucro. Se estaba debatiendo un proyecto de ley para legalizar el aborto, pero el hecho de utilizar la legislación vigente contra el GIS (Grupo de Información de la salud) indicaba un intento de abrir una brecha entre los "buenos médicos" y aquellos que deseaban establecer el aborto y la contracepción como derechos políticos.
- 4 FOUCAULT, M. Histoire de la sexualité. La volonté de savoir, T. I. Paris, Gallimard, 1.976. Trad. cast. de Ulises Guíñazú. Historia de la sexualidad. La voluntad de saber, T. I. Madrid, ed. Siglo XXI, 1.984.
- 5 FOUCAULT, M. Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris. Gallimard, 1.975; trad. cast. Aurelio Garzón del Camino, Vigilar y castigar, Madrid, ed. Siglo XXI, 1.988.
- 6 MACEY, D. Las vidas de Michel Foucault, op. cit., pág. 455.
- 7 FOUCAULT, M. La voluntad de saber, op. cit., pág. 29.
- 8 Idem., pág. 32.
- 9 Idem., pág. 26.
- 10 Idem., págs. 32- 33.
- 11 Ibidem.
- 12 Idem., pág. 42.
- 13 Ibidem.
- 14 Idem., pág. 43.
- 15 SOPER, K. "Productive contradictions" in Caroline Ramazanoglu (ed.) Up against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and Feminism. London and New York, ed. Routledge, 1.993. págs. 44-45.

- 16 Ibidem.
- 17 NIETZSCHE, F. La genealogía de la moral. Trad. cast. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, ed. Alianza, 1.988. págs. 63-110.
- 18 La primera fue una mesa redonda en la que participaron Foucault, el antipsiquiatra británico David Cooper, Jean-Pierre Faye, Marie-Odile Faye, editora adjunta de *Change* y Marine Zecca, una de las colaboradoras de Cooper, "Enfermement, psychiatrie, prison", *Change*, 32-33, octubre de 1.977; la segunda fue un debate radiofónico sobre la cultura francesa emitido en la serie *Dialogues*, el 4 de abril de 1.978, publicado un año más tarde, Michel Foucault, Guy Hocquenghem y Jean Danet, "La loi de la pudeur", *Recherches*, 37, abril de 1.979. Macey nos recuerda, como también lo había observado sobre sí mismo Foucault, que la decisión de dar respuesta a las preguntas de la comisión representó un cambio de posición por su parte; ya no sostenía la convicción de que el papel del intelectual era sólo la denuncia y la crítica, y que debía abandonarse a los legisladores y a los reformadores a sus recursos propios y desafortunados
- 19 Macey expresa que unos pocos años antes no habría tomado esa postura; el Grupo de Información de Prisiones (G.I.P) no había considerado parte de sus funciones proporcionar consejos sobre las reformas carcelarias. Cfr. David Macey, Las vidas de Michel Foucault, op. cit., pág. 455.
- 20 Citado en MACEY, D. Las vidas de Michel Foucault, op. cit., pág. 456.
- 21 Ibidem.
- 22 Cfr. el artículo en tres partes de Michèle Solat, "Les féministes et le viol", *Le Monde*, 18, 19 y 20 de octubre de 1.977.
- 23 Citado en MACEY, op. cit., pág. 456.
- 24 WOODHULL, W. "Sexuality, Power, and the Question of Rape", en DIAMOND, I. and QUINBY, L. (ed). Feminism and Foucault. Reflections on Resistance. Boston, Northeastern University Press, 1.988, pág. 170.
- 25 BROWNMILLER, S. Against Our Will: Men, Women, and Rape, New York, Bantam Books, 1.975. Trad. francesa de Ann Ville, Le viol, Stock, 1.976. Hay versión castellana: Contra nuestra voluntad. Hombres, mujeres y violación, Barcelona, ed. Planeta, 1.981.
- 26 Cfr. Raquel Osborne, "Sobre la ideología del Feminismo Cultural" en Cèlia Amorós (coord.), Historia de la Teoría Feminista, op. cit., pág. 316.
- 27 FOUCAULT, M. 1.982. "Sexual Choice, Sexual Acts" (entrevista), *Salmagundi*, n°58-59, Invierno. 1.982. pp.10-24. Trad. francesa de F. Durand-Bogaert en *Dits et écrits*. T. IV. (1.980-1.988), op. cit., pág. 322. Hay trad. cast. en G. Steiner y R.Boyers (comp.) Homosexualidad: literatura y política. Madrid, Alianza editorial, 1.985.
- 28 "Le jeu de M. Foucault" (entrevista con A. Grosrichard, J. A. Miller, G. Wajeman et alia). *Ornicar*, Bulletin périodique du Champ freudien, n° 10, julio 1.977. Trad. cast. de Javier Rubio para la revista *Diwan*, núms. 2 y 3, "El juego de Michel Foucault" en Saber y verdad ( Edición y Prólogo de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría), pág. 153.
- 29 Idem., pág. 151.

- 30 DIAMOND, I. and QUINBY, L. "Introduction" a Feminism & Foucault. Reflections on Resistance, op. cit., pág. X.
- 31 *Idem.*, pág. XI. En el proyecto inicial de escribir la Historia de la sexualidad Foucault pensaba titular el cuarto volumen La Mujer, la Madre y la Histérica, donde trataría de la formación de una experiencia de la sexualidad femenina a partir de la histerización del cuerpo femenino realizada desde diversas instancias en el curso de los siglos XVIII-XIX, cfr. Francisco Vázquez García, Foucault. La historia como crítica de la razón, Barcelona, ed. Montesinos, 1.995, pág. 134.
- 32 FOUCAULT, M. "El juego de Michel Foucault", op. cit., pág. 154.
- 33 FOUCAULT, M. 1.982. "Deux essais sur le sujet et le pouvoir" en DREYFUS, H. et RABINOW, P. Michel Foucault. Un parcours philosophique. Trad. del inglés de Fabienne Durand-Bogaert. Gallimard, 1984, pág. 300.
- 34 *Idem.*, pág.301.
- 35 *Idem.*, pág. 302.
- 36 *Ibidem.*
- 37 *Ibidem.*
- 38 *Ibidem.*
- 39 *Idem.*, pág. 303.
- 40 *Ibidem.*
- 41 *Idem.*, págs. 303-304.
- 42 *Ibidem.*
- 43 *Ibidem.*
- 44 FOUCAULT, M. "Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and Politics of Identity", The Advocate, n° 400, 7 août 1.984, pp. 26-30 y 58. (Entrevista con B. Gallagher y A. Wilson, Toronto, junio de 1.982). Trad. franc. de F. Durand-Bogaert, "Michel Foucault, une Interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité" en Dits et écrits. (ed. de Daniel Defert y François Ewald). T. IV. op. cit., pág. 746.
- 45 "The Social Triumph of the Sexual Will: A Conversation with Michel Foucault", Christopher Street, vol. 6, n° 4, mai 1.982, pp. 36-41. (Entrevista con G. Barbedette, 20 de octubre de 1.981). Trad. franc. de Gilles Barbedette, "Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault" en Dits et écrits. T. IV., op. cit. pág. 308 y ss.
- 46 *Idem.*, pág. 309.
- 47 *Ibidem.*
- 48 *Idem.*, pág. 311.

- 49 Ibidem.
- 50 Idem., pág. 314.
- 51 1.984. "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité" op. cit. pág. 735.
- 52 Ibidem. La traducción es nuestra.
- 53 Idem., págs. 741-742.
- 54 FADERMAN, L. Surpassing the Love of Men. New York, ed. Quill, 1.981.
- 55 FADERMAN, L. Surpassing the Love of Men. Londres, The Women's Press, 1.985, pág. 20.
- 56 Idem., pág. 17.
- 57 Idem., pág. 414.
- 58 Sheila Jeffreys expresa que las detractoras de Faderman la han acusado de traición y de "de-sexualizar" el lesbianismo al incluir en su definición del mismo a mujeres que en el pasado no tuvieron contacto genital alguno o que en la actualidad tienen escaso contacto sexual, cfr. Sonja Ruchl, "Sexual Theory and Practice: Another Double Standard", en Sue Cartledge y Joanna Ryan (comps.), Sex and Love. Londres, The Women's Press, 1.983. En opinión de Sheila Jeffreys y de otras integrantes del Grupo de Historia Lesbiana de Londres, la labor de la historiadora lesbiana debe consistir en analizar la historia de la resistencia de las mujeres contra la heterosexualidad como institución y no simplemente en rastrear la presencia de mujeres cuya imagen se ajuste al estereotipo del siglo XX, procedente de la sexología, cfr. Sheila Jeffreys A Feminist Perspective on the Lesbian Sexual Revolution, trad. cast. de Heide Braun, La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana. Madrid, ed. Cátedra, 1.996, pág. 35.
- 59 Cfr. Sheila Jeffreys, La herejía lesbiana, op. cit., pág. 27.
- 60 WEEKS, J. Sexuality and Its Discontents. Meanings, Myths and Modern Sexualities. Londres, ed. Routledge Kegan Paul, 1.985; trad. cast. de Alberto Magnet, El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas. Madrid, Tálasa, 1.993, pág. 158.
- 61 DE BEAUVOIR, S. El segundo sexo. La experiencia vivida, op. cit., pág. 381.
- 62 El trabajo de Gayle Rubin al que se refiere Foucault es "The Leather Menace: Comments on Politics and S/M", en SAMOIS (éd), Coming to Power. Writings and Graphics on Lesbian S/M. Berkeley, 1.981 (Boston, Alyson, 1.982), pág. 195.
- 63 "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", op. cit., pág. 737.
- 64 Idem., pág. 738.
- 65 Idem., pág. 739.
- 66 Idem., pág. 739. La traducción es nuestra.
- 67 FOUCAULT, M. "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", op. cit., pág. 742.

- 68 Idem., pág. 743.
- 69 Ibidem.
- 70 MILLETT, K. Política sexual, op. cit., pág. 32.
- 71 FOUCAULT, M. 1. 982. "Sexual Choice, Sexual Acts", op. cit., pág. 322.
- 72 FOUCAULT, M. "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", op. cit., pág. 743.
- 73 En una conversación que Foucault mantuvo con Alain Grosrichard, Gérard Wajeman, Jacques-Alain Miller, Guyh Le Gaufey, Gérard Miller, Catherine Millot, Dominique Colas, Jocelyne Livi, A. G. Maupertuis, y Judith Miller, Foucault afirmaba que lo propio de nuestras sociedades occidentales es que el lenguaje del poder sea el Derecho, y no la magia o la religión, etc... Alain Grosrichard trae a colación el lenguaje amoroso, por ejemplo, tal como se formula en la literatura cortesana y en toda la historia del amor en Occidente. Este lenguaje amoroso no es un lenguaje jurídico y, sin embargo, no cesa de hablar del poder, no cesa de plantear unas relaciones de dominación y de servidumbre. Este amor -señala Grosrichard- considera, por ejemplo, el término de "dueña" (maitresse). Foucault invoca a George Duby quien en su análisis histórico relaciona la aparición de la literatura cortesana con la existencia, en la sociedad medieval, de los *juvenes*. Los *juvenes* eran los jóvenes descendientes que no tenían derecho a la herencia, y que en cierto modo debían vivir al margen de la sucesión genealógica lineal característica del sistema feudal. De tal modo, esperaban que hubiera muertes entre los herederos varones legítimos, para que una heredera se viera en la obligación de procurarse un marido, capaz de hacerse cargo de la herencia y de las funciones ligadas al cabeza de familia. Así pues, los *juvenes* eran ese excedente turbulento, engendrado necesariamente por el modo de transmisión del poder y de la propiedad. Para Duby, de ahí proviene la literatura cortesana: era una especie de pugna ficticia entre los *juvenes* y el jefe de familia, o el señor, o incluso el rey, siendo el objeto de la disputa la mujer ya apropiada. En el intervalo de las guerras, en el ocio de las largas veladas de invierno, se tejían en torno a la mujer estas relaciones cortesanas, que son en el fondo justo lo contrario de las relaciones de poder, ya que se trata siempre de un caballero que llega a un castillo, para incitar a la mujer del dueño del hogar. Existía pues, ahí, engendrado por las mismas instituciones un desenfreno tolerado, que daba esta justa real-ficticia que se encuentra en los temas cortesanos. Se trata de una comedia en torno a las relaciones de poder que funciona en los intersticios del poder, pero que no es una verdadera relación de poder. Alain Grosrichard reconoce que es posible que este análisis del historiador francés sea correcto, pero expresa que también la literatura cortesana llega a través de los trovadores, de la civilización árabe-andaluza, y pregunta si sería compatible con la interpretación del historiador francés. Cfr. 1.977, "El juego de Michel Foucault" en Saber y verdad, op. cit., págs.135-136
- 74 AMORÓS, C. "Notas para una teoría nominalista del patriarcado", op. cit., págs. 41 y ss.
- 75 Idem., pág. 48.
- 76 DELEUZE, G. Foucault. París, ed. Minuit, 1.986; trad. cast. José Vázquez Pérez. Foucault (Prólogo de Miguel Morey). Barcelona, Paidós, 1.987, pág. 52.
- 77 FOUCAULT, M. "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps". Entrevista realizada por L. Finas en la Quinzaine Littéraire, nº 247, 1-15 Enero, 1.977, trad. cast. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, en Microfísica del poder. Madrid, ed. La Piqueta, 1.980, pág. 157.

- 78 FOUCAULT, M. "Corso del 14 Gennaio 1.976", en M. Foucault. Microfísica del potere. Torino. Einaudi. 1.977; trad. cast. "Curso del 14 de Enero de 1.976" en Microfísica del poder. op. cit., pág. 144.
- 79 FRASER, N. Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory, op. cit., cap. I.
- 80 HARTSOCK, N. "Foucault on power: a theory for women?" en NICHOLSON, L. (ed.) Feminism/ Postmodernism. New York and London, Routledge, 1.990, págs. 160 y ss.
- 81 Ibidem., pág. 170.
- 82 VALCÁRCEL, A. Sexo y Filosofía, op. cit., pág. 105.
- 83 AMORÓS, C. Hacia una crítica de la razón patriarcal. Barcelona, ed. Anthropos, 1.985, pág. 317.
- 84 MUGUERZA, J. Desde la perplejidad. México/Madrid, ed. Fondo de Cultura Económica, 1.990, pág. 620.
- 85 AMORÓS, C. "Notas para una teoría nominalista del patriarcado", op. cit., pág. 42.
- 86 RUBIN, G. "The Trafico in Women", Rayna R. Reiter (editora), en Toward an Anthropology of Women. New York, Monthly Review, 1.975, pág. 159, trad. cast. de Fini Rubio, citado en HARTMANN, H. "El desdichado matrimonio en...", op. cit., pág. 96.
- 87 SARTRE, J. P. Critique de la Raison Dialectique. París, ed. Gallimard, 1.985, ed. de Arlette Elkaim-Sartre.
- 88 Cfr. AMORÓS, C. "Pouvoir, legitimation et discours dans la Critique de la Raison Dialectique", ponencia (iné dita) presentada en el Congrès International du Cercle d'Études sartréens, Université de Paris VIII, Junio 1.993.
- 89 AMORÓS, C. "Mujeres, feminismo y poder", op. cit., pág. 7.
- 90 Idem., pág. 14.
- 91 AMORÓS, C. "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación". Arbor, dic. 1.987, pág. 125.
- 92 VALCÁRCEL, A. "Las figuras de la heteronomía" en Sexo y Filosofía, op. cit., pág., 105-120.
- 93 DE BEAUVOIR, S. El segundo sexo. T. II. La experiencia vivida, op. cit., pág. 472.
- 94 RUBIN, G. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad" en VANCE, C. Placer y peligro, Explorando la sexualidad femenina, op. cit., págs. 130-131.
- 95 Idem., pág. 133.
- 96 Ibidem.
- 97 SAWICKI, J. Disciplining Foucault. New York/London, Routledge, 1.991, pág. 10.
- 98 RUBIN, G. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", op. cit., págs. 182-183.
- 99 SAWICKI, J. Disciplining Foucault, op. cit., pág. 31.

100 Dentro de los *Feminismos de la diferencia* hay que distinguir el feminismo inspirado en Foucault y el feminismo esencialista. En la corriente francesa esencialista, cfr. Lucy Irigaray, Éthique de la différence sexuelle, Paris, ed. Minuit, 1.984; Ce sexe qui n'est pas un, Paris, ed. Minuit, 1.977, trad. cast. de Silvia Tubert de Peyrou, Ese sexo que no es uno, Madrid, ed. Saltés, 1.981; Je, tu, nous, Paris, ed. Grasset et Frasnuelle, trad. cast. de Pepa Linares, Madrid, ed. Cátedra, 1.992. Sobre Irigaray véase Rosi Braidotti, "Radical Philosophies of Sexual Difference: Lucy Irigaray" en The Polity Reader in Gender Studies, Cambridge, Polity Press, 1.994; véase también M<sup>a</sup> José Palma "El monismo freudiano y la diferencia irigariana" en Cèlia Amorós (coord.) Historia de la Teoría Feminista, op. cit. En la corriente italiana cfr. Libreria delle Donne-Milán: Non credere de avere dei diritti, Turín, ed. Rosenberg & Sellier, 1.987, trad. cast. M<sup>a</sup> Cinta Montagut Sancho, No creas tener derechos, Madrid, ed. Horas y horas, 1.991; Carla Lonzi, Sputiamo su Hegel, ed. Scritti di Rivolta Femminile, 1.970, trad. cast. Escupamos sobre Hegel, Barcelona, ed. Anagrama, 1.981; Luisa Muraro, L'Ordine simbolico della madre, Turín, ed. Riuniti, 1.991, trad. cast. El orden simbólico de la madre, Madrid, ed. Horas y horas, 1.994; y "Sobre la autoridad femenina" en Fina Birulés (comp.) Filosofía y género. Identidades femeninas, Trad. cast. Cinta Montagut, Pamplona, ed. Pamiela, 1.992. Sobre el Feminismo Cultural cfr. Alice Echols, "The New Feminism of Ying and Yang" en Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson (eds). Powers of desire, op. cit., Mary Daly, Gyn/Ecology, Boston, Beacon Press, 1.978, Andrea Dworkin, Pornography, Nueva York, ed. Perigee Books, 1.981, Raquel Osborne, "Sobre la ideología del feminismo cultural" en AMORÓS, C. Historia de la Teoría Feminista, op. cit. Sobre "diferencia" cfr. Paloma Uria, "Igualdad y diferencia en la historia del pensamiento feminista" en Viento Sur, n<sup>o</sup> 4, Madrid, Agosto, 1.992; cfr. también Luisa Posada Kubissa, "Cuando la razón práctica no es tan pura (Aportaciones e implicaciones de la hermenéutica feminista alemana actual: a propósito de Kant) en Isegoria, n<sup>o</sup> 6 (1.992); Rosa M<sup>a</sup> Rodríguez Magda, Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia, Barcelona, ed. Anthropos, 1.994. En Cèlia Amorós (coord.) 10 palabras clave sobre Mujer, op. cit. véanse los trabajos de M<sup>a</sup> Luisa P. Cavana "Diferencia" y de Ana de Miguel, "Feminismos".

101 GAYLE RUBIN. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad" en VANCE, C. Placer y peligro, Explorando la sexualidad femenina, op. cit., págs. 113 y ss.

102 Idem., pág. 119. Recordemos cómo los comunistas se aliaron con el discurso anti-homosexualidad, como hemos explicado en el primer capítulo de este trabajo.

103 Idem., pág. 120.

104 Idem., pág. 130.

105 Idem., pág. 132.

106 Ibidem.

107 "Practicar el sexo, hacer el amor", Nota del traductor y de la traductora.

108 RUBIN, G. "The Traffic in Women", Rayna R. Reiter (editora), en Toward an Anthropology of Women, op. cit., pág. 166.

109 RUBIN, G. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", op. cit., pág. 183.

110 Idem., pág. 184.

- 111 Ibidem.
- 112 Ibidem.
- 113 Idem., pág. 185.
- 114 MACKINNON, C. "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory", Signs, vol. 7, nº 3, Primavera de 1.982, págs 515-516.
- 115 MACKINNON, C. "Feminism, Marxism, Method and the State: Toward Feminist Jurisprudence", Signs, vol. 8, nº 4, Verano de 1.983, pág. 635.
- 116 Ibidem.
- 117 Idem., pág. 186.
- 118 Ibidem.
- 119 Sheila Jeffreys ha señalado el giro ideológico que se ha producido en Rubin; cfr. la obra de esta autora AntiLimax. A Feminist Perspective on the Sexual Revolution. London, The Women's Press, 1.990, págs. 272-275.
- 120 AMORÓS, C. Hacia una crítica de la razón patriarcal, op. cit., pág. 317.
- 121 JEFFREYS, S. La herejía lesbiana, op. cit., pág. 220.
- 122 Para un debate sobre las lesbianas que se someten a cirugía transexual, véase la obra de Jeffreys AntiLimax, op. cit., págs. 184-187. Véase también la obra de Janice G. Raymond, The Transsexual Empire. Londres, The Women's Press, 1.982 (Boston, Beacon Press, 1.979). En esta obra se denuncia el apoyo "médico" prestado al transexualismo; este hecho contribuye en gran medida a la "reificación" del género. Raymond señala cómo este hecho supone una reacción ante el proyecto feminista que "pretende eliminar los constrictivos roles de masculinidad y femineidad, causantes principales de la "disforia de género" y de todo el dolor y de la confusión propios del transexualismo", cfr. Sheila Jeffreys, La herejía lesbiana, op. cit., págs. 220-221.
- 123 RUBIN, G. "Of Calamities and Kings: Reflections on Butch, Gender and Boundaries" en Joan Nestle (comp.), The Persistent Desire, Boston, ed. Alison, 1.992, págs. 466-482. Para una crítica a Rubin véase Sheila Jeffreys, La herejía lesbiana, op. cit., págs. 220 y ss.
- 124 Idem., pág. 470.
- 125 SAWICKI, J. Disciplining Foucault, op. cit., pág. 8.
- 126 Idem., pág. 8.
- 127 Idem., pág. 9.
- 128 Ibidem.
- 129 Sawicki cita los siguientes trabajos: Cherric Moraga and Gloria Anzaldúa (eds.), This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color. Boston, Persephone Press, 1.981; Bonnie Thornton Dill, "Race, Class and Gender: Prospects for an All Inclusive Sisterhood", Feminist Studies, vol. 9, nº 1 (1.983), págs. 131-50; Floya Anthias

and Nira Yuval-Davis, "Contextualizing Feminism-Gender, Ethnic and Class Divisions", Feminist Studies, vol. 15 (1.983), págs. 62-74.

130 Cfr. LORDE, A. Sister Outsider. New York, Crossing Press, 1.984.

131 SAWICKI, J. Disciplining Foucault, op. cit., pág. 18.

132 Ibidem.

133 Citado en SAWICKI, J. idem., pág. 18. La traducción es nuestra.

134 Idem., pág. 19.

135 Idem., pág. 28.

136 FOUCAULT, M. "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité", op. cit., pág. 741.

137 SAWICKI, J. Disciplining Foucault, op. cit., págs. 29-30.

138 Idem., pág. 31.



**Capítulo V:**  
**LA IMPUGNACIÓN DEL CONCEPTO**  
**DE "SEXO NATURAL"**



La categoría de diferenciación de género no se encuentra en Foucault, podría derivarse a partir de la impugnación del concepto de '*sexo natural*' que tal categoría "toma su significado de un modelo jurídico de poder que no puede ser superado simplemente, sino que debe ser disperso hasta el punto de que las oposiciones binarias pierdan su rigidez"<sup>1</sup>.

La impugnación del concepto "sexo natural" significa la impugnación al sistema binario que gobierna al sexo y Foucault presenta esta comprensión en la interpretación que realiza del *Caso Herculine Barbin*.

La historia de Herculine Barbin llamada Alexina B.<sup>2</sup> es un documento del siglo XIX que Foucault saca a la luz con su publicación en el año 1.978. Foucault sostiene que Herculine Barbin es una persona a la que le obligan -sin obtención de éxito- a que cobre conciencia de tener *una* identidad sexual. La creencia que la justicia y la medicina quieren imponerle es que tiene una identidad masculina, habiendo vivido hasta entonces con una identidad femenina, *según la justicia y*

*la sociedad*. Por eso, Herculine pasará de llamarse así a llamarse Abel. En el mes de febrero de 1.868 fue encontrado en una habitación del barrio de Odeón, en París, el cadáver de Abel Barbin, que se había suicidado con un hornillo de carbón, habiendo dejado el manuscrito de sus Memorias.

Herculine fue educada en un ambiente muy religioso y casi exclusivamente femenino. Era considerada una muchacha “pobre” y “meritoria” y conocida con el nombre de Alexina. Escribió sus recuerdos con veinticinco años y comienza de la siguiente manera:

“Tengo veinticinco años y, aunque todavía joven, me aproximo, sin dudarlo, al término fatal de mi existencia”<sup>3</sup>.

Los recuerdos que escribe, además de estar en primera persona, los escribe en masculino, pero, señala Foucault, quien habla, “en definitiva, no es el hombre que intenta recordar la vida y las sensaciones de cuando no era todavía ‘él mismo’”<sup>4</sup>. La vida de Alexina transcurre sin sentir que tiene “un sexo determinado”. Pero después del cambio de sexo a que es sometida Foucault valora que queda privada “de las delicias que experimentaba al no tenerlo”. O posiblemente esas “delicias que experimentaba” eran consecuencia de no tener el mismo sexo de aquellas mujeres con las que convivía y “a las que amaba y deseaba tanto”. La problemática vivida por Herculine era la de una persona que vive en una sociedad que impone *sólo dos géneros* y que

impone la vivencia de una *identidad sexual*, luego en una sociedad que no deja sitio a una no-identidad o a una identidad no paradigmática y exclusiva de un solo individuo. Las propias palabras de Abel Barbin reflejan intencionadamente el dolor, insuperado, de una no-identificación.

“He sufrido mucho, y ¡he sufrido solo, solo, abandonado por todos! *Mi lugar no estaba marcado en este mundo* que me rehuía, que me había maldecido. Ningún ser viviente tuvo que acompañar el inmenso dolor que se adueñó de mí al salir de la infancia, a esa edad donde todo es hermoso, porque todo es joven y con un porvenir brillante”<sup>5</sup> (la cursiva es nuestra).

Lo que Herculine evoca en su pasado, sostiene Foucault, son “los limbos felices de una no identidad que, paradójicamente, se amparaba en la vida de estas sociedades cerradas” que eran los conventos<sup>6</sup>. A pesar del sufrimiento, había también goce y placer y la no-identidad no determina el sufrimiento, sino que éste vendría provocado por el no reconocimiento de la justicia, de la medicina y de la sociedad de la existencia de *la no-identidad*. La historia de Herculine Barbin, educada en “la intensa monosexualidad de la vida religiosa” revela los placeres provocados por la no-identidad sexual. Foucault pregunta:

“¿Verdaderamente tenemos necesidad de un sexo verdadero? Con una constancia que roza la

cabezonería, las sociedades del Occidente moderno han respondido afirmativamente”<sup>7</sup>.

Este cuestionamiento que nuestro autor hace a una sociedad que presupone la existencia de una “identidad sexual”, de una verdad que subyace a la propia genitalidad del individuo en cuestión, está lleno de sentido por el aval de la historia de nuestras sociedades, en cuyos senos el derecho de los “hermafroditas” y la conciencia que de ellos se ha tenido ha sido variable y no constante.

La exigencia de un “sexo verdadero” es una expresión -atestigua Foucault- de la sociedad del siglo XVIII. Durante muchos siglos se admitía que los hermafroditas tenían dos sexos y, aunque se conocen condenas a muerte, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, se ha encontrado también “una jurisprudencia abundante de un tipo completamente distinto”<sup>8</sup>.

En la Edad Media, las reglas del derecho canónico y civil establecían que los hermafroditas eran aquellos individuos en quienes se yuxtaponían los dos sexos<sup>9</sup>. El padre, o el padrino, decidía *el sexo* con el que se definiría el hermafrodita en el momento del bautismo, si bien siempre se aconsejaba escoger aquél que parecía predominante, es decir, el sexo que presentaba mayor proporción. No obstante, esta decisión no era vitalicia; cuando se aproximaba la edad adulta y el momento de casarse, este individuo al que le fue asignado un único

sexo podía elegir cambiarlo. La decisión de ratificar el sexo elegido por el padre o el padrino o, por el contrario, realizar un cambio de sexo, era permitido a condición de que se debía mantener hasta el final de su vida bajo pena de sodomía<sup>10</sup>. Durante la Edad Media y el Renacimiento se llevaron a cabo condenas a hermafroditas en Francia por cambiar de postura, por incurrir en el delito de "sodomía". Foucault sostiene que, a través de un proceso paulatino, se ha llegado al rechazo de una mezcla de los dos sexos en un único cuerpo. Los factores que han intervenido en este proceso han sido las teorías biológicas sobre la sexualidad, las concepciones jurídicas sobre el individuo y las formas de control administrativo en los Estados modernos. En consecuencia ha disminuido la "libre elección de los sujetos dudosos". Foucault expresa críticamente:

"A cada uno su identidad primera, profunda, determinada y determinante; los elementos del otro sexo que puedan aparecer tienen que ser accidentales, superficiales, o, incluso, simplemente ilusorios"<sup>11</sup>.

Desde el punto de vista de la medicina se tratará de saber "cuál de los dos (sexos) prevalece sobre el otro". Es necesario descifrar "el sexo verdadero". La tesis que tuvo tendencia a imponerse en el siglo XVIII es que la mezcla anatómica de los sexos es un disfraz de la naturaleza, por consiguiente, "los hermafroditas son siempre 'pseudo-hermafroditas'".

Desde el punto de vista del derecho desaparece la libre voluntad de elegir. Ahora quien decide el sexo que se le ha de asignar al hermafrodita es el experto. El experto determina el sexo que ha escogido la naturaleza, y al cual, por consiguiente, la sociedad debe exigirle al individuo que se atenga<sup>12</sup>. En el caso de que se considere que alguien no vive de acuerdo con su “sexo verdadero” y que se ha casado fraudulentamente, la justicia tendrá que volver a asignar un sexo.

Foucault señala que la medicina de los siglos XIX y XX ha rectificado la absurda idea del “pseuo-hermafroditismo”. En la actualidad, por ejemplo, se admite que una persona “adopte un sexo que no es biológicamente el suyo”. Sin embargo, sigue existiendo la creencia de que entre “el sexo” y “la verdad” existen “relaciones complejas, oscuras y esenciales”. Esta creencia se puede encontrar no sólo en el psicoanálisis, la psiquiatría o la psicología, sino también entre “la gente de la calle”. Ciertamente se es más tolerante con las prácticas que transgreden las leyes pero, agrega Foucault, “se continua pensando que algunas de ellas insultan a ‘la verdad’” y lo expresa en los términos que siguen: “*un hombre ‘pasivo’, una mujer ‘viril’*, gente del mismo sexo que se ama entre sí”<sup>13</sup>(la cursiva es nuestra).

La impugnación del concepto de “sexo natural” es un alegato en contra de las interpretaciones biologicistas y esencialistas. Para Judith

Butler el rechazo a la categoría de "sexo natural" por parte de Foucault tiene consecuencias significativas para la teoría feminista. El desafío a un sistema de género diádico *implícitamente* -sostiene esta autora - marca distancias con las posiciones feministas que entienden que "la diferencia sexual es irreductible". En tales concepciones la oposición binaria es esencial e intentan significar el "aspecto distintivamente femenino" de tal oposición; en la comprensión foucaultiana del sexo "lo distintivamente femenino" es un momento del desarrollo histórico de la categoría de sexo<sup>14</sup>. Butler, de acuerdo con Foucault, expresa que las categorías de género son irrelevantes en la vida sexual de Alexina (Herculine); nuestro hermafrodita escapó al sexo unívoco y, por tanto, al sistema binario que gobierna el sexo. "Herculine no trasciende el sexo en la medida en que lo confunde" y está claro que los documentos legales y médicos que dirigen la transgresión anatómica de Herculine revelan la necesidad social de que sólo se reconozcan los sexos "femenino" y "masculino". No es, por consiguiente, la anatomía de nuestro hermafrodita lo que causa problemas "sino el modo en que es 'invertida' esa anatomía"<sup>15</sup>.

Butler, en un trabajo posterior<sup>16</sup>, ha sometido la lectura de Foucault de los diarios de Alexina a una crítica rigurosa. En primer lugar, considera que la interpretación de Foucault es utópica. Donde Foucault interpreta la desesperación y el suicidio de Alexina como

resultado de estar forzada a elegir una identidad sexual, Butler sostiene, ahora, que no había nada exterior (“outside”) al lenguaje y a la identidad para Alexina, que la narrativa de H. Barbin se refiere a *una intranquilidad perpetua y a una lucha por la identidad*. En la lectura de Butler, el suicidio de Alexina no fue inducido por la no identificación con la identidad sexual masculina. Esta autora post-moderna centra su análisis en el “discurso” desarrollado en torno al *Caso Herculine Barbin* en el que la oposición se concreta en términos de “sexo singular” (un único sexo) o de “sexo plural” (dos sexos). Como podemos observar en la crítica que Butler hace a Foucault está presente la idea del predominio del lenguaje y de las oposiciones binarias que procede de Lacan y de Derrida. El lenguaje, para estas concepciones post-modernas, parece ser que interviene a través de la construcción de oposiciones binarias que controlan la manera de pensar y, por consiguiente, de actuar, de las personas. “Según Derrida, no se puede escapar a una oposición binaria, sólo se puede dar mayor peso a la parte más débil provocando presiones y tensiones”<sup>17</sup>. Sheila Jeffreys afirma que “quien pretende evitar lo binario es tachado de “esencialista”. El término “esencialista” ha adquirido un significado totalmente distinto y es empleado en círculos postmodernos para “denotar a quienes conservan cierta fe en la posibilidad de una acción social para conseguir un cambio social”<sup>18</sup>”.

El género es entendido por Butler como representación (performance). A su modo de ver, la representación demuestra la ausencia de un "sexo" interno o esencia o centro psíquico de género. Dentro de la teoría feminista, Butler denomina movimiento "pro-sexualidad" a aquel que mantiene que la sexualidad "se construye en términos del discurso y del poder", entendiendo parcialmente el poder como "ciertas convenciones culturales heterosexuales y fálicas"; además, defiende que resulta imposible construir una sexualidad en los márgenes de estas convenciones:

"Si la sexualidad es una construcción cultural dentro de las relaciones de poder existentes, el postulado de una sexualidad normativa "antes", "en los márgenes" o "más allá" del poder representa una imposibilidad cultural y un sueño políticamente inviable que demora la misión concreta y actual de repensar todas las posibilidades subversivas, para la sexualidad y para la identidad, dentro de los propios términos del poder"<sup>19</sup>.

Este pasaje de la obra de Butler es citado por Jeffreys y sometido a una dura crítica. Jeffreys afirma que esta comprensión del poder, inspirada en Foucault, no tiene conexión con las personas reales<sup>20</sup> y suscribe la idea de que oculta las relaciones de poder del sistema de supremacía masculina<sup>21</sup>: "la feminista postmoderna excluye a los varones del análisis"<sup>22</sup>.

La interpretación foucaultiana de nuestro hermafrodita fue publicada para la edición en inglés en 1.980. El texto “El sexo verdadero” es una versión de una ponencia que presentó en un Congreso organizado por un grupo francés homófilo, Arcadie, en 1.979. En esta ponencia Foucault tematizó la identidad sexual, a través del hermafroditismo, y comenzó preguntando cómo y por qué habían llegado las sociedades occidentales a una oposición masculino-femenino en lugar de la dicotomía “activo-pasivo” de Veyne<sup>23</sup>. Paul Veyne, otro de los ponentes en esta misma actividad, explicó que en la antigüedad el término “uno de esos” no hacía referencia a los homosexuales, sino a los adictos al cunilinguo. Si bien esta cita es esgrimida por Veyne para llamar la atención sobre el carácter histórico de la vivencia que en una sociedad existe de la homosexualidad, por otra parte revela el carácter profundamente misógino de los que heterodesignaban a aquellos varones que se relacionaban sexualmente con mujeres como “uno de esos”. La mayor parte de su presentación la dedicó a la tesis de que la antigüedad no ponía en contraste el amor de los hombres y el amor de las mujeres, sino la actividad y la pasividad, definiendo la actividad como masculina:

“Ser activo era ser masculino, cualesquiera que fuera el sexo de la denominada pareja pasiva”<sup>24</sup>.

La actividad, definida como masculina, supone un culto a la

virilidad y a lo masculino, una voluntad de que exista lo masculino frente a la pasividad en la medida en que la acción es inherente a cualquier actividad humana. En el Congreso homófilo Foucault comenzó preguntando cómo y por qué habían llegado las sociedades occidentales a una oposición masculino-femenino en lugar de la dicotomía “activo-pasivo” practicada desde la Antigüedad. Foucault no cuestiona la predisposición a dicotomizar las conceptualizaciones de las prácticas humanas, ni cuestiona la definición del “ser activo” como masculino de Veyne, sino que la presupone. Es más, en la introducción que escribe para la publicación en inglés, “El sexo verdadero”, de las Memorias que nos ocupan habla de “un hombre pasivo” y de “una mujer viril”. ¿Por qué no dice Foucault una “mujer activa”?, o ¿por qué no dice un “hombre femenino”? En la respuesta a estas preguntas no cabe obviar que en la conceptualización de Foucault subyace la definición de Veyne. En consecuencia, la impugnación al sistema de género diádico en Foucault presenta la siguiente particularidad: no aboga por la superación de los dos géneros, sino sólo por la superación de “lo femenino” pues en las palabras del filósofo permanece la valoración positiva del aspecto distintivamente masculino de la oposición binaria.

Citas

- 1 Cfr. Seyla Benhabib y Drucilla Cornella, "Más allá de la política de género" en Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies, Polity Press- Basil Blackwell, 1.987, trad. cast. de Ana Sánchez, Teoría Feminista y Teoría Crítica, Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1.990, pág. 27.
- 2 Herculine Barbin dite Alexina B. París, Gallimard, 1.978. Trad. cast. de Antonio Serrano y Ana Canellas. Herculine Barbin llamada Alexina B. Madrid, ed. Revolución, 1.985. En la edición española se incluye el texto "El sexo verdadero" escrito para la edición inglesa de 1.980.
- 3 BARBIN, A. "Mis recuerdos" en FOUCAULT, M. Herculine Barbin llamada Alexina B., op. cit., pág. 21.
- 4 FOUCAULT, M. "El sexo verdadero" en Herculine Barbin llamada Alexina B., op. cit., pág. 17.
- 5 BARBIN, A. "Mis recuerdos", op. cit., pág. 21.
- 6 FOUCAULT, M. "El sexo verdadero", op. cit., pág. 17.
- 7 Idem., op. cit., pág. 11.
- 8 Idem., pág. 12.
- 9 Ibidem.
- 10 Ibidem.
- 11 Idem., pág. 13.
- 12 Ibidem.
- 13 Idem., pág. 14.
- 14 BUTLER, J. "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault" en BENHABIB, S. y CORNELLA, D. (ed.) Teoría Feminista y Teoría Crítica, op. cit., pág. 208.
- 15 Idem., pág. 207.
- 16 BUTLER, J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, London, Routledge, 1.990. Cfr. M. E. Bailey, "Foucauldian feminism: Contesting bodies, sexuality and identity" in Caroline Ramazanoglu (ed.) Up against Foucault, Explorations of some tensions between Foucault and Feminism, op. cit., pág. 120.
- 17 JEFFREYS, S. La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana, op. cit., pág. 149.
- 18 Idem., pág. 153.
- 19 BUTLER, J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity, op. cit., pág. 30; cfr. Sheila Jeffreys, La herejía lesbiana, op. cit., pág. 152.
- 20 JEFFREYS, S. La herejía lesbiana, op. cit., pág. 150.
- 21 Cfr. Denise Thompson, Reading Between the Lines. A Lesbian Feminist Critique of Feminist Accounts of

Sexuality, Sydney, Gorgons's Head Press, 1.991.

22 JEFFREYS, S. La herejía lesbiana, op. cit., pág. 150. También esta misma autora advierte que las feministas postmodernas proceden mayoritariamente del campo de la literatura, de los medios de comunicación, los estudios filmicos, la fotografía y la historia del arte, a diferencia de las destacadas feministas de los setenta que solían tener una formación destacada en ciencias políticas, historia y sociología. Este hecho quizás explique que para éstas no haya lugar para el anticuado tema de las auténticas relaciones de poder, ni tampoco para la economía o para una forma de poder que no anda simplemente jugueteando, sino que se encuentra en manos de clases y élites determinadas. La teoría postmoderna otorgó un lugar preeminente al lenguaje dentro de lo político: "la palabra se tornó realidad, blandiendo la pluma mientras el ama de casa maltratada por su marido por olvido de una telaraña en un rincón se vuelve extrañamente invisible".

23 MACEY, D. Las vidas de Michel Foucault, op. cit., págs. 443-444.

24 VEYNE, P. "Témoigne hétérosexuel d'un historien sur l'homosexualité", Actes du Congrès International: Le regard de les autres, Paris, Arcadie, 1.979, pág. 19.



**Capítulo VI:**  
**A PROPÓSITO DE LA REVOLUCIÓN IRANÍ:**  
**¿UNA ACTITUD DE MODERNIDAD?**



El primer curso en el Collège de France en el año anterior a su muerte, 1.983, Foucault lo dedicó a Kant. Aunque le dio el mismo título que el escrito del filósofo alemán de 1.784, “¿Qué es la Ilustración?”<sup>1</sup>, Foucault abordó, además, la pregunta planteada en “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor<sup>2</sup>” (1.798): qué es la Revolución. En esta pregunta Foucault ve la continuación de la respuesta que Kant había desarrollado acerca de qué es la Ilustración. Foucault sostiene que con estos dos textos kantianos nos encontramos en el punto de partida de toda “una dinastía de cuestiones filosóficas”.

Lo verdaderamente nuevo que nuestro filósofo encuentra en la filosofía kantiana es el tipo de relación que el discurso establece con su contemporaneidad histórica, la *nueva* relación de la filosofía con el Presente.

Ciertamente, dice Foucault, antes de Kant también encontramos referencias al Presente, y remite a Descartes. En El discurso del método, cuando su autor cuenta el itinerario que ha seguido y “el conjunto de las decisiones filosóficas que ha adoptado para sí mismo

y para la filosofía”, hay una referencia a su contemporaneidad histórica en lo que se refiere al conocimiento y a las ciencias del momento. La cuestión que Foucault interpreta que aparece, por primera vez, en el texto de Kant de 1.784 es “¿qué es lo que *ocurre hoy?*”, y ello significa buscar *un suceso contemporáneo* para reflexionar filosóficamente sobre él. A esta tarea, a esta forma de hacer filosofía, Foucault la llama hacer una *Ontología del Presente*. Hacer una *Ontología del Presente* conlleva la pregunta sobre un “suceso singular y determinante entre los otros”; además, implica también la cuestión acerca de ese “ahora” en el que el propio sujeto escribe, en el interior del cual, de ese “ahora”, no sólo está él sino también están los otros.

En la época clásica “la modernidad” se planteaba en relación a la antigüedad, y se hacían preguntas tales como “¿son los antiguos superiores a los modernos?”; ello significa que la relación que la filosofía clásica establece con el Presente es *longitudinal*. La novedad de la filosofía kantiana, de los textos “¿Qué es la Ilustración?” y “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, radica en la relación que el discurso establece con su contemporaneidad histórica. La relación del discurso kantiano es *sagital* respecto a la propia actualidad. Esta relación del discurso con su propia actualidad implica que: a) el discurso se sitúe, encuentre en ella “su propio lugar”; y b) que especifique “el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de esta actualidad”<sup>23</sup>.

A diferencia del discurso cartesiano que nos muestra un sujeto a-histórico y universal, Kant inaugura un nuevo estilo de pensamiento que consiste en que el sujeto que piensa, al mismo tiempo que problematiza su propia actualidad discursiva se cuestiona qué es lo que hace cuando habla de ella. Es una doble problematización: su discurso( en relación a su actualidad) y su hacer (su acción).

Para el filósofo plantear la cuestión de su pertenencia a “este presente” consistirá en plantearse su pertenencia a un determinado “nosotros”, a un nosotros que se enmarca en un contexto sociocultural concreto y “característico de su propia actualidad”.

“Es ese nosotros lo que está en trance de convertirse para el filósofo en el objeto de su propia reflexión, y, en consecuencia, se afirma la imposibilidad para él de poner entre paréntesis la pregunta acerca de su singular pertenencia a ese nosotros. Todo esto, la filosofía como problematización de una actualidad, y como interrogación hecha por el filósofo de esta actualidad de la que forma parte y, en relación a la que tiene que situarse, todo esto podría muy bien caracterizar a la filosofía en tanto que discurso de la modernidad y sobre la modernidad”<sup>4</sup>

Foucault sostiene que la cuestión “¿qué es la Ilustración?” va a plantearla Kant, de nuevo, respondiendo a ella en relación al “suceso de la Revolución francesa”. En 1.798 responde a una cuestión que la actualidad le planteaba y que había sido formulada a partir de 1.794 por

toda la discusión filosófica alemana: ¿Qué es la Ilustración?. En “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, Kant responde que, para determinar si existe “un progreso constante del género humano”, es necesario responder antes si existe una causa posible de este progreso. Para ello es preciso apuntar un determinado suceso que muestre que existe esa causa. El suceso extraído ha de ser un signo “rememorativum, demonstrativum, pronosticum”. El signo “rememorativum” tiene que mostrar que siempre ha sido así; el signo “demonstrativum” ha de mostrar que las cosas que acontecen en este momento concreto son también así; y el signo “pronosticum” mostrar que “esto seguirá pasando así permanentemente<sup>5</sup>. Kant dice que no es en los grandes acontecimientos donde hay que buscar el signo rememorativo, demostrativo y pronóstico del progreso. El progreso se detecta en acontecimientos mucho menos perceptibles. Refiriéndose a la Revolución francesa Kant dice que poco importa el fracaso o el triunfo de ésta; el resultado no sería indicativo del progreso. Lo que sí va a constituir el signo del progreso es que alrededor de la Revolución surge, dice Kant, “una simpatía de aspiración que bordea el entusiasmo”. Es decir, la importancia de la Revolución radica, precisamente, en lo que se refiere a quienes “no son sus principales actores”. Lo importante es la relación que aquellas personas, que no son los agentes activos, mantienen con la Revolución.

El entusiasmo por la Revolución es signo, según Kant, “de una disposición moral en la humanidad”. Esta disposición se manifiesta de dos maneras: por un lado, en “el derecho de todos los pueblos a dotarse de la constitución política que les conviene” y, por otro lado, en el principio, conforme al derecho y a la moral, de una constitución política que evite la guerra.

Aufklärung y Revolución son dos acontecimientos que no pueden ser olvidados: la primera no es sólo una fase de la historia de las ideas, sino un “suceso singular que inaugura la modernidad europea”; es un proceso continuo que se manifiesta en la historia de la razón, en formas de racionalidad y de técnica concretas y en la autonomía y autoridad del saber. Pero Foucault expresa que, aunque la Aufklärung presenta una importancia evidente por sí misma, no por ello hay que “guardar intacta” su tradición:

“Dejemos con su devoción a quienes quieren que se guarde viva e intacta la tradición de la Aufklärung, esta piedad es por supuesto la más conmovedora de las traiciones. No se trata de hacer perseverar los restos de la Aufklärung; lo que hay que mantener y conservar como algo que debe ser pensado es el hecho mismo de este suceso y de su sentido (la cuestión de la historicidad del pensamiento en lo universal)<sup>6</sup>.

La cuestión para la filosofía consiste en saber lo que hay que hacer con esa voluntad de Revolución, con el entusiasmo por ésta. Por

consiguiente, las dos cuestiones que definen por sí mismas la interrogación filosófica, que se ocupa de “lo que nosotros somos en nuestra actualidad” son “¿Qué es la Aufklärung?” y “¿Qué hacer con la voluntad de Revolución?”.

Foucault expresa que con Kant se fundan las dos tradiciones críticas de la filosofía moderna. Por un lado, ha fundado una tradición denominada una “Analítica de la verdad”: ésta afecta al orden del conocimiento y radica en saber cuáles son las condiciones bajo las cuales “es posible un conocimiento verdadero”. Por otra parte, Foucault encuentra en los dos textos de la Filosofía de la Historia analizados, la fundación de una filosofía crítica que consiste en hacer una *Ontología del Presente*. Nuestro autor francés termina su curso sobre Kant autoinscribiéndose en la segunda de las tradiciones fundadas por el filósofo de Königsberg. En esta forma de hacer filosofía Foucault reconoce una línea que va desde Hegel a la Teoría crítica, pasando por Nietzsche y por Max Weber. No cabe duda del espíritu germanófilo del último Foucault<sup>7</sup>.

El curso de 1.983 Foucault lo reescribió al año siguiente y no fue publicado en francés hasta nueve años más tarde<sup>8</sup>. En este texto su autor centra la atención en una de las partes del texto kantiano de 1.784 que no había tematizado en su curso sobre la misma cuestión. Foucault recuerda “*la salida*” (Ausgang) que caracteriza a la Aufklärung,

indicada por Kant. Esta *salida* es un proceso, a través del cual, nos liberamos del *estado de tutela*. Por *estado de tutela* Kant entiende “un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de otros, para nuestra conducción en los dominios donde conviene hacer uso de la razón”. El filósofo alemán ofrece unos ejemplos que caracterizan cuando estamos en tal estado; entre ellos cita cuando “la guía de un director espiritual ocupa nuestra consciencia”. Foucault valora que Kant plantea la *salida* de forma ambigua: por una parte, la caracteriza como un proceso y, por otro, como una *tarea*, una *obligación*. Kant, dice Foucault, sostiene que el hombre es responsable de su estado de tutela, por consiguiente, la *salida* implica un cambio “operado por él mismo sobre sí mismo”<sup>9</sup>. La *Aufklärung* es, pues, una instrucción que un individuo se da a sí mismo y que, al mismo tiempo, propone a los demás. La instrucción es *Sapere aude*: “*atrévete a conocer*”, “*ten el coraje, la audacia para conocer*”. Foucault señala que la *Aufklärung* ha de entenderse, entonces, como un proceso en el cual los individuos participan colectivamente, al mismo tiempo que un trabajo que ha de ser realizado “de manera personal”<sup>10</sup>.

Otra de las dificultades señaladas por Foucault respecto del texto kantiano de 1.784 es referente al uso de la palabra “*Menschheit*” (humanidad), palabra de suma importancia en la filosofía de la historia kantiana. Foucault pregunta si hay que comprender que la *Aufklärung*,

como proceso, abarca toda la especie humana, o si hay que entenderla como un cambio que afecta “a lo constitutivo de la humanidad del ser humano”. Surge, entonces, dice Foucault, la cuestión de saber qué es ese cambio. De nuevo, aquí la respuesta de Kant no deja de tener cierta ambigüedad. Kant define, recuerda Foucault, dos requisitos fundamentales para salir del estado de tutela, requisitos, al mismo tiempo, de carácter espiritual e institucional, es decir, de índole ética y política<sup>11</sup>.

El primero de estos requisitos es que se marque claramente la diferencia entre el campo de la obediencia y el campo del uso de la razón. El *estado de tutela* es caracterizado por Kant con la expresión familiar “obedezcan, no razonen”. De este modo se ejercen la disciplina militar, el poder político y la autoridad religiosa. La expresión que, por el contrario, caracteriza la salida del estado de tutela es esta otra: “obedezcan, y podrán razonar tanto como quieran”. Foucault advierte que la palabra alemana empleada aquí es “*räzonieren*”, el mismo término que Kant utiliza en las Críticas; este término se refiere “a un uso de la razón en el que ésta no persigue otro fin que ella misma; ‘*räzonieren*’ es razonar para razonar”<sup>12</sup>.

El segundo de los requisitos que Kant establece para que el hombre salga del estado de tutela es la distinción entre el uso privado y el uso público de la razón. En su uso público la razón ha de ser libre

y en su uso privado ha de estar sometida<sup>13</sup>. El *uso privado* no significa que deba practicarse una obediencia ciega, sino que, cuando el hombre está en disposición de ejercer una función en la sociedad -ser soldado, tener que pagar impuestos, estar a cargo de una parroquia, ser funcionario del gobierno-, debe “aplicar reglas y fines particulares”. El uso de la razón ha de ser libre y público cuando se razona como miembro de la humanidad, cuando se razona sólo para hacer uso de la razón. Hay *Aufklärung*, dice Foucault, cuando “existe superposición del uso universal, del uso libre y del uso público de la razón”<sup>14</sup>. Hay, en consecuencia, una cuarta pregunta que se le puede formular al texto kantiano<sup>15</sup>. ¿Cómo asegurar un uso público de esta razón? Foucault señala que la *Aufklärung* “aparece ahora como un problema político”.

En definitiva, la *Aufklärung* aparece como *proceso general* que afecta a toda la humanidad, como obligación prescrita a los hombres y como problema político.

Kant concluye su texto proponiendo a Federico II, en términos levemente velados, valora Foucault, el contrato entre el despotismo racional y la razón libre en el que “el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de la obediencia, siempre y cuando el principio político al que sea menester obedecer esté en conformidad con la razón universal”<sup>16</sup>.

Foucault destaca la relación del texto de 1.784 con las tres

Críticas y los otros escritos sobre la historia<sup>17</sup>, relación que había explicado ya en el primer curso del año anterior a su muerte en el Collège de France. Nuestro autor encuentra en “¿Qué es la Ilustración?” un esbozo de lo que, en su última etapa, denominó *actitud de modernidad*.

“...me parece que es la primera vez que un filósofo reúne, de manera estrecha y desde el interior, el significado de su obra en relación con el conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y por causa del cual escribe. Me parece que la novedad de ese texto es la reflexión sobre el “hoy” como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular.

Al mirar ese texto del modo que propongo, me parece que se puede reconocer en él un punto de partida: el esbozo de lo que pudiera llamarse *la actitud de modernidad*”<sup>18</sup> (la cursiva es nuestra).

La autoinscripción de Foucault en la tradición crítica iniciada por Kant en los escritos que analiza en su primer curso de 1.983 causa una sorpresa en Jürgen Habermas, quien lo había alineado en la tradición postmoderna “que va de Bataille a Derrida y que pasa por Foucault”<sup>19</sup>. Habermas advierte el cambio que se ha producido en Foucault y se remite, en primer lugar, a Les Mots et les choses<sup>20</sup>. En esta obra Kant aparecía como el “crítico del conocimiento”, el filósofo que, al marcar los límites del conocimiento, había “abierto la puerta a la era

del pensamiento antropológico y de las Ciencias Humanas<sup>21</sup>. Foucault descubre a Kant, dice Habermas, como aquél que por primera vez convierte la filosofía en “una crítica del presente que contesta a la provocación del momento histórico”.

Habermas, además de enfatizar el supuesto cambio producido en la trayectoria foucaultiana, hace otra lectura de la obra de Kant. La novedad que Foucault encuentra en “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, Habermas entiende que estaba planteada ya en la Filosofía del Derecho. Kant había planteado que una constitución republicana podía asegurar el cumplimiento de las leyes “tanto en el interior como en el exterior”. En el interior aseguraría la “autonomía de los ciudadanos” bajo unas leyes propias; y en las relaciones internacionales aseguraría el alejamiento de la guerra. Por tanto, dice Habermas, la cuestión de si hay que concebir el género humano en un proceso constante de avance hacia mejor, había sido ya aclarada por Kant. En el escrito de 1.798, a juicio de Habermas, Kant “solamente busca un punto de partida empírico para comprobar si a estos postulados de la razón práctica pura realmente le corresponde en la historia del género humano una “tendencia moral” constatable”<sup>22</sup>. Para ello busca un acontecimiento contemporáneo, un suceso de su tiempo que, como signo histórico, indique “una disposición de la naturaleza humana para lo moralmente mejor”. Kant lo encuentra en el entusiasmo del público que está “en torno a” la Revolución<sup>23</sup>.

Habermas plantea cómo es posible que Foucault inscriba su obra en la tradición abierta en la modernidad cuando parte de su trayectoria intelectual la ha dedicado tenazmente a criticar la modernidad. Habermas se remite a los períodos arqueológico y genealógico en los que los objetos de estudio eran el saber y el poder respectivamente<sup>24</sup>. En la crítica habermasiana a Foucault se enfatiza la comprensión que Foucault había desarrollado sobre “el saber” de la modernidad, comprensión en la que se hace una crítica tenaz al antropocentrismo y a las Ciencias Humanas en las cuales habría “inmerso un poder disciplinario malicioso”.

El curso impartido sobre el texto kantiano es considerado por Habermas como el momento en el que Foucault se posiciona de forma diferente a como lo había hecho hasta entonces respecto al “pensamiento de la modernidad”<sup>25</sup>. A pesar de haber sido entendido este curso como un *cambio* en la trayectoria de su pensamiento, hay que señalar que Foucault no se identificó nunca bajo la rúbrica de la “postmodernidad”<sup>26</sup>. El debate de si se trata de un cambio de posición respecto a la filosofía de la Modernidad o de la continuación de su obra anterior es abundante. Algunas lecturas defienden que el texto “¿Qué es la Ilustración?” no constituye más que la continuación de una línea que recorre toda la obra foucaultiana<sup>27</sup>, y se remiten al texto de una conferencia impartida por Foucault en la Société Française de Philosophie en Mayo de 1.978: “Qu’est-ce que la critique (Critique et

Aufklärung)''<sup>28</sup>. Esta conferencia en la que Foucault ya estableció afinidades con la comprensión kantiana de la “Ilustración” lleva a afirmar, no sólo el interés mostrado por el filósofo francés por la cuestión de la Ilustración, sino también la *actitud de modernidad* expresada en cuanto que la reflexión foucaultiana “es tanto un diagnóstico del presente como una crítica permanente de nuestro ser histórico’’<sup>29</sup>.

Desde nuestro punto de vista la relación del texto de Kant de 1.784 con el pensamiento de Foucault es, como mínimo, ambivalente. La lectura de Foucault del texto kantiano reviste una importancia obvia a juzgar por el debate que está suponiendo; no cabe duda del interés de Foucault por las cuestiones filosóficas inauguradas por la filosofía kantiana. Sin embargo, nos parece que en la lectura que Foucault realiza del texto de Kant hay una “ausencia de interpretación” de aspectos importantes del escrito “¿Qué es la Ilustración?”: la “voluntad de laicización” y la necesidad de “emancipación del estado de tutela en materia de religión”. Atendamos a un pasaje de la parte final del texto en el que el filósofo alemán responde a la cuestión qué es la Ilustración:

“He tratado del punto principal de la Ilustración, a saber, la emancipación de los hombres de su merecida tutela, *en especial por lo que se refiere a cuestiones de religión*; pues en lo que atañe a las ciencias y las artes los que

mandan ningún interés tienen en ejercer tutela sobre sus súbditos y, por otra parte, hay que considerar que esa tutela religiosa es, entre todas, la más funesta y deshonrosa”<sup>30</sup> (la cursiva es nuestra).

En la lectura de Foucault, la “libertad religiosa” como vía emancipatoria no es asumida con la importancia que reviste en el texto kantiano. Foucault se centra en la relación sagital que la filosofía moderna tiene con su contemporaneidad histórica y en el trabajo “consigo mismo” que el individuo tiene que hacer para liberarse del “estado de tutela”. No nos parece casual el hecho de la poca importancia que cobra en la lectura de Foucault la crítica kantiana en materia de religión; es más, gran parte del interés del texto de 1.784 lo encuentra Foucault en otro de los escritos de la Filosofía de la historia, donde Kant cifra el progreso de la revolución en una disposición moral humana, “en la simpatía de aspiración que bordea el entusiasmo”. Jeannette Colombel<sup>31</sup>, de forma muy acertada, ha sugerido que, a través de la lectura de la filosofía kantiana en 1.983, en la que subraya la importancia de “la dimensión espiritual” enfatizada por Kant en el proceso revolucionario, Foucault ha querido rectificar el error que tuvo en la posición que adoptó a favor de la revolución islámica iraní de 1.978-9.

Nuestra hipótesis es que las lecturas que Foucault hizo del texto kantiano presentan cierta ambigüedad respecto al contenido que Kant

enfaticó en su escrito, aparecido por primera vez como artículo periodístico. Foucault trabajó como reportero del diario italiano *Corriere della sera* para el que escribió varios artículos. En la conclusión del artículo publicado el 1º de Octubre de 1.978 expresó lo que sigue:

“...os ruego que no habléis en Europa de circunstancias y desgracias de un soberano muy moderno para un país muy viejo. Lo que es viejo aquí en Irán es el sha: cincuenta, cien años de retraso. *Él tiene la edad de los soberanos predadores, él porta el sueño viejo de abrir su país por la laicización y por la industrialización.* El arcaísmo, hoy, es su proyecto de modernización, sus armas de déspota, su sistema de corrupción”<sup>32</sup> (La cursiva es nuestra).

El poder del shah en estos momentos -señala Foucault<sup>33</sup>- es parte del reflejo del poder que Estados Unidos ejerce en el orden internacional, pese a la multitud de muertes diarias ocurridas en Irán. Foucault identifica “abrir el país por la laicización” con “el viejo sueño de los soberanos predadores”; “laicizar” no tiene otra connotación más que el poder que los Estados Unidos estaban ejerciendo en un país islámico. De las fuerzas de oposición al Shah, Foucault sólo hablaba de la “voluntad de gobierno islámico”, pero no habló de la masa de hombres y de mujeres que se volvieron contra el régimen para mostrar su oposición ante lo que consideraban imperialismo cultural<sup>34</sup>. Estas fuerzas de oposición no estaban movidas por un deseo de reinstaurar la ley islámica tradicional. Acaso, una “actitud de modernidad” ¿no

hubiera requerido una comprensión que distinguiera entre la “voluntad de laicizar” la sociedad iraní y el “viejo sueño de los soberanos predadores”, distinción que quedaría implícita en el texto kantiano?.

Foucault valora altamente el deseo mayoritario de un “gobierno islámico” manifestado en las ciudades, Teherán y Qom, en las que realizó entrevistas a personas civiles. El Islam chiíta, dice el filósofo, presenta un cierto número de rasgos susceptibles de dar a la voluntad de “gobierno islámico” una coloración particular.

En cuanto a la organización destaca la ausencia de jerarquía en el clero, independencia de unos religiosos en relación a otros, importancia de la autoridad puramente espiritual. El rol del clero ha de ser de eco y de guía para mantener su influencia.

En lo que respecta a su doctrina, hay un principio que dice que la verdad no está terminada por el último profeta: después de Mahoma, consideran que comienza otro ciclo de revelación inacabado de imanes que, a través de sus palabras, su ejemplo y también su martirio, llevan una luz, siempre la misma y siempre cambiante; es la que permite aclarar, desde el interior, la ley, la cual no está hecha sólo para ser conservada sino para redimir, a lo largo del tiempo, el sentido espiritual que ella guarda. Del mismo modo, el duodécimo imán, invisible antes de su retorno prometido, no está radical y fatalmente ausente: son los

mismos hombres quienes le hacen volver en la medida en que les aclara más la verdad en su despertar<sup>35</sup>.

Se dice frecuentemente que, para el chiísmo, todo poder es malo desde el momento en que no es el poder del imán, pero Foucault nos recuerda las palabras del ayatolá Chariat Madari en una entrevista:

“Nosotros esperamos el retorno del imán, lo que no quiere decir que renunciemos a la posibilidad de un buen gobierno. Vosotros os esforzáis también, vosotros y otros cristianos, quienes esperáis por tanto el día del Juicio final”<sup>36</sup>.

Un “*gobierno islámico*”, sostiene Foucault, nadie en Irán lo entiende como un régimen político en el que el clérigo desempeñaría un papel de dirección. La expresión designa dos órdenes de cosas: “una utopía”, declaran algunos, sin un sentido peyorativo, o “un ideal”, respuesta mayoritaria. En cualquier caso se hace referencia a una cosa muy antigua al mismo tiempo que muy alejada en el futuro<sup>37</sup>: volver a lo que fue el Islam en tiempos del Profeta. Las directrices generales del Islam chiíta son las siguientes:

“El islam valora el trabajo; nadie puede estar privado de los frutos de su trabajo; lo que debe pertenecer a todos (el agua, lo que está debajo del sol) no deberá ser apropiado por nadie. Para las libertades, ellas serán respetadas en la medida donde su uso no perjudicará al prójimo; las minorías serán protegidas y libres de vivir a su

manera a condición de no perjudicar a la mayoría; *entre el hombre y la mujer, no habrá desigualdad de derechos, sino diferencia, puesto que hay diferencia de naturaleza.* Para la política, que las decisiones sean tomadas por la mayoría, que los dirigentes sean responsables ante el pueblo y que cada uno, como está previsto en el Corán, pueda levantarse y pedir cuentas al que gobierna<sup>38</sup> (La cursiva es nuestra).

Se trata, en principio, de un movimiento que tiende a dar a las estructuras tradicionales de la sociedad islámica un rol permanente en la vida política. El gobierno islámico es el que permitirá mantener en actividad esos millares de focos políticos que son enardecidos en las mezquitas y en las comunidades religiosas para resistir al régimen del Sha. Pero se piensa también en otro movimiento que es como el inverso y el complementario del primero. Es el que permitirá introducir en la vida política una dimensión espiritual: hacer que la vida política no sea, como siempre, el obstáculo para la espiritualidad, sino su receptáculo, su ocasión, su fermento.

Las directrices generales del Islam chiíta ¿no tendrían que provocar en el filósofo nominalista y en el teórico constructivista de la sexualidad un rechazo de “esa naturaleza diferente que el Islam promulga entre hombres y mujeres?. ¿Por qué la afirmación de la diferencia de naturaleza entre los sexos no induce a Foucault ni siquiera a señalar el carácter cultural e interesado de esta afirmación?. El esencialismo islámico ¿no tendría que ser cuestionado por el

Foucault que defendió el relativismo cultural de la noción de enfermedad con el contraste entre culturas para mostrar lo falso de atribuir una naturaleza intrínseca a lo concerniente a la sexualidad?. O, ¿acaso hay un esencialismo malo y un esencialismo bueno que corresponderían, respectivamente, al pensamiento occidental y al pensamiento no-occidental?.

“À quoi rêvent les Iraniens?”, primer artículo periodístico de Foucault sobre este tema en Francia, fue contestado por una lectora iraní que escribió a Le Nouvel Observateur. La autora de este escrito publicado el seis de noviembre se identificaba como *Atoussa H.* Rechazaba enérgicamente el artículo de Foucault del dieciséis de octubre y le atacaba por sugerir que “la espiritualidad musulmana” era, en cierto modo, preferible a la decadente dictadura del Sha y por ofrecer al pueblo iraní una sombría elección entre SAVAK, la policía secreta del Sha, y el “fanatismo religioso”. *De forma más específica, señalaba la posición inferior que el Islam imponía a las mujeres y el ominoso espectáculo de que se insultara a las mujeres por no llevar velo.* En su opinión, se utilizaría el islam como una pantalla de una opresión feudal o pseudorrevolucionaria: si la ley islámica era la cura, quizá fuera mucho peor que la enfermedad<sup>39</sup>. Están expresados en esta carta también el temor y la desesperanza que tantísimas personas tienen respecto a la idea de un “gobierno islámico”.

Una semana después, Foucault contestó, en breves palabras, y su escrito comenzaba diciendo: “Mme Atoussa H. no ha leído el artículo que critica”; le replicaba que, en vista de la demanda de un gobierno islámico, era su deber elemental intentar descubrir lo que éste significaba. Sostenía además que la carta de Atoussa H. contenía dos cosas intolerables. Por un lado, se rechazaba toda posibilidad ofrecida por el Islam en nombre del viejo reproche de fanatismo; por el otro, la autora de la carta parecía sospechar que cualquier interés que se tomara un occidental por el Islam era un signo de su desprecio por él. La respuesta de Foucault a Atoussa H. termina como sigue:

“El islam como fuerza política es un problema esencial de nuestra era y de los años venideros. La condición necesaria para acercarnos a él aunque sea con una pizca de comprensión es no comenzar impulsando el odio contra él”<sup>40</sup>.

El escrito de Atoussa H. no provocó en Foucault una actitud de solidaridad con quienes rechazaban tanto el régimen del Sha como el fanatismo religioso, a diferencia del apoyo prestado a las fuerzas de oposición que pedían un gobierno islámico. El rechazo de las mujeres a llevar velo y a los insultos recibidos por no llevarlo ¿no debería haber provocado una actitud de respeto y de apoyo en quien se reconocía en la tradición inaugurada por Kant en “¿Qué es la Ilustración?”. Del mismo modo que Foucault obvió la crítica a “la tutela religiosa” se hizo cómplice del androcentrismo Kantiano; atendamos a las palabras

de Kant respecto a las mujeres en el mismo escrito de 1.784:

“Los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan muy bien que la gran mayoría de los hombres (y no digamos que todo el sexo bello) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso<sup>41</sup>.

Como podemos observar Kant pone de manifiesto, con la expresión “el sexo bello”, el estatus que las mujeres tienen en su pensamiento<sup>42</sup>. Como ha señalado Luisa Posada Kubissa<sup>43</sup>, en este escrito en el que Kant esboza “la tarea emancipatoria que compete al pensamiento ilustrado” no menciona al sexo femenino; las mujeres sólo son nombradas en el paréntesis de esta cita. En este pasaje Kant expresa que los tutores “cuidan muy bien” que “*todo* el sexo bello” considere su emancipación difícil y peligrosa, a diferencia de los varones sometidos, que no eran *todos* sino una gran mayoría.

En el texto de la conferencia aludida de 1.978, “¿Qué es la Crítica? (Crítica y Aufklärung)” Foucault decía que Kant describió la Aufklärung como él definía “la Crítica”: “el arte de no ser de tal modo gobernado”<sup>44</sup>. Pero esta convicción teórica en Foucault ¿no entra en contradicción con el apoyo que no prestó a las mujeres y a los hombres iraníes que no querían ser gobernados ni por el imperialismo cultural de Estados Unidos, ni por un gobierno islámico?. Una actitud crítica ¿no hubiera requerido precisamente una crítica a quienes se

autoconstituyeron en tutores de todas las mujeres en Irán, al mismo tiempo que un apoyo a las mujeres que luchaban por no perder los márgenes de autonomía que habían conquistado?.

En Irán, las mujeres que se han decidido a ejercer su libertad, como Atoussa H. afirmaba, corren riesgos de agresión permanente. Poco después de la subida al poder de Jomeini estas agresiones cobraron el apoyo gubernamental y se produjo un retroceso en la situación de las mujeres iraníes.

“Teherán. El 11 de febrero la revolución ha tenido lugar en Irán”. Esta frase, tengo la impresión de leerla en los periódicos de mañana y en los futuros libros de historia”<sup>45</sup>. Así comienza Foucault el artículo que escribió inmediatamente después del triunfo de la Revolución. En menos de un mes la represión alcanzó unas cuotas de violencia ilimitadas. Las mujeres aprovecharon el día 8 de marzo para salir a la calle y protestar contra la obligación impuesta por el nuevo “gobierno islámico” de llevar “chador”. También protestaron contra las ejecuciones del gobierno a opositores del nuevo régimen por parte de los grupos islámicos para-militares. Foucault recibe duras críticas por haber aportado un apoyo obcecado a Jomeini<sup>46</sup>.

Desde esta manifestación de 1.979 no se conocen, apenas, movilizaciones de mujeres. Este hecho es particularmente sorprendente dada la creciente subyugación a que son sometidas después de la

subida al poder de Jomeini. Se impuso la obligatoriedad del velo después de que había sido abolida en 1.936. Las mujeres conservan el derecho al voto, conseguido en 1.963, y también el derecho a la educación, pero sólo en “centros exclusivamente femeninos”. Se ha restringido la capacidad de la mujer de solicitar el divorcio y se ha suprimido su derecho a la custodia de los hijos, a pesar de que en 1.973 se abolieran las leyes que lo prohibían. En 1.974 se ilegalizó el aborto y en 1.976 se abolió la poligamia<sup>47</sup>.

El trabajo fuera del hogar de las mujeres se ha limitado considerablemente a través de despidos, jubilaciones anticipadas, reducción de los subsidios por maternidad y de los servicios de guardería<sup>48</sup>. La edad legal para contraer matrimonio se ha establecido que sea a los trece años; se ha autorizado de nuevo la poligamia y se ha llegado a ejecutar a mujeres acusadas de adulterio, a diferencia de los varones adúlteros que son puestos en libertad una vez flagelados; una mujer no puede ser juez y todos los cargos ejecutivos importantes le están vedados. El éxito de la política del gobierno destinada a someter a la mujer está simbolizada por la imposición del *hijab*. Una ley de 1.983 dispone penas de prisión o multas para las mujeres que no acaten el código vestimentario<sup>49</sup>.

La ambigüedad de Foucault con el texto kantiano “¿Qué es la Ilustración?” estriba, por consiguiente, en la descentralización temática

que se opera con *el desplazamiento del énfasis*: la tutela religiosa que en el texto kantiano es objeto de una crítica explícita, apenas es tenida en cuenta en la lectura de Foucault. Un segundo aspecto de la ambigüedad del filósofo francés con el filósofo alemán de 1.784 es en lo que respecta al concepto de "Crítica" en Foucault y la relación de ésta con un suceso contemporáneo. Cuando Foucault define la Crítica como "el arte de no ser de tal modo gobernado", parece que está elogiando y valorando lo que se necesita, precisamente, para crear el arte que permita el autogobierno en la medida en que el sujeto rechaza lo que no quiere y, por tanto, elige. Lo que se necesita, entonces, es autonomía<sup>50</sup>. Esta valoración de Foucault está ausente en la interpretación del *suceso* que eligió para hablar de él: la revolución iraní. ¿Por qué Foucault no tuvo en cuenta "la autonomía" que querían salvaguardar las mujeres iraníes respecto de la tutela que, cada vez más, ejercía la religión en Irán? Realmente, en términos kantianos, la razón teórica de Michel Foucault, en estos momentos, estuvo a años luz de su razón práctica.

## Citas

- 1 FOUCAULT, M. Qu'est-ce les Lumières?, Primer Curso de 1.983 en el Collège de France, edición y trad. cast. de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, en Saber y verdad, op. cit., págs. 197-207.
- 2 En KANT, I. Filosofía de la historia, op. cit., págs. 95-122.
- 3 FOUCAULT, M. "¿Qué es la Ilustración?", op. cit., pág. 200.
- 4 *Idem.*, pág. 199.
- 5 *Idem.*, pág. 202.
- 6 *Idem.*, pág. 206.
- 7 *Idem.*, pág. 207.
- 8 Qu'est-ce que les Lumières?, Magazine Littéraire, Abril (1.993), nº 309. Traducción cast. de Jorge Dávila, ¿Qué es la Ilustración?, Actual (Mérida) (28): 19-46, Enero-Abril 1.994, págs. 42-43. Una traducción al inglés, posiblemente revisada por el autor del texto, se publicó en 1.984 en el libro editado por Paul Rabinow, Foucault Reader, New York, Pantheon Books.
- 9 FOUCAULT, M. "¿Qué es la Ilustración?", en Actual, op. cit., pág. 23.
- 10 *Ibidem.*
- 11 *Idem.*, pág. 24.
- 12 *Idem.*, pág. 25.
- 13 *Ibidem.*
- 14 El traductor señala que Foucault está haciendo sinónimo el uso libre y el uso universal.
- 15 Como Jorge Dávila anota Foucault ha formulado -aunque no siempre de modo explícito- tres preguntas que indagan sobre la relación que el significado de la Ilustración tiene con las nociones de "estado de tutela", "salida" y "humanidad", *idem.*, pág. 44.
- 16 *Idem.*, págs. 26-27.
- 17 *Idem.*, pág. 27.
- 18 *Idem.*, pág. 28.
- 19 HABERMAS, J. "Modernity versus Postmodernity", en New German Critique, nº 22, 1.981, trad. cast. de José Luis Zalabardo García-Muro, "Modernidad versus postmodernidad" en PICÓ, J. (comp.) Modernidad y Postmodernidad, Madrid, ed. Alianza, 1.992, pág. 101.
- 20 FOUCAULT, M. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. París, Gallimard. 1.966. Trad. cast. de Elsa Cecilia Frost. Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. México, ed. siglo XXI, 1.981.

21 HABERMAS, J. "Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart -Zu Foucaults Vorlesung über Kants: Was ist Aufklärung" in Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt/Main, ed. Suhrkamp, 1.985, trad. cast. de Rita Radl Philipp, "Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: "Was ist Aufklärung?" en Ramón Máiz (comp.) Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault, Universidad de Santiago de Compostela, 1.987, pág. 10.

22 Ibidem.

23 Ibidem.

24 Idem., pág. 11.

25 Desde diferentes concepciones filosóficas se ha escrito sobre el "giro" operado en el pensamiento foucaultiano. En el ámbito español puede verse la lectura habermasiana de Ramón Máiz, "Postmodernidad e Ilustración: La ontología social del último Foucault" en Zona Abierta, 39/40 (1.986), págs. 151-198; véase el capítulo "Lo abierto y lo cerrado en Michel Foucault" de la obra de Fernando Savater Ética como amor propio, Madrid, ed. Mondadori, 1.988, y el trabajo de José Luis Pardo, "El sujeto inevitable" en CRUZ, M. (comp.), Tiempo de subjetividad, Barcelona, ed. Paidós, 1.996.

26 Véase FOUCAULT, M. "Structuralisme et poststructuralisme", op. cit., págs. 446-48. Véase también el Dictionnaire des Philosophes, París, P.U.F., T. I, 1.984, pág. 42. En este escrito, bajo el pseudónimo Maurice Florence, Foucault dijo de sí mismo que se inscribe en la tradición crítica de Kant y que su trabajo puede ser nombrado como una *Historia crítica del pensamiento*.

27 Para una defensa de esta tesis, en el ámbito español, véase Francisco Vázquez García, "La Ilustración: Recepción y Crítica" en Daimon. Revista de Filosofía, 7 (1.993) Universidad de Murcia. Este autor afirma que, aunque la Ilustración no fue "asunto explícito" en los periodos arqueológico y genealógico, Foucault ya había hablado de Las Luces; este hecho pone de manifiesto "que el interés de Foucault por la filosofía de la Ilustración es una constante de su itinerario intelectual". Vázquez recuerda que la tesis complementaria de Foucault (1.961) -adjunta a su tesis doctoral Histoire de la folie- consistió en una extensa introducción y traducción de la Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht (Antropología desde un punto de vista Pragmático), de Kant; también en julio de 1.966, Foucault publica "un elogioso artículo" de La Filosofía de la Ilustración de Cassirer.

28 La tesis de que la Ilustración no es un descubrimiento que corresponde a la etapa final del trabajo de Foucault ha sido defendida por Gorge Dávila y Frederic Gross en el Colloque *Ecrire, Diffuser, Traduire. Foucault dix ans après*, celebrado en París durante los días 16-17 de diciembre de 1.994 en la Université Denis-Diderot-Paris VII.

29 Cfr. la Comunicación de Gorge Dávila sobre "Foucault et la Modernité", grabación mecanografiada nuestra.

30 KANT, I. ¿Qué es la Ilustración? en Filosofía de la historia, op. cit., pág. 36.

31 COLOMBEL, J. Michel Foucault. La clarté de la mort. París, ed. Odile Jacob, 1.994, pág. 216.

32 FOUCAULT, M. "La scia ha cento di ritardo", Corriere della sera, 1º Octubre 1.978. El título es de la redacción del Corriere; el título con el que Foucault encabezó su trabajo era "Le Poids mort de la modernisation", cfr. Didier Eribon, Michel Foucault, op. cit., pág. 301. Publicado en francés en Dits et écrits, T. III (1.975-1.979), París,

Gallimard, 1994. "Le shah a cent ans de retard" págs. 679-683. La traducción es nuestra.

33 FOUCAULT, M. "À quoi rêvent les Iraniens?", Le Nouvel Observateur, nº 727, 16-22 Octubre 1.978, en Dits et écrits, T. III, 1.976-1.979. op.cit., pág. 688.

34 Véase Henrietta L. Moore, Antropología y Feminismo. Trad. cast. de Jerónima García Bonafé. Madrid, ed. Cátedra, 1.996, pág. 205.

35 FOUCAULT, M. À quoi rêvent les Iraniens?, op. cit., pág. 691.

36 Ibidem. La traducción es nuestra.

37 Idem., pág. 692.

38 Ibidem. La traducción es nuestra.

39 "Una iranienne écrit", Le Nouvel Observateur, 6 de noviembre de 1.978, pág. 27.

40 FOUCAULT, M. "Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne" en Dits et écrits, T. III, op.cit., pág. 708.

41 KANT, I. "¿Qué es la Ilustración?" en Filosofía de la Historia, op. cit., pág. 26.

42 Cfr. KANT, I. Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime. Trad. cast. de Luis Jiménez Moreno. Madrid, Alianza ed., 1.990. Para una crítica feminista al pensamiento kantiano sobre los sexos en esta obra, véase Ángeles J. Perona, "Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad" en Cèlia Amorós (coord.), Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración, 1.988-1992, ed. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1.992, págs. 235-244.

43 POSADA KUBISSA, L. "Kant: de la dualidad teórica a la desigualdad práctica" en Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración, op. cit., pág. 250.

44 FOUCAULT, M. "¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)" en Daimon. Revista de Filosofía, op. cit., págs. 7-8.

45 FOUCAULT, M. "Una polveriera chiamata islam", Corriere della sera, vol. 104, 13 fév. 1.979. Trad. francesa de Annie Ghizzardi, "Une poudrière appelée islam" en Dits et écrits, T. III, op. cit., pág. 759.

46 Cfr. FOUCAULT, M. "Michel Foucault et l'Iran", Le Matin, nº 647, 26 mars 1.979, en Dits et écrits, T. III, op. cit., pág. 762. En este escrito Foucault se defiende de tales críticas.

47 Cfr. Henrietta L. Moore, Antropología y feminismo, op. cit., pág. 205.

48 HIGGINS, P. "Women in the Islamic Republic of Iran: legal, social and ideological changes", Signs, 10 (3), 1.985, pág. 483.

49 NASHAT, G. "Epilogue", en NASHAT, G. (ed.). Women and Revolution in Iran. Boulder, Colorado, Westview Press, 1.983, pág. 285. Según Afshar el castigo por infringir el *hijab* es mucho más duro. Desafiar abiertamente el *hijab* y aparecer en público sin velo está penalizado con setenta y cuatro latigazos. Los agentes que detengan a mujeres infractoras no tienen por qué presentarlas ante la justicia, ya que el delito es obvio y el castigo inmediato. Las mujeres que no se cubran de forma adecuada se exponen además a los ataques de los miembros del "Partido de Dios", el Hezbolá,

armados con pistolas y cuchillos, de los cuales sólo saldrán con vida si son realmente afortunadas, Haleh Afshar: "Women, marriage and the state in Iran" en H. Afshar (ed.), Women, State and Ideology, Londres, Macmillan, 1.987, pág. 73; ofr. Henrietta L. Moore, Antropología y feminismo, op. cit. pág. 206.

50 Cfr. "L'herméneutique du sujet", Annuaire du Collège de France, 82 année, Histoire des systèmes de pensée, année 1.981-1.982, págs. 395-406. Trad. cast. de Fernando Álvarez-Uría, La Hermenéutica del sujeto. Madrid, ed. La Piqueta, 1.994.



**Capítulo VII:  
ECONOMICISMO**

## 7.1 Origen del Paradigma de Producción

En la segunda mitad del siglo XIX, en el año 1.884, Engels publicó su obra El origen de la familia, la propiedad privada y el estado, trabajo cuya importancia posterior ha resultado tener, entre otras influencias, una muy considerable en los estudios teóricos sobre la opresión de las mujeres.

Engels reconocía la situación subordinada del colectivo femenino y, desde su punto de vista materialista, la presentó como el resultado de un proceso histórico en el cual las mujeres pasan de ser miembros de la sociedad iguales a los hombres, a ser, **exclusivamente**, esposas y guardianes subordinados y dependientes. El surgimiento de la **propiedad privada**, con la familia como institución que se apropia esta propiedad y la perpetúa, es la causa de tal transformación. Para Engels, las palabras “propiedad” y “privada” tenían un significado específico. Solamente constituían propiedad los artículos o recursos con potencial productivo. Los bienes individuales, aunque eran privados, no constituían propiedad. Las herramientas, a pesar de ser medios

productivos, carecían de importancia, puesto que las técnicas y los materiales necesarios para su fabricación están igualmente a disposición de todos. En sociedades no industrializadas, los tipos más importantes de propiedad privada son los recursos productivos, éstos eran los animales domésticos y las tierras cultivadas. “Privado” significa la propiedad poseída por un individuo o por una familia donde los derechos para disponer de ella están depositados en el propietario. La propiedad privada se hizo posible por la producción de un excedente por encima de lo inmediatamente necesario para la subsistencia. Así se pasó de la producción para el uso a la producción para el intercambio.

No obstante, anteriormente al surgimiento de la privatización de la propiedad, Engels expresó la existencia de la división sexual del trabajo.

“La división del trabajo es en absoluto espontánea, sólo existe entre los dos sexos. El hombre va a la guerra, se dedica a la caza y a la pesca, procura las materias primas para el alimento y produce objetos necesarios para dicho propósito. La mujer cuida de la casa, prepara la comida y hace los vestidos; guisa, hila y cose. Cada uno es el amo en su dominio: el hombre en la selva, la mujer en la casa”<sup>1</sup>.

El trabajo consistente en las tareas domésticas perdió el valor y el prestigio que antaño tuvo, con el nuevo valor del trabajo productivo de los hombres. La derrota histórica del sexo femenino en el mundo

tuvo lugar con el derrocamiento del derecho materno. El hombre tomó las riendas también en la casa y la mujer fue degradada absolutamente y convertida en un instrumento para la crianza de los hijos. De una situación apreciada y considerada, las mujeres pasaron a una insignificancia inversamente proporcional al creciente prestigio del estatus de los hombres; el poder exclusivo de éstos se expresó en la prescripción de la fidelidad sexual de las mujeres, con objeto de asegurar la paternidad de los hijos, decreto de un exacerbado carácter violento al quedar legitimado el homicidio femenino por parte de los varones. Engels afirma que esta paternidad indiscutible se exige porque los hijos, en calidad de herederos directos, han de entrar un día en posesión de los bienes de su padre<sup>2</sup>. El trabajo doméstico realizado por las mujeres perdió el valor que anteriormente tenía, explica Engels. Pero hay que señalar aquí que el valor no existe independientemente de quienes lo definen. Las condiciones sociales que permitieron que propiedad privada y propiedad de los varones significaran el mismo hecho, constituyen en sí mismas una sintomatología de que el dominio que primitivamente tenían los varones era de un carácter más intenso que el dominio que ejercían las mujeres, y también de que la “espontaneidad” de la división del trabajo entre los sexos es un espejismo. El análisis economicista engelsiano se fundó con la carencia de una interpretación del por qué el espacio ocupado por los varones era diferente al espacio en el que se hallaban las mujeres. La división

sexual del trabajo estaba marcada por la existencia de espacios físicos de referencia diferentes para cada sexo. En estos espacios físicos referenciales es donde varones y mujeres realizaban sus respectivas tareas. Los hombres realizaban sus actividades para subsistir en un amplio marco en el que se tejían relaciones sociales con mayor capacidad efectiva de expandirse -fuera del ámbito doméstico-; las mujeres realizaban su trabajo en un espacio reducido -dentro del ámbito doméstico-, en el que las relaciones sociales entre ellas difícilmente podrían alcanzar la capacidad de expansión que los varones tenían. En la sociedad iroquesa, calificada de matriarcal por Engels, el poder de las mujeres se limitaba a nombrar y destituir a sus gobernantes, pero los jefes iroqueses no eran mujeres, sino hombres. Cabe suponer, con el aval del curso histórico de los acontecimientos descrito por Engels, que los varones gozaban, como mínimo virtualmente, de la capacidad de usurpación de los -contrafácticos- márgenes de independencia del colectivo femenino, al mismo tiempo que de la capacidad de intrusión en los dominios ajenos. Difícilmente se puede concluir la existencia de un igualitarismo entre hombres y mujeres en las sociedades anteriores a la creación de la propiedad privada. Así, Karen Sacks expresa:

“Yo no creo que la explicación evolutiva de Engels sea correcta tal cual: existen muchos datos que muestran que las mujeres no son completamente iguales a los hombres en la

mayoría de las sociedades no clasistas en las que no se da propiedad privada<sup>3</sup>”.

La carencia de una interpretación de la división sexual del trabajo no hubiera sido posible si semejante fenómeno se hubiera explicado como consecuencia de una determinada organización social<sup>4</sup>. El economicismo que tratamos está profundamente emparentado con una visión biologista de la que también Marx es coautor.

“En un viejo manuscrito inédito redactado en 1.846 por Marx y por mí, encuentro esta frase: ‘la primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de hijos<sup>5</sup>’”.

De este modo, las funciones que machos y hembras desempeñan en la reproducción de la especie humana se incardinan en la conceptualización de la división del trabajo. En base a esta premisa, el hecho de que mujeres y hombres realicen tareas diferentes en la sociedad no constituye un fenómeno social, sino una expresión de la naturaleza de ambos. Cèlia Amorós<sup>6</sup> sostiene que las conceptualizaciones de la división sexual del trabajo del economicismo y del biologismo pueden ser sometidas a la misma crítica: “el mecanismo lógico del razonamiento por analogía” que estas concepciones llevan a cabo. Con este mecanismo se trata acriticamente la reproducción, razón por la que emergen “categorías de carácter naturalista y biologista”. Tales categorías no son categorías marxistas en el sentido de que éstas funcionan “en el nivel de la mediación, es

decir, el el nivel de la sociedad humana y de la cultura”, como diría Althusser. La relación con la propia naturaleza biológica en lo que respecta a la reproducción es una forma “específicamente humana y social”, del mismo modo que es una forma “específicamente humana y social” la producción como relación del ser humano con la naturaleza exterior.

Al considerarse, en la teoría engelsiana, que la causa de la opresión de las mujeres es la existencia de la propiedad privada, su liberación, en consecuencia, estaría en función de la abolición de la misma. El predominio masculino, ejercido en la familia, basado íntegramente en la existencia de la propiedad privada, quedaría abolido, de igual modo, con la desaparición de ésta.

“La preponderancia del hombre en el matrimonio es consecuencia, sencillamente, de su preponderancia económica, y desaparecerá por sí sola con ésta<sup>77</sup>”.

Engels postuló la necesidad de que las mujeres accedieran al mundo del trabajo productivo social para poder alcanzar la igualdad con el hombre. Su emancipación estriba, no en dejar de hacer las tareas que tradicionalmente realizaban, sino en pasar a ser trabajadoras asalariadas en el ámbito de la esfera pública y de la producción.

“La emancipación de la mujer no se hace posible sino cuando ésta puede participar en gran escala, en escala social, en la producción y

el trabajo doméstico no le ocupa sino un tiempo insignificante<sup>8</sup>”.

La industria moderna no sólo permitiría el trabajo de la mujer en vasta escala, sino que, al serle necesario, tendería, cada vez más, a transformar “el trabajo doméstico privado en una industria pública”. Pero en ningún momento se cuestiona en la obra engelsiana la división sexual del trabajo, aunque, con la industrialización del trabajo doméstico, a las mujeres, este tipo de tareas les ocuparía “un tiempo insignificante”.

En el marco de los marxismos posteriores, el tema de la subordinación de las mujeres seguirá presente. Cuando el capitalismo ha madurado, las predicciones de Engels no se han cumplido. El capitalismo no ha supuesto la incorporación de las mujeres al trabajo en un plano de igualdad con el hombre. Aunque en los tiempos del capitalismo primitivo las mujeres, junto con los niños, constituyeran un amplio colectivo de trabajadores de la industria, como “colectivo transaccional”, los capitalistas dan trabajo a las mujeres y a los niños, justamente durante el transcurso del afianzamiento del capital. Permitásenos defender que si las mujeres y los niños, que tanto trabajaron para la industria, no llegaron a “dignificarse” por el papel *sociológico* que desempeñaron en todo el proceso de gestación de una civilización, la civilización industrial, es porque *como colectivo no fue tratada su explotación ni su opresión*. Recordemos cuál era la

situación en que este colectivo estaba en la primera mitad del siglo XIX, según la describe Marx en los Manuscritos: economía y filosofía: En las hilaturas inglesas estaban ocupados sólo 158.818 hombres y 196.818 mujeres. Por cada 100 obreros hay 103 obreras en las fábricas de algodón del condado de Lancaster y hasta 209 en Escocia. En las fábricas inglesas de lino, en Leeds, se contaban 147 obreras por cada 100 obreros; en Druden y en la costa oriental de Escocia, hasta 280. En las fábricas inglesas de seda... muchas obreras; en las fábricas de lana, que exigen mayor fuerza de trabajo, más hombres... También las fábricas de algodón norteamericanas ocupaban, en 1.833, junto a 18.593 hombres, no menos de 38.927 mujeres<sup>9</sup>.

En cuanto a la participación de los niños se refiere, en las hilaturas inglesas movidas por vapor y agua, trabajaban, en el año 1.835, 20.558 niños entre ocho y doce años y, por último, 108.208 entre 13 y 18 años...<sup>10</sup>. Ciertamente, es señalado en la obra del Marx joven que los posteriores progresos de la mecánica, al arrancar de la mano de obra humana, “actúan en el sentido de un paulatino alejamiento de los niños del mercado laboral”. Marx señala la explotación de la infancia para revelar hasta qué límites llegaba la barbarie de los abusos del capitalismo, y expresa lo que sigue como corolario a los datos anteriormente ofrecidos:

“en el camino de este mismo rápido progreso está precisamente el detalle de que los capitalistas

pueden apropiarse, del modo más simple y barato, de las fuerzas de las clases inferiores, hasta en la infancia, para usar y abusar de ellas en lugar de los medios auxiliares de la mecánica”<sup>11</sup>.

## **7. 2. Interpretaciones Marxistas- Feministas de la opresión y la explotación de las mujeres**

Eli Zaretsky, en Familia y vida personal en la sociedad capitalista, defiende la tesis de que lo que ha hecho el capitalismo ha sido separar el mundo de la familia y de la vida personal, por un lado, del lugar de trabajo en la esfera pública, por otro. Esta marcada disyunción ha sido causa de un extremado sexismo. Las mujeres pasarán a una situación opresiva creciente con el sistema capitalista, al ser excluidas del trabajo asalariado. Por el contrario, el colectivo de los varones está oprimido por tener que realizar un trabajo asalariado. Según Zaretsky, las mujeres trabajan para el capital; digamos que es el capitalismo -con su tajante separación entre el hogar y el mundo público-, el que crea la apariencia de que las mujeres trabajan para los hombres de forma privada en la familia. En este contexto replanteamos la cuestión expresada con respecto a la teoría engelsiana, en cuanto a la eficacia que tuvo la instauración del dominio masculino en el ámbito doméstico. La redefinición del espacio femenino dentro de la familia no es explicable como mero efecto del capitalismo. Si en el capitalismo se dictamina a las obreras la vuelta al hogar, es porque existen unas

condiciones de posibilidad de la estructura social que permiten que el colectivo que se instituye como “ejército de reserva” para coyunturas específicas - como es el caso de períodos de guerra en los que hay un déficit de mano de obra masculina- sea el colectivo de las mujeres. Se expresa aquí una complicidad entre los varones, sin la cual no serían, precisamente, las mujeres, las excluidas del trabajo asalariado. Las mujeres y los niños fueron objeto de exclusión de los sindicatos, lugar donde no tenían cabida los capitalistas, sino que eran espacios de trabajadores asalariados y masculinos.

“En los Estados Unidos, la National Typographical Union decidió en 1.854 ‘no alentar con su acción el empleo de cajistas femeninos’. Los sindicalistas no deseaban que el sindicato protegiera a la mujer trabajadora y trataron de excluirla. En 1.879, Adolph Strasser, presidente de la Cigarmakers International Union afirmaba: ‘No podemos expulsar a las mujeres del gremio, pero sí podemos restringir su cuota de trabajo diario a través de las leyes laborales’”<sup>12</sup>.

Si bien los hombres abogaban por leyes laborales que protegieran a las mujeres y a los niños -leyes que mejoraron en casos concretos abusos exagerados de la mano de obra femenina e infantil-, se hacía una distinción entre trabajos “masculinos” y “femeninos”, teniendo las mujeres el paso cortado a los primeros. Por otra parte, las mujeres no tenían espacio alguno en los sindicatos y en ellos se tejían relaciones

y acuerdos a los que las mujeres no tenían acceso. Los trabajadores no se detuvieron en reivindicar la igualdad de salarios para hombres y mujeres. Su lucha se encaminó directamente a conseguir un “salario familiar” suficiente para mantener a toda la familia, hasta que, a finales del siglo XIX y principios del XX, este tipo de salario se implantó en las familias estables de la clase obrera. La condición de posibilidad de la instauración del salario familiar fue la existencia de lo que ha sido denominado por Celia Amorós, un “pacto patriarcal interclasista”<sup>13</sup>.

Eli Zaretsky reconoce como un acierto de Engels el énfasis que éste puso en la importancia de la esfera de la producción socializada, pero valora como un error la suposición de que los cambios en la esfera de la producción, necesariamente, conllevarían, por reflejo, la transformación de la vida privada y familiar. Con el capitalismo el trabajo doméstico se había devaluado al quedar “aislado de la producción socializada de plusvalía”. Aun así, argumenta Zaretsky, el capitalismo se mantiene gracias al trabajo, necesario para la sociedad, que las amas de casa y madres realizan en privado.

El trabajo de las amas de casa y madres no sólo se devaluó por no generar plusvalía en el ámbito de la producción capitalista, sino que su situación se agravó con la nueva responsabilidad de mantener y cuidar la esfera emocional y psicológica dentro del restringido espacio

familiar, como consecuencia de la creciente y exacerbada separación de lo público y lo privado. Por consiguiente, para las mujeres el “trabajo” y la “vida” en la familia no son dos esferas independientes la una de la otra, sino que constituyen una unidad. De ahí su desigualdad con los hombres en quienes ambas esferas estaban separadas; por un lado el lugar de trabajo, por otro el mundo emocional. Zaretsky centra el análisis de la subordinación del colectivo femenino en la relación de la mujer, la familia y la esfera privada con el capitalismo. Pero, aunque el capitalismo creara la esfera privada -tesis, por otro lado, discutible-, no se encuentra una respuesta en su teoría de por qué son las mujeres las que trabajan dentro del hogar y los hombres lo hacen fuera. Heidi Hartmann arguye que este hecho no puede explicarse sin tener en cuenta al patriarcado, al “predominio sistemático del hombre sobre la mujer”. El análisis de Zaretsky reconoce la dureza del trabajo doméstico y expone nuevas claves para el análisis de la opresión femenina en la vida familiar, pero realmente su teoría no ha superado la laguna interpretativa engelsiana, al analizar la problemática de las mujeres en relación al sistema capitalista. Heidi Hartmann sostiene que:

“Del mismo modo que Engels ve en la propiedad privada la contribución capitalista a la opresión de la mujer, Zaretsky la ve en la esfera privada<sup>14</sup>”.

El patriarcado no será para Hartmann un “modo ideológico” a la manera de Juliet Mitchell<sup>15</sup>, sino “un conjunto de relaciones sociales

entre los hombres que cuenta con una base material y que, aunque es jerárquico, establece o crea una interdependencia y solidaridad entre los hombres, lo que permite dominar a la mujer”<sup>16</sup>. Cèlia Amorós también señala que “el patriarcado se presenta como “interclasista” en la medida en que existe una especie de pacto entre los varones para mejor constituir el sistema de dominación”<sup>17</sup>. La *base material* del patriarcado la sitúa Hartmann, en primer lugar, en “el control del hombre sobre la fuerza de trabajo de la mujer” para beneficiarse de este trabajo:

“...controlando el acceso de la mujer a los recursos y controlando su sexualidad, el hombre controla la fuerza de trabajo de la mujer para que ésta pueda servirle de muchas formas personales y sexuales...”<sup>18</sup>

Las teorías del “Doble Sistema, Capitalismo y Patriarcado” han sido objeto de críticas dentro del pensamiento feminista. El nombre de Doble Sistema o Sistema Dual (“Dual System”) es de Iris Young<sup>19</sup>. Esta autora utiliza esta expresión para designar una teoría que complementa la concepción marxista tradicional que considera la “cuestión de la mujer” como subsidiaria. Young recomienda que “lo que necesitamos no es una síntesis de feminismo con el marxismo tradicional sino un más profundo materialismo histórico que tenga en cuenta las relaciones sociales de una formación histórica particular como es el sistema en el cual la diferenciación genérica sea el atributo

clave''<sup>20</sup>. Posteriormente, Barbara Ehrenreich señala que las teorías del Doble sistema centran la base material del patriarcado en el trabajo doméstico que las mujeres hacen para los hombres, cuando, en la actualidad, la experiencia demuestra que la forma de vida de muchos solteros no ha implicado una disminución de sus privilegios: utilización de lavanderías automáticas, consumo de comidas congeladas... De este modo, sostiene Ehrenreich "el hombre está abdicando de su papel de esposo, ganador del pan (breadwinner) y patriarca''<sup>21</sup>.

Por otra parte, en el marco del feminismo socialista, Nancy Fraser utiliza el término "patriarcado" para referirse a una "formación socio-histórica muy específica''<sup>22</sup>. En un artículo conjunto, de Fraser y Linda Gordon, sostienen que no entienden sólo cierto tipo de relaciones entre hombres y mujeres cuando utilizan el término "patriarcado", sino que se refieren a "sociedades articuladas por relaciones jerárquicas en las que casi todos estaban subordinados a algún superior, fuera éste rey, noble, señor feudal, padre o marido''<sup>23</sup>.

La influencia ejercida por la obra de Engels no se limita, exclusivamente, a las interpretaciones que centran el análisis de la subordinación de las mujeres en función del sistema capitalista sin tener en cuenta el patriarcado. Veamos, pues, las reminiscencias engelsianas en la teoría del modo de producción patriarcal de C. Delphy.

Delphy, apuntando que las mujeres que trabajan asalariadamente son víctimas también de la explotación capitalista y tienen posiciones de clase en tal sistema, centra el análisis en la “relación de producción” que todas las mujeres tendrían en común dentro del “modo de producción doméstico” y en virtud de la cual constituirían como tales una “clase social”. El modo de producción capitalista es posterior al modo de producción patriarcal. Un modo de producción es un modelo abstracto que Delphy define como un conjunto de relaciones de producción. La relación de producción está determinada por la posición en que se encuentra el individuo con respecto a la propiedad de los medios de producción. Esta relación determina que varones y mujeres pertenezcan a clases sociales diferentes, en el sentido marxista del término. Hombres y mujeres no pertenecen a la misma clase social, aunque haya mujeres que, realizando trabajos asalariados, tengan una posición de clase dentro del sistema capitalista.

Quienes afirman que la mujer pertenece a la misma clase social que su marido, están planteando la cuestión en términos de nivel de vida y de medio social. Delphy sostiene que es necesario plantear el problema en términos de relaciones de producción. El hecho de que el trabajo doméstico no esté remunerado constituye el elemento esencial que determina la relación de producción en que se encuentran las mujeres. Su trabajo carece de valor porque no es objeto de intercambio.

Delphy define el valor como una relación social que nace del intercambio . Es el no recibir un valor a cambio, el no intercambiar su trabajo, la razón por la que el trabajo de las mujeres no tiene valor. La teórica francesa del “modo de producción doméstico” insiste en que no es la naturaleza del trabajo doméstico la causa de su ausencia del valor. El hecho de que se remunere este tipo de trabajo, cuando se realiza en la esfera de la producción capitalista, demuestra que lo tiene potencialmente.

“Lo esencial es que el trabajo de las mujeres no tiene valor, independientemente de su contenido, y que esto indica que las mujeres no lo poseen y no pueden intercambiarlo<sup>24</sup>”.

Del hecho de que el trabajo de las mujeres carezca de valor no se deduce que éstas estén excluidas de la economía, sino que **no poseen ni siquiera su trabajo**, ya que no pueden venderlo, a diferencia de los hombres, que venden su fuerza de trabajo a cambio de un salario.

Traigamos a colación una cita de Engels en la que se expresa que el hombre y la mujer representan clases sociales diferentes, en referencia a las funciones respectivas en el ámbito familiar:

“El hombre es en la familia el burgués; la mujer representa en ella al proletariado”<sup>25</sup>.

Como podemos mostrar, donde Engels dice “burgués”, Delphy dirá “el que posee su fuerza de trabajo”, y donde Engels dice

“proletariado”, Delphy dirá “la que no posee su fuerza de trabajo”. El análisis marxista de la producción capitalista, en el que la jerarquización se establece en términos de posesión de las llamadas “fuerzas productivas” o bien sólo de la propia “fuerza de trabajo” se extrapolará, en la obra de Engels primero, y en el análisis del modo de producción doméstico, después, al ámbito de la familia. En ésta el marido representa respecto a la mujer el que goza de una propiedad que la mujer no tiene. Observemos que la “propiedad” en el análisis engelsiano hace referencia a un hecho en el que se expresa una discontinuidad física entre el propietario y la propiedad. En el análisis de C. Delphy, “propiedad” y “propietario” están integrados, constituyen un continuum, justo porque se trata de la propiedad de “la fuerza de trabajo” del varón.

Nuestra autora sostiene que el motivo de que no se considere productivo y no se contabilice el trabajo doméstico es que éste se realiza gratuitamente -en el marco de la familia-, que no está remunerado y en general tampoco se intercambia. Y ello no es consecuencia de la naturaleza de los servicios que lo integran -puesto que todos estos servicios pueden encontrarse en el mercado- ni de la naturaleza de las personas que los prestan (puesto que la misma mujer que cocina gratuitamente una chuleta en su casa recibe una remuneración por ello en cuanto lo hace en otra casa), sino de *la naturaleza particular del*

*contrato que vincula a la trabajadora -la esposa-, a la familia, a su 'jefe'*<sup>26</sup>. Delphy recuerda que algunos autores<sup>27</sup>, recordando que el trabajo doméstico es productivo y necesario, y que no está remunerado, llegan a la conclusión de que todo trabajo doméstico, en última instancia todo trabajo para la producción de la persona misma, es decir, para el autoconsumo, es gratuito, en el sentido de que está indebidamente no-remunerado.

A partir de allí llegan a la conclusión de que todo el trabajo doméstico, y tanto el que realiza una persona sola para sí misma como el trabajo de esposa, debería ser remunerado por el Estado. Delphy sostiene que esta manera de entender la problemática que nos ocupa es el resultado de la falta de rigor que precisamente ha permitido definir el trabajo doméstico como una tarea. Así, la teórica francesa del “modo de producción doméstico” pregunta: ¿se puede llamar trabajo, y por tanto trabajo gratuito, los servicios que una persona se presta a sí misma?. Delphy responde que sólo se pueden denominar *trabajo gratuito los servicios prestados a otras personas*<sup>28</sup>. El trabajo doméstico no se puede definir como el conjunto de las tareas que lo componen, sino que debe definirse como una determinada relación de trabajo, una determinada relación de producción; concretamente, como todo trabajo efectuado para otras personas en el marco de la casa o de la familia y que no está pagado<sup>29</sup>. El trabajo doméstico produce plusvalía según

Delphy -en sentido marxista- de la que se apropiaría el marido, pues los servicios que el ama de casa produce generan un excedente, si se contabilizan en términos de mercado, en relación con la manutención que recibe..., etc.

Los tres modelos de interpretación economicista que hemos analizado presentan diferencias en cuanto a la explicación causal de la problemática del colectivo femenino. Engels la ve en la propiedad privada, Zaretsky en la separación de lo público y lo privado -atribuyendo la aparición de tal fenómeno al capitalismo-, y Delphy en las relaciones de producción que definen a las mujeres como amas de casa. Es de notar que la opresión femenina -en términos de Engels y de Zaretsky-, y la explotación -desde la óptica de Delphy-, se dan dentro del marco de la familia. El subestatus y la infravaloración de los que las mujeres son víctimas, dentro del marco económico familiar, se trata como consecuencia de una determinada organización económica. Podemos afirmar que el economicismo, en ningún momento, ha superado la fisura interpretativa de Engels. La situación degradante de las mujeres en el marco familiar no se ha explicado por estar éstas confinadas a las tareas domésticas, por haber sido definidas dentro de un espacio concreto en virtud de lo que Carol Pateman ha conceptualizado como “contrato sexual”. Pateman sostiene que un ama de casa no es una trabajadora que se ubica fuera del lugar de

trabajo. El ama de casa está sometida a su marido. El trabajo del ama de casa -el trabajo doméstico- es el trabajo de un ser sexualmente sometido que carece de jurisdicción sobre la propiedad de su persona, que incluye la fuerza de trabajo. Pero un ama de casa no aliena su fuerza de trabajo a su esposo. No se le paga un salario -no hay señal de intercambio libre- porque su esposo tiene dominio sobre el uso de su trabajo en virtud del hecho de que es un varón. El contrato de matrimonio es sobre el trabajo de las mujeres; el de empleo es sobre el trabajo de los varones<sup>30</sup>.

En el feminismo radical estadounidense de los años setenta, encontramos una contrapartida al economicismo. S. Firestone planteará con todo rigor, en La dialéctica del sexo, la necesidad de abolir la institución familiar por tener un marcado carácter opresor para las mujeres. La estructura familiar es la base de la psicología del poder. Para Firestone, el análisis marxista es demasiado economicista, por lo que propone una nueva definición de materialismo histórico que integre la dialéctica del sexo. La reproducción como hecho biológico es la infraestructura desde donde parte la explicación de la superestructura ideológica en un período histórico dado.

La dualidad de sexos tiene su origen en la biología, en las diferentes funciones que hombres y mujeres desempeñan en la reproducción. De esta diferenciación biológica nacieron las clases

sexuales. La división reproductiva natural llevó a la primera división laboral. La base material del patriarcado es el trabajo que hacen las mujeres al reproducir la especie. En la familia biológica encontramos la interdependencia madre e hijo, determinando este hecho la psicología de ambos y poniéndose en ella, también, de manifiesto la subordinación de las mujeres a su biología. La supremacía masculina, originada en la naturaleza, sería necesario combatirla con la posibilidad de producción de niños probeta. Observemos cómo si, por un lado, Firestone supone una contrapartida al economicismo fundado en El origen de la familia, la propiedad privada y el estado, por otro lado tiende una mano al biologicismo expreso en el pensamiento marxista original al que hicimos referencia al mostrar cómo este naturalismo constituyó la base para no tener que explicar la división sexual del trabajo como un hecho social. En definitiva, el biologicismo explícito de Firestone le imposibilitará detectar qué condiciones de la estructura social generan la división del trabajo en función del sexo.

Ni el economicismo ni el biologicismo feministas han cuestionado la primacía del “paradigma de la producción” dentro de las teorías marxistas. Mientras que la teoría marxista ortodoxa se había limitado al análisis de la actividad productiva y las relaciones de producción, la labor de Delphy y Firestone ha sido ampliar estos conceptos marxistas para poder incluir las actividades reproductivas y las relaciones de

reproducción. Pero el concepto de “reproducción” no discute la primacía de la producción en la concepción marxista. De este modo, el término “reproducción” se ofreció para caracterizar actividades de las mujeres como el parto y la crianza de los hijos, el cuidado de los enfermos y los ancianos y el trabajo doméstico. Así se permiten examinar el mundo de la reproducción con los mismos instrumentos metodológicos que el ámbito de la producción y, viceversa, analizar el mundo de la producción con el mismo baremo que el utilizado para la reproducción. A este mecanismo lo ha llamado Celia Amorós el “paralogismo de la producción-reproducción”, que consiste en aplicar, ilegítimamente, a la reproducción, en cuanto que es reproducción de la producción, las mismas categorías y los mismos instrumentos de análisis que han sido elaborados para el ámbito de la producción”<sup>31</sup>.

### 7.3. Crítica de Foucault al Economicismo

Gilles Deleuze en su estudio sobre Foucault recuerda<sup>32</sup> que el izquierdismo ha realizado un replanteamiento del problema del poder. Este replanteamiento se ha opuesto al marxismo y a las concepciones burguesas, y ha sido dirigido por “una cierta forma de luchas locales específicas”. La experiencia de estas luchas puso de manifiesto que “la unidad” de las luchas locales no podía proceder de “un proceso de totalización y centralización” sino, en palabras de Guattari, de una transversalidad. En este cuestionamiento del poder los aspectos práctico y teórico “estaban estrechamente unidos”. No obstante, Deleuze valora<sup>33</sup> que la tendencia a las centralizaciones de grupo no ha sido del todo superada por la izquierda; a veces, la tendencia a restablecer ciertas prácticas, incluidas prácticas estalinistas, ha aflorado de nuevo. En opinión de Deleuze, quizás, de 1.971 a 1.975, el GIP (Grupo de Información de Prisiones), impulsado por Foucault y por Daniel Defert, supo evitar esos resurgimientos de la tendencia a la centralización “al mantener un tipo de relación original entre la lucha de las prisiones y otras luchas”.

En Vigilar y Castigar Foucault expone una concepción nueva del

poder y abandona una serie de Postulados, característicos de la posición tradicional de la izquierda. Uno de los Postulados que Foucault cuestiona es el llamado *Postulado de la subordinación*<sup>34</sup>.

Foucault lo define del siguiente modo:

“Esa idea de que el Poder es un cierto modo de mantener, de reconducir, de reproducir un modo de producción, es decir que el poder se hallaría siempre subordinado a un modo de producción que sería, si no históricamente, analíticamente al menos, dado con anterioridad”<sup>35</sup>.

Esta concepción tradicional identifica el poder directamente con el aparato de Estado, como si éste estuviera subordinado a un modo de producción, es decir, como si el Estado fuera la superestructura que aflora de la infraestructura. Deleuze recuerda que ello no quiere decir que para el análisis de los grandes regímenes punitivos no sea conveniente analizar los sistemas de producción desarrollados al mismo tiempo. De hecho, dice Deleuze, los mecanismos disciplinarios son inseparables del crecimiento de “una producción que trata de aumentar el rendimiento, componer las fuerzas, extraer de los cuerpos toda la fuerza útil”. No obstante, no se puede hablar de una “determinación económica”; por el contrario, los mecanismos de poder actúan en los talleres, en las fábricas, en toda la economía.

En el primer volumen de Historia de la sexualidad su autor señala

que “las posiciones de poder no están en posición de exterioridad respecto a otros tipos de relaciones”; las posiciones de poder tienen “un papel directamente productor” y no son fenómenos derivados de la infraestructura. El Postulado de la subordinación es criticado por Foucault por pretender que todos los fenómenos acaecidos en las sociedades modernas sean explicados como consecuencia del capitalismo, de la economía; de este modo, nuestro autor sostiene que:

“...al hacer que nazca la edad de la represión en el siglo XVII, después de centenas de años de aire libre y libre expresión, se lo lleva a coincidir con el desarrollo del capitalismo: formaría parte del orden burgués. La pequeña crónica del sexo y de sus vejaciones se traspone de inmediato en la historia ceremoniosa de los modos de producción”<sup>36</sup>.

La crítica al Postulado de la Subordinación lleva a Foucault a consideraciones adversas sobre la posibilidad de construir una teoría del poder. Una teoría del poder implicaría entender que éste parte de un punto concreto y en un momento históricamente dado; por ello nuestro autor denomina su reflexión “Analítica del poder”. A pesar de tales consideraciones Foucault fue muy receptivo a las críticas que provocaron sus argumentos analíticos. En una conversación, un año después de la publicación del primer tomo de Historia de la sexualidad, Alain Grosrichard le objeta a Foucault “una cierta ambivalencia en la representación que hace del poder”, en vista de la importancia que

concede al Concilio de Trento, como punto de partida para que “*el poder alcance las conductas más tenues y más individuales*”<sup>37</sup>. El lenguaje de La voluntad de saber -advierte Grosrichard- hace pensar en un poder “que partiría de un único centro, y que, poco a poco, según un proceso de difusión de contagio, de cancerización, alcanzaría lo más ínfimo y más periférico”. En otra parte, -continúa Grosrichard- habla de la multiplicación de las “disciplinas” y el poder es presentado como algo que va de abajo arriba. Este interlocutor observó las dos formas de representar el poder que se encuentran en la obra foucaultiana<sup>38</sup>. A esta pertinente observación Foucault responde haber “enrojecido moralmente”. Foucault considera que es importante ver cómo las grandes estrategias llegan a ejercitarse en las micro-relaciones de poder. Pero siempre hay movimientos de retorno; tales movimientos influyen en las grandes estrategias produciendo en éstas elementos nuevos y, por consiguiente, efectos correlativos, sobre las microprácticas, igualmente nuevos. Hacia mediados del siglo XVI, a partir del Concilio de Trento, reaparecen técnicas antiguas a través de nuevos procedimientos en la institución eclesiástica, tales como *el examen de sí mismo o la confesión*: “técnicas minuciosas de verter en palabras la vida cotidiana”. Posteriormente se desarrolló una estrategia que consistía en inyectar tales prácticas en la sociedad en un movimiento que va de arriba abajo<sup>39</sup>.

En esta conversación con Foucault, éste adopta posiciones de las que podría derivarse que asume las insuficiencias que presenta el análisis ascendente del poder como único modo de explicar las formas en que el poder se ejerce. Gerard Miller, otros de los interlocutores, sostuvo que realmente los micro-poderes sobre los que se funda “el poder” funcionan siempre de arriba abajo, ante lo que Foucault no tiene más remedio que reconocer su perspicacia expresando que “en la medida en que las relaciones de poder son una relación de fuerza desigualitaria y relativamente estabilizada, resulta evidente que esto implica un de arriba abajo, una diferencia de potencial”; ahora bien, insiste Foucault, este movimiento de arriba abajo es de carácter capilar<sup>40</sup>.

#### **7. 4. La crítica al Paradigma de producción en clave feminista**

La teoría feminista contemporánea se ha desarrollado en un paralelismo cronológico con la obra foucaultiana. Los ámbitos comunes de ambas tienen lugar en el intento de llevar a cabo una reestructuración significativa de nuestra tradición teórica. Tanto la una como la otra contribuyen notablemente al cambio operante en las diferentes disciplinas del saber, en lo que se refiere a las categorías fundamentales, la metodología y el autoentendimiento de la ciencia y la teoría occidentales.

Las estudiosas de la obra foucaultiana, incluso las más proclives a ella, se han mostrado escépticas desde un primer momento en lo que se refiere a la llamada a una nueva ortodoxia o a una escuela política. Después de los fracasados matrimonios con el marxismo y el psicoanálisis, las convergencias entre las feministas y Foucault sugieren la posibilidad de una amistad basada en un compromiso ético y político. Así lo han expresado Irene Diamond y Lee Quinby<sup>41</sup>. La amistad entre ambas partes no carece de tensiones, naturalmente; no obstante, tales tensiones -prosiguen Diamond y Quinby- son saludables porque sostienen la reflexión. Además, tanto Foucault como las

feministas han señalado los modos(los caminos) en los que la amistad ofrece un modelo no jerárquico -piensan estas teóricas-, de relaciones recíprocas, que dirigen contra los modos jerárquicos que han dominado las sociedades occidentales.

Entonces, ¿dónde se da el encuentro entre Foucault y las feministas?, ¿cuáles son los puntos de intersección entre los intereses de Foucault y los intereses feministas?

Entre las convergencias de Foucault y las teóricas e investigadoras feministas se ha puesto el énfasis, entre otros aspectos, en lo que se refiere a su analítica del poder. Por ejemplo, lo han señalado Irene Diamond y Lee Quinby en la “Introducción” al conjunto de ensayos editado con el título Feminism & Foucault, como también lo ha hecho Rossi Braidotti, precisamente en un artículo que escribe para Magazine Littéraire sobre las convergencias entre ambos estilos de pensamiento<sup>42</sup>. Por ambas partes, se ha partido de un nuevo análisis del poder que se aleja de las formas de explicación adoptadas por el marxismo, también por el psicoanálisis, “para llegar a los micromodelos de resistencia y a las formaciones discursivas locales”. Estas ideas -señalan ellas con mucha razón- han llamado la atención en el seno del movimiento feminista, que ha consagrado siempre la política de la experiencia y ha lanzado la idea de que *“lo personal es político”*.

Nancy Fraser, en su ensayo Unruly practices. Power, Discourse

and Gender in Contemporary Social Theory, afirma que el logro más valioso de Foucault, al igual que Diamond, Quinby y Braidotti lo señalan como uno de los más importantes, consiste en una rica consideración empírica de las tempranas etapas en la emergencia de algunas modalidades de poder característicamente modernas<sup>43</sup>.

Entre tales consideraciones -señala Fraser- está la que demuestra que el poder moderno es “capilar”, que opera en las extremidades inferiores del cuerpo social en las prácticas sociales cotidianas. Esto basta para excluir praxis políticas centradas en el estado y en la economía, dado que esas praxis presuponen que el poder reside únicamente en tales instancias. Esto es, excluye el punto de vista según el cual el apoderarse del estado y/o el poder económico y su transformación sería suficiente para desmontar o transformar el régimen de poder moderno. Fraser advierte que, al revelar el carácter capilar del poder moderno y, de ese modo, excluir “la cruda” crítica de la ideología, el estatismo y el economicismo, puede entenderse que Foucault entra efectivamente en lo que se llama a menudo una “política de la vida cotidiana”<sup>44</sup>. Pues si el poder se incardina en prácticas y relaciones sociales mundanas, los esfuerzos por desmontar o transformar el régimen deben, entonces, dirigirse a esas prácticas.

Biddy Martin, en la primera parte de un ensayo colectivo que las editoras llaman “Empezando el diálogo” (con Foucault) y que escribió

en 1.982, ha señalado que las polémicas de Foucault contra las teorías universalizadoras y sistematizadoras y su voluntad de verdad están claramente dirigidas, en parte, al marxismo científico y su economicismo. Tanto su polémica como su deriva metodológica rompen con la teoría social tradicional y se vuelven interesantes para las feministas, cuyos proyectos teóricos y políticos convergen en puntos importantes con las provocaciones de Foucault<sup>44</sup>.

Biddy Martin nos recuerda en este contexto que el feminismo ha efectuado una profunda ruptura en las concepciones de “política” y en sus asunciones acerca de la localización del poder. Habiendo identificado la construcción ideológica del sujeto sexuado como un lugar crucial para situar la cuestión de la diferencia sexual y la lucha contra la opresión de las mujeres, las feministas lesbianas y radicales, en particular, han rechazado consistentemente el privilegio de lo económico sobre las condiciones ideológicas de la opresión y del cambio. Por otra parte, las radicales americanas y la literatura lesbiana han sido y continúan siendo criticadas, con distintos grados de legitimidad, por marxistas, como un “feminismo cultural” que falla en la consideración de lo que a las condiciones materiales de cambio -dentro de sus perspectivas(account)- se refiere. De cualquier manera, recuerda Martin, la crítica de las marxistas críticas también ha sido dirigida hacia la *New Left* por entender ésta que muchos fenómenos,

objetos de reflexión y análisis inacabados por el feminismo, son meros fenómenos superestructurales, sin reconocer ni asumir las aportaciones del feminismo acerca de las condiciones de vida materiales de las mujeres.

Biddy Martin piensa que el trabajo americano en la teoría feminista marxista sufre particularmente de las limitaciones de una articulación funcionalista de las relaciones entre patriarcado y capitalismo, “ambos concebidos como monolíticos y sistemas totales de opresión”. El feminismo materialista ha ido más allá del marxismo y del feminismo radical: sus análisis se han acercado a temas como la sexualidad, la subjetividad, el poder. Quizás el desarrollo de estas cuestiones proporcione un camino nuevo y distinto de aquel que se encuentra en un “impasse estratégico y teórico” en sus intentos de operativizar las abstracciones “patriarcado” y “capitalismo”. Desde una perspectiva que traduce los posicionamientos de Foucault hacia el marxismo en clave feminista, Martin aboga por suspender nuestro compromiso con las categorías explicativas universales, como en el caso del análisis feminista recordemos que lo es el concepto de “patriarcado”, atacando las operaciones de poder en su materialidad y concreción<sup>45</sup>. Pero, realmente, ¿hasta qué punto es incompatible pensar con conceptos universales como el de “patriarcado” y atacar las relaciones de dominio en sus prácticas más minúsculas, como sugiere esta teórica?

De acuerdo con Carole Pateman, abandonar el término “patriarcado” significaría que la teoría política feminista quedaría sin el único concepto que “se refiere específicamente a la sujeción de las mujeres y que singulariza la forma del derecho político que todos los varones ejercen en virtud de ser varones”. Si se prescinde del nombre que designa el problema caeremos en el mismo fallo en el que ha incurrido la teoría política tradicional<sup>46</sup>. Pateman señala que estamos en el tercer período en lo que respecta a los debates sobre el patriarcado<sup>47</sup>. La operatividad del término “patriarcado” se pone de manifiesto cuando “revela que la sociedad civil, incluyendo la economía capitalista, tiene una estructura patriarcal”<sup>48</sup>.

Los debates documentados en Women and Revolution<sup>49</sup> exponen los problemas y cambios dentro del feminismo marxista americano. Bidy Martin critica la tesis de Heidi Hartmann en su ensayo “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism” donde postula la existencia de dos sistemas separados pero interconectados de relaciones sociales, capitalismo y patriarcado, cada uno con su respectiva base material y su dinámica propias. Hartmann ha dejado intacto el marxismo en lo que a metodología se refiere y ha hecho uso del método marxista en el análisis del Patriarcado. Su objetivo era demostrar que el patriarcado no es simplemente una ideología, aspecto que diferencia su teoría de la comprensión de la mayoría de los marxistas y de muchas feministas marxistas<sup>50</sup>.

Pese a la importancia, prosigue Martin, de su análisis y de la perspicacia que lo ha hecho posible, Hartmann es criticada por reducir la dinámica del patriarcado a términos económicos y por fallar en la incorporación de los efectos materiales de las condiciones psicosexuales dentro de su concepción del patriarcado. Martin se refiere a las críticas realizadas a Hartmann tales como las que cuestionan su acercamiento a los “dual-systems”, argumentando en favor de un sistema único que explicaría una intersección general de la política sexual con las necesidades del capital. Para Bidy Martin, la elección entre un sistema único y uno dual no es atacar el problema, sino que habría que abordar la *“naturaleza sistemática de las concepciones actuales de capitalismo y patriarcado”* para poder, del mismo modo, abordar las operaciones del poder y ver las posibilidades de resistencia en las sociedades occidentales modernas; también para poder comprender la constitución y la transformación de las relaciones de poder en el nivel de lo local y de cada día<sup>51</sup>.

Martin afirma que las teorías que sostienen la existencia de un control monolítico o un poder mantenido por un grupo claramente identificable y coherentemente soberano ven el poder como originado “fuera de” e independiente de las interacciones sociales concretas y sus efectos materiales. En consecuencia, “subjetividad” y “sexualidad” son concebidas como efectos secundarios de un ejercicio

de poder fundamentalmente represivo y ejercido desde arriba. De acuerdo con Foucault, el poder viene de abajo, afirma Martin. Para quienes representan el ejercicio del poder como “represivo” la liberación es articulada en términos de la llamada a “la transgresión de” o a terminar con las prohibiciones externas, *línea esencialmente liberal de pensamiento*.

Biddy Martin se queda interpretando a Foucault en los análisis que han marcado el carácter fundamentalmente *ascendente* del poder. Sin embargo, como hemos visto, el propio Foucault tuvo que reconocer, ante las objeciones de Alain Grosrichard y de Gerard Miller, entre otras personas, que no era esa la manera como él había representado el ejercicio del poder sobre los individuos a partir del Concilio de Trento. Es decir, es un análisis insuficiente para comprender el “assujettissement” a que son sometidos paulatinamente los individuos en las sociedades modernas contemporáneas.

### 7. 5. Economía y sistema de parentesco

Sheila Benhabib y Drucilla Cornell nos recuerdan<sup>52</sup> que muchas teóricas feministas marxistas no se preguntaron si la utopía del trabajo marxista podría satisfacer las exigencias de “autodeterminación” que las mujeres tenían y la visión feminista de la liberación humana. En un análisis retrospectivo las mismas autoras afirman que han sido las feministas radicales “aquellas con quienes ha quedado de manifiesto la visión que el feminismo tiene de la liberación humana”. No hay una visión unificada en el Movimiento de Mujeres contemporáneo, pero sí existe un acuerdo sobre una “utopía mínima” en lo que respecta a la vida social: relaciones de afecto, de cuidados, expresivas y no expresivas entre el yo y el otro, el yo y la naturaleza. Esta utopía mínima es compartida por muchas feministas radicales y socialistas, mientras que está menos difundida en el Movimiento de Mujeres liberal. La articulación de esta “utopía feminista” pone de manifiesto que la utopía marxista del trabajo necesita ser sometida a una crítica radical desde la perspectiva feminista. La crítica a la primacía de la producción en el paradigma marxista es compartida por un amplio espectro del pensamiento feminista, aun admitiendo que en este amplio abanico

existen otro tipo de discrepancias en torno a otras cuestiones, tales como las relativas a la Modernidad occidental.

A finales de la década de los años 70 el feminismo tiene planteada como una de sus metas fundamentales el acabar con la llamada “división sexual del trabajo”. ¿Qué significa esto? Tal objetivo de una utopía mínima feminista puede implicar hechos diferentes según el análisis previo que se realice. Se han defendido tesis que entienden que la “división sexual del trabajo” deriva del hecho de pertenecer a un determinado sexo biológico. Ciertamente son tesis harto consabidas. La nueva variable interpretativa que estas posiciones ofrecen es no aceptar que la organización social no deba o no pueda cambiar esta subordinación supuestamente impuesta por la naturaleza. En consecuencia, para liberar a las mujeres de este *determinismo biológico* -sostienen estas teóricas-, la alternativa planteada sería la reproducción in vitro. Cèlia Amorós advirtió, ya a finales de la década de los setenta<sup>53</sup>, la ambigüedad que presenta la expresión “división sexual del trabajo” o “división del trabajo en función del sexo”. Si se entiende que toda división del trabajo es un hecho social y cultural, *“adjetivarla de sexual es tan absurdo como llamarla hormonal o biliar”*. En lo que respecta a la *división del trabajo en función del sexo*, “es así llamada una forma de **división social del trabajo** que encuentra sus racionalizaciones ideológicas en

argumentos que apelan a supuestas peculiaridades propias de cada sexo”. Como en numerosos ensayos de la teoría crítica podemos detectar, considerar las condiciones sociales y culturales como claves para entender la experiencia humana no ha implicado necesariamente erradicar el legado que hemos heredado de nuestra tradición teórica y que, siempre, termina admitiendo alguna diferencia entre los sexos que excede lo puramente biológico. Dicho de otro modo: en la teoría crítica occidental hay un lugar común importante en sus constructores *más reconocidos* que no es precisamente el que correspondería a una teoría crítica en todas sus virtualidades, al ser ésta androcéntrica. La crítica a este *estado de cosas* es un lugar común del feminismo.

Lévi Strauss ha definido toda forma de división del trabajo como un sistema de prohibiciones<sup>54</sup>. La definición de las tareas de un sexo conlleva la prohibición de la realización de las mismas para el otro sexo. Este antropólogo subraya que el matrimonio se convierte en una necesidad social, en función de las distintas tareas asignadas a cada sexo. De este modo, la llamada división sexual del trabajo asegura “un estado de dependencia recíproca entre los sexos”. Cèlia Amorós añade a la observación del antropólogo estructuralista francés que la necesidad de asegurar este estado de dependencia entre los sexos es recíproca parcialmente, ya que encubre una *asimetría*: los varones en su conjunto, como grupo, ejercen el control sobre las mujeres y no a

la inversa. El estado de dependencia de las mujeres que están bajo control se cumple mediante un mecanismo doble:

“El control de las funciones reproductoras de la mujer a través del sistema de los intercambios matrimoniales queda reforzado al restringir el ámbito de las tareas productivas al que ésta tiene acceso; y, a su vez, la prohibición de tareas que se le impone a la mujer queda reforzada por el hecho de que está controlada por su inserción en las estructuras de parentesco”<sup>55</sup>.

Amorós analiza cómo el marxismo falló en no dar una interpretación de la reproducción de la especie humana. En La ideología alemana Marx y Engels conceptualizan los papeles de hombres y mujeres en la reproducción de la especie como la primera división del trabajo<sup>56</sup>, pero en la medida en que consideran que es de carácter “natural” afirman que la “*primera verdadera*” división del trabajo es la que aparece con la división de trabajo físico e intelectual. Estas tesis comunes de Marx y Engels fueron, como hemos tenido ocasión de ver, igualmente concebidas en El origen de la familia, la propiedad privada y el estado de Engels, obra publicada en 1.884, un año más tarde de que Marx muriera. De 1846 a 1.884, el marxismo no cambió ni un ápice nada de lo que sobre las mujeres afirmara. El marxismo no elaboró una teoría de la reproducción y su destino ideológico “quedó marcado por la lógica del razonamiento por analogía: la reproducción es pensada por analogía con la producción”<sup>57</sup>.

En la crítica feminista de Linda Nicholson al marxismo, esta autora hace hincapié en lo que llama proyección transcultural. La autonomización y la primacía de lo económico en las sociedades capitalistas es proyectada a otras sociedades<sup>58</sup>. Marx lo expresó así de claro: “los cambios en los fundamentos económicos llevan tarde o temprano a la transformación de la inmensa superestructura en su totalidad”. Nicholson invoca a Karl Polanyi y se hace eco de su tesis: “una condición definitoria de una economía de mercado es la separación de lo económico y lo político”<sup>59</sup>. Nicholson añade que es esencial, además, tener en cuenta la separación de lo económico y lo doméstico y familiar<sup>60</sup>. El análisis de Polanyi ayuda a comprender cómo *lo económico* emergió autónomamente respecto de la familia y del estado a través de un proceso histórico. Nicholson critica a Marx por no haber visto que en la sociedad capitalista perviven aspectos de las sociedades precapitalistas que son “sumamente relevantes para el género”. Marx vio que en el capitalismo la economía deviene mucho más autónoma que en épocas anteriores, pero no percibió que las economías capitalistas surgieron de aspectos “no económicos” de la existencia humana. Nicholson sostiene que si el marxismo hubiera visto “la centralidad del parentesco en la estructuración de las sociedades anteriores al capitalismo”, así como su interacción con otras instituciones tales como el estado y el mercado, posiblemente hubiera analizado el género.

Nicholson expresa que los marxistas han incurrido en el a-historicismo que ellos imputaban a las feministas radicales. Éstas afirmaban la universalidad de la familia; los marxistas argumentaban que tal institución es siempre el efecto cambiante de los desarrollos en la economía. Sin embargo, esta comprensión no tiene en cuenta que “el parentesco” mantiene relaciones cambiantes con otras instituciones y prácticas sociales: esta es la causa de que su teoría “deviniera ahistórica”<sup>61</sup>. En las sociedades pre-industriales el parentesco es una institución clave en la estructuración del género, del mismo modo que es clave para otras actividades de carácter político o económico.

Nicholson señala la necesidad de una teoría social que se centre en “el parentesco” como institución clave en tales sociedades, que estudie cómo, en períodos posteriores, el parentesco se transformó en la familia. En el período moderno es necesario centrarse en la “*separación histórica* de esferas que llevó a los liberales a diferenciar la familia del estado y a los marxistas a diferenciar la producción de la reproducción”.

## citas

- 1 ENGELS, F. El origen de la familia, la propiedad privada y el estado, op. cit., pág. 150.
- 2 Idem., pág. 55.
- 3 SACKS, K. "Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada", en HARRIS, O. y YOUNG, K. Antropología y Feminismo. Trad. cast. de Lora Barruti. Barcelona, ed. Anthropos, 1.979, pág. 25.
- 4 Rosalind Coward ha expresado que la tesis de Engels está impregnada de algunos prejuicios esencialistas: en primer lugar por dar por supuesta una división "natural" del trabajo entre hombres y mujeres; en segundo lugar, por sugerir que la mujer detesta, por naturaleza, la promiscuidad, mientras que el hombre, por el contrario se dejará llevar por sus inclinaciones promiscuas siempre que sea posible. De la misma manera, dice nuestra autora, sus argumentos acerca de la relación entre propiedad, paternidad y legitimidad, dan por supuesto que los hombres desean, por "naturaleza", transmitir la propiedad exclusivamente a sus descendientes genéticos. Cfr. COWARD, R. Patriarchal Precedents, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1.983, págs. 146-7.
- 5 ENGELS, F. El origen de la familia, la propiedad privada y el estado, op. cit., pág. 59.
- 6 AMORÓS, C. Hacia una crítica de la razón patriarcal, op. cit., pág. 233.
- 7 Idem., pág. 59.
- 8 Idem., pág. 75.
- 9 MARX, C. Manuscritos: economía y filosofía, op. cit., pág. 62.
- 10 Idem., pág. 62.
- 11 Idem., pág. 63.
- 12 HARTMANN, H. "The Unhappy Marriage of Marxism and feminism" in Women and Revolution. South End Press, Boston, 1.981; trad. cast. de Fini Rubio, "Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo", en Zona Abierta, 24 (1.980), pág. 99.
- 13 AMORÓS, C. "Notas para una teoría nominalista del patriarcado", op. cit., pág. 52.
- 14 HARTMANN, H. "Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo", op. cit., pág. 89.
- 15 Esta teoría aparece como consecuencia de la insuficiencia que presentaban, para algunas teóricas, las explicaciones de la opresión de la mujer a partir de un único sistema: sistema capitalista; era necesario un concepto que se refiriera específicamente a la subordinación sistemática de las mujeres. El "patriarcado" y el "capitalismo" se refuerzan mutuamente y son entendidos como sistemas diferentes uno del otro. Se considera que el primer esbozo de la formulación de la teoría de "Dual System" lo hizo Juliet Mitchell. En su obra Woman's State (New York, Pantheon, 1.974) Mitchell sostiene que la condición de la mujer "no puede ser derivada de la economía (Engels) ni identificada

simbólicamente con la sociedad (joven Marx). Más bien ha de contemplarse como una estructura específica que resulta de la unión de determinados elementos". Por una parte Mitchell asume las categorías marxistas de la "explotación" y de la "plusvalía" y explica cómo la "producción" afecta a la mujer a través de la división del trabajo por sexos; en otra de sus obras, Psicoanálisis y Feminismo, (Barcelona, ed. Anagrama, 1.976), hace un análisis sociológico y psicológico de la familia y defiende que la mujer es oprimida como madre, como objeto sexual y como aya de los niños. Cfr. Cristina Molina Petit, "El feminismo socialista contemporáneo..." en AMORÓS, C. (coord.) Historia de la Teoría Feminista, op. cit., págs. 230-231.

16 Idem., pág. 234.

17 AMORÓS, C. Hacia una crítica de la razón patriarcal, op. cit., pág. 25.

18 Citado en Cristina Molina Petit, "El feminismo socialista contemporáneo en el ámbito anglosajón", op. cit., pág. 234.

19 Iris Young, "Socialist Feminism and the Limits of Dual System Theory". Socialist Review, nº 50-51, vol. 10, nº 2-3, 1.980, pág. 169. Cfr. Cristina Molina Petit, "El feminismo socialista contemporáneo en el ámbito anglosajón" en Cèlia Amorós (coord.), Historia de la Teoría Feminista, op. cit., págs. 225-239.

20 Idem., pág. 178.

21 Barbara Ehrenreich, "Life Without a Father: Reconsidering Socialist Feminist Theory" Socialist Review, nº 73 (vol. 14, nº 1) Ene. Feb. 1.984, pág. 49. Cfr. Cristina Molina Petit, "El feminismo socialista contemporáneo en el ámbito anglosajón" en Cèlia Amorós (coord.), Historia de la Teoría Feminista, op. cit., pág. 236.

22 FRASER, N. Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory, op. cit., pág. 6.

23 FRASER, N. y GORDON, L. "Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social", Isogoría, 6, Feminismo y ética (ed. de Cèlia Amorós), CSIC-Instituto de Filosofía, Madrid, 1.992, págs. 71-72. Cfr. Ramón del Castillo, "El feminismo pragmatista de Nancy Fraser: Crítica cultural y género en el capitalismo tardío" en Cèlia Amorós (coord.), Historia de la Teoría Feminista, op. cit. págs. 259-293.

24 DELPHY, C. Por un feminismo materialista. Trad. cast. Mireia Bofill, Angela Cedenas y Eulalia Petit. Barcelona, ed. Lasal, 1.982. pág. 9.

25 ENGELS, F. El origen de la familia, la propiedad privada y el estado, op. cit., pág. 67.

26 DELPHY, C. Por un feminismo materialista, op. cit., pág. 45.

27 Se refiere a la obra de Mariarosa Dalla Costa y Selma James, Le pouvoir des femmes et la subversion sociale, Genève, Librairie Adversaire, 1.973.

28 Idem., pág. 46.

29 Idem., pág. 47.

30 PATEMAN, C. The Sexual Contract. Cambridge/Oxford, Polity Press/Basil Blackwell, 1.988. Trad. cast. de

M<sup>a</sup> Luisa Femenías, revisada por M<sup>a</sup> José Agra Romero, El contrato sexual, Barcelona, Anthropos, 1.995, págs. 10-11, 34 y 56 y ss.

31 AMORÓS, C. Hacia una crítica de la razón patriarcal, op. cit., págs. 233-234.

32 DELEUZE, G. Foucault, op. cit., pág. 50.

33 *Ibidem*.

34 *Idem...*, págs. 52-3.

35 FOUCAULT, M. "El poder y la norma", trad. cast. de Ramón Máiz, en MÁIZ, R. (comp.). Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault, op. cit., pág. 211.

36 FOUCAULT, M. La voluntad de saber, op. cit., pág. 12.

37 FOUCAULT, M. "El juego de Michel Foucault" (1.977) en Saber y verdad, op. cit., págs. 133-4.

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 DIAMOND, I. & QUINBY, L. "Introduction" a Feminism & Foucault. Reflections on Resistance, op. cit., pág. IX.

42 QUINBY and DIAMOND, *idem...*, pág. X y BRAIDOTTI, R. "La convergence avec le féminisme" in Magazine Littéraire, París, oct. 1.994, n<sup>o</sup> 325, pág. 69.

43 FRASER, N. Unruly practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory, op. cit., págs. 36 y 55.

44 MARTIN, B. "Feminism, Criticism and Foucault" in DIAMOND, I. and QUINBY, L. (ed.) Feminism & Foucault. Reflections on Resistance, op. cit., págs. 3-4.

45 MARTIN, B. "Feminism, Criticism and Foucault", op. cit., pág. 5.

46 PATEMAN, C. El contrato sexual, op. cit., pág. 32.

47 Esta autora señala los tres grandes períodos de debate sobre el patriarcado. El primero, en el siglo XVII, entre Locke y Filmer. El segundo debate tuvo lugar a partir de 1.861 y se prolongó hasta el siglo XX; Patriarchal Precedents. El tercer debate "comenzó con el surgimiento reciente del movimiento feminista organizado y aún se está desarrollando", cfr. Pateman, C., *idem*.

48 *Idem...*, pág. 57.

49 SARGENT, L. (comp.). Women and Revolution. Boston, South End Press, 1.981.

50 HARTMANN, H. "Summary and Response: Continuing the Discussion" in SARGENT, L. (comp.) Women and Revolution, op. cit., págs. 364-371.

- 51 MARTIN, B. "Feminism, Criticism and Foucault", op. cit., págs. 5-6.
- 52 Véase "Más allá de la política de género" en BENHABIB, S. y CORNELL, D. Teoría feminista y teoría crítica, op. cit., págs. 9-28.
- 53 AMORÓS, C. "Sobre la ideología de la división sexual del trabajo" en Teoría, n°2, julio-septiembre, 1.979, págs. 93-114.
- 54 Cfr. AMORÓS, C. Hacia una crítica de la razón patriarcal, op. cit., págs. 227-228.
- 55 Ibidem.
- 56 Idem., pág. 229.
- 57 Idem., pag. 230.
- 58 NICHOLSON, L. "Feminismo y Marx: integración de parentesco y economía" en BENHABIB, S. y CORNELL, D. (comp.). Teoría feminista y teoría crítica, op. cit., pág. 33.
- 59 POLANYI, K. The great transformation, Presentación y trad. cast. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, La gran transformación, Madrid, ed. La Piqueta, 1.989. Esta obra fue publicada por primera vez en Nueva York en 1.944.
- 60 NICHOLSON, L. "Feminismo y Marx: integración de parentesco y economía", op. cit., pág. 38.
- 61 Ibidem.



**Capítulo VIII:**  
**LA FAMILIA MODERNA**

En La Gaya Ciencia<sup>1</sup> Nietzsche denuncia la ausencia de una reflexión filosófica acerca de todo lo que ha dado color a la existencia, preguntando acerca de cuestiones tales -entre otras- como si hay una filosofía de la nutrición, si se ha expuesto la dialéctica del matrimonio y de la amistad, y advierte que queda mucho por pensar en estas materias. Foucault adoptó en su segundo período el método genealógico; además de asumir un método de análisis brindado por la filosofía de Nietzsche, ha sido considerado el más consecuente nietzscheano, sobre todo, porque continuó con “aquellas vías de investigación” señaladas por el autor de La Genealogía de la Moral<sup>2</sup>. Las cárceles, los manicomios o los cuarteles apenas habían aparecido en el pensamiento filosófico; aún había pasado más desapercibida “la inscripción disciplinaria que sufre el cuerpo en la sociedad moderna, en nombre de una racionalidad organizativa”<sup>3</sup>.

Ciertamente sobre cárceles, manicomios o cuarteles se había hablado, hasta Foucault, muy poco en filosofía; sin embargo, la ausencia de una reflexión sobre “el matrimonio” permanece intacta en la obra foucaultiana. El autor de Vigilar y Castigar realiza un

análisis pormenorizado de las instituciones disciplinarias y denuncia las relaciones de poder que entran en juego a partir del nacimiento de la prisión a principios del siglo XIX, relaciones de poder en las que la vigilancia desempeña un papel clave y que se extienden a otras instituciones modernas como el manicomio, el hospital, la fábrica y la escuela.

En el estudio que Foucault hizo de los problemas de la penalidad observó que todos los proyectos de reforma de las prisiones, en la primera mitad del siglo XIX, se referían casi siempre al invento de Bentham: *el panóptico*<sup>4</sup>. El Panóptico de Jeremías Bentham es una obra editada a finales del siglo XVIII en la que su autor hace una descripción de la estructura arquitectónica de la prisión moderna. El principio era:

“En la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre, ésta, con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tienen dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la celda de una parte a otra. (...) Por el efecto de la contraluz, se pueden percibir desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia<sup>5</sup>.

Esta construcción arquitectónica permite que el individuo que

esté encerrado en la celda pueda ser observado, de manera permanente, sin que él pueda ver al vigilante. El aislamiento es total: no sólo está incapacitado para ver a quien lo vigila sino que tampoco puede ver al resto de los vigilados. La propia estructura del Panóptico impone la imposibilidad de cualquier comunicación. De este modo, se evita cualquier “conspiración colectiva”, cualquier complot; se imposibilita cualquier proyecto en común que pudiera surgir entre los individuos objetos del encierro.

El esquema del Panóptico es presentado por Bentham como una institución específica, la prisión. Foucault, sin embargo, lo presenta como un modelo general de funcionamiento de las instituciones de la sociedad disciplinaria.

“El Panóptico debe ser comprendido como un modelo generalizable de funcionamiento; una manera de definir las relaciones del poder con la vida cotidiana de los hombres<sup>6</sup>.

El Panóptico es un modelo de relación de poder generalizado en una anatomía política nueva<sup>7</sup>. Esta relación de poder se caracteriza por la forma en que es construida la jerarquización, a través de la cual se insertan los cuerpos en espacios previamente distribuidos y se ejercita la vigilancia. La distribución de los cuerpos de los vigilados en espacios sometidos a control genera un estado de “autovigilancia” en el detenido u observado, permitiendo que el efecto de la mirada del otro

sea permanente, aun siendo ésta discontinua en su acción<sup>8</sup>.

En este análisis Foucault observa que no importa quien esté en el espacio del vigilante para hacer funcionar una relación de poder; incluso puede ser un individuo elegido al azar. El que está sometido a un campo de visibilidad “se convierte en el principio de su propio sometimiento”<sup>9</sup>. La relación entre el vigilante y el vigilado es ficticia, pero lo que importa es que genera una sujeción real en el vigilado. Todo individuo, o grupo de individuos, que están sometidos a un campo de visibilidad son objetos de este ejercicio del poder. El esquema panóptico se extiende a los hospitales, los talleres, las escuelas, las prisiones<sup>10</sup>. Foucault afirma que “-bajo reserva de las modificaciones necesarias-” es aplicable a todos los establecimientos en los que el espacio no es muy amplio y hay que vigilar a un cierto número de personas<sup>11</sup>. La extensión de su aplicación perfecciona el ejercicio del poder: disminuye “el número de los que lo ejercen, a la vez que multiplica el número de aquellos sobre quienes se ejerce”<sup>12</sup>.

El análisis foucaultiano de la sociedad disciplinaria centra su atención en las instituciones de la esfera pública. La afirmación de Foucault que sostiene que “el panoptismo es el principio general de una nueva anatomía política” ¿es aplicable, sin embargo, a la esfera privada de la sociedad, a la familia moderna?. Para responder a esta cuestión planteamos las siguientes preguntas sobre algunas de las tesis

derivadas del análisis del Panoptismo.

1. “El Panóptico debe ser comprendido como un modelo generalizable de funcionamiento; una manera de definir las relaciones de poder con la vida cotidiana de los hombres”. Cuestión: ¿Se puede hablar en los mismos términos de las relaciones de poder que se ejercen en la vida cotidiana de los hombres y de las mujeres en la formación de la familia moderna?.

2. “El Panóptico es una máquina de crear y de sostener *una relación de poder independiente de aquel que lo ejerce*”<sup>13</sup>. Cuestión: ¿En las relaciones de poder que se inscriben en la familia moderna se puede afirmar que “la relación de poder es independiente de aquel que lo ejerce”?

3. En la aplicación del esquema Panóptico de poder “se puede reducir el número de los que lo ejercen, a la vez que se multiplica el número de aquellos sobre quienes se ejerce”. Cuestión: ¿En la instauración progresiva de la “familia moderna” se puede afirmar que hay una reducción del número de individuos que ejercen el poder?.

Foucault sostiene la tesis de que en el siglo XVIII hay un cambio en el ejercicio del poder: se pasa de un poder que se ejerce como “derecho de muerte” a un “poder sobre la vida”<sup>14</sup>. “El sexo entrará

dentro de un biopoder o administración de la vida. El poder ya no será poder puramente negativo, poder de dar la muerte sino poder de administrar la vida''. Esta administración de la vida requiere un conocimiento de la población; para ello se realizan estudios sobre la tasa de natalidad, la edad en que habitualmente se contrae matrimonio, los nacimientos legítimos e ilegítimos, la precocidad y frecuencia de las relaciones sexuales, los métodos anticonceptivos, la influencia de los tabúes sexuales sobre la natalidad, etc.<sup>15</sup>.

En el siglo XVIII se fomentó considerablemente una política natalista a través de dispositivos que ejercían un poder sobre la vida. En este siglo la gente estaba convencida de que había una disminución del índice de natalidad, hecho que posteriormente los historiadores han puesto de manifiesto que era falso. Foucault se remite a Jean Louis Flandrin<sup>16</sup> y explica que en este siglo las mujeres eran inducidas a la contracepción por una política natalista. Puede parecer paradójico pero no lo es: el fin era que las mujeres criaran a sus hijos y no los dejaran al cuidado de las nodrizas, por los daños que podían sufrir: "algunas nodrizas alcanzaron el récord de 19 niños muertos sobre 20 que se les habían confiado''. La contracepción se practicaba para que los infantes, una vez nacidos, pudieran vivir, no para que no hubiera más nacimientos<sup>17</sup>.

Hasta esta época la tradición médica y popular creía que una

mujer cuando estuviera criando no debía tener relaciones sexuales pues el tenerlas podía producir que la leche no estuviera en las condiciones óptimas. Las mujeres ricas, entonces, llevaban a sus hijos a una nodriza para que ésta los criara. Foucault interpreta que lo hacían “para poder volver a tener relaciones sexuales y conservar a sus maridos”. Las mujeres pobres lo hacían para ganar dinero; existían “verdaderas empresas” en la industria de la lactancia: incluso había intermediarios entre los padres y las nodrizas.

El crecimiento demográfico del Occidente europeo durante el siglo XVIII hace aparecer la población no sólo como problema teórico sino como objeto de vigilancia y de intervención. La política natalista incita al matrimonio y entre las implicaciones de la nosopolítica de este siglo Foucault señala el privilegio de la infancia y la medicalización de la familia<sup>18</sup>. Como la investigación de Ariés había mostrado la infancia no es considerada como una fase específica y dotada de finalidad hasta el siglo XVIII. Es, por tanto, en esta época cuando se plantea que esta *edad de la vida* ha de gestionarse convenientemente. En este momento la familia, dice Foucault, tiene que convertirse en un medio físico que mantenga y favorezca el cuerpo del infante. La relación conyugal prolonga dos ramas familiares y, por tanto, se establece para producir descendencia pero Foucault señala que la nueva conyugalidad se establece “para organizar lo que servirá de matriz al individuo

adulto”’. Desde finales del siglo XVIII constituyen algunas de las leyes morales de la familia la salud -en primer lugar la salud de los infantes-, el cuerpo sano, limpio, útil, el espacio limpio, la distribución médicamente óptima de los individuos, de los espacios de las camas, el juego entre el cuidador y el cuidado<sup>19</sup>.

Este hecho que Foucault pone de relieve nos sugiere que en la política médico-familiar podría venir engendrada la *ética del cuidado* que conlleva una prescripción moral para las mujeres. He aquí la respuesta a la primera cuestión que hemos formulado: en la realidad social sobre la que se asienta la política médico-familiar en el siglo XVIII se inducía a las mujeres a que fueran ellas quienes se ocuparan de sus hijos. Foucault ha señalado que era para restablecer un poco el orden y así paliar las insuficiencias que presentaban las nodrizas con el alto número de mortalidad infantil. Pero realmente ¿por qué son las madres las que se ven abocadas al cuidado de sus hijos?. El encierro de Madelaine Chapé, futura madre biológica, en la primera mitad del siglo XVIII (1.728), podría ser ilustrativo de las distintas prescripciones morales existentes en función de los sexos. No se puede hablar por tanto en los mismos términos de las relaciones de poder que se ejercen en la vida cotidiana de los hombres y de las mujeres.

El abuelo y la abuela de Madeleine Chapé, de veintiún años de edad y huérfana de padre y de madre, solicitan el encierro de su nieta

por la mala inclinación y el libertinaje de ésta, estando embarazada del séptimo mes; por este motivo piden que Madeleine sea encerrada en un hospital con objeto de parar el curso de su libertinaje. El escrito dice así:

“François Saffard y Madeleine Belot su mujer, abuelo y abuela de Madeleine Chapé de más de veintiún años de edad y huérfana de padre y madre, exponen muy respetuosamente a V.I., que a pesar de la buena educación que le han dado, ha querido seguir siempre su mala inclinación y su libertinaje, de modo que hoy está embarazada del séptimo mes, por lo que os suplicamos muy respetuosamente, Señor, que tenga a bien concedernos la gracia de recluir en el hospital a la mencionada Madeleine Chapé para parar el curso de su libertinaje que deshonra a los solicitantes quienes estarán muy agradecidos y rogarán a Dios por la salvación de V.I. Saffard<sup>20</sup>”.

El escrito de los abuelos de Madeleine Chapé es acompañado de otro, realizado por una persona que testifica conocer el caso y que da prueba de la veracidad de los hechos expuestos por los solicitantes. La muchacha fue recluida en el hospital de la Salpêtrière durante dos años y medio hasta que los abuelos solicitaran la puesta en libertad.

Hacia mediados del siglo XVIII aparecieron asociaciones filantrópicas cuyo objetivo era extraer de las cárceles a los padres que estaban dentro por no pagar el sueldo a las nodrizas que cuidaban a sus

hijos. La asociación los liberaba pagando todos los débitos atrasados. Pero en vista de que tales acciones no paliaban la problemática porque la falta de pago a las nodrizas se repetía, se crearon a finales del siglo sociedades de caridad materna. Estas sociedades se propusieron como objetivo ayudar a las madres pobres a condición de que éstas se comprometieran a amamantar ellas mismas a sus hijos, o, como mínimo, a hacerlos criar cerca de ellas<sup>21</sup>. Del mismo modo los discursos de la época prescribían las responsabilidades de la mujer-madre. Peuchet, autor de la Encyclopédie méthodique, en el año 1.785 lo expresaba así:

“La mujer, a la que su estado de madre, de nodriza, de protectora, prescribe deberes que no conocen los hombres, tiene, pues, un mayor derecho a la obediencia. Si la madre tiene un derecho más real a la sumisión de sus hijos es porque tiene una mayor necesidad de él<sup>22</sup>”.

Desde finales del siglo XVIII, numerosas asociaciones filantrópicas y religiosas encaminaron su trabajo a moralizar los comportamientos de las clases pobres y facilitar su educación. Las sociedades de patronato se ocuparán de restaurar progresivamente el matrimonio. Para ello se encargarán de hacer todos los trámites burocráticos y de pagar todos los gastos para que, al final, el futuro marido y padre de familia tuviera solamente que firmar en el registro. Las mujeres pobres no podían aportar la dote que tradicionalmente era proporcionada por la familia, las municipalidades o los cuerpos de

oficio. Como vemos, restablecer una vida familiar en la clase obrera era una tarea ardua y lenta. Las mujeres estaban trabajando en la industria con empleos no cualificados y mal pagados, lo que les impedía sacar adelante solas a sus hijos. Las mujeres de las clases populares se veían obligadas a contrarrestar la carencia de la dote con el trabajo doméstico. Así pues, el matrimonio para las mujeres significa, o la reclusión total en la familia o cargar con la responsabilidad de la doble jornada laboral. A las mujeres madres de familia y esposas se les exigirá que la familia sea un espacio de intimidad. Será a ellas a quienes se culpe de que los hijos/as prefieran la calle y los maridos el bar antes que la propia casa. La comunidad en la que esté inserta la familia se constituirá en órgano censor de cada mujer en particular. Así, la mujer, siempre expuesta a la vigilancia de los demás, internalizará la mirada externa y se entregará paulatinamente a su propia familia. El valor de la “esposa y madre” se medirá en función de si la familia constituye o no un lugar cerrado.

Bajo el Antiguo Régimen la familia constituía la mínima organización política, explícitamente reconocida. El jefe de familia ejercía su poder sobre un amplio colectivo, constituyente de la organización familiar. En su interior no sólo eran objetos de poder la mujer y los niños, sino también las personas asociadas -parientes, domésticos, aprendices,...-, es decir, el poder se ejercía sobre individuos con quienes el padre de familia no tenía, necesariamente, un lazo de

parentesco sanguíneo. Las niñas y los niños no eran en multitud de casos hijos biológicos, sino intercambiados con otras familias, de tal forma que los hijos biológicos salían del cerco de sus padres pocos años después de haber nacido. Con estas apreciaciones queremos señalar que, si bien la familia medieval o pre-moderna estaba compuesta por un conjunto de individuos que, fundamentalmente, constituían una unidad de producción, la familia nuclear se organiza fundamentalmente como una unidad de reproducción en la que los lazos biológicos están institucionalizados y revalorizados de una manera altamente considerable.

En esta institucionalización de la importancia del lazo biológico de parentesco, prima el lazo biológico del niño/a con la madre. Cuando el Código de Napoleón en su art. 312 dispuso: "L'enfant conçu pendant le mariage a pour père le mari ( el hijo nacido durante el matrimonio tiene por padre al marido)'"<sup>23</sup>, en el intento de instaurar la monogamia, la importancia del reconocimiento del lazo biológico del padre con el niño no era, precisamente, el blanco prioritario de la intervención organizativa, pues, subrepticamente, se estaba disponiendo que el infante que naciera sin que su madre conviviera con el progenitor, debería quedarse con ella.

La aparición del "sentimiento del hogar" como afinamiento del "sentimiento familiar" que se había forjado con la época moderna,

se limitó durante mucho tiempo a los grupos sociales pudientes, a las clases burguesas y nobles del Antiguo Régimen. A principios del siglo XIX, gran parte de la población, la más pobre y numerosa, todavía no había sido objeto de la reestructuración de las relaciones familiares que tras la Revolución Francesa se prescribe. En el año 1.805 el Código Napoleónico, adoptado por un sinnúmero de países, no sólo europeos, sino también americanos, pasaba a considerar a las mujeres propiedad privada del marido, desde el punto de vista político, económico y social. En virtud de que este código sostenía como fundamental que debía existir una familia fuerte para que el estado también lo fuera, trajo consigo un acrecentamiento del poder marital y una definición de la vida de las mujeres que conllevaba la revalorización social de sus funciones maternas y familiares.

“La figura social femenina, ritualizada en el Código, es la de la campesina o el ama de casa, esposa del militar de carrera o del propietario burgués; en todo caso se proclama: “el marido debe poder decir a su mujer: señora, me pertenecéis en cuerpo y alma;... señora, no saldréis, no iréis al teatro, no podéis ver a tal o cual persona...”<sup>24</sup>.

Como muestran estos datos históricos la segunda cuestión que hemos planteado al análisis del Panoptismo como modelo del ejercicio del poder en la sociedad moderna no es aplicable a la familia. La relación de poder en el seno de esta institución no es independiente de

quien lo ejerce. Las macroestructuras sociales otorgan el ejercicio del poder a los padres, a los varones. De esta segunda respuesta se puede desprender la tercera, es decir, no hay una reducción del número de individuos que ejercen poder, sino muy al contrario, los sujetos de éste, con la formación de la familia moderna, se multiplican de una forma directamente proporcional a la efectividad de la instauración de la nueva estructura familiar.

El concepto de “lo privado” cobra sentido en el marco de la dicotomía privado/público. Ambos conceptos están presentes en una muy temprana época de la cultura occidental con las mismas connotaciones de dominio que presentan en la época contemporánea. George Duby<sup>25</sup> ha rastreado en los textos clásicos latinos, con el sorprendente descubrimiento de la analogía semántica que presentan en los escritos de Cicerón las definiciones de los términos “privatum” y “publicus” y las realizadas por Littré en el siglo XIX. Este historiador francés explica cómo el término “‘privado’ afirma su permanencia a través de los tiempos en una firme estructura del lenguaje”. Los mundos privados escapan jurídicamente a un poder cuya naturaleza se especifica mediante el término “público”. Pero ello no significa que lo privado esté exento de poder, sino que existen dos clases de poder diferentes. Es más, Duby ha expresado al respecto que el poder privado “no es menos exigente y que, a semejanza del

otro, no tolera las insumisiones del individualismo” y, además, la naturaleza del poder del padre de familia refleja su magnitud no sólo en el espacio acotado físicamente, sino también en la adhesión que se mantiene cuando el grupo adherido en el interior, sale al exterior<sup>26</sup>.

En el siglo XIX, bajo la égida del Código napoleónico, cuando la noción de vida privada alcanzaba su pleno vigor, el verbo “priver” se define como amaestrar y domesticar, y el adjetivo “privado” hace referencia a la familia, a la casa y al interior. “Lo público” se opondrá por una parte a lo propio, a lo que pertenece a éste o a aquél, y por otra parte a oculto y a secreto<sup>27</sup>. Así, “lo privado”, “lo familiar” se constituye en la propiedad de un particular, de un individuo que, como miembro del espacio público, tiene derecho a estar en el reparto de propiedad y de poder. Cada padre de familia se convierte así en el “embajador” del mundo público en la familia. Pero, al transformarse lo familiar en un mundo privado, cada vez más alejado de “lo social”, la familia viene a ser una embajada del mundo público pero sin corresponsalía: el embajador -el padre- ejerce las funciones y dispone de la autoridad, que como “padre de familia”, le otorga el mundo público, pero al mundo público no llegará información de lo que ocurra en el interior de la familia, pues, por definición, *la familia ha de ser un lugar cerrado*.

El sentimiento de la familia nuclear se extiende en círculos

concéntricos a todas las clases sociales, y al proletariado a finales del siglo XIX<sup>28</sup>. Michelle Perrot ha analizado cómo a lo largo del siglo XIX el discurso de los obreros franceses elogiaba al ama de casa y confinaba a las mujeres al ámbito privado familiar<sup>29</sup>. Cèlia Amorós, remitiéndose al análisis que Heidi Hartmann hace de la implantación del salario familiar, a finales del siglo XIX, a través de un pacto interclasista entre los varones, obreros de los sindicatos y capitalistas, define el patriarcado de la siguiente manera:

“...el patriarcado es (así) un sistema de implantación de espacios cada vez más amplios de iguales, en cuanto cabezas de familia, es decir, en cuanto controlan en su conjunto a las mujeres, a la vez que de desiguales jerarquizados en tanto que para ejercer tal control dependen los unos de los otros<sup>30</sup>”.

## Citas

- 1 NIETZSCHE, F. Die fröhliche Wissenschaft, trad. cast. de Pedro González Blanco, La gaja ciencia. (Trad. cedida por José J. de Olañeta). Madrid, ed. Sarpe, 1.984, pág. 38.
- 2 Cfr. SAVATER, F. Ética como amor propio, op. cit., pág. 247.
- 3 Ibidem. Desde el Feminismo se han hecho observaciones muy pertinentes acerca del estudio que Foucault ha realizado de la disciplina que se ejerce sobre el cuerpo en las sociedades Modernas. Alicia Puleo, remitiéndose a los trabajos antropológicos de Paola Tabet, recuerda que “las técnicas disciplinarias de dominación de los cuerpos, en especial los de las mujeres, también han existido en las sociedades primitivas y anteriores a la Modernidad”, cfr. Alicia Puleo, Conceptualizaciones de la sexualidad e identidad femenina, op. cit., pág. 37 y Paola Tabet, “Fertilité naturelle, reproduction forcée”, en Nicole-Claude Mathieu (comp.) L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes, Paris, ed. de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1.985, págs. 61-131. Sandra Lee Bartky valora de forma muy positiva la descripción que nuestro autor hace en Vigilar y Castigar de las prácticas modernas de disciplina que producen “cuerpos dóciles”; a pesar de ello, Bartky critica a Foucault que reproduzca el androcentrismo que es “endémico a toda la teoría política occidental”, presuponiendo que las experiencias corporales de los hombres y de las mujeres son las mismas y no teniendo en cuenta que las relaciones que las mujeres tienen con “las instituciones características de la era moderna” difieren de las relaciones que mantienen los varones, cfr. Sandra Lee Bartky, “Foucault, Femininity, and the Modernization of Patriarchal Power” in Irene Diamond and Lee Quinby (ed.) Feminism & Foucault, op. cit., págs. 61-86; trad. cast. de Elena Larrauri en Mujeres, Derecho penal y criminología, Madrid, ed. Siglo Veintiuno, 1.994, págs. 63-92.
- 4 FOUCAULT, M. “L'oeil du pouvoir” (entrevista) en Jeremy Bentham, Le Panoptique, Paris, ed. Belfond, 1.977, págs. 9-31; trad. cast. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, “El ojo del poder” en BENTHAM, J. El panóptico. Madrid, ed. La Piqueta, 1.989 (primera edición 1.979), págs. 9-10. La edición castellana contiene un trabajo de María Jesús Miranda, “Bentham en España”, págs. 129-145.
- 5 FOUCAULT, M. Vigilar y castigar, op. cit., pág. 203. Foucault afirma que uno de los primeros modelos de esta visibilidad aislante había sido puesto en práctica en la Escuela militar de París en 1.755 en lo referente a los dormitorios. “Cada uno de los alumnos debía disponer de una celda con cristalera a través de la cual podía ser visto toda la noche sin tener ningún contacto con sus condiscípulos, ni siquiera con los criados”; cfr. “El ojo del poder”, op. cit., pág. 10.
- 6 Idem., pág. 208.
- 7 Idem., pág. 212.
- 8 Idem., pág. 204.
- 9 Idem., pág. 206.
- 10 FOUCAULT, M. Vigilar y castigar, op. cit., pág. 209.
- 11 Ibidem.

- 12 Ibidem.
- 13 Idem., pág. 204.
- 14 FOUCAULT, M. La voluntad de saber, op. cit., págs. 163-194.
- 15 “Le jeu de M. Foucault”(entrevista con A. Grosrichard, J A Miller, G. Wajeman et alia). Ornicar, Bulletin périodique du Champ freudien, n° 10, Julio, 1.977; trad. cast. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, “El juego de Michel Foucault” en Saber y verdad, op. cit., págs. 159 y ss.
- 16 Cfr. FLANDRIN, J. L. Los orígenes de la familia moderna. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, ed. Crítica, 1.979. Para una análisis de las convergencias entre Foucault y los historiadores véase Francisco Vázquez Garoía, Foucault y los historiadores. Universidad de Cádiz, 1.987.
- 17 FOUCAULT, M. “El juego de Michel Foucault” en Saber y verdad, op. cit., pág. 161.
- 18 FOUCAULT, M. “La politique de la santé au XVIII siècle” en Les machines à guérir. Institut de l’Environnement, 1.976. pp.11-21; trad. cast. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, “La política de la salud en el siglo XVIII” en Saber y verdad, op. cit., págs. 95-96.
- 19 Ibidem.
- 20 FARGE, A. et FOUCAULT, M. (Prés.). Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille. París, ed. Gallimard/Julliard, 1.982, pág. 212. La traducción es nuestra; hemos traducido V.I. de la expresión “Votre Grandeur”.
- 21 DONZELOT, J. La police des familles. París, ed. Minuit, 1.977. Trad. cast. de José Vázquez Larraceleta. La policía de las familias. Valencia, ed. Pre-textos, 1.990, pág. 69.
- 22 Citado en Jacques Donzelot, La policía de las familias, op. cit., pág. 24.
- 23 ENGELS, F. El origen de la familia, la propiedad privada y el estado, op. cit., pág. 61.
- 24 Citado en SÁEZ, C. Mujer, locura y feminismo. Madrid, ed. Dédalo, 1.979, pág. 28.
- 25 ÁRIES, P. Y DUBY, G. Poder privado y poder público en la Europa feudal. Historia de la vida privada. T. III. Trad. Francisco Pérez Gutierrez. Madrid, ed. Taurus, 1.991, págs. 19-20.
- 26 Idem., pág. 24.
- 27 Idem., pág. 20.
- 28 Atendiendo, en la actualidad, a la comparación de países europeos concretos, la diversidad de las estructuras familiares es evidente. Pero, a pesar de ello, si se considera a toda Europa en conjunto existe un modelo familiar dominante, un matrimonio con hijos/as solteros, la familia nuclear, cfr. Mònserrat SOLSONA y Rocío TREVIÑO Estructuras familiares en España. Madrid, ed. Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, 1.990, pág.19.
- 29 Cfr. Michelle Perrot, “L’éloge de la ménagère dans le discours des ouvriers français au XIXe siècle”, Romantisme, 13-14 (1.976), trad. cast. de Eugenio y Marta Portela, “El elogio del ama de casa en el discurso de los

obreros franceses del siglo XIX” en James S. Amelang y Mary Nash (ed.). Historia y género: Las mujeres en La Europa Moderna y Contemporánea. op. cit., págs.241-265.

31 AMORÓS, C. “Notas para una teoría nominalista del patriarcado”, op. cit., pág. 43.



**Capítulo IX:**  
**EL ESTADO MODERNO**



El pensamiento que Foucault ha desarrollado acerca del Estado no se centra en el problema de su formación. Tampoco ha explorado los diferentes procesos económicos, sociales y políticos de donde procede ni ha analizado los diferentes mecanismos e instituciones que utilizan los Estados para asegurar su permanencia. Foucault ha señalado algunas indicaciones fragmentarias sobre el Estado y “el tipo de racionalidad implicada en el ejercicio del poder” estatal<sup>1</sup>.

Foucault afirma rotundamente que “el lazo entre la racionalización y el abuso de poder es evidente”<sup>2</sup>. Su análisis se centra en las relaciones entre racionalidad y poder. Para ello parte de los siguientes presupuestos:

-La racionalización no ha de entenderse unívocamente, sino que es necesario hablar de ésta como de un concepto “polivalente”.

-La racionalización de la sociedad es un proceso que interviene en diferentes campos, “fundado cada uno de ellos en una experiencia fundamental: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad”, etc.

-Si bien en el siglo de Las Luces se multiplicaron los poderes políticos de la razón<sup>3</sup>, es importante remitirse a procesos mucho más alejados en la historia para comprender el desarrollo posterior de la tecnología política. “La especificidad de la cultura moderna es más un *parecer* que un *ser*”.

Desde el siglo XVI el Estado se ha desarrollado, de forma continua, como una nueva forma de poder político. Esta nueva estructura política presenta una particularidad desconocida hasta entonces en la historia de las sociedades humanas: la compleja combinación de técnicas de individualización y de procedimientos totalizadores<sup>4</sup>. Este hecho se debe a que “el Estado occidental moderno ha integrado bajo una forma política nueva una vieja técnica de poder que había nacido en las instituciones cristianas”<sup>5</sup>: el poder pastoral. El cristianismo, única religión que se ha organizado en Iglesia, establece que algunos individuos son aptos en tanto que Pastores. Esta palabra designa una forma de poder que tiene como objetivo final asegurar la salud de los otros en el otro mundo. Es una forma de poder que no sólo ordena, sino que quien lo ejerce debe estar dispuesto a sacrificarse por la vida y por la salud del rebaño. Es una forma de poder que se preocupa de cada individuo particular, durante toda su vida. Es un tipo de poder que no puede ejercerse sin conocer los secretos más íntimos de la gente.

“Esta forma de poder es orientada hacia la

salud (por oposición al poder político). Es oblativa (por oposición al principio de soberanía) e individualizante (por oposición al poder jurídico). Es coextensiva a la vida y en su prolongamiento; está ligada a una producción de la verdad -la verdad del individuo mismo<sup>66</sup>.

A partir del siglo XVIII la institucionalización eclesiástica del poder pastoral ha perdido su fuerza pero la función de tal institucionalización se ha extendido y se ha desarrollado fuera de la esfera de la Iglesia. La evolución del Pastorado se registra en los siguientes hechos:

1) El objetivo de asegurar la salud en el otro mundo se transforma en el objetivo de asegurarla en este mundo, “aquí abajo”. Las Iglesias católica y protestante han asegurado durante mucho tiempo el rol de la medicina y su función social.

2) Se ha producido un reforzamiento de la administración del poder pastoral. “En algunas ocasiones esta forma de poder pastoral ha sido ejercida por el aparato de Estado, o, al menos, por una institución pública como la policía”. En el siglo XVIII la policía tenía funciones tales como velar por el aprovisionamiento de las ciudades, proteger la higiene y la salud, etc. Pero también el poder ha sido ejercido por empresas privadas, sociedades de asistencia, benefactores y filántropos. También instituciones antiguas, como la familia, se han reestructurado para reemplazar funciones pastorales.” El poder ha sido ejercido por

estructuras complejas como la medicina que englobaba a la vez iniciativas privadas (la venta de servicios sobre la base de la economía de mercado) y algunas instituciones públicas como los hospitales”<sup>7</sup>.

3) La multiplicación de objetivos y de agentes del poder pastoral ha sido condición de posibilidad del “desarrollo del saber sobre el hombre alrededor de dos polos: uno, globalizante, concernía a la población; el otro, analítico, concernía al individuo”<sup>8</sup>.

Una de las consecuencias del desarrollo de la nueva forma del Pastorado es que en vez de tener un poder político y un poder pastoral, cómplices o rivales, se ha desarrollado “una táctica individualizante” ejercida por diversos poderes: el de la familia, el de la medicina, el de la psiquiatría, el de la educación, etc.

Como dijimos anteriormente Foucault entiende que la especificidad de la cultura moderna es más un parecer que un ser. Por consiguiente, es preciso remontarse a una historia más lejana para comprender de dónde procede este Pastorado que se desarrolla con el Estado moderno. Foucault no sólo se remite a la historia antigua de la cultura occidental, sino que también se remite a otras culturas y a la influencia que estas otras ejercieron en el cristianismo primitivo.

La metáfora del rebaño, la representación del pastor seguido por su rebaño, no era familiar ni para los griegos ni para los romanos<sup>9</sup>. En

las sociedades orientales antiguas -Egipto, Asiria y Judea- la metáfora del rebaño estaba presente. De entre ellas los hebreos (pueblos semitas, nómadas) presentan la siguiente particularidad:

“desarrollaron y amplificaron el tema pastoral con una característica muy singular: Dios es el único pastor de su pueblo, a excepción de David, a quien Dios le ha encomendado la tarea de reunir un rebaño”<sup>10</sup>.

Foucault se remite al pensamiento judío con objeto de señalar el contraste con el pensamiento político griego, y mostrar la importancia que cobraron después estas representaciones del Pastorado en el pensamiento cristiano primitivo y en las instituciones. En lo que se refiere a las diferencias entre el pensamiento judío y el pensamiento griego Foucault señala las siguientes<sup>11</sup>:

En primer lugar recuerda que *“el pastor ejerce el poder sobre un rebaño más que sobre una tierra”*. Esta representación es característica de los pueblos nómadas, a diferencia de la concepción dominante entre los griegos, para quienes la tierra era propiedad de sus dioses. Foucault valora que en el pensamiento judío lo original es la relación que se establece entre el Dios-Pastor y su rebaño.

En segundo lugar, en la cultura judía *“el pastor agrupa, guía y conduce a su rebaño”*. El pastor reúne individuos dispersos que se agrupan al oír su voz. *“En el pensamiento judío el rebaño existe*

gracias a la presencia inmediata y a la acción directa del pastor”. También ocurre que cuando el pastor desaparece el rebaño se disgrega. En el pensamiento político griego el gobierno de “la ciudad” a través de las leyes, posibilitaba que los gobernadores y legisladores ejercieran el poder sin su presencia inmediata.

Una tercera diferencia es que el poder pastoral supone una atención individual a cada miembro del rebaño. La bondad del pastor es constante e individualizada; es constante porque la relación que mantiene con su rebaño es inmediata, diaria. Es individualizada porque el pastor *atiende a cada una* de sus ovejas. Foucault enfatiza que en los textos hebraicos el poder individualmente bondadoso se pone de relieve.

“En los textos hebraicos este poder individualmente bondadoso se acentúa: un comentario rabínico del Éxodo explica por qué Yahvé convirtió a Moisés en el pastor de su pueblo: había abandonado a su rebaño por ir a la búsqueda de una oveja descarriada”<sup>12</sup>.

La cuarta y última diferencia que Foucault señala es referente a la idea según la cual el ejercicio del poder es un “deber”. El deber del jefe griego era un deber glorioso; incluso cuando tuviera que sacrificar su vida en la guerra tenía una compensación porque alcanzaría un valor extremo: la inmortalidad. Por el contrario, la bondad pastoral tiene un carácter más abnegado. El rebaño es la preocupación constante del

pastor, éste todo lo hace por el bien de su rebaño, siendo éste su preocupación constante. “Él vela el sueño de su rebaño”.

Foucault expresa que con la rememoración y el análisis que hace del pensamiento judío, de los textos hebreos, no pretende afirmar que el poder político se ejerciera de este modo en la sociedad judía anterior a la caída de Jerusalén.

Nuestro autor pone de manifiesto cómo a través de algunos aspectos del desarrollo de la “tecnología pastoral” se trastornaron “profundamente las estructuras de la sociedad antigua<sup>13</sup>”. Los aspectos que considera más importantes en la evolución del pastorado son los siguientes:

1) En primer lugar, en relación con la *responsabilidad*. En la concepción judía el pastor debía asumir el destino del rebaño en su totalidad y asistir a cada una de las ovejas en particular. En la concepción cristiana el pastor debe poder dar cuenta “no sólo de cada una de las ovejas, sino de todas sus acciones, de todo el bien o el mal que son capaces de hacer, de todo lo que les ocurre”<sup>14</sup>.

2) La segunda modificación es referente a la *obediencia*. En la concepción hebraica el rebaño se somete a la voluntad y a la ley del Dios-pastor, mientras que el cristianismo concibe la relación “entre el pastor y sus ovejas como una relación de dependencia individual y

completa”<sup>15</sup>, relación en la que el lazo con el pastor es de *sumisión personal*.

3) Otro de los aspectos desarrollados en el pastorado cristiano es el conocimiento particular que el pastor debe tener de cada una de sus ovejas. El pastorado cristiano individualiza: a) el pastor debe tener información de las necesidades materiales de cada oveja y “satisfacerlas cuando se hace necesario”; b) el pastor debe también tener conocimiento de los “pecados públicos” de cada miembro del rebaño así como de lo que ocurre “en el alma de cada uno”. Por esta razón el cristianismo asumió dos instrumentos que funcionaban en el mundo helénico: “el examen de conciencia y la dirección de conciencia”<sup>16</sup>.

En cuarto lugar, Foucault apunta otra transformación que, según nuestro autor, quizá sea la más importante. Las técnicas cristianas de examen, de confesión, de dirección de conciencia y de obediencia persiguen un fin:

“conseguir que los individuos lleven a cabo su propia “mortificación” en este mundo. La mortificación no es la muerte, claro está, pero es una renuncia al mundo y a uno mismo: una especie de muerte diaria. Una muerte que, en teoría, proporciona la vida en el otro mundo”<sup>17</sup>.

Esta característica del pastorado cristiano se diferencia notablemente de la idea griega del poder político: para los griegos se

trataba de un sacrificio para la ciudad. Foucault sostiene que el pastorado cristiano presenta particularidades desconocidas para los hebreos y para los griegos cuyos elementos son "la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad". Las sociedades modernas han asociado los "juegos" de las culturas griega y judeo-cristiana, el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño, en los denominados Estados Modernos.

Si bien esta es una aproximación al análisis foucaultiano del "Estado Moderno" es interesante, en un principio, la representación *simbólica* del ejercicio del poder en la cultura judeo-cristiana. Ahora bien, en las sociedades modernas ¿no habría que añadir que las funciones del poder pastoral están generizadas? ¿Acaso la división de las funciones del "pastor" no están relacionadas con formas distintas de ejercer la ciudadanía?<sup>18</sup> ¿El significado de la familia nuclear no ha supuesto que "velar el sueño del rebaño" se convierta en una función ejercida por las mujeres? ¿Estas funciones del poder pastoral moderno divididas entre mujeres y hombres, no están inexticablemente relacionadas con la historia de la "ciudadanía" que desde los griegos a la Revolución Francesa es la historia de la exclusión de las mujeres?<sup>19</sup>.

## Citas

- 1 FOUCAULT, M. "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of "Political Reason" (Universidad de Stanford. 10-16 Oct. 1.979) en *The Tanner Lecture on Human Values. II.* ed. por S. Macmurrin, Nueva York. Cambridge University Press. 1.981. Trad. cast. de Mercedes Allendesalazar, "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la 'razón política'" en *Tecnologías del yo.* (Introducción de Miguel Morey), Barcelona, ed. Paidós, 1.990, págs. 120-121.
- 2 Idem., pág. 96.
- 3 Idem., pág. 95.
- 4 FOUCAULT, M. 1.982. "Deux essais sur le sujet et le pouvoir" en DREYFUS, H. et RABINOW, P. Michel Foucault. Un parcours philosophique., op. cit., pág. 304.
- 5 Ibidem. La traducción es nuestra.
- 6 Idem., pág. 305. La traducción es nuestra.
- 7 Idem, pág. 306.
- 8 Idem., pág. 307.
- 9 Hay excepciones tales como en los pitagóricos, en los poemas homéricos y en la literatura del Bajo Imperio.
- 10 Idem., págs. 99-100.
- 11 Idem., págs.101-103.
- 12 Idem., pág. 102.
- 13 Idem., pág. 104.
- 14 Idem., pág. 112.
- 15 Foucault expresa que en este aspecto el pensamiento critiano "diverge radicalmente" con el pensamiento griego. Para los griegos la obediencia se debía a la ley o a la voluntad de la ciudad. En el caso de que se debiera obedecer a una persona concreta -un médico, un orador o un pedagogo- era porque quien obedecía había sido persuadido racionalmente para conseguir "curarse, adquirir una competencia, llevar a cabo la mejor elección". Idem., págs. 112-113.
- 16 Idem., pág. 114. El examen de conciencia era conocido entre los pitagóricos, los estoicos y los epicúreos: contabilizaban diariamente "el mal y el bien realizados respecto a los deberes de cada uno", cfr. Idem., pág. 115.
- 17 Idem., pág. 116.
- 18 Cfr. Nancy Fraser y Linda Gordon, "Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social", en *Isegoría* (6), op. cit., págs: 65-82
- 19 Cfr. Olympe de Gonges "Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana", en VV.AA. *La Ilustración olvidada.* La polémica de los sexos en el siglo XVIII, edición de Alicia Puleo. MADRID, ed. Anthropos, 1993, págs 155-163



**Capítulo X:  
Michel Foucault y  
la Teoría Feminista**

Las convergencias temáticas entre Michel Foucault y la Teoría Feminista parten del espíritu contestatario que caracterizó a los movimientos sociales que emergieron en la década de los años sesenta y que tendrán consecuencias ineludibles en la construcción del pensamiento crítico en la década de los años setenta. No obstante, hablar de tales convergencias requiere en un primer momento advertir que, en el marco de la Teoría Feminista, la amplitud de concepciones no permite que los lugares comunes establecidos con el pensamiento del filósofo francés sean aplicables a todas las corrientes del neofeminismo.

El pensamiento de Foucault no es un pensamiento feminista. Es más, el androcentrismo foucaultiano no es consecuencia de un desconocimiento sino de una elección; ello ha quedado demostrado en los capítulos primero y segundo del presente trabajo. Aun así, considerando la obra foucaultiana como su mismo autor deseaba que se entendiera, “una caja de herramientas”, algunos de los análisis del filósofo son instrumentos metodológicos útiles para una Teoría Política

Feminista. La utilidad que ofrecen algunas de las “herramientas” foucaultianas no debe ser óbice, sin embargo, para acotar -en términos teóricos- el acervo analítico desarrollado en el conjunto de los análisis del neofeminismo desde sus orígenes: el Feminismo Radical. Esta advertencia no es gratuita. Hay aspectos de la filosofía de Foucault que han llevado a sus seguidoras a operar un giro ideológico respecto del feminismo de la década de los años setenta. Es más, este giro ideológico se caracteriza, a nuestro juicio, por una pérdida del patrimonio ideológico-teórico que encontramos en el lugar común entre el Feminismo Radical y el Feminismo Socialista.

La comprensión constructivista de la sexualidad ha marcado fronteras entre los Feminismos de la Diferencia. Por un lado están las teorías que defienden la existencia de una identidad femenina que, esencialísticamente entendida, agrupa a todas las mujeres. Estos feminismos enfatizan los aspectos distintivamente femeninos generadores de valores, considerados éstos como atributos del genérico “mujer”. Por otro lado, están los feminismos foucaultianos que parten de la comprensión constructivista de la sexualidad y niegan rotundamente cualquier esencialismo o identidad socialmente construida que defina a las mujeres como “grupo”.

En la década de los años ochenta Jana Sawicki y Gayle Rubin, entre otras autoras, asumen la autonomía del “sistema de sexualidad”

propuesta por Foucault: la crítica del filósofo al marxismo es utilizada como modelo aplicable al género. Género y sexualidad en estas concepciones son dos realidades independientes la una de la otra. Las desigualdades en materia de sexualidad no son explicables desde una comprensión de los estudios de género. Si bien esta tesis presenta cierto interés por ir más allá de la tradicional creencia en un “único sistema social” que explicaría todas las desigualdades sociales y porque permite comprender formaciones socio-históricas distintas, por otro lado deriva en posicionamientos muy discutibles. La división de género no predomina sobre las demás. Existen otras divisiones como la raza, la clase, la opción sexual, etc., que ayudan a revelar la diversidad de experiencias sexuales de las mujeres. Tales divisiones son alegadas para poder tener una comprensión más amplia de la sexualidad, pero la siguiente implicación: las mujeres como grupo con una problemática específica y común a todas queda en entredicho. De este modo se produce un alejamiento del feminismo de la década anterior que, bajo diversas conceptualizaciones, había definido a las mujeres como “grupo”. El control de la sexualidad del colectivo femenino, como rasgo definitorio del sistema de dominación masculina, está lejos de estas concepciones, para las que el sistema de sexualidad no afecta a todas las mujeres en el mismo sentido: muchas de éstas compartirían problemas específicos con algunos varones más que con otras mujeres.

La crítica al Economicismo marca fronteras entre la perspectiva foucaultiana y las explicaciones causales economicistas del sistema de dominación masculina. De este modo, las convergencias entre Foucault y el pensamiento Feminista se encuentran en las posiciones post-

economicistas. Por post-economicismo no entendemos la negación de la importancia de “lo económico”, sino la superación de la idea de que todas las desigualdades sociales puedan ser explicadas como consecuencia del sistema capitalista.

Las críticas al esencialismo y al economicismo han tenido resultados distintos en el marco de los feminismos. Por una parte, las feministas foucaultianas suspenden los conceptos abstractos y genéricos como “patriarcado”. Por otro lado, encontramos las concepciones post-economicistas que estiman la necesidad de operar con el concepto de “patriarcado”. Entre ellas las que consideran que tal concepto es necesario para referirnos a la opresión y sujeción específicas del conjunto de las mujeres. ¿Por qué, entonces, dos lugares comunes tan importantes -post-economicismo y crítica al esencialismo- han resultado tener distintas implicaciones en el pensamiento feminista?. Nuestra tesis es que, al menos, una de las razones reside en las posiciones nominalistas.

El nominalismo radical de Foucault le impide el uso de conceptos abstractos y genéricos para designar una opresión de grupo. La

concepción de “individuo” en Foucault es androcéntrica, lo que explica que el filósofo afirme que el “individuo” es tanto sujeto como objeto de poder. Precisamente la concepción androcéntrica de “individuo” le ha impedido a Foucault ver que las mujeres no son sujetos de poder y, por tanto, le ha obstaculizado para percibir que el poder hay que entenderlo como el que ejerce un grupo sobre el otro. Habría que señalar aquí que, si bien, como Foucault sostiene, el poder se ejerce en las microprácticas, en las relaciones interpersonales, cada individuo tiene un grupo de referencia; de lo contrario, el carácter sistemático de las relaciones no se manifestaría como tal.

La corriente feminista nominalista moderada o no radical parte de un cuestionamiento de la supuesta esencia de “lo femenino”, del mismo modo que se niega a reificarlo. No obstante, la crítica al esencialismo no implica la negación de la existencia de lo femenino. Utilizando la terminología que Nancy Fraser emplea en su crítica al discurso feminista francés contemporáneo, se puede decir que en el discurso de Foucault se produce el efecto contrario a la “sobrefeminización”: la “minufeminización”.

La suspensión de las categorías universales en los Feminismos foucaultianos deriva de la fidelidad al nominalismo radical del filósofo. La “minufeminización” foucaultiana se trasluce en los Feminismos que parten de este discurso; de ahí que las mujeres no sean consideradas

“un grupo social” bajo una situación común y las categorías genéricas explicativas hayan sido abandonadas o se utilicen sólo provisionalmente.

Como se puede derivar de la interpretación que Nancy Fraser hace de la obra de nuestro autor, la crítica al Economicismo y al Estaticismo ayuda a comprender que la superación de las relaciones de dominación entre los sexos no reside únicamente en atacar instancias tales como la Economía o el Estado. El ejercicio capilar del poder requiere una teoría que centre su blanco de crítica en las manifestaciones locales y microfísicas del ejercicio del poder. Las divergencias entre las concepciones nominalistas vendría a residir, en último término, en lo que respecta al “sujeto del poder”.

En definitiva, se puede establecer una división tripartita en la Teoría Feminista, según la relación con la filosofía de Michel Foucault:

a) En primer lugar, están los Feminismos foucaultianos que abandonan términos “genéricos” para referirse a la “situación” del colectivo femenino.

b) En segundo lugar, están los Feminismos economicistas y esencialistas que se encuentra en el extremo opuesto a Foucault.

c) Por último, el Feminismo nominalista moderado se sitúa en una posición intermedia: comparte con los Feminismos foucaultianos

la crítica a las explicaciones causales economicistas y esencialistas, pero desarrolla una comprensión de las sociedades modernas bajo el concepto de “patriarcado” como un sistema de dominio en el que “el sujeto del poder” no está oculto ni enmascarado bajo el término “individuo”.

Si el Feminismo es una filosofía emancipatoria que propone una utopía mínima, en virtud de la voluntad de autodeterminación de las mujeres, entonces no puede renunciar al consenso alcanzado por el Feminismo Radical y el Feminismo Socialista. Si esta utopía mínima consiste en “relaciones de afecto y de cuidado entre el yo y el otro”, el Feminismo ha de abogar por una transformación radical de los sujetos hasta la superación total de los géneros femenino y masculino. Mientras tanto, es necesario continuar analizando qué connotaciones sociopolíticas y culturales comportan los términos “hombres” y “mujeres”, pero sin perder la referencia de la “idea reguladora” de un sujeto exonerado de cualquier ontologización de lo masculino y de lo femenino. Cuando hubiéramos llegado a la construcción de este “sujeto” posiblemente sería pertinente abandonar los conceptos de sistema de género/sexo o de patriarcado. Mientras tanto el nominalismo radical y el nominalismo moderado están abocados al debate.



## **BIBLIOGRAFÍA**



**OBRAS DE MICHEL FOUCAULT****LIBROS**

**1.954.**

-Maladie mentale et personnalité. Paris, Presses Universitaires de France. 1.954. Una segunda edición de esta obra se publicó con importantes modificaciones con el título Maladie mental et Psychologie. Paris, P.U.F., 1.962.

**1.961.**

-Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, Plon. 1.961. Segunda edición en Gallimard. Paris, 1.972 con dos nuevos apéndices ("La folie, l'absence d'oeuvre" y "Mon corps, ce papier, ce feu") y un nuevo prefacio.

**1.963.**

-Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical. Paris. Presses Universitaires de France, 1.963.

-Raymond Rousset. Paris, Gallimard, 1.963.

**1.966.**

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris, Gallimard, 1.966.

**1.969.**

-L'archéologie du savoir. Paris, Gallimard, 1.969.

**1.971.**

-L'ordre du discours. (Leçon inaugurale du Collège de France. 2 décembre 1.970). Paris, Gallimard, 1.971.

**1.973.**

-Ceci n'est pas une pipe. Montpellier, Fata Morgana, 1.973.

-Moi Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIX siècle présenté par M. Foucault. Paris, Gallimard-Gulliard, 1.973.

**1.975.**

-Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris, Gallimard, 1.975.

**1.976.**

-La volonté de savoir. Histoire de la sexualité. Tomo I. Paris, Gallimard, 1.976

**1.984.**

-L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité. Tomo II. Paris, Gallimard, 1.984.

-Le souci de soi. Histoire de la sexualité. Tomo III. Paris, Gallimard, 1.984.

**1.994.**

-Dits et écrits. (T. I, II, III, IV). Éd. de Daniel Defert y François Ewald. Paris, Gallimard, 1.994.

## PREFACIOS, ARTICULOS, ENTREVISTAS, CURSOS

**1.954.**

- "Introduction et notes" a L. Biswanger. Le rêve et l'existence. Desclée de Brouwer, 1954, pp. 9-128.

**1.957.**

- "La psychologie de 1.850 à 1.950" en A.WEBER et D.HUISMAN. Tableau de la philosophie contemporaine. Paris, Fischbacher, 1.957. (Artículo recogido posteriormente en Revue Internationale de Philosophie, nº 173. 2/ 1.990. pp.159-176).

**1.962.**

- "Le "non" du père", Critique, nº 178, Marzo, 1.962. pp. 195-209.

- "Un si cruel savoir", Critique, nº 182, Julio, 1.962. pp.596-611 (sobre C. Crébillon et J.A.Reveroni de Saint-Cir).

**1.963.**

- "Preface à la transgression", Critique, nº 195-196, agosto-sept. 1.963. pp. 751-769.

- "Le langage à l'infini", Tel Quel, nº 15, otoño, 1.963, pp. 44-53.

- "Distance, aspect, origine", Critique, nº 198, Nov. 1.963. pp. 931-945.

**1.964.**

- "La prose d' Acteon", Le Nouvelle Revue Francaise, nº 135, Marzo 1964. pp. 444-459.

- "Le langage de l'espace", Critique, nº203, Abril 1.964. pp. 378-382.

- "La folie. L'absence d'oeuvre". La table ronde. nº 196. Mayo, 1964. pp. 11-

21. (retomado en Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, Gallimard, 1972. Apéndice 1. pp.575-582).

**1.966.**

- "L'arrière-fable", L'Arc, nº 29, Mayo 1.966. pp. 5-12.

- "La pensée du dehors", Critique, nº 229, Junio, 1.966. pp.523-546.

- "Les mots et les choses". (Entrevista con R. Bellour), Les Lettres françaises. nº 1.125, 31 de Marzo. 1.966 pp.3-4 (recogida en R. Bellour. Le livre des autres. Paris, L'Heine, 1.971. pp.135-144.

- "Entretien avec Madeleine CHapsal" en La Quinzaine littéraire. nº 5. 16 Mayo 1.966. pp. 14-15. (Trad. cast. en Saber y verdad, Madrid, La Piqueta, 1.985).

- "Ernest Cassirer, la Philosophie des Lumieres" en La Quinzaine Littéraire, 8, 1-15 Juillet 8 (1.966), pp.3-4.

**1.967.**

- "Nietzsche.Freud. Marx." (participación en el VII Coloquio filosófico internacional de Royaumont sobre Nietzsche. Julio, 1.964), en Nietzsche. Cahiers de Royaumont. Minuit, 1.967. pp. 183-200. (Trad. cast. Eugenio Trías. Nietzsche. Freud. Marx. Barcelona, Anagrama, 1.979).

- "Sur les facons d'écrire l'histoire" (entrevista con R. Bellour). Les Lettres françaises, nº 1.1187. 15 Junio, 1.967. pp. 6-9 (recogida en R. Bellour. Les livres des autres. Paris, L'Herne, 1.971, pp.189-207.

- "La bibliothèque fantastique", prefacio a G.Flaubert. La tentation de Saint-Antoine. Livre poche.nº3238. Paris,1.971. pp.7-33.

- "Conversazione con M. Foucault", Fiera Letteraria, 28 sept 1.967. (recogido en P. Caruso.-Conversazioni con C.Levi-Strauss, M. Foucault, Jacques Lacan. Milano. Mursia, 1.969. pp.91-131); (Trad. castellana F. Serra Cantarrell, Barcelona, Anagrama, 1.969. pp.65-91).

**1.968.**

- "La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión" en Saber y

verdad. Edición, traducción y Prólogo: Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela, ed. La piqueta, 1.985. Publicado originalmente en ESPRIT, nº 371, mayo 1.968, pp. 850-874.

-''Les déviations religieuses et le savoir médical'' en Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle XI-XVIII siècles. (Coloquio de Royaumont, 27-30 mayo 1.962) ed. por Jacques Le Goff. Paris, Mouton, 1.968. pp.19-29. (Trad. cast. en La vida de los hombres infames. Madrid, ed. La Piqueta, 1.990.)

-''Foucault répond a Sartre'' (entrevista con J.P. El kabbach), La Quinzaine Littéraire, nº46, 1 marzo 1.968. pp 20-22. (Trad. cast. en Saber y verdad. Madrid, ed. La Piqueta, 1.985).

#### 1.969.

-''Ariane s'est pendue'', Le Nouvel Observateur, nº229, 31 de Marzo, 1969. pp.36-37.

-''¿Qu'est-ce qu'un auteur?'' . Bulletin de la Société française de Philosophie. 63 année, nº 3, Julio-Sept. 1.969. pp. 73-95.96-104.

-''Medecins, juges et sorciers au XVII siècle'', Médecine de France, nº 200, 1.969. pp. 121-128. (Trad. cast. en La vida de los hombres infames. Madrid, ed. La Piqueta, 1.990).

#### 1.970.

-''Sept propos sur le septième ange'', prefacio a J. P. Brisset. La grammaire logique. Paris, Tchou, 1970. pp.7-19.

-''La situación de Cuvier dans l'histoire de la biologie'', Revue d'histoire des sciences et de leurs applications. T.233. nº 1. Enero-Marzo, 1.970. pp.63-69 (discusion:pp.70-92).

-''Theatrum Philosophicum'', Critique, nº 282, nov. 1.970. pp .885-908. (Trad. cast. F. Monge. Anagrama, Barcelona, 1972.)

#### 1.971.

-''Mon corps, ce papier, ce feu''. Paideia, Sept. 1.971.

-''Nietzsche, la généalogie, l'histoire'' en Hommage à Jean Hippolite, Paris,

Presses Universitaires de France, 1.971. pp.145-172. (Traduc. cast. en Microfísica del poder. Edic. y trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría La Piqueta, Madrid, 1.978.)

- "Résumé du cours". 1.970-1.971. Annuaire du Collège de France, año 71, pp.245-249.

- "Par delà le bien et le mal" (entrevista) Actuel, nº 14.1971. pp.42-47. (Traduc. cast. en Microfísica del poder.)

### 1.972.

- "Résumé du cours" 1.971-1.972. Annuaire du Collège de France, año 72, pp.283-286.

- "Sur la justice populaire. Débat avec les maos" (entrevista). Les Temps modernes, nº 310, 5 Febrero, 1.972. pp. 335-366. (Traduc. cast. en Microfísica del poder.)

- "Les intellectuels et le pouvoir" (entrevista con G. Deleuze), L'Arc, nº 49. Marzo, 1.972. pp. 3- 10. (Traduc. cast. en Microfísica del poder.)

### 1.973.

- "Résumé du cours", 1.972-1.973. Annuaire du Collège de France, año 73. pp. 255-267. (Trad. cast. "La sociedad punitiva" en La vida de los hombres infames.)

- "A propos de l'enfermement pénitentiaire" (entrevista). Revue politique de droit. T. I nº 3-4, 1.973. pp. 5-14.

- "Entretien avec Gilles Deleuze, Felix Guattari" in Généalogie du capital, t.I "Les équipements du pouvoir", Recherches, nº 13, Dic. 1.973, pp.27-31 y 186-187.

### 1.974.

- "A verdade e as formas jurídicas" (Cinco conferencias en la Universidad católica de Río de Janeiro). Cadernos da P.U.C., 1.974. pp.5-102.103-113. (Trad. cast. de E. Lynch. La verdad y las formas jurídicas, Barcelona, ed. Gedisa, 1.980).

- "Résumé du cours" 1.973-1.974. Annuaire du Collège de France, año 74.

pp.293-300. (Trad. cast. "Psiquiatría y antipsiquiatría" en La vida de los hombres infames).

- "Human nature: Justice versus Power" (entrevista con Noam CHomsky y Fons Elders), en ELDERS, F. (ed.) Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind. Londres, Souvenir Press, 1.974. pp.133-197. (Trad. cast. en Cuadernos Teorema. Valencia, 1.976).

1.975.

- "Résumé du cours". 1.974-75. Annuaire du Collège de France, año 75, pp.335-39. (Trad. cast. "Los anormales" en La vida de los hombres infames).

- "Des supplices aux cellules" (entrevista), Le Monde, 1 Febr. 1.975, p.16.

- "Entretien sur la prison: le livre et sa methode", Magazine littéraire, nº 101, Junio 1.975. pp.27-33.

- "Michel Foucault. Consideraciones inéditas y póstumas sobre literatura" (entrevista, 20 Jun. 1.975), El País, 11 Sep., 1.986.

1.976.

- "La politique de la santé au XVIII siècle" en Les machines à guérir. Institut de l'Environnement, 1.976. pp.11-21. (Traduc. cast. en Saber y verdad).

- "Résumé du cours". 1.975-1.976. Annuaire du Collège de France, año 76. pp. 361-366.

- "La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina. Educación médica y salud, T.10, nº 2. pp.152-170. (Publicado por segunda vez en cast. en La vida de los hombres infames. Ed. y trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, ed. La Piqueta, 1.990).

- "Questions à Michel Foucault sur la géographie". Hérodote, nº 1. Primer trimestre. 1.976. pp.71-85. (Traduc. cast. en Microfísica del poder).

- "L'extension sociale de la norme" (Entrevista). Politique hebdo, nº212, 4 Marzo, 1.976. pp.14-16.

- "Bio-histoire et biopolitique", Le Monde, 17-18, Oct. 1.976. p.5.

- "L'Occident et la vérité du sexe", Le Monde, 5.Nov. 1.976. p.24.

- "La fonction politique del'intellectuel". Politique hebdo, nº247, 29 Nov. 1.976. pp.31-33.

1.977.

- "La vie des hommes infâmes", Les Cahiers du chemin, nº 29,15 ,1.977. pp.12-29. (Trad. cast. en La vida de los hombres infames).

- "Corso del 7 gennaio 1.976" en M.Foucault. Microfisica del potere. Torino,Einaudi, 1.977. (Trad. cast. en Micofisica del poder).

- "Corso del 14 Gennaio 1.976", enM. Foucault.Microfisica del potere. Torino, Einaudi, 1.977. (Trad.cast. en Microfisica del poder).

- "Historia de la medicalización", Educación médica y salud. T.11 nº 1, 1.977. pp.3-25. (Trad. cast. en La vida de los hombres infames).

- "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps"(entrevista). La Quinzaine Littéraire, nº 247, 1-15 Enero,1.977. pp.4-6. (Trad. cast. en Microfisica del poder).

- "Non au sexe roi"(entrevista con B.H.Lévy). Le Nouvel Observateur, nº644, 12 Marzo 1.977. pp-92-130. (Trad. cast. en Miguel Morey (ed.). Sexo, poder, verdad. Conversaciones con Michel Foucault. Barcelona, ed. Materiales, 1.978).

- "L'angoisse de juger" (entrevista con R. Badinter y J.Laplanche), Le Nouvel Observateur, nº 655, 30 Mayo 1.977. pp.92-126. (Trad. cast. en Saber y verdad).

- "Le jeu de M. Foucault"(entrevista con A. Grosrichard, J. A. Miller,G. Wajeman et alia). Ornicar. Bulletin périodique du Champ freudien. nº 10, Julio, 1.977. pp. 62-93. (Trad. cast. en Saber y verdad).

- "Pouvoirs et stratégies", Les révoltes logiques. nº 4, invierno 1.977. pp.89-97. (Trad. cast. en Microfisica del poder).

- "Vérité et pouvoir" (entrevista con A. Fontana) en L'Arc, nº 70, 1.977. pp.16-26. (Trad. cast. en Microfisica del poder).

- "Enfermement, psychiatrie, prison", (diálogo con D. Cooper y J.P. Faye) en "La folie encerclée", CHange, nº 22-23, oct. 1.977, pp. 76-110. (Trad. cast. en M.Morey (ed.). Sexo, poder, verdad).

-“L’olie du pouvoir” (entrevista) en Jeremy Bentham, Le Panoptique, París, Belfond.1.977, pp. 9-31. Trad. cast. en J Bentham. El panóptico. Madrid, La Piqueta, 1.979).

-“A bas la dictature du sexe” (entrevista con M. Chapsal), L’Express, nº 1.333, 1.977. pp.56-57.

**1.978.**

-“Incorporación del hospital en la tecnología moderna” en Educación médica y salud, T.12, nº1. pp.20-35.

-“Résumé du cours”. 1.977-1.978. Annuaire du Collège de France, año 78. pp.445-449.

-“La gouvernementalité” (Curso del Collège de France.1 Febrero.1.978). pp.12-29. (Posteriormente publicado en Magazine littéraire, nº 269, sep. 1.989).

-“Du bon usage du criminel”, Le Nouvel Observateur, nº722, 11 Sep. 1.978. pp.40-41.

-“La scia ha cento di ritardo” (“Le shah a cent ans de retard”), Corriere della sera, 1 Oct. 1.978. Publicado en francés en Dits et écrits. T. III. pp. 679-683.

-“Téhéran: la fede contro la scia” (“Téhéran: la foi contre le chah”), Corriere della sera, 8 oct. 1.978. Publicado en francés en Dits et écrits. T. III. pp. 683-688.

-“À quoi rêvent les Iraniens?”, Le Nouvel Observateur, 16-22 oct. 1.978. pp. 48-49.

-“Una rivolta con le mani nude” (“Une révolte à mains nues”, Corriere della sera, 5 oct. 1.978, pp. 1-2. Publicado en francés en Dits et écrits. T. III. pp. 701-704.

-“Sfida all’ opposizione” (“Défi à l’ opposition”), Corriere della sera, 7 nov. 1.978. Publicado en francés en Dits et écrits. T. III. pp. 704-706.

-“I ‘ reportages’ di idee” (“Les ‘reportages’ d’idées”), Corriere della Sera, 12 nov. 1.978.

-“Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne” Le Nouvel Observateur, 13-19 nov. 1.978, p. 26.

- "La rivolta dell'Iran corre sui nostri delli minicassette" ("Le révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes"), Corriere della Sera, 19 nov. 1.978. Publicado en francés en Dits et écrits, T. III. pp. 709-713.

- "Il mitico capo della rivolta dell'Iran" ("Le chef mythique de la révolte de l'Iran"), Corriere della Sera, 26 nov. 1.978. Publicado en francés en Dits et écrits, T. III. pp. 713-716.

- "Présentation" á Herculine Barbin dite Alexina B. Paris, Gallimard, 1.978. (Trad. cast. Antonio Serrano y Ana Canellas. Herculine Barbin llamada Alexina B. Madrid, ed. Revolución, 1.985. En la edición española se incluye el texto "El sexo verdadero" escrito para la edición inglesa de 1.980).

**1.979.**

- "Résume du cours". 1.978-79. Annuaire du Collège de France, año 79, pp. 367-372.

- "L'esprit d'un monde sans esprit" en P. Blanchet et C. Brière. Iran: la revolution au nom de Dieu. Paris, ed. Seuil, 1.979. pp. 227-241. (Trad. cast. M. Pou. Terra Nova, México, 1.980).

- "Lo que digo y lo que dicen que digo", El Viejo Topo, nº 29, Febrero, 79.

- "Una polveriera chiamara islam" ("Une poudrière appelée islam"), Corriere della sera, 13 fév. 1.979. Trad. francesa en Dits et écrits, T. III. pp. 759-761.

- "Michel Foucault et L'Iran", Le Matin, 26 mars 1.979, p. 15.

- "Lettre ouverte à Mehdi Bazargan", Le Nouvel Observateur, 14-20 avril 1.979, p. 26.

- "Pour une morale de l'inconfort". Le Nouvel Observateur, nº 754, 23 Avril, 1.979. pp.82-83.

- "La loi de la pudeur" (debate con G.Hocquenghem y J.Danet en el programa "Dialogues" de France Culture, 4 Abril, 1.978) en Recherches, nº 37, Abril 1.979. pp.69-82.

- "Vivre autrement les temps". Le Nouvel Observateur, 30 Avril, 1.979. p.88.

- "Inutile de se soulever?" Le Monde, 11 Mayo 1.979. p.1-2.
- "La strategie du pourtour", Le Nouvel Observateur, nº 759, 28 Mayo 1.979. p.57.
- 1.980.**
- "Résumé du cours". 1.979-1.980. Annuaire du Collège de France, año 80, pp.449-452.
- "La poussière et le nuage" en L'impossible prison. Paris, Seuil, 1.980. pp.29-39, p.316. (Trad. cast. La imposible prisión. Barcelona, Anagrama, 1.982).
- "Table ronde avec A. Farge, Alessandro Fontana, J. Leonard, M. Perrot et al. (20 Mayo 1.978)" en L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle. Paris, Seuil, 1.980. (Trad. cast. La imposible prisión).
- "Le philosophe masqué" (entrevista con CH. Delacampagne). Le Monde, 6-7 Abril 1.980, p.I- XVII.1981.
- "Sexuality and Solitude". London. Review of Books. III.9 21 May-3 Jun. 1.981. pp. 3-7. (Trad. cast. en El Viejo Topo, nº 61. Oct. 1.981).
- "L'évolution de la notion d'individu dangereux", dans la psychiatrie légale". Déviance et société. 5. nº4, 1.981. pp. 403-422. (Trad. cast. La vida de los hombres infames).
- "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of "Political Reason" (Universidad de Stanford. 10-16 Oct. 1.979) en The Tanner Lecture on Human Values. II. ed. por S. Macmurrin, Nueva York. Cambridge University Press. 1.981. pp.224-254. (Trad. francesa en Le Debat, nº 41, sep.-nov. 1.986. pp.5-35; Traduc. cast. Mercedes Allendesalazar. Tecnologías del yo. Barcelona, Paidós, 1.990. Introducción de Miguel Morey).
- "Résumé du cours". 1.980-1.981. Annuaire du Collège de France, año 81, pp. 385-389.
- "De la nécessité de mettre un terme à toute peine", Libération, 18 sept. 1.981, p. 5.

1.982.

- "Le combat de la chasteté". Communications, nº 35. 1.982. pp.15-25 (Trad. cast. en Saber y verdad. Madrid, La Piqueta, 1.985).

- "Résumé du cours". 1.981-1.982. L'Herméneutique du sujet", Annuaire du Collège de France, año 82. pp.395-406. (Trad. cast. de Fernando Álvarez-Uría. La Hermenéutica del sujeto. Madrid, ed. La Piqueta, 1.994).

- "Space, Knowledge and Power" (entrevista con Paul Rabinow). Skyline. The Architecture and Design Review. Marzo 1.982. pp.16-20 (Recogida en P.Rabinow (ed.) The Foucault Reader. Nueva York, Pantheon Books, 1.984).

- "The Social Triumph of the Sexual Will: A Conversation with Michel Foucault", Christopher Street, vol. 6, nº 4, mai 1.982, pp. 36-41. (Entrevista con G. Barbedette, 20 oct. 1.981). Trad. francesa en Dits et écrits. T. IV).

- "The subject and Power". en H. L. Dreyfus & P. Rabinow. Beyond Structuralism and Hermeneutics. The University of Chicago Press, 1.982. pp.208-226. (Trad. francesa de Fabienne Durand-Bogaert. "Deux essais sur le sujet et le pouvoir" en Michel Foucault. Un parcours philosophique. Paris, Gallimard, 1.984).

- "Sexual Choice, Sexual Act" (entrevista), Salgamundi, nº 58-59, Invierno.1.982. pp.10-24 (Trad. cast. en G. Steiner y R.Boyers (comp.) Homosexualidad: literatura y política. Madrid, Alianza ed., 1.985).

- "A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. Entretien avec Hubert L. DREYFUS et Paul RABINOW" en DREYFUS, H. L. et RABINOW, P. Michel Foucault. Un parcours philosophique. Traducido del inglés por Gilles Barbedette. Paris, Éd. Gallimard, 1.984. Publicado originalmente con el título: "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress" en Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. The University of Chicago. 1.982. (Trad. castellana en Saber y verdad ).

- FARGE, A. et FOUCAULT, M. (Prés.) Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille. Paris, Gallimard/Julliard, 1.982.

1.983.

- "A propos des faiseurs d'histoire", Liberation, 21 Enero, 1.983. p.22.

- "L'écriture de soi" en Corps Ecrit, nº5, 1.983. pp.3-23.
- "Structuralism and Post-Structuralism" (entrevista con G.Raulet). Telos, vol. 16. nº55. Primavera, 1.983. pp. 195-211.
- "La Pologne et après? (entrevista con E.Marie). Le Débat, nº 25, Mayo 1.983. pp.3-34.
- "Politics and Ethics: An Interview" (entrevista con M. Jay, L. Lowenthal, P. Rabinow, R. Rorty y CH. Taylor. Berkeley, Abril, 1.983) en P. Rabinow (ed.) The Foucault Reader. Pantheon Books. Nueva York, 1.984, pp.373-380.
- "Un système fini face à une demande infinie" (entrevista) en Sécurité sociale: l'enjeu. ed. Syros. Paris, 1.983. pp.39-63. (Trad. castellana en Saber y verdad, Madrid, La Piqueta, 1.985).
- "An interview by Stephen Riggins". Ethos. vol. I, 2 Otoño 1.983 (recogida en L.D. Kritzman (ed.) Michel Foucault. Politics. Philosophy. Culture. Interviews and others Writing. Routledge. Nueva York. 1.990, pp. 3-16).
- 1.984.**
- "Le souci de la vérité". Le Nouvel Observateur. nº 1006. 17 Febr. 1.984. pp.74-75.
- "What Is Enlightenment? en P. Rabinow (ed.) The Foucault Reader. Pantheon. Nueva York. 1.984. pp. 32-50. Una versión francesa abreviada de este mismo curso fue publicada con el título "Qu'est-ce que les Lumières? en Magazine littéraire. nº 207. Mayo, 1.984. pp.333-339.
- "Preface to the History of Sexuality. Volume II" en P. Rabinow (ed.) The Foucault Reader. Pantheon Books. Nueva York. 1.984. pp.333-339.
- "Face aux gouvernements les droits de l'homme" (Jun. 1.981), Liberation, 30 de Jun. p.22. (Traducción castellana en La Vida de los hombres infames).
- "Interview de Michel Foucault". Actes. Cahiers d'action juridique. nº45-46. Junio 1.984. p.3-6.
- "La phobie d'Etat" (extracto del curso del Collège de France. 31 En. 1.979). Liberation, 30 Junio, 1.984. p.21 (trad. cast. en Archipiélago. 4. 1.990. pp.40-42).
- "Le retour de la morale" (entrevista) Les Nouvelles Littéraires. 28 Jun. 1.984.

pp.36-41.

- "Du Pouvoir" (entrevista, 1.978). L'Express, nº 1.722. 6 Jul. 1.984. pp.56-68.

- "Le souci de la vérité" (entrevista con F. Ewald). Magazine littéraire, nº207, Mayo 1.984, pp.18-23. (Trad. castellana en Saber y verdad, Madrid, La Piqueta, 1.985).

- "Polemics, Politics and Problemizations" (entrevista con P. Rabinow. Mayo, 1.984). en P. Rabinow. The Foucault Reader. Pantheon Books. Nueva York, 1.984. pp.381-390.

- "Une esthétique de l'existence" (entrevista con A. Fontana). Le Monde 15-16 Julio 1.984, p.XI.

- "Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and Politics of Identity", The Advocate, nº 400, 7 août 1984, pp. 26-30 y 58. (Entrevista con B. Gallagher y A. Wilson, Toronto, junio de 1982). Trad. franc. en Dits et écrits. (ed. de Daniel Defert y Francois Ewald). T. IV. Gallimard, 1994.

- "Qu'appelle-t-on punir? (entrevista). Punir. Revue de l'université de Bruxelles. nº 1-3. 1.984. pp.35-46 (trad. cast. en Archipiélago. 2. 1.989. pp.55-63).

- "FOUCAULT, Michel" (artículo firmado con el seudónimo Maurice Florence) en D. Huisman (ed.) Dictionnaire des philosophes. Paris, P.U.F., 1.984. pp.941-944.

**1.985.**

- "La vie: l'expérience et la science". Revue de Métaphysique et de Morale. año 90. nº 1. En.-Mar. 1.985. pp.3-14.

- "Pour en finir avec les mensonges" (entrevista con D. Eribon. Mayo 1.984). Le Nouvel Observateur. nº2.228. 21-27 de Junio, 1.985. pp.76-77.

- "Archeologie d'une passion (entrevista 15-sep. 1.983). Magazine littéraire. nº 221. Jul. 1.985. pp.100-105.

**1.987.**

- "El poder y la norma (Curso del Collège de France que apareció por primera

vez en multicopia) en Ramón Máiz(comp.) Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault. Universidad de Santiago.1.987. pp.211-216.

### 1.988.

-Technologies of the self''(Seminario en la Universidad de Vermont, Otoño 1.982) en L.H.Martin, H.Gutman, P.H.Hutton(ed.) Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault. Tavistock Publications, Londres, 1.988. pp. 121-144.(Traduc. cast. de Mercedes Allendesalazar, en Tecnologías del yo.

-''Truth.Power.Self:An Interview with Michel Foucault'' 25 Oct., 1.982, en L.H.Martin, H.Gutnan,P.H.Hutton(ed) Technologies of the self. A Seminar with Michel Foucoult. (Traduc.cast.de Mercedes en Tecnologías del yo.

-''L'Anti-Oedipe:une introduction a la vie non fasciste''(1.977), prefacio a la edición americana de G.Deleuze y F.Guatari. Capitalisme et Schizophrénie.l'anti-Oedipe en Magazine Littéraire, nº 257.Sep.1.988 pp.49-50.

### 1.989.

-''De la gouvernementalité. Lecons d'introduction aux cours des années 1.978-79.Editions du Seuil.París. 1.989 (grabación en cassettes de las sesiones del 11-I-78 y del 10-I-79).

-''Hacer vivir y dejar morir:la guerra como racismo''(lección correspondiente al curso del año 1.976 en el Collège de France.Publicada en 1.990 por la editorial italiana Ponte alle grazie). Archipiélago,7,1.991.pp.75-93. Trad.cast.Emmanuel Lizcano.

### 1.990

- ''Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)'' en Bulletin de la Societé Francaise de Philosophie, nº 2 (1.990), pp. 35-63. (Traduc. cast. de Javier de la Higuera. Daimon. Revista de Filosofia, nº 11 (1.995), pp. 5-25.



**OBRAS SOBRE MICHEL FOUCAULT****LIBROS**

- ABRAHAM, T.** Los senderos de Foucault. Buenos Aires, ed. Nueva Visión, 1.990.
- BALBIER, E. y otros.** Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, ed. Gedisa, 1.990.
- BAL, S. J. (comp.)**. Foucault y la educación. Trad. cast. Pablo Manzano. La Coruña, Fundación Paideia, 1.994.
- BLANCHOT, M.** Michel Foucault, tal y como yo lo imagino. Trad. cast. Manuel Arranz. Valencia, ed. Pre-textos, Valencia, 1988 (ed. original, 1.986)
- COLOMBEL, J.** Michel Foucault. La clarté de la mort. París, ed. Odile Jacob, 1.994.
- DELEUZE, G.** Foucault. Trad. cast. José Vázquez Pérez. Barcelona, ed. Paidós, 1.987.
- DREYFUS, H. L. et RABINOW, P.** Michel Foucault. Un parcours philosophique. Trad. del inglés F. Durand-Bogaert. París, Gallimard, 1.984. (ed. original 1.982).
- ERIBON, D.**
- Michel Foucault. Flammarion, 1.989.
- Michel Foucault et ses contemporains. París, ed. Fayard, 1.994.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C.** Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault. Madrid, Libertarias, 1.992.
- GABILONDO, A.** El discurso en Acción. Foucault y una Ontología del

Presente. Barcelona, ed. Anthropos, 1.990.

-**GARCÍA DEL POZO, R.** Michel Foucault. Un arqueólogo del humanismo. Sevilla, Pub. Universidad, 1988.

-**HOY, D.C.** (comp. e introduc.). Foucault. Trad. cast. Ana Bonano. Buenos Aires, Nueva Visión, 1.988.

-**JALÓN, M.** El laboratorio de Foucault: Descifrar y ordenar. Barcelona, Anthropos, 1.994.

-**KELLY, M.** (ed.). Critique and power. Recasting the Foucault/Habermas Debate. Massachusetts, MIT Press, 1.994.

-**KURZWEIL, E.** - Michel Foucault. Acabar la era del hombre. Trad. cast. J. Álvarez. Teorema. Valencia, 1.979.

-**LARRAURI, M.** Conocer Foucault y su obra. Barcelona, ed. Dopesa, 1.980.

-**MACEY, D.** Las vidas de Michel Foucault. Trad. cast. Carmen Martínez Gimenez. Madrid, ed. Cátedra, 1.995.

-**MÁIZ, R.** (comp.) Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault. Universidad de Santiago de Compostela, 1.987.

-**MOREY, M.**

-Lectura de Foucault. Madrid, ed. Taurus, 1.983.

-El hombre como argumento. Barcelona, Anthropos, 1.987.

-**POSTER, M.** Foucault, el Marxismo y la Historia. Barcelona, ed. Paidós, 1.987.

-**RABINOW, P.** (ed.) The Foucault Reader. Harmondsworth, Penguin Books, 1.986.

-**RODRÍGUEZ, R. M.** Discurso/Poder. Madrid, Equipo de Estudios Reunidos, 1.984.

-**SAUQUILLO, J.** Michel Foucault: una filosofía de la acción. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1.989.

-**SERRANO GONZÁLEZ, A.** Michel Foucault. Sujeto, Derecho, Poder.

Zaragoza, Pub. Universidad, 1.986.

**-VÁZQUEZ GARCÍA, F.**

-Foucault y los Historiadores. Cádiz, Pub. Universidad, 1988.

-Foucault. La historia como crítica de la razón. Barcelona, ed. Montesinos, 1.995.

-**VV. AA.** Análisis de Michel Foucault. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970.

## ARTÍCULOS

-**ALMIRA, J.** "La reconnaissance d'un écrivain" en Le Debat, sep.-nov. 1.986, nº 4.

-**ALVAREZ-URIA, F. y VARELA, J.** "Prólogo" a FOUCAULT, M. Saber y verdad, Madrid, 1.991, pp. 7-29.

-**BALIBAR, E.** "Foucault y Marx. La postura del nominalismo" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona, ed. Gedisa, 1.990.

-**BARRET-KRIEGEL, B.** "Michel Foucault y el Estado de policía" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona, ed. Gedisa, 1.990.

-**BELLOUR, R.** "Sobre la ficción" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona, ed. Gedisa, 1.990.

-**BERNSTEIN, R.** "Foucault: Critique as a Philosophic Ethos" in KELLY, M. (ed.) Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate. Massachusetts, MIT Press, 1.994.

-**BOUCHINDHOMME, C.** "Foucault, la moral, la crítica" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990

-**BÜLOW, K.** "Contredire est un devoir" en Le Debat, sep.-nov. 1.986, nº 4.

-**BURIN DES ROZIERS, E.** "Une rencontre à Varsovie", en Le Debat,

sep.-nov., 1.986, n°4.

-**CACCIARI, M.** "Foucault y los comunistas: una polémica filosófica". El viejo topo, n° 29 (Febrero, 1.979).

-**CANGUILHEM, G.** "Sur l'Histoire de la folie en tant qu'événement", en Le Debat, sep.-nov. 1.986, n° 41.

-**COLOMBEL, J.** "L'exigence de la liberté". Propos recueillis par Jean-Jacques Brochier. Magazine Littéraire, n° 325, octobre, 1.994. Paris.

-**DÁVILA, J.**

- "El poder en la historia del presente". Ponencia presentada en el Coloquio "Nuevos Márgenes del Pensamiento Francés" organizado por el CONAC y la Embajada de Francia. Caracas, Octubre, 1.991.

- "La analítica interpretativa del poder según Foucault". Mérida, Venezuela, Universidad de Los Andes. Trabajo presentado en el Seminario "Michel Foucault y la cuestión del Poder en las Ciencias Sociales". Depositado en los Fonds Foucault de la Bibliothèque du Saulchoir (Paris) con la signatura B64.

**DELEUZE, G.**

- "Foldings, or the Inside of Thought(subjectivation)" in KELLY, M.(ed.) Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate. Massachusetts, MIT Press, 1.994. Es el cap.5 de su libro Foucault.

- "¿Qué es un dispositivo?" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.

-**DONNELLY, M.**

- "Sobre los diversos usos de la noción de biopoder" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, ed. Gedisa, 1.990.

- "Les mésaventures de la théorie" en Le Debat, sep.-nov., 1.986, n° 41.

-**DREYFUS, H.L.** "Sobre el ordenamiento de las cosas. El ser y el poder en Heidegger y en Foucault" en BALBIER, E y otros. Michel Foucault,

filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.

**-EWALD, F.**

- "Droit: systèmes et strategies" en Le Debat, sep.-nov. 1.986, nº 4.

- "Un poder sin un afuera" en BALBIER, E y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.

**-FANO, M.** "Autour de la musique" en Le Debat, sep.-nov. 1.986, nº4.

**-FARFÁN, R.** "Habermas-Foucault: dos diagnósticos de la Modernidad" en La otra cara del poder, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Azcapotzalco, 1.988.

**-FARGE, A.** "Travailler avec Michel Foucault" en Le Debat, sep.-nov. 1.986, nº4.

**-FRANK, M.** "Sobre el concepto de discurso en Foucault" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.

**-FLYNN, T. R.** "Thruth and subjectivation in the later Foucault" in The Journal of Philosophy, vol. LXXXII, nº 10, octubre, 1.985.

**-GABILONDO, A.**

- "Monstruos y fósiles: diferencia e identidad en M. Foucault" en La Balsa de la Medusa, nº 4, otoño, 1.987.

- "Foucault: del discurso del poder al poder de los relatos" en Espacio, nº 3, Badajoz, invierno, 1.989.

**-GARCÍA DEL POZO, R.** "Foucault y Deleuze: un "Afuera" que no cesa" en Estudios Bibliográficos de Filosofía, nº 9, 1.988.

**-GARCÍA SOTO, L.** "A la orilla del mar un rostro de arena" en MÁIZ, R. (comp.). Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault. Universidad de Santiago de Compostela, 1.987.

**-GIL CALVO, E.** "Más allá de Foucault". El Viejo Topo, nº 18, Marzo, 1.978.

**-GLÜCKSMANN, A.** "El nihilismo de Michel Foucault" en BALBIER, E.

otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.

-**GRIMSHAW, J.** "Practices of freedom" in RAMAZANOGLU, C. (ed.) Up against foucault. Explorations of some tensions between Foucault and feminism. London and New York, Routledge, 1.994.

-**HABERMAS, J.**

- "Aporías de la Teoría del poder" en HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad. Trad. cast. Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1.989.

- "Modernity versus Postmodernity", New German Critique, 22 (1.981). Trad. cast. de José Luis Zalabardo García-Muro, "Modernidad versus Postmodernidad" en PICÓ, J. (comp.). Modernidad y Postmodernidad. Madrid, Alianza ed., 1.992.

- "Les sciences humaines démasqués par la critique" en Le Debat, sep.-nov. 1.986, nº 4.

- "Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: Was ist Aufklärung?" en MÁIZ, R. (comp.) Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault. Trad. cast. Rita Radl Philipp. Universidad de Santiago de Compostela, 1.987.

-**HADOT, P.** "Reflexiones sobre la noción de "cultivo de sí mismo" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.

-**HOLLIER, D.** "Las palabras de Dios: estoy muerto" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990

-**JAMBET, C.** "Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la Historia de la sexualidad" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.

-**JANICAUD, D.** "Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.

-**KARSKENS, M.** "Alterity as defect: on the logic of the mechanism of

exclusion” in CORBEY, R & LEERSSEN J. T. (ed.) Alterity, Identity, Image: Selves and Others in Society and Scholarship. Amsterdam, Studies on Cultural Identity. Depositado en los Fondos Foucault de la Bibliothèque du Saulchoir (París) con la signatura B68.

-KELLY,M.’Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique” in KELLY,M (ed.) Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate. Massachusetts, MIT Press,1.994.

-KENT, C. A. “Michel Foucault: doing history or undoing it? in Canadiam Journal of History. Annales canadiennes d’histoire XXI, Dec. 1.986.

-KURZWEIL, E. “El neo-estructuralismo de Michel Foucault” en R.Wuthnow y otros. Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Douglas,Michel Foucault y J.Habermas. Buenos Aires, Paidós, 1.988.

-LARRAURI, M. “La arqueología de Michel Foucault”. Revista de Occidente. Abril,1.989. nº 95. pp. 110-130.

-LE BLANC, G. “Le conflit des modernités selon Foucault”, MagazineLittéraire, nº 309, avril 1.993.

-LEBRUN, G. “Nota sobre la fenomenología contenida en Las palabras y las cosas” en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L.Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.

-LECOURT, D. “Foucault ¿microfísica del poder o metafísica? en El Viejo Topo, nº 22, julio 1.978.

-McCARTHY,T.

-”Filosofía y Teoría Crítica en los Estados Unidos” en Isegoría, nº 1, Mayo, 1.990.

-”The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School” in KELLY,M.(ed.) Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate. Massachusetts, MIT Press,1.994.

-MACHADO, R. “Arqueología y epistemología” en BALBIER y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona,Gedisa, 1.990.

-**MACHEREY, P.** "Sobre una historia natural de las normas" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.

-**MÁIZ, R.**

-"Sujeción/subjetivación: analítica del poder y genealogía del individuo moderno en Michel Foucault" en MÁIZ, R. (comp). Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault. Universidad de Santiago de Compostela, 1.987.

-"Postmodernidad e Ilustración: La ontología social del último Foucault". Zona Abierta, 39-40. Abril-septiembre, 1.986.

-**McNEIL, M.** "Dancing with Foucault: feminism and power-knowledge" in RAMAZANOGLU, C. (ed.). Up against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and feminism. London and New York, Routledge, 1.994.

-**MOREY, M.**

-"Introducción a Michel Foucault" en MOREY, M. (ed.) Sexo, poder, verdad. Barcelona, Materiales, 1.978.

-"Introducción" a FOUCAULT, M. Un diálogo sobre el poder. Trad. cast. Miguel Morey. Madrid, Alianza ed., 1.985.

-"Érase una vez...M.Foucault y el problema del sentido de la historia" en MÁIZ, R. (comp.). Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault. Universidad de Santiago de Compostela, 1.987.

-"Introducción. La cuestión del método" en FOUCAULT, M. Tecnologías del yo. Trad. cast. Mercedes Allendesalazar. Barcelona, Paidós, I.C.E.-U.A.B., 1.990.

-"Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.

-**PASQUINO, P.** "La volonté de savoir", en Le Debat, sep.-nov. 1.986. nº4.

-**PINGUET, M.** "Les années d'apprentissage" en Le Debat, sep.-nov. 1.986, nº 4.

- PINTOS, J.L. "Saber y sentido" en MÁIZ, R.(comp.) Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault. Universidad de Santiago de Compostela, 1.987.
- PIZZORNO, A. "Foucault y la concepción liberal del individuo" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.
- POSTER, M. "Foucault, el presente y la historia" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.
- RAJCHMAN, J. "Foucault: la ética y la obra" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.
- RIPALDA, J.M. "Derrida, Foucault y la historia de la filosofía". Anthropos, nº 93. Febrero, 1.989.
- ROCHLITZ, R. "Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.
- RORTY, R. "Identidad, moral y autonomía privada" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.
- SCHMIDT, J. and WARTENBERG, T.E. "Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self" in KELLY, M.(ed.) Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate. Massachusetts, MIT Press, 1.994.
- SEITTER, W. "Onirocríticas" en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.
- SENNET, R. "Sexo y soledad". El Viejo Topo. nº 61. Octubre, 1.981.
- SERRANO, A. "Poder sub specie legis y poder pastoral" en MÁIZ, R.(comp.). Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault. Universidad de Santiago de Compostela, 1.987.
- VARELA, J. y ALVÁREZ URÍA, F. "Marginados: de la sociología de la desviación a las nuevas políticas de control social" en MÁIZ, R.(comp.).

Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault. Santiago de Compostela, Pub. de la Universidad, 1.987.

**-VÁZQUEZ GARCÍA, F.**

-”La Ilustración: Recepción y crítica” en Daimon. Revista de Filosofía, 7, (1.993).

**-VEYNE, P.**

-”Foucault revoluciona la historia”(1.978) en VEYNE, P. Cómo se escribe la historia. Madrid, Alianza Universidad, 1.984.(ed. original, 1.971).

-”Foucault y la superación (o remate) del nihilismo” en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.

**-WAHL, F.** “¿Fuera de la filosofía o en la filosofía? La arqueología del saber. El uso de los placeres. La preocupación de sí mismo” en BALBIER, E. y otros. Michel Foucault, filósofo. Trad. cast. Alberto L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1.990.

**-VV.AA.** “Homenaje a un vago y maleante” en Liberación, nº 6, 30 de diciembre de 1.984.

**-VV.AA.** “Le siècle de M. Foucault”. Symposium International de l’Université de Tokio du 2 au 4 novembre 1.991. Depositado en los Fonds Foucault de la Bibliothèque du Saulchoir (París) con la signatura B61.

**OBRAS SOBRE MICHEL FOUCAULT Y LA TEORÍA FEMINISTA****LIBROS**

- BELL, V.** Interrogating incest. Feminism, Foucault and the law. London and New York, Routledge, 1.993.
- DIAMOND, I. and QUINBY, L.** (eds): Feminism & Foucault. Reflections on Resistance. Boston, NorthEastern University Press, 1.988.
- FRASER, N.** Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1.989.
- McNAY, L.** Foucault and Feminism. Cambridge, Polity Press, 1.994.
- MOLINARO, N.L.** Foucault, Feminism, and power. Reading Esther Tusquets. London and Toronto, Associated University Presses, 1.991.
- MORRIS, M. and PATTEN, P.** (ed.) Power, Truth, Strategy. Feral Publications, 1.979.
- RAMAZANOGLU, C.**(ed.) Up against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and feminism. London and New York, Routledge, 1.994.
- SAWICKI, J.** Disciplining Foucault. New York/London, Routledge, 1.991.

**ARTÍCULOS**

- BAILEY, M.E.** "Foucauldian feminism: contesting bodies, sexuality and identity" in RAMAZANOGLU, C. (ed.) Up against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and feminism. London and New York, Routledge, 1.994.
- BALBUS, I.D.** "Michel Foucault y el poder del discurso feminista" en BENHABIB, S. y CORNELLA, D. (comp.) Teoría Feminista y Teoría Crítica.

Trad. Ana Sánchez. Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1.990.

-**BARTKOWSKI, F.** “Epistemic Drift in Foucault” in DIAMOND, I. and QUINBY, L. (ed.) Feminism & Foucault. Reflections on Resistance. Boston, Northeastern University Press, 1.988.

-**BARTKY, S. L.** “Foucault, feminismo y la modernización del poder patriarcal” en LARRAURI, E. (comp.) Mujeres, Derecho penal y criminología. Madrid, siglo XXI, 1.994

-**BRAIDOTTI, R.** “Foucault. La convergence avec le féminisme” en Magazine Littéraire, París, oct. 1.994, nº 325.

-**BORDO, S.** “Feminism, Foucault and the politics of the body” in RAMAZANOGLU, C. (ed.) Up against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and feminism. London and New York, Routledge, 1.994.

-**BUTLER, J.** “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault” en BENHABIB, S. y CORNELLA, D. (comp.) Teoría Feminista y Teoría Crítica. Trad. Ana Sánchez. Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1.990.

-**CAIN, M.** “Foucault, feminism and feeling: what Foucault can and cannot contribute to feminist epistemology” in RAMAZANOGLU, C. (ed.) Up against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and feminism. London and New York, Routledge, 1.994.

-**DIAMOND, I. and QUINBY, L.**

-”Introducción” a DIAMOND, I. and QUINBY, L. (ed.) Feminism & Foucault. Reflections on Resistance. Boston, Northeastern University Press, 1.988.

-”Americam Feminism and The Language of Control” in DIAMOND, I. and QUINBY, L. (ed.) Feminism & Foucault. Reflections on Resistance. Boston, Northeastern University Press, 1.988.

-**FRASER, N.** “Michel Foucault. A young conservative? Ethics, nº96 Octubre, 1.985.

-**HARTSOCK, N.** “Foucault on power: a theory for women?” en NICHOLSON, L. (ed.) Feminism/ Postmodernism. New York and London,

Routledge, 1.990.

**-HONNETH, A.** "Foucault's theory of society: a systems-theoretic dissolution of the Dialectic of Enlightenment" in KELLY, M. (ed.) Critique and power. Recasting the Foucault/Habermas Debate. Massachusetts, MIT Press, 1.994.

**-JONES, K.B.** "On Authority: Or Why Women Are Not Entitled to Speak" in DIAMOND, I. and QUINBY, L. (ed.) Feminism & Foucault. Reflections on Resistance. Boston, Northeastern University Press, 1.988.

**-KAMUF, P.** "Penelope at work: Interruptions in A Room of One's Own" in DIAMOND, I. and QUINBY, L. (ED.) Feminis & Foucault. Reflections on Resistance. Boston, Northeastern Univvversity Press, 1.988.

**-LYDON, M.** "Foucault and Feminism: A Romance in a room of One's own" in DIAMOND, I. and QUINBY, L. (ed.) Feminism & Foucault. Reflections on Resistance. Boston, Northeastern University Press, 1.988.

**-MAcCANNELL, D. and MAcCANNELL, J.F.** "Violence, power and pleasure: a revisionist reading of Foucault from the victim perspective" in RAMAZANOGLU, C. (ed.) Up against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and feminism. New York and London, Routledge, 1.994.

**-MARTIN, B.** "Feminism, Criticism, and Foucault" in DIAMOND, I. and QUINBY, L. (ed.) Foucault & Foucault. Reflections on Resistance. Boston, Northeastern University Press, 1.988.

**-MORRIS, M.** "The Pirate's Fiancée: Feminists and Philosophers, or maybe tonight it? ll happen" in DIAMOND, I. and QUINBY, L. (ed.) Feminism & Foucault. Reflections on Resistance. Boston, Northeastern University Press, 1.988. Este trabajo fue publicado por 1ª vez en 1.979 en MORRIS, M. and PATTEN, P. (ed.) Power, Truth, Strategy. Feral Publications.

**-RAMAZANOGLU, C. and HOLLAND, J.** "Women's sexuality and men's appropriation of desire" in RAMAZANOGLU, C. (ed.) Up against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and feminism. London and New York, Routledge, 1.994.

**-RANSON, J.** "Feminism, difference and discourse: the limits of discursive analysis for feminism" in RAMAZANOGLU, C. (ed.) Up against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and feminism. London and

New York, Routledge, 1.994.

-**SAWICKI, J.** "Identity Politics and Sexual Freedom: Foucault and Feminism" in **DIAMOND, I. and QUINBY, L. (ed.)** Feminism & Foucault. Reflections on Resistance. Boston, Northeastern University Press, 1.988.

-**SOPER, K.** "Productive contradictions" in Caroline Ramazanoglu (ed.). Up against Foucault. Explorations of some tensions between Foucault and Feminism. London and New York, ed. Routledge, 1.993.

-**WOODHULL, W.** "Sexuality, Power, and the Question of Rape", en **DIAMOND, I. and QUINBY, L. (ed.)**. Feminism and Foucault. Boston, Northeastern University Press, 1.988.

-**WELCH, S.** "The Truth of Liberation Theology: Particulars of a Relative Sublime" in **DIAMOND, I. and QUINBY, L. (ed.)** Feminism & Foucault. Reflections on Resistance. Boston, Northeastern University Press, 1.988.

## OBRAS DE LA TEORÍA FEMINISTA

### LIBROS

-AMELANG, J. S. y NASH, M. (ed.). Historia y Género. Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea. Trad. cast. de Eugenio y Marta Portela. Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1.990.

-AMORÓS, C.

-Hacia una crítica de la razón patriarcal. Barcelona, ed. Anthropos, 1.985.

-Historia de la Teoría Feminista. ed. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1.994.

-10 palabras clave sobre Mujer. Estella (Navarra), ed. Verbo Divino, 1.995.

-AFSHAR, H. (ed.). Women, State and Ideologie. Londres, Macmillan, 1.987.

-BENHABIB, S. y CORNELLA, D. (comp.) Teoría Feminista y Teoría Crítica. Trad. Ana Sánchez. Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1.990.

-BIRULÉS, F. (comp.). Filosofía y género. Identidades femeninas. Pamplona, ed. Pamiela, 1.992.

-BRAIDOTTI, R. The Polity Reader in Gender Studies. Cambridge, Polity Press, 1.994.

-BRIDENTHAL, R. and KOONZ, C. (eds.) Becoming Visible: Women in European History. Boston, Houghton Mifflin Co., 1.977.

-BROWNMILLER, S. Contra nuestra voluntad. Hombres, mujeres y violación. Barcelona, ed. Planeta, 1.981.

-BUTLER, J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.

London, Routledge, 1.990.

**-CARTLEDGE, S. and RYAN, J. (comps.)** Sex and Love. Londres, The Women's Press, 1.983.

**-COWARD, R.** Patriarchal Precedents. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1.983.

**-DALLA COSTA, M. R. y JAMES, S.** Le pouvoir des femmes et la subversion sociale. Genève, Librairie Adversaire, 1.973.

**-DALY, M.** Gyn/Ecology. Boston, Beacon Press, 1.978.

**-DE BEAUVOIR, S.**

- El segundo sexo. T. I. Los hechos y los mitos. Trad. cast. Pablo Palant. Buenos Aires, ed. Siglo Veinte, 1.987.

- El segundo sexo. T. II. La experiencia vivida. Trad. cast. Pablo Palant. Buenos Aires, ed. Siglo Veinte, 1.987.

**-DE MARTINO, G. y BRUZZESE, M.** Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento. Trad. cast. de Mónica Poole. Madrid, ed. Cátedra, 1.996. La edición española contiene un apéndice de Alicia Puleo, "Pensadoras españolas".

**-DELPHY, C.** Por un feminismo materialista. Trad. cast. de Mireia Bofill, Ángela Cadenas y Eulalia Petit. Barcelona, ed. Lasal, 1.982.

**-DEL VALLE, T. y SANZ, C.** Género y sexualidad. Madrid, ed. Fundación Universidad y Empresa, 1.991.

**-DWORKIN, A.** Pornografy. Nueva York, ed. Perigee Books, 1.981.

**-ECHOLS, A.** Daring to be bad. Radical Feminism in America (1.967-1.975). University of Minnesota Press, 1.989.

**-FALCÓN O'NEILL, L.**

- La razón feminista. T. I. La mujer como clase social y económica. El modo de producción doméstico. Barcelona, ed. Fontanella, 1.981.

- La razón feminista. T. II. La reproducción humana. Barcelona, ed. Fontanella, 1.982.

-Mujer y poder político. Fundamentos de la crisis de objetivos e ideología del Movimiento Feminista. Madrid, ed. Vindicación Feminista, 1.992.

-FADERMAN, L. Surpassing the Love of Men. New York, ed. Quill, 1.985 (Londres, The Women's Press, 1.985)

-FIRESTONE, S. La dialéctica del sexo. trad. cast. de Ramón Ribé Queralt. Barcelona, ed. Kairós, 1.976.

-FORSTER, P., SUTTON, I. (ed.). Daughters of De Beauvoir. London, The Women's Press, 1.989.

-GIANINI BELOTTI, E. Las mujeres y los niños primero. Trad. cast. Beatriz Podestá. Barcelona, ed. Laia, 1.980.

-HARRIS, O. y YOUNG, K. Antropología y Feminismo. Trad. cast. de Lora Barruti. Barcelona, ed. Anthropos, 1.979.

-IRIGARAY, L.

-Ese sexo que no es uno. Trad. cast de Silvia Tubert de Peyrou. Madrid, ed. Saltés, 1.981.

-Yo, tú, nosotras. Trad. cast. de Pepa Linares. Madrid, ed. Cátedra, 1.992.

-Éthique de la différence sexuelle. Paris, ed. Minuit, 1.984.

-JEFFREYS, S.

-La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana. Trad. cast. de Heide Braun. Madrid, ed. Cátedra, 1.996.

-Anticlimax. A Feminist Perspective on the Sexual Revolution. Londres, The Women's Press, 1.990.

-LARRAURI, E. Mujeres, Derecho penal y criminología. Trad. cast. de Elena Larrauri. Madrid, ed. Siglo Veintiuno, 1.994.

-LONZI, C. Escupamos sobre Hegel. Barcelona, ed. Anagrama, 1.981.

-LORD, A. Sister Outsider. New York, Crossing Press, 1.984.

-MATHIEU, N. C. -L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes. Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales,

1.985.

-L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe. París, Côte-femmes, 1.991.

-**MAQUEIRA, V. y SÁNCHEZ, C.** Violencia y sociedad patriarcal. Madrid, ed. Pablo Iglesias, 1.990.

-**MARTIN, K. y WOORHIES, C.** La mujer: un enfoque antropológico. Trad. cast. Enrique Hegewicz. Barcelona, ed. Anagrama, 1.978.

-**MITCHELL, J.** Psicoanálisis y Feminismo. Trad. cast. de . Barcelona, ed. Anagrama, 1.976.

-**MILLET, K.** Política sexual. Trad. cast. Ana María García Bravo. México, ed. Aguilar, 1.975.

-**MOORE, H. L.** Antropología y Feminismo. Trad. cast. de Jerónima García Bonafé. Madrid, ed. Cátedra, 1.996.

-**MOIA, M. I.** El no de las niñas. Feminario antropológico. Barcelona, ed. Lasal, 1.981.

-**MORENO, A.** El arquetipo viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no androcéntrica. Barcelona, ed. Lasal, 1.986.

-**MURARO, M. L.** El orden simbólico de la madre. Trad. cast. de...Madrid, ed. Horas y horas, 1.994.

-**NASHAT, G. (ed.).** Women and Revolution in Iran. Boulder, Colorado, Westview Press, 1.983.

-**NESTLE, J. (comp.).** The Persistent Desire. Boston, ed. Alison, 1.992.

-**NICHOLSON, L. (ed.).** Feminism/Postmodernism. New York and London, Routledge, 1990.

-**PATEMAN, C.** El contrato sexual. Trad. cast. de M<sup>ª</sup> Luisa Femenías. Barcelona, ed. Anthropos, 1.995.

-**PULEO, A.**

-Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea. Madrid, ed. Cátedra, 1.992.

- Conceptualizaciones de la sexualidad e identidad femenina: voces de mujeres en la Comunidad Autónoma de Madrid. ed. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1.994.
- RAYMOND, J. G.** The Transsexual Empire. Londres, The Women's Press, 1.982,
- REITER, R. R.** (ed.) Toward an Anthropology of Women. New York, Monthly Review, 1.975.
- RODRIGUEZ MAGDA, R. M.** Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia. Barcelona, Anthropos, 1.994.
- SÁEZ, C.** (comp.) Mujer, locura y feminismo. Madrid, ed. Dédalo, 1.979.
- SALTZMAN, J.** Equidad y género. Una teoría integrada de estabilidad y cambio. Trad. cast. María Coy. Madrid, ed. Cátedra, 1.992.
- SAMOIS (éd.)**. Coming to Power. Writings and Graphics on Lesbian S/M. Berkeley, 1.981 (Boston, Alison, 1.982).
- SAU, V.** Un diccionario ideológico feminista. Barcelona, ed. Icaria, 1.981.
- SARGENT, L.** (comp.) Women and Revolution. Boston, South End Press, 1.981.
- SNITOW, A., STANSELL, C. and THOMPSON, S.** Powers of desire. The Politics of Sexuality. New York, Monthly Review Press, 1.983.
- THOMPSON, D.** Reading Between the Lines. A Lesbian Feminist Critique of Feminist Accounts of Sexuality. Sidney, Gorgons's Head Press, 1.991.
- THUREN, B. M.** El poder generizado. El desarrollo de la antropología feminista. Madrid, ed. Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid, 1.993.
- VANCE, C.** (comp.) Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina. Trad. cast. Julio Velasco y M<sup>a</sup> Ángeles Toda. Madrid, ed. Revolución, 1.989.
- VVAA.** Polémicas feministas. Madrid, ed. Revolución, 1.985.
- VVAA.** No creas tener derechos. Trad. cast. de M<sup>a</sup> Cinta Montagut Sancho. Madrid, ed. Horas y horas, 1.991.

-VALCÁRCEL, A. Sexo y Filosofía. Sobre "Mujer" y "Poder". Barcelona, ed. Anthropos, 1.991.

## ARTÍCULOS

-AFSHAR, H. "Women, marriage and the state in Iran" en Women, State and Ideologie. Londres, Macmillan, 1.987.

-AGRA, M. X. "El emblema de lo privado. Notas sobre filosofía política y crítica feminista", Isegoría, 6, Feminismo y Ética (ed. de Cèlia Amorós), CSIC-Instituto de Filosofía, Madrid, 1.992.

-ALBERDI, I. "Las mujeres españolas y la familia" en ASTELARRA, J. Participación política de las mujeres. Madrid, ed. C.I.S.(Centro de Investigaciones sociológicas), 1.990.

-AMORÓS, C.

-"Sobre la ideología de la división sexual del trabajo", Teoría, nº 2, julio-septiembre, 1.979.

-"Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación". Arbor, dic. 1.987.

-"Mujeres, Feminismo y Poder". Madrid, ed. Forum de Política Feminista, 1.989.

-"Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales", en MAQUEIRA, V. y SÁNCHEZ, C. (comp.) Violencia y sociedad patriarcal. Madrid, ed. Pablo Iglesias, 1.990.

-"Notas para una teoría nominalista del Patriarcado", Asparkía. Investigación feminista, nº 1, 1.992, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón.

-"El feminismo como exis emancipatoria" en Actas del seminario permanente Feminismo e Ilustración. 1.988-1.992. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

-"Cartesianismo y feminismo. Olvidos de la razón, razones de los olvidos" en Actas del Seminario permanente Feminismo e Ilustración. 1.988-1.992. Instituto de Investigaciones Feministas de La Universidad Complutense de Madrid.

- "Revolución francesa y crisis de legitimación patriarcal" en Actas del seminario permanente Feminismo e Ilustración. 1.988-1.992. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

- "Pouvoir, legitimation et discours dans la Critique de la Raison Dialectique", ponencia (inédita) presentada en el Congrès International du Cercle d'Études sartréens, Université de Paris VIII, Junio 1.993.

- "Feminismo, Ilustración y post-modernidad. Notas para un debate" en AMORÓS, C. (coord.) Historia de la Teoría Feminista. Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1.994.

- "La dialéctica del sexo' de Shulamith Firestone: modulaciones en clave feminista del freudo-marxismo" en Historia de la Teoría Feminista. ed. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1.994.

- **BENHABIB, S. y CORNELL, D.** "Más allá de la política de género" Teoría Feminista y Teoría Crítica. Trad. cast. de Ana Sánchez. Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1.990.

- **BENHABIB, S.**

- "El otro generalizado y el otro concreto: la controversia KOHLBERG-GILLIGAN y la teoría feminista" en **BENHABIB, S. y CORNELL, D.** (comp.) Teoría Feminista y Teoría Crítica. Trad. Ana Sánchez. Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1.990.

- "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral". Trad. Carlos Thiebaut. Isegoría, nº6 (1.992).

- "Feminismo y postmodernidad: una difícil alianza" en **AMORÓS, C. (coord.)** Historia de la Teoría Feminista. (trad. cast. Pedro Francés Gómez). Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1.994. .

- **BORDO, S.**

- "Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture"; una versión anterior de este ensayo fue publicada in el Philosophical Forum 17, nº 2 (invierno 1.985-86).

- "Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism" in **NICHOLSON, L.**

(ed.) Feminism/Postmodernism. New York and London, Routledge, 1.990.

-**BRAIDOTTI, R.** "Radical Philosophies of Sexual Difference: Lucy Irigaray" en The Polity Reader in Gender Studies. Cambridge, Polity Press, 1.994.

-**BUTLER, J.** "Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse" in NICHOLSON, L. (ed.) Feminism/Postmodernism. New York and London, Routledge, 1.990.

-**DE GOUGES, O.** "Declaración de los Derechos de la Mujer" en VV.AA. La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII. Edición y Presentación de Alicia H. Puleo. Barcelona, ed. Anthropos, 1.993. pp.155-163.

-**DE MIGUEL, A.** "Feminismos" en Cèlia Amorós (coord.). Diez palabras clave de Mujer. Estella (Navarra), ed. Verbo Divino, 1.995.

-**DEL CASTILLO, R.** "El feminismo pragmatista de Nancy Fraser: Crítica cultural y género en el capitalismo tardío" en Cèlia Amorós (coord.). Historia de la Teoría Feminista. ed. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1.994.

-**DEL VALLE, T.** "Procesos de socialización: Sexualidad y poder" en DEL VALLE, T. y SANZ, C. Género y sexualidad. Madrid, ed. Fundación Universidad y Empresa, 1.991.

-**ECHOLS, A.**

- "The New Feminism of Ying and Yang" en Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson (eds). Powers of desire. The Politics of Sexuality. New York, Monthly Review Press, 1.983.

- "El ello domado: la política sexual feminista entre 1.968-83" en Carole Vance (comp.). Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina. Trad. cast. Julio Velasco y M<sup>a</sup> Ángeles Toda. Madrid, ed. Revolución, 1.989.

-**EHRENREICH, B.** "Life Without a Father: Reconsidering Socialist Feminist Theory", Socialist Review, n° 73 (vol. 14, n° 1), Enero-Febrero, 1.984.

-**FERNÁNDEZ VIGUERA, B.** "Pobreza femenina: una violencia desde la división sexual del trabajo" en MAQUIEIRA, V. y SÁNCHEZ, C. Violencia

y sociedad patriarcal. Madrid, ed. Pablo Iglesias, 1.990.

**-FRASER, N.**

-''Usos y abusos de las teorías del discurso francés en la política feminista''. II Encuentro Internacional de Feminismo Filosófico. Buenos Aires, 1.989. Trad. cast. M<sup>a</sup> Luisa Femenías.

-''Qué tiene de crítica la Teoría Crítica?. Habermas y la cuestión del género'' en BENHABIB, S. y CORNELLA, D. Teoría Feminista y Teoría Crítica. Trad. Ana Sánchez. Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1.990.

**-FRASER, N. y GORDON, L.** ''Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social'', Isegoría, 6, Feminismo y ética (ed. de Cèlia Amorós), CSIC-Instituto de Filosofía, Madrid, 1.992.

**-FREEMAN, J.** ''La tiranía de la falta de estructuras''. Madrid, ed. Forum de Política Feminista, 1.989.

**-HARTMANN, H.**

-''Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo'' (trad. cast. de Fini Rubio) en Zona Abierta, 24 (1.980).

-''Summary and Response: Continuing the Discussion'' in SARGENT, L. (comp.) Women and Revolution. Boston, South End Press, 1.981.

**-HIGGINS, P.** ''Women in the Islamic Republic of Iran: Iran, social and ideological changes'', Signs, 10 (3), 1.985.

**-JIMENEZ PERONA, A.** ''Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad'' en Cèlia Amorós (coord.) Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

**-KELLY, J.** ¿Tuvieron las mujeres Renacimiento? en AMELANG, J. S. y NASH, M. (ed.). Historia y Género. Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea. Trad. cast. de Eugenio y Marta Portela. Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1.990.

**-LÓPEZ PARDINA, M. T.** ''El feminismo de Simone de Beauvoir'' en

Cèlia Amorós (coord.). Historia de la Teoría Feminista. ed. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1.994.

**-MACKINNON, C.**

-'Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory', Signs, vol. 7, nº 3, Primavera, 1.982.

-'Feminism, Marxism, Method and the State: Toward Feminist Jurisprudence', Signs, vol. 8, nº 4, Verano, 1.983.

**-MOLINA PETIT, C.** "El feminismo socialista contemporáneo en el ámbito anglosajón" en Cèlia Amorós (coord.). Historia de la Teoría Feminista. ed. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1.994.

**-MURARO, M. L.** "Sobre la autoridad femenina" (trad. cast. de Cinta Montagut) en Fina Birulés, Filosofía y género. Identidades femeninas. Pamplona, ed. Pamiela, 1.992.

**-NICHOLSON, L.** "Feminismo y Marx: integración de parentesco y economía" en Sheila Benhabib y Drucilla Cornell (comp.) Teoría Feminista y Teoría Crítica. Trad. cast. de Ana Sánchez. Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1.990.

**-ORTNER, S.** "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza respecto a la cultura" en HARRIS, O. y YOUNG, K. Antropología y Feminismo. Trad. cast. de Lora Barruti. Barcelona, ed. Anthropos, 1.979.

**-OSBORNE, R.** "Sobre la ideología del Feminismo Cultural" en Historia de la Teoría Feminista. ed. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1.994.

**-PALMA, M. J.** "El monismo freudiano y la diferencia irigariana" en Cèlia Amorós (coord.). Historia de la Teoría Feminista. ed. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1.994.

**-PÉREZ CAVANA, M. L.** "Diferencia" en Cèlia Amorós (coord.). Diez palabras clave de Mujer. Estella (Navarra), ed. Verbo Divino, 1.995.

**-PERROT, M.**

-'El elogio del ama de casa en el discurso obrero del siglo XIX" en

AMELANG, J. S. y NASH, M. (ed.). Historia y Género. Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea. Trad. cast. de Eugenio y Marta Portela. Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1.990.

-''Escenas y lugares'' en ARIES, P. y DUBY, G. Historia de la vida privada. Sociedad burguesa: aspectos concretos de su vida privada. T. VIII. Trad. cast. de Francisco Pérez Gutiérrez y Beatriz García. Madrid, ed. Taurus, 1.991.

**-POSADA KUBISSA, L.**

-''Cuando la razón práctica no es tan pura (Aportaciones e implicaciones de la hermenéutica feminista alemana actual: a propósito de Kant) en Isegoría, nº 6 (1.992).

-''Kant: De la dualidad teórica a la desigualdad práctica''

en Cèlia Amorós (coord.) Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración. 1.988-1.992. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1.992.

**-PULEO, A.**

-''El feminismo radical de los setenta: Kate Millet'' en Cèlia Amorós (coord.) Historia de la Teoría Feminista. ed. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1.994.

-''Patriarcado'' en AMORÓS, C. (dir.) 10 palabras clave sobre Mujer. Estella (Navarra), ed. Verbo Divino, 1.995, págs. 21-54.

-**RODRÍGUEZ MAGDA, R. M.** ''El feminismo francés de la diferencia'' en Historia de la Teoría Feminista. ed. Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1.994.

-**ROSALDO, M. Z.** ''Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica'' en HARRIS, O. y YOUNG, K. Antropología y Feminismo. Trad. cast. de Lora Barruti. Barcelona, ed. Anthropos, 1.979.

**-RUBIN, G.**

-''The Traffic in Women'' en Rayna R. Reiter (ed.) Toward an Anthropology of Women. New York, Monthly Review, 1.975.

-''Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad''

en Carole Vance (comp.). Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina. Trad. cast. Julio Velasco y M<sup>a</sup> Angeles Toda. Madrid, ed. Revolución, 1.989.

- "The Leather Menace: Comments on Politics and S/M" en SAMOIS (éd.). Coming to Power. Writings and Graphics on Lesbian S/M. Berkeley, 1.981 (Boston, Alison, 1.982).

- "Of Calamities and Kings: Reflections on Butch, Gender and Boundaries" en Joan Nestle (comp.). The Persistent Desire. Boston, ed. Alison, 1.992.

- RUEHL, S. "Sexual Theory and Practice: Another Double Standard" enue Cartledge y Joanna Ryan (comps.) Sex and Love. Londres, The Women's Press, 1.983.

- SACKS, K. "Engels revisitado: las mujeres, la organización de la producción y la propiedad privada" en HARRIS, O. y YOUNG, K. Antropología y Feminismo. Trad. cast. de Lora Barruti. Barcelona, ed. Anthropos, 1.979.

- SOLAT, M. "Les féministes et le viol", Le Monde, 18, 19 et 20 d'Octobre de 1.977.

- TABET, P. "Fertilité naturelle, reproduction forcée", en

MATHIEU, N-C. (comp.) L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes. Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1.985.

- URÍA, P. "Igualdad y diferencia en la historia del pensamiento feminista" en Viento Sur, nº 4, Madrid, agosto, 1.992.

- WILLIS, E. Abortion: is a woman a person? in SNITOW, A., STANSELL, C. and THOMPSON, S. (ed.) Powers of desire. New York, Monthly Review Press, 1.983.

- YOUNG, I. "Socialist Feminism and the Limits of Dual System Theory", Socialist Review, nº 50-51, vol. 10, nº 2-3, 1.980.

**BIBLIOGRAFÍA GENERAL****LIBROS.**

-**ARIÉS, P.** El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen. Trad. cast. Naty García Guadilla. Madrid, ed. Taurus, 1.987.

-**ARIÉS, P. Y DUBY, G. (direc.)**

-Historia de la vida privada. Poder privado y poder público en la Europa feudal (T. III). Trad. cast. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid, ed. Taurus, 1.991.

-Historia de la vida privada. Sociedad burguesa: aspectos concretos de la vida privada. (T. VIII). Trad. cast. Francisco Pérez Gutiérrez y Beatriz García. Madrid, ed. Taurus, 1.991.

-Historia de la vida privada. La vida privada en el siglo XX. (T. IX). Trad. cast. José Luis Checa Cremades. Madrid, ed. Taurus, 1.992.

-**BENTHAM, J.** El Panóptico. Trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, ed. La Piqueta, 1.989.

-**CAPARRÓS, N.** Crisis de la familia. Madrid, ed. Fundamentos, 1.973.

-**CASTIGLIONE, B.** The Book of Courtier. Trad. ingl. Charles S. Singleton. New York, Doubleday, 1.959.

-**COOPER, D.** La muerte de la familia. Trad. cast. Javier Alfaya. Barcelona, ed. Ariel, 1.976.

-**DELEUZE, G.**

-Nietzsche y la filosofía. Trad. cast. Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 1.971 (ed. original 1.962).

-DONZELOT, J. La policía de las familias. Trad. cast. José Vázquez Larraceleta. Valencia, ed. Pre-textos, 1.990.

-DUBY, G. El caballero, la mujer y el cura. Trad. cast. Mauro Armiño. Madrid, ed. Taurus, 1.982.

-ENGELS, F. El origen de la familia, la propiedad privada y el estado. Trad. cast. cotejada y revisada por Horacio García Prieto. La Habana, ed. de CC. Sociales, 1.986.

-FLANDRIN, J. L. Los orígenes de la familia moderna. Trad. cast. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, ed. Crítica, 1.979.

-HARRIS, M.

-El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura. Trad. cast. Ramón Valdés del Toro. Madrid, ed, siglo XXI, 1.987.

-Introducción a la antropología general. Versión española de Juan Oliver Sánchez y otros. Madrid, Alianza Universidad (nueva ed. revisada y ampliada), 1.995.

-HABERMAS, J. El discurso filosófico de la modernidad. Trad. cast. Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1.989.

-HELLER, A. Crítica de la Ilustración. Trad. Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria. Barcelona, Península, 1.984.

-HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. Dialéctica de la Ilustración. Trad. cast. Juan José Sánchez. Valladolid, ed. Trotta, 1.994.

-KANT, I. Filosofía de la historia. Trad. cast. Eugenio Ímaz. Madrid, ed. Fondo de Cultura Económica, 1.984.

-KELSO, R. Doctrine for the Lady of the Renaissance. University of Illinois Press, 1.956.

-KÖNIG, R. La familia en nuestro tiempo. Trad. cast. José Almaráz. Madrid, ed. Siglo XXI, 1.981.

-LACAN, J. La familia. Trad. cast. Vittorio Fishman. Buenos Aires, ed. Homo Sapiens, 1.980.

- LAING, R. G.** El cuestionamiento de la familia. Trad. cast. Adolfo A. Negrotto. Barcelona, ed. Paidós, 1.986.
- MARX, K.** Manuscritos economía filosofía. Trad. cast. Francisco Rubio LLorente. Madrid, Alianza ed., 1.989.
- MEAD, M.**
- Adolescencia, sexo y cultura en Samoa. Trad. cast. Elena Dukelski Yoffe. Barcelona, ed. Planeta-Agostini, 1.985.
- Educación y cultura. Buenos Aires, ed. Paidós, 1.972.
- Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas. Trad. cast. Inés Malinow. Barcelona, ed. Laia, 1.978.
- Male and female. New York, ed. Morrow, 1.949.
- MICHEL, A.** Sociología de la familia. Trad. cast. Carme Vilaginés. Barcelona, ed. Península, 1.991.
- MUGUERZA, J.** Desde la perplejidad. México/Madrid, ed. Fondo de Cultura Económica, 1.990.
- NIETZSCHE, F.**
- La gaya ciencia. Trad. cast. Pedro González Blanco. Madrid, ed. Sarpe, 1.984.
- La genealogía de la moral. Trad. cast. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza ed., 1.988.
- PICÓ, J.(comp.)** Modernidad y postmodernidad. Madrid, Alianza Editorial, 1.992.
- POLANYI, K.** La gran transformación. Pres. y trad. Julia Varela y Fernando Álvarez- Uría. Madrid. ed. La Piqueta, 1.989.
- ROCHFORD, C.** Los niños primero. Trad. cast. Angels Martínez Castells. Barcelona, ed. Anagrama, 1.976.
- RODOCANACHI, E.** La femme italienne avant, pendant et après la Renaissance. París, Hachette, 1.922.

- SARTRE, J. P. Critique de la Raison Dialectique. París, ed. Gallimard, 1.985, ed. de Arlette Elkaim-Sartre.
- SAVATER, F. Ética como amor propio. Madrid, ed. Mondadori, 1.988.
- SOLSONA, M. y TREVIÑO, R. Estructuras familiares en España. Madrid, ed. Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, 1.990.
- STOLLER, R. Recherches sur l'identité sexuelle. Trad. franc. Monique Novodorsqui. Gallimard, 1.978.
- VVAA. La familia. Trad. cast. Jordi Solé Tura. Barcelona, ed. Península, 1.970.
- VVAA. Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia. Trad. cast. José R. Llobera (primer ensayo, Helena Valentí (segundo y tercer ensayos) y Luis Merino (cuarto ensayo). Madrid, ed. Anagrama, 1.974.
- VVAA. Enciclopedia de Filosofía Garzanti. (Asesor Janni Vattimo). Barcelona, ed. B, 1.992.
- WEEKS, J. El malestar en la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas. Trad. cast. Alberto Magnet. Madrid, Tálasa, 1.983.
- WEINBERG, M. S. (ed.). Homosexualidades. Informe Kinsey. Madrid, ed. Debate, 1.979.
- ZARETSKY, E. Familia y vida personal en la sociedad capitalista. Trad. cast. Cèlia Novoa. Barcelona, ed. Anagrama, 1.978

## ARTÍCULOS

- ABRAMS, C. y DEAN, J. P. "La vivienda y la familia" en VVAA. La familia. Trad. cast. Jordi Solé Tura. Barcelona, ed. Península, 1.970.
- BENEDEK, T. "La estructura emocional de la familia" en VVAA. La familia. Trad. cast. Jordi Solé Tura. Barcelona, ed. Península, 1.970.
- BARBIN, A. "Mis recuerdos" en FOUCAULT, M. Herculine Barbin llamada Alexina B. Trad. cast. Antonio Serrano y Ana Canellas. Madrid, ed.

Revolución, 1.985.

**-FROMM, E.**

- "Sexo y carácter" en VVAA. La familia. Trad. cast. Jordi Solé Tura. Barcelona, ed. Península, 1.970.

- "El complejo de Edipo y su mito" en VVAA. La familia. Trad. cast. Jordi Solé Tura. Barcelona, ed. Península, 1.970.

**-GEBHARD, P. H.** "El Instituto" en WEINBERG, M. S. (ed.). Homosexualidades. Informe Kinsey. Madrid, ed. Debate, 1.979.

**-GOUGH, K.** "Los nayar y la definición del matrimonio. El origen de la familia" en VVAA. Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia. Trad. cast. Luis Merino. Madrid, ed. Anagrama, 1.974.

**-HABERMAS, J.** "Modernidad versus postmodernidad" en PICÓ, J. (comp.) Modernidad y postmodernidad. Trad. cast. José Luis Zalabardo García-Muro. Madrid, Alianza ed., 1.992.

**-HORKHEIMER, M.** "La familia y el autoritarismo" en VVAA. La familia. Trad. cast. Jordi Solé Tura. Barcelona, ed. Península, 1.970.

**-KANT, I.**

- "¿Qué es la Ilustración?" en Filosofía de la historia. Trad. cast. Eugenio Ímaz. Madrid, ed. Fondo de Cultura Económica, 1.984.

- "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor" en Filosofía de la historia. Trad. cast. Eugenio Ímaz. Madrid, ed. Fondo de Cultura Económica, 1.984.

**-LÉVI-STRAUSS, J. C.** "La familia" en VVAA. Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia. Trad. cast. José R. Llobera. Madrid, ed. Anagrama, 1.974.

**-LINTON, R.** "La historia natural de la familia" en VVAA. La familia. Trad. cast. Jordi Solé Tura. Barcelona, ed. Península, 1.970.

**-LLEWELLIN, K. R.** "La educación y la familia" en VVAA. La familia. Trad. cast. Jordi Solé Tura. Barcelona, ed. Península, 1.970.

**-MERTON, R. K.** "Estructura social y anomia: revisión y ampliación" en

VVAA. La familia. Trad. cast. Jordi Solé Tura. Barcelona, ed. Península, 1.970.

-MIRANDA, M. J. "Bentham en España" en BENTHAM, J. El Panóptico. Trad. cast. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, ed. La Piqueta, 1.989.

-PERROT, M. "Escenas y lugares" en Historia de la vida privada. Sociedad burguesa: aspectos concretos de la vida privada. (T. VIII). Trad. cast. Francisco Gutiérrez y Beatriz García. Madrid, ed. Taurus, 1.991.

-RUBIO LLORENTE, F. "Introducción" a MARX, K. Manuscritos economía filosofía. Madrid, Alianza ed., 1.989.

-SWIFT, A. L. "Los valores religiosos" en VVAA. La familia. Trad. cast. Jordi Solé Tura. Barcelona, ed. Península, 1.970.

-TRÍAS, E. "Nietzsche, Freud, Marx: ¿revolución o reforma?" en FOUCAULT, M. Nietzsche, Freud, Marx. Barcelona, Anagrama, 1.970.

-VEYNE, P. "Témoigne hétérosexuel d'un historien sur l'homosexualité", Actes du Congrès International: Le regard de les autres. Paris, Arcadie, 1.979.